

687.3
TSG

ИЗОБРАЖЕНИЯ МИРА

ИМ



**ВОСТОЧНАЯ
ФИЛОСОФИЯ**

МЕЛ ТОМПСОН

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ



Москва
2000

ИЗДАТЕЛЬСКО-
ТОРГОВЫЙ ДОМ
ГРАНД 

ББК 86.33(4Вел)
Т56

Томпсон М.

Т56 Восточная философия/Пер. с англ. Ю. Бондарева.— М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000.— 384 с.: ил.— (Грандиозный мир).

ISBN 5-8183-0175-3(рус.)

ISBN 0-340-72126-X(англ.)

Доктор Мел Томпсон, специалист по философии, вероисповеданиям и этике, посвятил свою книгу описанию фундаментальных религиозных и философских традиций, зародившихся в Индостане и на Дальнем Востоке более трех тысяч лет назад и существующих ныне как неотъемлемая часть общемировой культуры. Он знакомит с индуизмом, джайнизмом и буддизмом, которыми одарила человечество индийская философия, конфуцианством и даосизмом, сформировавшими китайскую школу мысли, религиозно-философскими традициями тантризма и дзэн-буддизма. Этот труд не религиозное исследование. По замыслу автора книга должна «подогреть аппетит» к изучению философии Востока и дать возможность прочувствовать параллели между мыслью Запада и мудростью Востока. Язык книги прост, содержание ясно, что делает ее доступной для самого широкого круга читателей — от профессионала до школьника старших классов, для всех, кого волнует пестрая и живая ткань мысли Востока.

ББК 86.33(4Вел)

ISBN 5-8183-0175-3(рус.)
ISBN 0-340-72126-X(англ.)

Copyright © 1999 Mel Thompson
© Серия, оформление, перевод.
ФАИР-ПРЕСС, 2000

ВВЕДЕНИЕ

Философия — это вечный поиск знаний и жизненной мудрости. Ученые этого направления старались определить законы бытия и оформить их лингвистически. Попытки такого рода нередко и ныне оканчиваются лишь умозрительными спекуляциями, ибо человеческая мысль ограничена жесткими рамками сознания и не всегда способна логически интерпретировать вселенские проблемы. Таким образом, существует немало понятий, аналитическое осмысление которых затруднительно, и философских догм, которые должны восприниматься априорно.

С одной стороны, на философию можно смотреть как на сложную академическую науку, накопившую мощный научный потенциал, поэтому может показаться немислимым изучить багаж знаний, доставшийся нам в наследство от предков. С другой стороны, философское осмысление мира является неотъемлемой потребностью и свойством любого человека. Каждый, кто хоть раз задавался вопросами — что же такое мир, в котором мы живем; «что такое хорошо и что такое плохо»; каким должно быть государственное устройство — по праву может назвать себя философом.

В предлагаемой читателю книге в популярной форме дается обзор философских течений, зародившихся в Индостане и на Дальнем Востоке.

Индийская школа философской мысли одарила человечество богатством идей, духовно-религиозных и социальных дисциплин, известных под общим названием *индуизм*, наряду с которым возникли самостоятельные, но органично дополняющие это древнее учение (несмотря на различие многих фундаментальных концепций) джайнизм и буддизм.

В книге также рассматриваются дальневосточные традиции — конфуцианство и даосизм, которые под более поздним влиянием буддизма сформировали китайскую школу мысли.

Завершает книгу обзор двух концептуально противоположных религиозно-философских традиций — тантризма и дзэн-буддизма. Первая основана на ритуальном действе и созидательной силе сознания, вторая — на интуитивном восприятии умозрительных концепций.

Вышеперечисленные философские школы имеют более чем трехтысячелетнюю историю, на протяжении которой они оказали влияние не только на формирование «восточного» образа мысли, но и на становление миропонимания в планетарном масштабе. Объем настоящей книги позволяет обозначить лишь основные направления и подходы «философии Востока» к концептуальному осмыслению мира.

МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ ВОСТОЧНУЮ ТРАДИЦИЮ ФИЛОСОФИЕЙ?

Не исключено, что современный западный мыслитель, столкнувшись с «восточными» толкованиями тех или иных понятий, придет в недо-

умение, поскольку как по форме, так и по содержанию методы западного философского анализа вполне конкретны и имеют строго очерченную сферу исследования. Исторически многие философские направления были преобразованы в самостоятельные научные дисциплины (например, натурфилософия со временем стала называться естествознанием). По мере дифференциации знаний и отпочкования утилитарных дисциплин западная философия перестала быть наукой о всеобщих закономерностях, ограничив свою сферу исследований разработкой концептуальных предпосылок и логическим анализом вербального оформления понятий и аргументов.

Другими словами, в течение двадцатого столетия британскую и североамериканскую философские школы интересовали вопросы, связанные не столько с природой вещей как таковой, сколько с проблемами обоснованности самого подхода к осмыслению реальности. Так, вопрос о том, «что есть истина», отодвинулся на второй план, а вместо него предметом исследования стал поиск рационального ответа на вопрос: «Что означает высказывание о том, что то-то и то-то является истинным?» Большинство западных философов отказались от умозрительного метода исследования в пользу эмпирического.

На Западе никто не ожидает от специалиста в области философии разума участия в психиатрической практике; от естествоиспытателя — фундаментальных научных изысканий; от исследователя в области философии религии — активного подвижничества или организации практических занятий медитацией. По сути дела современные западные философы являются сторонними наблю-

дателями — они лишь обобщают, комментируют происходящее, стараются концептуально оформить истинность того или иного явления и намного реже — подкрепить свои теоретические выкладки собственной практикой.

Однако так было далеко не всегда. На протяжении почти всей своей истории западная философия рассматривала самый широкий круг практических вопросов, и лишь тогда, когда новые направления в науке взяли на себя ее функции, западные мыслители стали ограничивать сферу изысканий созданием смысловых формулировок.

Восточная философия пошла другим путем, не ограничиваясь поиском рациональных доказательств и не уходя от решения жизненно важных, фундаментальных вопросов. Поэтому индуизм, буддизм, джайнизм, конфуцианство и даосизм по праву могут считаться как религиозными течениями, так и общественными дисциплинами.¹ Что же касается дзэн-буддизма и тантризма, то эти течения в основном нацелены, соответственно, на исследование медитативной техники и использование сексуального потенциала. Тем самым эти школы выявляют в человеке скрытые, латентные способности. В то же время практическая сторона этих учений неотделима от философского и религиозного осмысления бытия и природы вещей как таковой и, более того, основана на них. Таким образом, мудрость Востока органично компилировала философию и психологию, социологию и религию. Иными словами, восточному философу, в отличие от его западного коллеги, не приходится искать свою

нишу и ограничиваться исследованием узкого круга прикладных задач.

Восточное понимание философии как таковой включает в себя осознание глубин мироздания и человеческого «Я», что, в свою очередь, подразумевает исследование таких аспектов бытия, как сексуальность, созерцание, церемониал и правильное поведение. Именно это причудливое сочетание объектов исследования (с точки зрения западного менталитета) вызывает сомнения относительно правомочности употребления термина «философия» по отношению к восточной традиции.

И все же вышесказанное является некоторым преувеличением и, более того, справедливо лишь по отношению к англо-американской традиции, ничуть не умаляя широту взглядов европейской школы. Приведенный комментарий имеет единственную цель — примирить Запад с Востоком, ибо многие западные мыслители не воспринимают разнообразие восточных концепций как науку.

Иначе говоря, мудрость Востока (санскр. *праджня*) не следует рассматривать как предмет логических построений и умозрительных спекуляций без учета практики и интуиции. Праджня применима во всех сферах жизни.

Однако последнее утверждение вовсе не означает отказ от логического анализа и эмпирических доказательств. Напротив, философские системы Востока и Запада имеют много общего. Если уж говорить о принципиальном отличии двух школ философской мысли, то восточная отличается большей универсальностью и компилятивностью. Иными словами, мудрость Востока органично сочетает религиозные, философские и мистические традиции.

ТЕМЫ, ЗАТРОНУТЫЕ В КНИГЕ

Культурные традиции Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Индостана являются поистине необъятной темой для исследования. Поэтому автору данной книги пришлось ограничиться рассмотрением конкретных культурологических аспектов восточных цивилизаций, в частности, вопросами, имеющими прямое отношение к глобальному осмыслению реальности, общественных отношений и человеческой натуры, даже в тех случаях, когда они не имеют западных аналогов.

Например, весьма проблематично рассматривать синтоизм как составную часть восточной философии. Не умаляя влияния этой религии на формирование японской культуры, можно утверждать, что традиция синто в основном базируется на персонификации местных духов-богов (ками) и не имеет ярко выраженной философской доктрины. Таким образом, синтоизм не может претендовать на существенный вклад во всемирную сокровищницу философских знаний и имеет локальное значение.

С другой стороны, дзэн-буддизм, несмотря на его очевидную иррациональность, оперирует понятиями, аналоги которым можно найти и в других философских школах.

Следовательно, дзэн-буддизм является предметом рассмотрения в данной книге, а синтоизм — нет.

Хотелось бы отметить, что книга в основном посвящена описанию фундаментальных религиозных и философских традиций, в то время как специфическим ритуалам и образу жизни адептов различных учений уделяется внимание лишь в

той мере, в которой они дополняют общую картину. В этом смысле не следует рассматривать представленный читателям труд как религиозное исследование.

ЗАПАДНАЯ И ВОСТОЧНАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ

Нередко прямой перевод восточных терминов на европейские языки приводит к искажению смысла и философской концепции в целом. Например, при попытке интерпретации индийского слова, обозначающего Абсолютную Реальность — Брахман, термином «Бог» возникает опасность привнесения западной концепции Творца, которая не имеет ничего общего с пантеистической позицией индуистов. В этом случае возникает закономерное недоумение по поводу многочисленного пантеона индуистских богов.

Таким образом, по мере необходимости и с соответствующими комментариями в тексте приводятся восточные термины в русской транскрипции.

И все же существует несомненное сходство между западными и восточными концепциями и подходами. Например, известное высказывание древнегреческого философа Гераклита о том, что «нельзя войти в одну и ту же реку дважды», полностью соответствует концепции Будды о вечно изменяющейся проявленной реальности. Из этого вовсе не следует, что Гераклит втайне исповедовал буддизм или каким-то образом был связан с Гаутамай. Подобная концептуальная идентичность свидетельствует лишь о сходстве интерпретаций одного и того же феномена.

ГЕОГРАФИЯ ИДЕЙ

Идеям свойственно не только развиваться, но и распространяться. География распространения различных учений, с одной стороны, обусловлена торговым и религиозным взаимодействием разных народов, а с другой — сама отражает эволюцию развития философских понятий, которые формировались в конкретных этнических и, соответственно, культурных условиях. Изучая восточную мудрость, можно (условно) выделить два географических района — Индию и Китай. Индийская философско-религиозная система (называемая на Западе общим термином *индуизм*) и ее более поздние ответвления — буддизм и джайнизм — отражают культуру и даже климатические особенности региона. Это вполне естественно, так как трудно предположить, что жители полярных областей смогли бы осуществлять монашескую аскезу в абсолютно голом виде! Кардинальные позиции индийской школы в своей основе отличаются от возникших в Китае конфуцианства и даосизма, целью которых изначально были личностные и социальные аспекты. Поэтому не удивительно, что с продвижением буддизма из Индии на север, в Китай, а затем в Японию, учение Гаутамы претерпело существенные изменения, отражающие особенности этих национальных культур.

В книге сделана попытка обзора аутентичных* особенностей каждого из течений с учетом тех влияний и дополнений, которые были заим-

* Аутентичный — подлинный, исходящий из первоисточника. — *Здесь и далее прим. пер.*

ствованы по мере географического «перемещения» первоначальных идей. Таким образом, автор постарался рассказать как об истоках каждой школы философской мысли, так и о тех изменениях, которые были проявлены вследствие культурологических и этнических влияний.

Итак, мы рассмотрим ключевые моменты индийской философии в свете индуизма, буддизма, джайнизма и развитие философской мысли на Дальнем Востоке в свете конфуцианства, даосизма и более поздних проявлений буддизма.

Далее будет дан обзор тантризма и дзэн-буддизма, причем особое внимание будет уделено восточной концепции *мудрости* и ее основополагающей роли в формировании ключевых особенностей этих школ.

Во избежание искажения концепций приведенные в тексте восточные термины будут сопровождаться соответствующими пояснениями.

По мере необходимости в тексте приводится сравнительный анализ восточных и западных философских доктрин.

Еще раз напоминаю читателю, что эту книгу следует рассматривать как краткий обзор идей, содержащихся в необъятной сокровищнице мудрости Востока. Настоящий труд не претендует на исчерпывающую полноту интерпретации. Автор выражает надежду, что книга заинтересует читателя и разбудит в нем аппетит к более глубокому изучению великого наследия восточной традиции.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ФИЛОСОФИЯ ИНДУИЗМА

ИСТОКИ

Более чем три тысячи лет назад Индостан стал родиной причудливого переплетения уникальных философских концепций, духовных практик и обычаев. Следовательно, не удивительно, что философия индуизма не базируется на одной основополагающей религиозной системе, но сочетает в себе элементы разных вероучений и традиций, уходящих своими корнями в глубину веков.

Заметим: несмотря на название главы и общепринятый на Западе термин «индуизм», следует иметь в виду, что философские школы и мистические практики индусов настолько многочисленны, что общее название может быть принято исключительно условно.

Существенное влияние на культуру Индии оказали многочисленные завоеватели этого субконтинента; первыми из них считаются арии, центральноазиатские племена, нашествие которых осуществлялось в период с 1500 по 1200 г. до н. э. Не исключено, что древние индоарии имели общие ближневосточные корни с греками, так как их верования обычно перекликаются с представлениями эллинов.

Есть свидетельства, что в доарийскую эпоху, с 2500 по 1700 г. до н. э., в долине реки Инд существовала Хараппская цивилизация*, о влиянии которой на формирование индуизма судить сложно, ибо свидетельства, дошедшие до наших дней, весьма скудны. Однако некоторые сохранившиеся изображения древних богов и богинь, одно из которых напоминает внешний облик Шивы и йоговскую технику, наводят на мысль о том, что древний народ внес свой вклад в развитие более поздних философских и религиозных взглядов.

С не меньшей степенью вероятности можно предположить, что ассимиляция светлокожих арийцев и темнокожих аборигенов породила широкий спектр религиозных и социальных феноменов, включая кастовую общественную структуру, оказавшую существенное влияние на формирование философской мысли.

Не следует сбрасывать со счетов и влияние последовавших за ариями завоевателей. В период с 600 по 500 г. до н. э. Индостан подвергся нашествию персов, исповедовавших зороастризм**. Позднее, в 300—100 гг. до н. э., в страну вторглись греки под предводительством Александра Великого. Уже в нашем тысячелетии (800—1800) Индия подверглась сильному влиянию исламской культуры, а начиная с XIX в. и

* Хараппская цивилизация — археологическая культура бронзового века (середина III — первая половина II тысячелетия до н. э.) в Индии и Пакистане. Названа по находкам в Хараппе: руины городов, крепостей, морских портов.

** Зороастризм — древнеиранская религия, названная по имени пророка и религиозного реформатора Зороастра, жившего в период около X—VII вв. до н. э.

вплоть до 1946 г. попала в прямое подчинение британской короне*.

Таким образом, было бы наивным предполагать наличие единой философской системы, отличающейся монолитностью и последовательностью. Поэтому индуизм можно рассматривать как совокупность общественной мысли, метафизики и религии.

ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ

Ретроспективный взгляд на развитие индуизма позволяет выделить три основных этапа, в течение которых философская мысль претерпела существенные метаморфозы.

1. Период написания ранних «Вед» (см. ниже), характеризующийся привнесением концепции *Дхармы* — универсального закона, устанавливающего правила общественной и личной жизни и нацеленного на достижение гармонии и счастья.

2. Становление шести классических школ индуистской философии, начавшееся примерно во II в. до н. э. и завершившееся в начале нашего тысячелетия; приземленная концепция *Дхармы* трансформируется в стремление освобождения от бесконечного цикла перерождений. Прежняя смысловая нагрузка *Дхармы* не отбрасывается, но обогащается понятием личного духовного освобождения (*мокши*), которое становится доминирующим.

3. В середине I тысячелетия нашей эры вводится понятие *бхакти* — служение и любовь к лич-

* Начиная с XVI в. за владычество над Индией кроме англичан боролись португальцы, голландцы и французы.

ному божеству. В этот период основной целью становится не столько уход от череды земных воплощений, сколько достижение единения с божеством еще при жизни.

НЕКОТОРЫЕ КЛЮЧЕВЫЕ КОНЦЕПЦИИ

БРАХМАН

Монотеистические религии — иудаизм, христианство и ислам — под словом *Бог* подразумевают созидательную силу и в то же время рассматривают Творца как некую невыразимую, хотя и антропоморфную сущность, объект для моления и духовного общения. В этом смысле мышление индуса кардинально отличается от образа мысли представителей других конфессий. На экзотерическом, то есть общественном, уровне сознания существуют тысячи богов и богинь*, и все они имеют свою сферу влияния, географическую принадлежность или покровительствуют конкретному виду деятельности. Например, принято считать, что бог с головой слона, Ганеша, приносит удачу и способствует успеху в научных изысканиях. Поэтому люди, занимающиеся наукой, относятся к этому божеству с трепетным уважением.

Особое место в индуистском пантеоне занимает триада (тримурти), представленная тремя богами в онтологическом и функциональном единстве: Брахма — творец мира, Вишну — хранитель

* Классический индуистский пантеон насчитывает триста тридцать миллионов богов и богинь.

мира и Шива — разрушитель. Их изображения символизируют фундаментальные процессы перемен, происходящих в природе (пракрити*).

Венчает эту троицу концепция Брахмана, выражающая Абсолютную Реальность, под которой подразумевается вся полнота (пустота) вселенной со всем сонмом бесчисленных богов и богинь. Брахман рассматривается как непроявленная реальность всего сущего. Что же касается второстепенных богов, то они представляют лишь воплощенные и функционально ограниченные аспекты Брахмана.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

В терминах западной философии люди придерживаются монотеизма (единобожия), политеизма (многобожия) либо атеизма (безбожия). В действительности, большая часть западной религиозной философии сводится к поиску доказательств существования Бога.

Для индусов подобные мудрствования лишены какого-либо смысла. Многочисленные божества существуют в их воображении и персонифицируют различные аспекты земной жизни; в то время как абстрактные понятия «боги» и «богини» лишены смысла. Фактически им не уделяется конкретного места в пространстве; божества представляют аспекты реальности и рассматриваются как образы.

С другой стороны, вопрос о существовании Брахмана не корректен сам по себе, поскольку

* П р а к р и т и — вечное материальное начало, первоматерия, тождественна творческой силе природы.

Брахман стоит *над* реальностью. В самом деле, уместно ли сомневаться в существовании реальности? Она либо есть, либо такой вопрос не может возникнуть. Единственным предметом дискуссии может являться ее природа.

По аналогии с мужским началом, существуют различные образы богинь, представляющих женское начало (*шакти*). Природа и особенности воплощенной женской силы рассмотрены в главе «Тантризм».

Вывод: индуизм занимает концептуальную позицию, согласно которой многочисленные боги и богини представляют многообразные аспекты Абсолюта, именуемого Брахманом.

Мистически Брахман выражается произнесением слога *ом* (*аум*), причем индусы пользуются трехчленным вариантом его прочтения, когда звук последовательно нарастает, проходя соответственно через грудь и горло в голову. Считается, что вибрации этого слога тождественны эманациям вселенских энергий, исходящих от Брахмана. В равной мере, произнесение этого слога-слова на одном дыхании проявляет личность во всей ее целостности.

В философском смысле это действие символизирует декларированное в «Упанишадах»* едине-

* «У п а н и ш а д ы» — философские тексты Древней Индии, толковавшие «Веды» (священные писания индусов) с помощью методов веданты — мистической философской системы, выросшей из попыток многих поколений мудрецов истолковать сокровенный смысл «Упанишад».

ние со вселенной, то есть провозглашает тождество Брахмана и высшего «Я» — Атмана, являющегося универсальным религиозным символом в монистическом* смысле этого слова.

АТМАН

Итак, мы выяснили, что Конечной, Абсолютной Реальностью является Брахман, а высший личностный аспект именуется термином *Атман*, который иногда переводится как «душа». Как уже говорилось и более подробно будет рассказано ниже, одной из ключевых идей философии Упанишад и Веданты является тождественность Атмана и Брахмана. Какие бы ограничения ни накладывала на человека физическая реальность, его истинное «Я» всегда остается частью Великого Абсолюта (Брахмана). Иначе говоря, на этом уровне сознания личность отождествляется с Абсолютом.

Другой уровень самосознания определяется в зависимости от общественного положения личности, то есть того, что индусы называют *кастой*, или *варной*** . Буквально слово «варна» переводится как «цвет» и своим происхождением, возможно, обязано первоначальному отличию между цветом кожи арийцев-завоевателей и порабо-

* Монизм — способ рассмотрения многообразия явлений мира в свете единой основы (субстанции) всего существующего.

** Строго говоря, касты и варны не одно и то же. Окончательно деление на касты сложилось в Индии в средние века. Первоначально существовало подразделение на варны — так назывались четыре социальные категории: брамины, кшатрии (воины), ваншви (земледельцы, ремесленники, торговцы) и шудры (неполноправные и рабы). К а с т а — профессиональная группа в пределах более крупного разделения общества на варны.

щенных дравидов*. Люди, не принадлежащие ни к одной из четырех составляющих общественное устройство варн, считались отверженными и занимали низшую ступеньку в социальной иерархии (см. раздел, посвященный общественным отношениям и этике, с. 69).

Деление на касты не является общественным феноменом; эта структура неотделима от основных положений философии индуизма. В наиболее древнем писании, «Ригведе», прямо указано на разделение «космического первочеловека», Пуруши**, в соответствии с кастовой структурой общества. Таким образом, система варн является отражением соответствующих космических процессов и ценностей.

Повод для размышления: не противоречит ли идея равенства людей самой природе вещей? Является ли индуистская система общественного устройства логической экстраполяцией вселенских законов на общественные отношения или же эта предпосылка была привнесена в индийскую культуру в результате более позднего осмысления результатов арийского нашествия?

При более внимательном изучении концепции самосознания отчетливо просматриваются два аспекта, составляющих понятие личного «Я». Первая категория определяется принадлежностью к конкретной касте, а вторую представляет Атман, тождественный Брахману.

* Д р а в и д ы — коренное население Индостана.

** Первогигант П у р у ш а, распавшись на части, дал начало всему — от Земли до богов.

В «Упанишадах» Брахман и Атман утверждаются как единое целое; иными словами, личное «Я» является неотделимой частью вселенской души, то есть провозглашается единство реальности, которая, в свою очередь, условно дифференцируется на Атмана и Брахмана. В первом случае имеется в виду персонифицированный аспект, а во втором — всеобъемлющий, универсальный. В философском смысле утверждается единство субъективного и объективного начал.

«Он (Атман), который есть Я в глубине сердца, меньше чем рисовое, ячменное или просяное зерно; (в то же время) То, что есть Я в глубине сердца, превосходит Землю, превосходит ее атмосферу, превосходит небо, превосходит все [известные] миры».

«Чхандогья-упанишада», III. 14. 3—5*

В одной из ведийских историй рассказывается, как юноше по имени Светакету предложили найти конечную сердцевину гранатового плода. Последовательно разрезая плод, а потом и отдельное гранатовое зернышко, он убедился в том, что конечной «сердцевины» попросту не существует. Невидимая срединная реальность есть Ничто, которое выявляется при разделении материальных объектов на «конечные» составляющие. В равной

* Наиболее авторитетными и древнейшими из «Упанишад» (всего их насчитывается, по данным разных исследователей, от 150 до 235) считаются десять: «Айтарея» (относящаяся к «Ригведе»), «Кена», «Чхандогья» («Самаведа»), «Катха», «Тайттирия» (Черная «Яджурведа»), «Иша», «Брихадараньяка» (Белая «Яджурведа»), «Прашна», «Мундака», «Мандукья» («Атхарваведа»). К ним иногда добавляют еще несколько: «Каушитаки», «Шветашватара», «Маханараiana».

степени иллюзорна и личностная сущность — «Тат твам аси», или «Тот, что ты есть».

Другими словами, самость есть не что иное, как искусственно привнесенная в физическое тело сущность. Фактически Атман существует вне времени и пространства, и отличие высшего Эго от Брахмана иллюзорно.

Заметим, как бы там ни было, концепции Атмана и Брахмана являются ключевыми понятиями индуизма и имеют принципиальное значение для понимания фундаментальных вопросов мироздания, места личности в безграничной реальности и способов преодоления причин страдания. В индуистских школах философско-религиозной мысли диапазон ответов на эти вопросы чрезвычайно разнообразен: от атеистического подхода, отрицающего роль личности, до поклонения и служения личному божеству, включая вышеизложенную позицию отождествления Атмана с Абсолютом.

Однако независимо от религиозной позиции в каждой из индуистских школ прослеживается философский подход, причем умозрительная составляющая не умаляет тесной связи с идеей «освобождения». Коль скоро выявляется истинная природа вещей, человек освобождается от груза заблуждений и иллюзий.

САНАТА ДХАРМА

Термин, которым озаглавлен этот раздел, можно перевести как «извечный порядок вещей». Осознание *Санаты Дхармы* как понятия вечного и вневременного помогает человеку обрести жизненную гармонию. В этом смысле Дхарму сле-

дует понимать как реальность или истину. При этом нельзя сводить значение Санаты Дхармы лишь к вербальному утверждению, так как оно соответствует практическому восприятию реальности как таковой.

В большинстве школ индуистской философско-религиозной мысли декларируется четкое отличие между умозрительными посылками и осознанием неизменности Абсолютной Реальности. При этом индусы отдают себе полный отчет в том, что любая идея, интерпретированная человеческим сознанием, подвергается значительному искажению. Способность личности к восприятию ограничена понятием *сансары**. Считается, что Эго в рамках сансары подвержено кармическим влияниям (см. ниже) и обречено вновь и вновь возрождаться в земной юдоли скорби.

Заметим, что концепция Дхармы широко используется как в индуизме, так и в буддизме. Значение этого термина находится в прямой связи с контекстом. Так, индуисты пользуются этим словом для обозначения таких понятий, как *истина*, *реальность*, *учение* или *порядок*. В буддизме под этим словом подразумевается учение Будды или одна из *драгоценных истин*, поиску которых адепт посвящает свою жизнь. Кроме того, слово *дхарма* (начинающееся со строчной буквы) можно перевести как *вещь* и обозначает оно составную часть комплексных понятий. Например, анализируя единое целое, можно выделить составляющие его дхармы.

* *Сансара* (санскр.) — буквально: вращение; перевоплощение души (в ортодоксальных брахманистско-индуистских системах) или личности (в буддизме) в цепи новых рождений (в образе бога, человека, животного).

КАРМА

Концепция кармы является одной из ключевых и в индуизме, и в джайнизме, и в буддизме, хотя ее философское осмысление в терминах последнего существенно отличается от представлений первых двух учений. Буквально слово *карма* переводится как *действие* и употребляется для обозначения процесса воздаяния за совершенные человеком деяния. Воздаяние, или последствия совершённого, не следует понимать как очевидный результат практической деятельности, так как действие кармических законов распространяется прежде всего на нарушение (искажение) нравственно-этических норм, которым подвергается Атман в мире сансары. Более того, индусы верят, что кармические последствия меняют судьбу не только (и не столько) на протяжении одного воплощения, но проявляются в будущих жизнях*. Несколько упрощая формулировку, можно сказать, что соблюдение или нарушение Дхармы (как реальности или извечного закона) определяет благоприятную или, соответственно, незавидную судьбу очередных воплощений.

МОКША

Расширяя сознание и выходя за рамки его эгоистического уровня или, иначе говоря, осознав собственное бессмертие через тождество Атман-Брахман, человек обретает духовное освобождение.

* В более глубоком смысле временной континуум рассматривается как единое целое, и прегрешения в будущих жизнях оказывают на судьбу не меньшее влияние, чем кармические нарушения в прошлом.

ние от жизненных невзгод и заблуждений — *мокшу*. Освобождение осуществляется в процессе самореализации и избавления от *авидьи* (неведения), то есть состояния, в котором пребывают те, кто не могут отличить Абсолютную Реальность от иллюзорного мира сансары.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Заметим, что целью индуизма является освобождение от цикла перерождений. Частичная отработка кармических долгов и, как результат, более благоприятная судьба в очередном воплощении, не может считаться конечной целью, которую следует рассматривать как окончательный уход из мира сансары. Такой подход противоречит большинству западных представлений о посмертном существовании.

С другой стороны, нельзя не отметить явное сходство индуистского противопоставления Абсолютной Реальности мирской сфере и точке зрения Платона на роль философа. Согласно позиции последнего, большинство людей видят лишь отражения предметов на стенах узилища, узниками которого являются. Философом может считаться личность, способная покинуть свою «тюрьму» и взглянуть на природу вещей непредвзятым взглядом свободного человека. Большинство восточных учений придерживаются такой же схемы противопоставления недифференцированной реальности изменчивой иллюзорности мирского существования.

Более подробно отражение базовых концепций в свете различных школ индуистской мысли будет рассмотрено ниже.

ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

«ВЕДЫ»

Индийская философия получила свое каноническое, ортодоксальное* оформление в форме сборников, насчитывающих более тысячи гимнов, состоящих примерно из 10 000 стихов. Вероятно, эти священные книги были основаны на традициях ариев и записаны в середине II тысячелетия до н. э.; однако первоначальные четыре сборника со временем были объединены общим названием «Веды».

«Ригведа» — старейший и основополагающий сборник учения, оформленный приблизительно к 1200 г. до н. э. «Самаведа» — сборник песен и священных заклинаний. «Яджурведа» — сборник жертвенных формул-заклинаний. «Атхарваведа» — сборник магических формул и заклинаний, сохранившихся с доарийских времен.

В дополнение к «Ведам» были составлены так называемые «Брахманы» (прозаические истории, появившиеся в период с 800 по 600 гг. до н. э.), «Араньяки» (абстрактные ритуальные формулы периода начиная с 600 г. до н. э.) и «Упанишады» (философские тексты, относящиеся к 600—300 гг. до н. э.).

В «Ведах» представлен пантеон индийских богов, наиболее почитаемым из которых считался Индра, о чем свидетельствует множество посвященных ему гимнов. Не менее важными считались бог огня Агни и Сом, божество пьянящего напитка, употреблявшегося во время ритуального действия.

* Ортодоксальные (или астика) школы индийской философии — это те школы, которые не отвергают авторитет «Вед».

Таким образом, ведийская космология тяготеет скорее к мифологической интерпретации, нежели к философскому осмыслению. В качестве модели сотворения мира рассматривалось вселенское яйцо, плавающее в водах первичного хаоса, или жертвенная дифференциация космического человека — Пуруши (наиболее известный образ). К исходу ведийского периода в «Атхарваведе» предлагается более философски осмысленная матрица, выраженная понятиями *асат* (небытие, несущее) и *сат* (бытие, сущее). В процессе духовного становления человек эволюционировал от первого рубежа ко второму.

Комментарий

В ранневедийской традиции ритуальные жертвоприношения играли роль действия, утверждающего вселенский порядок и способствующего единению человека с высшими силами. Тем самым признавалась необходимость поиска личностной ориентации по отношению к единому космическому целому.

Жреческое жертвоприношение служило связующим звеном между компонентами мироздания, ибо лишь личностное осознание способно преодолеть хаос и неведение — препятствия на пути к целостному миропониманию.

Со временем ритуалы трансформировались в абстрактную религиозную систему, отличавшуюся более философским подходом к осмыслению бытия. Однако пора задать главный вопрос. Какую методике следует предпочесть: ритуальную или умозрительную? Несомненным достоинством любого ритуала является то, что активное участие в таинстве

воздействует не только на сознание, но и на подсознание, а чисто умозрительные спекуляции не выходят за рамки ментальности. Подробнее об этом будет рассказано в главах, посвященных тантризму и дзэн-буддизму.

В комментариях-«Брахманах» можно отметить явную тенденцию замены обрядовой атрибутики как средства общения с богами абстрактным анализом смысловых аспектов ритуала. Как таковой ритуал моделировал схему вселенной и провозглашал Конечную Реальность — Брахмана. Поэтому не удивительно, что жрецы, исполнявшие сакральные действия (брамины), занимали высшую ступень в общественной иерархии. В примыкавших к «Брахманам» «Араньяках» на смену фактическому жертвоприношению приходят магические символы и сакральная медитация. Таким образом, осуществляется постепенный переход к традиции «Упанишад», в которой мысленное представление священного действия органично трансформируется в область метафизических спекуляций.

Другими словами, эволюция религиозно-философского осмысления прошла этапы магического жертвоприношения, выражавшего божественные силы и природу реальности, период символического действия и, наконец, рационального философского осмысления вселенских процессов.

«УПАНИШАДЫ»

Термин *упа-ни-шад* дословно означает *сидеть возле*; то есть сидя у ног гуру (учителя), чела (ученик) внимает его поучениям. Иными словами, первоначально «Упанишады» обозначали со-

кровенное, не доступное для понимания посторонних знание. Составленные на исходе ведийского периода, «Упанишады» содержат ключевые концепции индуизма: тождество Атман-Брахман, понятие сансары и мокши — освобождения от круговорота бесчисленных перерождений. По сравнению с ранними «Упанишадами», концептуально сходными с «Брахманами», более поздние тексты все меньше и меньше отражают идеи ранневедийской литературы, и сакральные силы, составлявшие смысл жертвоприношений, предстают как целостная и универсальная космическая категория.

В «Чхандогья-упанишаде» (5:3–10) содержатся концепции кармической обусловленности очередного воплощения и Атмана как субъективного объекта сознания. Там же приводится вышеупомянутая история о юноше Светакету.

Комментарий

«Упанишады» предвосхитили появление философии монизма. Иными словами, едва ли не впервые прозвучала идея о единой всеобъемлющей реальности. Соответственно, расчленение Атмана (высшего Эго) и Брахмана (Абсолютной Реальности) провозглашается не более чем иллюзией; конечная истина состоит в том, что эти категории являются единым целым.

Тем не менее современное осмысление «Упанишад» подверглось значительному влиянию более поздних философских школ и особенно интерпретации Шанкары (см. ниже).

ДРЕВНЕИНДИЙСКИЕ ЭПОСЫ

В индуизме делается четкое различие между понятиями *шрути* (слушание, внимание) и *смирिति* (запоминание). Первый термин означает обретение духовного знания посредством изучения «Вед», а второй применим к изучению иной литературы, также носящей оттенок религиозно-нравственных наставлений. К текстам такого рода относятся великие национальные эпосы «Махабхарата»* и «Рамаяна».

Составной частью «Махабхараты» является «Бхагавадгита»** (6.23—40), написанная приблизительно во II в. до н. э. или немного позднее. Эта поэма является едва ли не самым популярным индийским текстом, знаменующим новый шаг в развитии философии индуизма.

В эпосе повествуется, как царевич Арджуна, опечаленный неизбежностью человеческих жертв в предстоящей битве с врагами, выслушивает откровение своего возницы, который на поверку оказывается воплощением Бога — Кришной. Кришна объясняет царевичу, что Атман бессмертен и вечен. Таким образом, кровопролитие не означает гибели истинного «Я» человека, ибо тело является всего лишь внешней оболочкой наподобие одежды.

В «Гите» (широко распространенное сокращение «Бхагавадгиты») скомпилированы и оформлены в единую систему ценностей религиозные воззрения различных школ индуизма.

* «Махабхарата» — эпос народов Индии, самое длинное в мире произведение, состоит из 18 книг.

** Философская поэма «Бхагавадгита» представляет собой часть шестой книги «Махабхараты».

Согласно поучениям Кришны, все бескорыстные действия приобретают окраску жертвенности; незаинтересованность в результате является истинным самоотречением, и поэтому в поисках духовного роста нет смысла прибегать к принудительной аскезе.

Иными словами, карму определяет хорошая или дурная мотивация. Это положение становится одним из трех путей достижения освобождения — *кармамаргой* (действием). Затем следует путь понимания (*джнянамарга*) и путь поклонения Богу (*бхактимарга*). Таким образом, прослеживается весь эволюционный путь индуизма от жертвоприношений, обозначенных в ранневедийской литературе, к пониманию и мистическому осмыслению «Упанишад» и далее — к освобождению через служение антропоморфному личному божеству.

После написания «Гиты» начинается период классической индуистской философии, представленный различными школами. Следует иметь в виду, что упомянутые школы являются лишь более поздним творческим осмыслением древних знаний.

ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ

Философские течения индуистской мысли подразделяются на ортодоксальные — *астика* (основанные на ведийских знаниях) и оппозиционные — *настика*. К последним относятся буддизм и джайнизм. Ортодоксальных школ шесть, и, как правило, они представлены попарно: ньяя/вайшешика, санкхья/йога и миманса/веданта.

НЬЯЯ/ВАЙШЕШИКА

Эти два учения возникли как самостоятельные школы примерно в IV в. до н. э. и впоследствии объединились в одну философскую систему.

Ньяя представляет гносеологическую школу. Адепты этого учения занимались теорией познания. Так, были определены четыре основных источника знания: восприятие, умозаключение, свидетельство и аналогия.¹ Согласно учению, именно эти четыре аспекта определяют мотивацию поступков человека. Вайшешика является школой, тяготеющей к метафизическому осмыслению бытия и представляет космологические аспекты познания. В рамках этой школы был предпринят структурный анализ базовых элементов — земли, воды, огня и воздуха — и сопряженных с ними понятий — вкуса, цвета, осязания и запаха. Это течение провозгласило *параману* — невидимую субстанцию, составляющую все сущее, ибо это подтверждает последовательная фрагментация любого объекта на все более мелкие компоненты.

¹За основу философской системы принимается личный опыт, приобретенный на чувственном* уровне. Полученный опыт анализируется, и определяется категория проявления *падартха*, которая поддается познанию и вербальному описанию. Таких категорий семь: вещество, качество, действие, общность, особенность, присущность и небытие.¹ Все семь признаются как реальные. Иными словами, реально все, что поддается эмпирическому изучению, представляет субстанциональное начало, конкретные характеристики и

* В более глубоком смысле следует понимать как «на сверхчувственном».

находится во взаимосвязи с другими объектами. При этом характеристики и взаимосвязи не менее реальны, чем само материальное проявление. Все вышеперечисленное принадлежит феноменальному миру и постижимо через опыт.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Философия ньяя/вайшешика имеет много общего с позициями западного эмпиризма. Отметим, что базовой предпосылкой является утверждение о том, что реальными признаются только те вещи, которые можно изучить и описать; любое другое явление провозглашается нереальным. В этом смысле налицо явное сходство с подходами логических позитивистов (см. «Трактат» Витгенштейна).

Первоначальная формулировка «атомистики» ньяя/вайшешика наиболее полно и последовательно дана в V в. до н. э. греческими атомистами Левкиппом и Демокритом. Затем атомарная идея* получила дальнейшее развитие в трудах Юма (неопозитивизм на основе эмпирического познания) и Рассела (логический атомизм), причем последний в 1918 г. построил математическую модель мироздания, где каждый атом представлял своего рода предикат**.

* Атомы рассматривались как последние, неделимые, предельно малые частицы, по существу — бесконечно малые.

** Предикат — то, что высказывается (утверждается или отрицается) в суждении о субъекте. Предикат отображает наличие или отсутствие того или иного признака о предмете. Рассел исследовал исчисление предикатов и логическую сторону проблемы существования среди многих других вопросов философии и логики, составлявших сферу его интересов.

Философская система ньяя/вайшешика рассматривает качественные характеристики объектов как безусловную реальность) Например, каждой вещи присущи качества «древовидности», порождающие уже иные качественные категории. Так, любое дерево в соответствующий период года становится зеленым, то есть приобретает конкретное качество, которое, в свою очередь, становится самостоятельной категорией.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Здесь уместно провести параллель с теорией Платона о существовании бестелесных форм вещей, которые он называл *видами* или *идеями*. Так, *идея добра* представляет реальность более высокого порядка по сравнению с благостными поступками отдельной личности, которые могут считаться таковыми лишь постольку, поскольку рассматриваются в свете концепции *добра*. Интуитивно человек способен определить *идею* в ее прикладном проявлении. (Согласно противостоящей, номиналистической* позиции, божество рассматривается как не имеющее самостоятельного существования и представляется лишь как имя, присвоенное приписываемым ему деяниям.)

Общим в западной и восточной философиях является отношение к первичности и объективности реальности вещей или же, напротив, универсалий. Вопрос ставится таким образом: являются ли идеи объективными, реальными, или это просто имена вещей.

* Номинализм — направление в средневековой философии, которое отрицало реальное существование общих понятий (универсалий), считая их лишь именами (*лат.* *nomen* — имя, отсюда и название), словесными обозначениями, относимыми ко множеству сходных вещей, или чисто мыслительными образованиями, существующими в уме человека.

Закономерно спросить: если познание осуществляется исключительно чувственным восприятием, то каков же подход философии ньяя/вайшешика к концепции Атмана? Тело, разум и чувства находятся в прямой зависимости от Атмана, который, по сути дела, является оживляющим (одухотворяющим) принципом. Но каким же способом человек может осознать собственное Эго? Следует ли с этой целью идентифицировать себя с Атманом или стоит искать другие пути самопостижения? Высшее «Я» не может отождествляться с физическим телом, так как первое не подвластно переменам, в то время как смертная оболочка подвержена изменениям на протяжении всей жизни. То же можно сказать и об опыте, который всякий раз является неповторимым. Таким образом, перед нами встает проблема, свойственная любому эмпирическому направлению философии: каким образом следует интерпретировать известные истины, которые, в то же время, не могут найти подтверждения посредством чувственного восприятия, то есть эмпирически?

Согласно философии ньяя/вайшешика, человек познает свое Эго путем непосредственного осознания. Следовательно, «Я» становится предметом личностного опыта. Что же касается восприятия других людей, то их существование определяется на основании умозаключений, также сделанных на основании личного чувственного познания. Человек зрительно идентифицирует их физическую оболочку и поступки и делает вывод о том, что имеет дело с конкретными индивидуумами.

Итак, «Я» нельзя познать по внешним признакам (физическое тело), умозрительно или чувственно, а лишь путем непосредственного осоз-

нения, в то время как понятие «Ты» воспринимается посредством умозаключения. Как первое, так и второе понятия являются неизменными величинами, а все остальные вещи подвержены изменениям.

Комментарий

В целом эта позиция не отличается от идеи западных эмпириков, за исключением чисто индуистского подхода к вечности и неизменности Эго, которое после смерти обретает новую физическую оболочку в бесконечном цикле перерождений. Личные характеристики и привычки человека, которые не могут быть следствием настоящего воплощения, относятся к опыту предыдущих жизней.

Заметим, что буддийские философы рассматривают этот феномен с других позиций. По их мнению, Атман не следует относить к неизменным, постоянным величинам. Коль скоро нет возможности получить эмпирическое доказательство исключительности одной из этих двух позиций, следует довериться личностному осознанию явления. В то время как система ньяя/вайшешика указывает на неизменность и постоянство личностного принципа, буддисты считают Эго иллюзией. С этой точки зрения Атман не следует рассматривать как нечто, стоящее *над* предметом размышления, чувством или поступком.

Наибольшее сходство с западной концепцией Бога имеет индуистский подход к идее высшего «Я» как категории, основанной на причинно-

следственных понятиях. Схематично эта теория может быть выражена следующим образом:

- любое следствие является порождением соответствующей причины;
- проявленный мир является не чем иным, как следствием;
- таким образом, мир порожден причиной, которая именуется Богом.

Подобная аргументация создает ряд проблем, даже в рамках философии ньяя/вайшешика. Во-первых, указанная причинно-следственная связь не может быть доказана эмпирически. Во-вторых, декларируется неизменность (вечность) некоторых составляющих принципов, например, Атмана, а то, что вечно, а ргіогі* не может быть следствием, так как не было необходимости проявлять это нечто к существованию. Поскольку высшее «Я» не является объектом творения, то умаляется всемогущество и всеведение Творца.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Западные аналоги этих доказательств можно обнаружить в работах Фомы Аквинского и традиционных космологических воззрениях на существование Бога.

Одно из доказательств наличия Высшего Божественного Принципа выдвинуто в X в. в «Удаяне» философом Ньяна Кусаманджали:

* А ргіогі (лат.) — заведомо, независимо от опыта.

- коль скоро люди употребляют слово *Бог*, оно несет смысловую нагрузку;
- это слово должно быть отражением некой сущности, поскольку смысловая нагрузка, в свою очередь, подразумевает сущностное понятие;
- таким образом, существование Высшего Начала (Бога) не вызывает сомнений.

Есть два способа интерпретации приведенного доказательства.¹ Наиболее очевидным является традиционная позиция философии ньяя/вайшешика, основанная на предпосылке реальности всего сущностного, познаваемого и доступного для вербального выражения:

- если люди употребляют слово, оно к чему-либо да относится;
- это «нечто» должно быть познаваемо, иначе не возникло бы причины для употребления термина, его обозначающего;
- таким образом, очевидна сущностность понятия, обозначенного этим словом.

Теория познания этой философской школы в целом основана на эмпирическом подходе. Поэтому знание становится доступным через непосредственный опыт (восприятие), а другие аспекты познания (умозаключение, свидетельство и аналогия) являются вторичными.

Иначе говоря, согласно этой теории знание является не только результатом непосредственного опыта, 'но в определенной степени зависит от осмысления (допущения) эмпирических данных.

В речевых конструкциях философия ньяя/вайшешика отводит доминирующую роль слову как базовому смысловому понятию, определяющему смысл предложения. При этом слово отражает лишь сущностное понятие, так как его употребление при отсутствии проявленного объекта считается бессмысленным. Вполне понятно, что все смысловые выражения являются условной общепринятой формой обозначения проявленной реальности.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Напрашивается параллель с позицией логических позитивистов, отношение которых к изреченному слову перекликается с теорией радикального эмпиризма. Так, на основании того, что некоторые слова (суждения) не поддаются верификации, позитивисты объявили их лишенными какого-либо смыслового значения, «бессмысленными псевдосуждениями».

Подобно другим индуистским школам, ньяя/вайшешика рассматривает также и концепцию мокши, или освобождения от мирских страданий. Для достижения мокши необходимы усилия, основанные на понимании. Соответственно, эта система не делает различий между умозрительным знанием и практическим поиском путей к освобождению; оба аспекта представлены одним и тем же процессом. Понимание является лишь необходимым условием духовного роста.

Как и другие индуистские учения, эта традиция не ограничивается структурным анализом, но изо-

билует многочисленными и детальными умозаключениями более тонкого порядка. Поэтому данный раздел дает лишь общее представление о принципиальных подходах и методологии. По сравнению с другими школами восточной мысли, *санхья*/вайшешика является едва ли не самой близкой Западу философской системой, особенно в той части, где провозглашаются эмпирический подход, отношение к языковым конструкциям и метафизическое толкование существования Бога.

Следует отметить, что эта философская система не является результатом мысленных спекуляций отдельной исторической личности или детищем конкретной эпохи. Скорее ее можно рассматривать как компиляцию философских традиций, развивавшихся в течение более чем двух тысячелетий.

САНХЬЯ

Санхья по праву считается древнейшей философской школой, о чем свидетельствуют многочисленные ссылки на это учение в «Шветашватара-упанишаде» и «Бхагавадгите». Однако не исключено, что в древних источниках термин *санхья* (знание, мудрость) употреблялся в утилитарном смысле. Ключевыми понятиями системы являются *пракрити* (материя) и *пуруша* (духовное начало). Судя по тому, что эти категории упоминаются в «Махабхарате», можно сделать вывод о том, что система никак не моложе древнего эпоса. Принято считать, что школа создана Капилой в период с 100 по 200 г. н. э., однако письменных свидетельств не обнаружено. Наибо-

лее древний текст, дошедший до нашего времени, датируется V в. н. э.

Концептуальная основа школы построена на тех же тезисах, что провозглашают и другие индуистские учения,— осмысление реальности бытия и поиск путей к освобождению от страдания. Практические рекомендации духовного роста дает сопутствующая санкхье йога.

Согласно санкхье, конечная реальность проявляется в двух ипостасях: как пракрити (материя) и пуруша (сознание, духовное начало). Практика представляет первичную субстанцию мироздания. Она сплетена из трех *гун* (буквально — веревок, канатов): *самтвы* (реальность, озарение; на психологическом уровне тождественна счастью); *рад-жаса* (затемненность, безостановочная активность, порождающая боль); *тамаса* (темное инертное начало, порождающее невежество и безразличие).

Практика, воплощенная в трех гунах, соотносится с причинным материальным миром, ограниченным во времени и пространстве. Однако первозданная, невоплощенная практика существует вне времени и причинности, недоступна для эмпирического восприятия и является бессознательным (бездуховным) началом.

Другими словами, вселенная возникла из непроявленной материальной субстанции, недоступной чувственному восприятию. Эта реальность является комбинацией качеств (*гун*), но сама по себе не может быть идентифицирована.

В противоположность первой категории выступает пуруша, как чисто духовное начало. Это понятие не следует понимать как разум, Эго или интеллект, так как санкхья трактует последние три понятия как утонченные материальные фор-

мы. Пуруша представляет вечный, неменяющийся принцип индивидуальности, стоящий вне времени и пространства. Существуют разные доказательства существования пуруши, включая предпосылку об очевидности таких проявлений, как воплощенные в пракрити удовольствие, боль и безразличие. Помимо этого утверждается, что освобождение от невзгод проявленного мира имеет смысл лишь в том случае, когда существует независимый от физической оболочки Дух, способный к такому освобождению.

Заметим, что пуруша не рассматривается ни как надличностная категория, ни как некое самостоятельное божество (фактически, философия санкхья предвосхитила атеизм). Напротив, коль скоро пуруша универсален и бессмертен, то представляет чистое индивидуальное сознание (Дух), но ни в коей мере не Эго или интеллект.

Оплодотворенная пурушей пракрити претерпевает эволюционный цикл, результатом которого становится последовательное появление интеллекта, Эго, разума, органов чувств и физической оболочки (тела). Не совсем понятно, почему процесс протекает под влиянием вечного пуруши; в равной мере не совсем ясно, почему категории формируются в указанном порядке, а нейтральная пракрити является основой эволюции и проявленного космоса.

В соответствии с философией санкхья принцип самосознания (*джива*) включает в себя одухотворенное пурушей Эго (*аханкара*), чувства и физическое тело. Иначе говоря, речь идет о двух основополагающих вселенских категориях. Однако личности, не достигшие просветления, не способны идентифицировать свое истинное «Я» — пу-

рушу, и мотивация их поступков в основном зависит от чувственных потребностей физического тела. Поэтому [освобождение достижимо лишь при условии дифференциации пуруши и пракрити.]

Иными словами, человек освобождается, как только осознает различие между собственной духовной природой и подчиненными принципами Эго, интеллекта, чувственного восприятия и физического тела.

Методологию такого освобождения предлагает учение, известное как йога.

Перед тем как перейти к следующему разделу, стоит сказать несколько слов о гносеологии (теории познания) санкхьи и, в частности, о позиции этой школы по отношению к причинно-следственным связям. Согласно санкхье, чувственное познание материального мира воспринимается человеком через ментальные образы. Не отрицая сущностность внешних проявлений, признается, что человек не способен до конца познать мир как таковой, а сам процесс познания сводится к восприятию чувственных впечатлений.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

К аналогичному выводу пришел Кант, определивший существенное различие между непознаваемой вещью в себе и восприятием этой вещи человеком.

Итак, мы рассмотрели первый из трех источников познания. Вторым и третьим являются, соответственно, умозаключение (аналогично школе ньяя) и *шрути* (знание, почерпнутое из священ-

ных текстов). Однако на практике адепты санкхьи редко апеллируют к первоисточникам, ограничиваясь восприятием, умозаключением и аналогией.

Заметим, что здесь можно отметить явное расхождение с позицией философии ньяя. Последняя рассматривает мир как объект для чувственного изучения, а с точки зрения философов санкхьи природа вещей до конца не познаваема, то есть является не более чем чувственным впечатлением.

Большинство доказательств строится на концепции причины и следствия. В этом смысле подход санкхьи отличается определенностью. Так, утверждается, что следствие является результатом качеств, заложенных в причине. Например, можно изготовить сыр из молока, но не из воды. Из этого следует, что любой результат является следствием некоего первоначального потенциала. В приведенном примере сыр является потенциалом, заложенным в молоке. Таким образом, молоко становится причинной категорией по отношению к сыру, хотя и не отрицается необходимость дополнительных действий (пахтанье и так далее), побуждающих причину к материализации.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Здесь уместно вспомнить о четырех причинах, сформулированных Аристотелем:

1. Материя или пассивная возможность становления.
2. Форма (сущность, суть бытия), действительность того, что в материи дано лишь как возможность.
3. Начало движения.
4. Цель.

Следует заметить, что основополагающая теория причинности всегда была темой пристального изучения как западных, так и восточных философов. Каким же образом соотносятся причина и следствие? Представляет ли причина потенциал следствия? На последний вопрос как Аристотель, так и приверженцы философии санкхья отвечают утвердительно.

Итак, очевидно, что школа санкхья не рассматривает следствие и причину как два обособленных понятия, но видит в них два состояния одного и того же проявления.

Комментарий

В свете вышесказанного вспомним предложенную санкхьей теорию эволюции. Процесс перемен, подчиненный причинно-следственной связи, порождает все новые и новые материальные воплощения, которые не рассматриваются как объекты прямого взаимодействия, но как проявления потенциала, заложенного в недифференцированном единстве пракрити.

ЙОГА

Йога представляет собой совокупность религиозно-философских дисциплин, ведущих к освобождению. Основоположником учения считается Патанджали (живший ок. 200 или ок. 400 г. н. э.), систематизировавший основные методики в своей «Йога-сутре», древнейшем письменном руководстве по йоге.

Несмотря на то что в основном позиции йоги и санкхьи совпадают, существует и принципиальное расхождение. В отличие от последней, йога придерживается концепции личного божества (Ишвары)*. Доказательство существования Ишвары сводится к выявлению качественных характеристик бытия. Так, один объект превосходит другой по размерам и, следовательно, необходим критерий (эталон) соотнесения величин. Эта посылка в свою очередь подразумевает наличие Высшего Существа, носителя всех мыслимых категорий и качеств, относительно которых осуществляется оценка всего сущего.

Другими словами, оценочные суждения подразумевают осознание высшей ценности — Ишвары.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

В связи с этим стоит упомянуть о схоластической аргументации Ансельма Кентерберийского, согласно которой вера должна быть выше разума; следует «верить, чтобы понимать». Аналогичное доказательство Бытия Божьего выдвинул Фома Аквинский, указавший на иерархический порядок вещей.

Однако в йоге вечный, всемогущий и вездесущий Ишвара не считается Творцом материального мира. Эта концепция Бога существенно отличается как от западной, так и той, что предложена системой ньяя/вайшешика.

* В этом смысле некоторые интерпретаторы считают, что «классическая йога начинается там, где кончается санкхья».

Своей целью йога ставит освобождение пуруши (достижение мокши), а это требует от человека духовной дисциплины. Система* сасосовершенствования подразумевает восемь этапов:

1. Воздержание (яма) от несправедливой жизни, лжи, лихоимства, половой жизни и стяжательства.

2. Соблюдение предписаний (нияма) — внутренней и внешней чистоты, довольства, укрощения страстей, размышления и предания себя на волю Божию.

3. Статические упражнения (позы-асаны).

4. Овладение гармоничным дыханием (пранаяма).

5. Направление сознания внутрь (пратьяхара) с целью подготовки физического тела к духовному опыту.

6. Сосредоточение (дхарана) внимания на объекте.

7. Созерцание (дхиана) объекта.

8. Самадхи — состояние глубокой медитации (достижение сверхсознания).

На последнем, восьмом этапе пуруша обретает освобождение от телесных оков. В этом состоянии разум все еще может осознавать объект медитации на интуитивном уровне или же полностью абстрагируется от мыслительного процесса и растворяется в Абсолюте.

Сам медитативный процесс представляет практическую реализацию природы реальности (пуруша и пракрити), заявленную в философии санкхья. Личный Бог (Ишвара) играет роль источника духовной экзальтации, ибо доказательство его существования постигается как интуитивное познание Высшего Начала. В то же время служе-

* Автор приводит восемь ступеней так называемой раджа-йоги.

ние Ишваре является неотъемлемой составляющей физической и умственной подготовки йога.

МИМАНСА

Последователи мимансы подвергли «Веды» логическому обоснованию и придавали большое значение ведическим гимнам, текстам некоторых «Брахман» и «Упанишад». Это религиозно-философское учение подразделяется на две школы:

1. Пурва-миманса (ранняя) — особое внимание направлено на соблюдение общественного и религиозного долга (дхармы) в свете ведийских учений; иногда это направление называют дхарма-мимансой.

2. Уттара-миманса (более позднее учение) — основой является концепция Брахмана как Первопричины всего сущего; внимание уделяется скорее исследованию природы реальности, а не управляющим принципам; иногда эту школу именуют брахма-мимансой.

Уттара-мимансу также называют ведантой, последней из шести рассматриваемых в данной главе философских систем. Отметим, что термин «ранняя» (пурва-миманса) следует понимать не в хронологическом смысле, а в свете того, что система веданты несколько переосмыслила некоторые базовые принципы, обозначенные в ведийской литературе.

Заметим, что истоки обеих школ не совсем ясны. Принято считать, что учение было впервые изложено в «Миманса-сутрах» Джаймини, жившим в III в. н. э. Однако задолго до написания этого трактата учение передавалось из уст в уста. Наиболее известна поздняя интерпрета-

ция, сделанная *бхашьей** в период между III и IV вв. н. э.

Отправной точкой учения является предпосылка о том, что имеют смысл только те утверждения, которые предписывают условия действия причины. Суть такого заявления заключается в том, что «Веды» рассматриваются как истина в конечной инстанции. Познаваемы лишь события (факты) личной жизни, которые в зависимости от обстоятельств (свидетельств) могут быть объявлены истинными или ложными. Что же касается вечных понятий, то они непостижимы, потому что не поддаются описанию и идентификации. Таким образом, знания, изложенные в «Ведах» (как в истинном, непреходящем источнике мудрости), существуют вне рамок условного мира.

Каким же образом следует интерпретировать ведийские знания? На этот вопрос миманса отвечает: вечные понятия изложены в законах, правилах и предписаниях.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

На Западе предустановленность ценностных качеств приобретает черты рекомендательных характеристик по отношению к действию причины. Например, если я заявляю, что нечто является благом и нет никаких внешних доказательств этой «благостности», то мое высказывание является просто предустановленной точкой зрения.

На этих же позициях стоит философия мимансы. Заявление о том, что «Веды» непреходящи, есть всего лишь признание их абсолютной ценности. Од-

* Б х а ш ь я м и именовались основные комментарии к соответствующим сутрам.

нако эта ценность не может быть осмыслена в рамках условных доказательств. Таким образом, «Веды» рассматриваются с позиции предопределенности действия причины.

Исходя из того, что смысловые ведийские формулировки так или иначе определяются жизненными предписаниями (законами Дхармы), сама постановка вопроса об истинности «Вед» или попытка доказательной проверки являются некорректными. Поэтому адепт учения должен не мудрствовать лукаво, но осознать те или иные предписания Дхармы применительно к собственной жизни.

Таким образом, миманса ни в коей мере не противостоит ведийским знаниям, но пытается логически осмыслить содержащиеся в них предписания.

Теория познания мимансы исходит из посылки вечности и непреложности ведийских знаний: познание самоочевидно и тождественно самосознанию. Иными словами, голые факты не отражают истинного знания.

Итак, налицо явный дуализм позиции. Разум существует вне связи с объектами изучения, а знание не является производным от осмысления результатов эмпирического процесса, но незыблемым и непреложным. Коль скоро извечная истина не может быть выявлена с помощью фактических свидетельств, стоит принять ее такой, какой она отображена в «Ведах». Данный подход полностью основан на кармической причинно-следственной предопределенности. Все наши поступки имеют результаты, которые, в свою очередь, обусловлены предыдущими действиями.

Подводя черту, можно сказать, что вклад этой школы в индуизм состоит в утверждении незыблемости соблюдения законов Дхармы. «Веды» как основной источник непреходящего знания должны вновь и вновь переосмысливаться и комментироваться в свете практического применения. Все, что выходит за рамки предписаний, представляет очевидную угрозу отягощения кармы и, соответственно, умножения страданий в будущем.

ВЕДАНТА

Философская система *веданта* (буквально — *завершение вед*) и поныне пользуется большой популярностью. Школа базируется на концепции Брахмана — Абсолютной Реальности, заявленной в «Упанишадах», и философском осмыслении ведийской традиции. Письменным первоисточником учения является «Веданта-сутра» (II в. н. э.), в которую включены более ранние философские концепции.

Ключевым понятием считается Брахман — конечная истина, непостижимая умом, но обретаемая в процессе молитвенного созерцания и углубленной медитации. Аргументация веданты сводится к следующему:

- Брахман бескачествен (не являясь частью феноменального мира, он и не *то* и не *это**);
- только обусловленность подразумевает конкретное понятие и качественные характеристики;
- соответственно, Брахман непостижим в рамках условных понятий.

* В ведийской литературе Абсолютная Реальность, или Брахман, иногда упоминается как «Тот».

Каковы же пути соотнесения Брахмана с проявленным миром? Согласно веданте, Брахман воплощается в физические формы, но при этом остается неизменен. Брахман является Первопричиной всего сущего, но, поскольку он вечен и неделим, не может рассматриваться в свете причинно-следственных связей.

Таким образом, Абсолютная Реальность фактически отождествляется с мирозданием. Нет ничего, что не являлось бы Брахманом, и в то же время не существует такой вещи, которую можно было бы обозначить как Брахман.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Подход веданты не противоречит утверждению западных пантеистов, согласно которому Бог представляет собой безличное начало, находящееся не за пределами природы, а тождественное с нею и в то же время ни на что не похожее.

Несмотря на то что в веданте предпринята попытка создания монолитной универсальной концепции, основанной на ведических знаниях, в системе четко просматриваются разные подходы. Так, с одной стороны, Брахман предстает как действующая сила, ибо ассоциируется с процессом проявления материальных объектов, само существование которых без него немыслимо.

С другой стороны, веданта, как и другие индуистские школы, придерживается кармической теории причинно-следственных связей, в соответствии с которой все происходящее является резуль-

татом деяний, совершенных в прошлом. Встает закономерный вопрос: является ли существующий порядок вещей следствием кармы или прямым проявлением воли Брахмана? Четкого ответа на этот вопрос веданта не дает.

ШАНКАРА

(ок. 788—820 гг. н. э.)

Одним из величайших трудов индийской философии является «Брахма-сутра-бхашья»* мыслителя Шанкары. Манускрипт содержит комментарии к «Упанишадам», «Гите» и «Брахма-сутре». Суть учения Шанкары сводится к следующему. Весь проявленный феноменальный мир есть не что иное, как майя (иллюзия), а единственной, сущностной реальностью является Брахман. Эта концепция получила название *адвайты* (буквально — не-дуализм, или монизм), так как провозгласила единую и неделимую реальность.

За основу своего учения Шанкара берет фундаментальную предпосылку веданты, согласно которой Брахман непостижим в рамках условности, так как познание как таковое возможно исключительно на феноменальном уровне, на котором человек не способен к вневещному восприятию. С другой стороны, высшее «Я», или Дух, представляет один из аспектов Брахмана, и, таким образом, Брахман познается через непосредственное постижение Атмана. Фактически Брахман тождественен высшему «Я», которое су-

* Бхашьи к «Брахма-сутре» кроме Шанкары составляли и другие авторы, в том числе Рамануджа, Мадхва, Баладева.

существует независимо от телесной оболочки и не поддается описанию.

В то же время Шанкара подчеркивает отличие между Ниргуна Брахманом (чистое сознание, не поддающееся описанию) и Сагуна Брахманом (осознанная реальность). Вторая категория одновременно играет роль жизненной силы и отождествляется с Ишварой (личным божеством).

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Часто позиции Шанкары перекликаются с идеями Канта. Оба мыслителя выявили границы чувственного восприятия. Не читавший «Вед» Кант провозгласил основным законом безусловное повеление («категорический императив»). Иными словами, божественное предопределение ограничивает свободу выбора человека.

Кроме того, разделение Шанкарой Брахмана на две категории вполне сопоставимо с понятием Канта о ноуменальном* и феноменальном мирах.

Итак, существуют два уровня постижения истины — условный и прагматический. Шанкара рассматривает мир как эволюционирующую и циклично меняющуюся конструкцию, созданную высшей волей. В то же время он видит иллюзорность (нереальность) этой структуры. В процессе осмысления любой опыт имеет тенденцию к искажению интерпретации. Точно так же челове-

* Ноумен (греч. νοῦμενον) — постигаемое разумом; в противоположность феномену, то есть постигаемому чувствами. Термин впервые употреблен Платоном.

ческая жизнь есть не что иное, как сон. В этом смысле единственной и абсолютной реальностью является Брахман, тождественный высшему «Я» — Атману.

Дух скован цепями внешних оболочек, наиболее инертной из которых является физическое тело. Постепенно оболочки разрушаются под действием кармически обусловленных процессов, пока, наконец, не выявляется истинная сущность человека — Атман.

Согласно Шанкаре, знание (джнянамарга) способствует освобождению и, соответственно, достижению *сат-чит-ананды*. Последнее понятие символически можно представить как треугольник, вершинами которого являются: *сат* — неизменная реальность, истина (то, что не есть ни бытие, ни не-бытие); *чит* — чистое сознание (сознание без объекта) и *ананда* — блаженство (трансцендентный поток блаженства).

Комментарий

Понятие сат-чит-ананды является наиболее трудным для осмысления. Если под термином *чит* подразумевается сознание, то обладает ли им освободившийся человек? Если это состояние, в котором Атман полностью сливается с вечным и абсолютным началом — Брахманом, то о каком еще познании (осознании) может идти речь? Более того, если Атман в определенном смысле идентифицируется как самосознание, то вполне логично предположить, что Атман/Брахман может быть персонифицирован. Однако Шанкара утверждает прямо противоположное.

До некоторой степени вопрос разрешается дифференциацией: Ниргуна и Сагуна Брахман; вторая категория познаваема, а первая — нет. На мой взгляд, подход Шанкары двойствен:

- рассуждая о Брахмане, не представляется возможным идентифицировать сам предмет рассуждения;
- декларируя состояние чистого сознания и абсолютного блаженства, отсутствует возможность наполнить эти понятия содержанием.

Шанкара символически объясняет индивидуальные проявления Брахмана на следующем примере. Несколько кувшинов наполнены водой, и солнце отражается от поверхности воды в каждом кувшине. Солнце одно, но его отражения индивидуальны. Аналогичным образом Брахман находит свое отражение в каждой индивидуальной душе как Атман, оставаясь при этом неизменным и неделимым.

Точно так же свет, проходя сквозь призму, преломляется и проявляется как цветовая гамма (полный радужный спектр); человеку тоже свойственно рассматривать видимое как истинную реальность, но его чувственное восприятие мира несовершенно и ограничено рамками иллюзии (майи).

Шанкара критиковал позиции философии санкхья, согласно которой следствие существует в материальной причине до своего проявления, основываясь на том, что тогда получился бы бесконечный регресс. Так, если все сущее зависит от заложенного ранее потенциала, который, в свою

очередь, зависит от еще более отдаленной (во времени) причины, и т. д., то определение Первопричины становится проблематичным. Поэтому в действительности причина и следствие суть одно и то же, а видимое различие объясняется условностью и ограниченностью человеческого восприятия.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Здесь мысли Шанкары также перекликаются с утверждением Канта о том, что пространство, время и причинность — суть категории, заявленные вследствие ограниченности человеческого восприятия, а на самом деле не могут рассматриваться как качественные характеристики при осмыслении «вещей в себе». Таким же образом Шанкара доказывает условность разделения причины и следствия, которые, в сущности, идентичны.

В качестве доказательств индийский философ утверждает следующее:

- ни один неодушевленный предмет не способен к осуществлению цели, за исключением тех случаев, когда он служит инструментом в руках одушевленного субъекта;
- в то же время мироздание исполнено смысла и стремится к определенной цели;
- таким образом, проявленная реальность (феноменальный мир) является творением Разума.

Используя терминологию Шанкары, можно сказать, что глина становится кувшином усилиями гончара.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

На Западе такая логика рассуждений получила название «доказательства от противного». Фома Аквинский и, много позже, Уильям Пейли в качестве доказательства существования Бога выдвинули тезис о целенаправленности Божьего замысла. Иными словами, Бог как Первопричина является конечной целью всего сущего. (Широко известна аналогия: изучение часового механизма наводит на мысль об искусном часовщике.)

Вообще, Шанкара преуспел в критике оппозиционных учений. Помимо упомянутой критики теории санкхьи, философ делает попытку опровергнуть основополагающую концепцию буддистов о изменчивой природе вещей и, в частности, о преходящем значении дхарм, составляющих все сущее. Буддизм заявляет, что «Я» не является постоянной величиной, но составляющие его пять *скандх* находятся в непрерывном процессе обновления, реализуя уникальную индивидуальность в каждый конкретный момент времени. Шанкара считает такой подход несостоятельным. По его мнению, исходя из посылки непостоянства величин во времени практически невозможно объяснить феномены памяти и постижения. В соответствии с его точкой зрения, если человек что-то помнит, то это свидетельствует о присутствии «Я» не только в настоящем, но и в прошлом. Таким «Я» является Атман, тождественный сущностной реальности — Брахману. Несмотря на изменчивую иллюзорность всего остального (майи), Атман постоянен и неизменен.

Система Шанкары почти не оставляет места религиозному служению, признавая его тем не менее отправной точкой духовного роста. Основной целью является достижение мокши при помощи знаний, обретенных во время медитации.

Становление направлений веданты проходило в период с VIII по XV в. нашего тысячелетия. Следует обозначить три основные традиции:

1. Адвайта (абсолютный не-дуализм).
2. Вишишта-адвайта (различительный монизм);
3. Двайта (дуализм).

Основоположником адвайты считается Шанкара. Вкратце базовые концепции этой традиции сводятся к следующему:

1. Реальность постоянна и неизменна.
2. Объекты феноменального мира, подвластные эмпирическому изучению, иллюзорны, так как:
 - а) они изменчивы;
 - б) невозможно определить, на каком уровне они становятся реальностью.

Иными словами, неясно, что первично, а что вторично — ткань или нитки; глина или гончарное изделие.

3. «Я» не является объектом феноменального мира, но вполне самодостаточно и самоочевидно. Местоимение «мое» неприменимо по отношению к высшему «Я» в том же смысле, как к «моему» телу, так как под «Я» подразумевается Абсолютное Начало.

4. Таким образом, под конечной реальностью следует понимать Брахман/Атман — «Я», воплощенное во всем сущем, то есть Высшее Начало или Чистое Сознание.

5. Условная реальность проявленных объектов не умаляет их иллюзорности; в абсолютном смысле все, что не Брахман/Атман, есть не более чем сон.

РАМАНУДЖА

(1017—1137 гг. н. э.)

Согласно учению вишишта-адвайты, основоположником которого был Рамануджа, существуют три реальности: материя (ачит), душа (чит) и Бог (Ишвара). В отличие от Шанкары, согласно которому Абсолют безличен, Рамануджа учил поклонению персонифицированному божеству — Ишваре. Целью ставилось осознание себя как зависимой части Бога. Таким образом, была выдвинута другая концепция природы личного «Я». Если Шанкара полностью отождествлял Атман с Брахманом, а осознание этого тождества подразумевало достижение мокши, то Рамануджа, не отрицая божественное происхождение Высшего Эго, воздерживался от его идентификации с Богом и, напротив, заявлял о необходимости качественного разграничения, без которого якобы невозможно идентифицировать собственное «Я». (Именно поэтому данное направление веданты получило название *различительного не-дуализма*.)

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Так же как западные теисты, Рамануджа утверждает, что акт творения является промыслом Божиим (выражением личности Творца).

В соответствии с этим подходом определяется сущностность того или иного понятия. Если существуют две разные точки зрения по поводу одного и того же явления, то очевидна ложность одной из позиций. Например, если я воспринимаю (и, соответственно, интерпретирую) лежащий на

полу клубок как свернувшуюся змею, а другой человек видит в этом предмете бухту каната, то очевидно, что одно из восприятий не соответствует действительности. Однако если на эту тему не возникает дискуссии, каждый остается при своем мнении и видимость воспринимается как реальность. На мой взгляд, подход вишишта-адвайты во многом более прагматичен по сравнению с позицией адвайты.

МАДХВА

В XIII столетии философ Мадхва основал одно из направлений веданты, получившее название *двайта*. Подобно вишишта-адвайте, эта школа признает:

- личное божество (в данном случае таковым выступает Вишну);
- реальность существования проявленного Эго;
- служение Богу как неременное условие освобождения.

Однако Мадхва пошел дальше и назвал сущностными как материальную, так и духовную субстанции, признавая Бога как единственную независимую реальность, а все остальное — материальным проявлением Высшего Начала. Таким образом, проявленные вещи объявляются сущностными (в противоположность позиции адвайты), обладающими некой относительной самостоятельностью, но зависящими от воли Божьей (см. традицию ньяя/вайшешика).

Бог как Первопричина существует вне материи, которая, как и духовное начало, вечна и

проявляется по воле Божьей. В соответствии с предложенной концепцией, Бог не может быть материальной причиной, так как одушевленные и неодушевленные предметы принципиально отличаются друг от друга, и их взаимная трансформация исключается.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Дуализм имеет много общего с западной традицией деизма*, объявляющей Бога творцом и неким сторонним координатором вселенских процессов, но еще в большей мере учение может быть названо пантеистическим, так как Мадхва говорит о присутствии Бога в каждом проявленном материальном объекте.

По сравнению с более ранними школами веданты, учение двайты придерживается иного взгляда на освобождение. Мадхва подразделяет души на три принципиально отличные друг от друга категории:

- те, кто со временем достигает мокши (освобождения);
- те, кто навеки обречены на существование в мире сансары;
- те, кто обречены на вечные муки.

Согласно двайте, несмотря на то, что духовное развитие подвержено влиянию кармических зако-

* Деизм — учение, признающее существование Бога в качестве безличной первопричины мира, развивающегося затем по своим собственным законам.

нов, каждый человек имеет врожденную predisposition к совершению тех или иных поступков, последствия которых заставляют его либо страдать, либо даруют благо.

Кардинальное различие между душами состоит в том, что стремящиеся к освобождению осознают себя во власти воли Божьей, в то время как обреченные на страдание тешат себя иллюзией собственной независимости. Однако Мадхва идет еще дальше и утверждает, что сама возможность освобождения целиком находится в воле Всевышнего. Соответственно, Господь предопределяет, и лишь затем «включается» закон кармы, обуславливающий вероятность освобождения.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Здесь просматриваются явные параллели с учением Кальвина о божественном предопределении одних людей к «спасению» и других — к «осуждению». Существует мнение, что на взгляды Мадхвы в значительной мере повлияли его тесные контакты с христианскими общинами в Южной Индии.

Подводя черту, можно сказать, что веданта является религиозно-философской системой, объединяющей множество учений, которые, в свою очередь, отличаются богатством идей (порой противоречивых) и воззрений. Следует помнить, что основные идеи являются творческим осмыслением «Упанишад». Помимо рукотворных источников знания, веданта признает заповеди и личные умозаключения.

ОППОЗИЦИОННЫЕ УЧЕНИЯ (НЕОРТОДОКСАЛЬНЫЕ ШКОЛЫ)

Упомянутые в предыдущем разделе философские течения развивались на основе ведийской традиции. Все остальные — включая джайнизм и буддизм, о которых речь пойдет в следующих главах, — развивались самостоятельно. Как правило, территориально эти учения ассоциируются с северо-восточными районами Индии, соответствующими современным провинциям Западная Бенгалия и Бихар.

Однако есть сведения и о других школах, возникших на территориях, управляемых вратьями — объединением арийских племен.

Разрозненные упоминания философии вратьев встречаются в разных источниках и, в частности, в «Атхарваведе». В основе мистического учения лежит понятие *Вратьи* — животворящей космической силы, персонифицированной как *Экавратья* (или верховное божество — *Махадева*). Далее вводится концепция космического чудо-творца *Брахмакари*, сотворившего Землю, в результате оплодотворения которой проявилось все многообразие феноменального мира.

В качестве символического отображения троицы *Вратья-Экавратья-Земля* устраивалось ритуальное действо с участием учителя, ученика и женщины-помощницы. Культ носил оргиастический характер и назывался *майтхуна*.

С религиозной точки зрения основной целью ритуала было извлечение метафизической сущности из многообразия феноменального мира. Позднее это привело к отказу от мирских радостей и, в частности, к целибату. Человек, дав-

ший обет безбрачия, считался *экавратьей* или мудрецом-архатом.

Заметим, что здесь мы сталкиваемся с ритуальной инсценировкой процесса сотворения вселенной, который отождествляется с половым актом. Затем, как бы в противовес материальным проявлениям, утверждается отказ от всего плотского и стремление к высшему мистическому (духовному) познанию.

Сексуальный символизм и оргиастическая практика являются составной частью тантрической традиции, речь о которой пойдет в седьмой главе. Однако связь тантризма и враты остается весьма проблематичной.

Материалистическое учение *локаята* отрицает существование внечувственных субстанций и загробной жизни, другими словами, иных миров, кроме феноменального. Вера в подобные явления считается плодом фантазии. Коль скоро логическое осмысление непроявленных объектов невозможно, а умозаключение не является достоверным источником знания, безусловное доказательство существования духовных категорий несостоятельно.

Умозаключение становится весомым доказательством лишь тогда, когда подтверждается хотя бы возможностью чувственного восприятия объекта. Однако, как указывал Вернер, истинность (или ложность) исходной посылки материализма (то, что невидимо — не существует) сама по себе недоказуема, а является своего рода метафизическим постулатом. Иначе говоря, все зависит от интерпретации эмпирических данных.

Школа *локаята* рассматривает сознание как результат взаимодействия элементов, составляющих

человека, подобно тому, как пьянящее свойство алкогольного напитка является результатом ферментации первоначальных компонентов.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Приведенное выше утверждение вполне согласуется с «принципом верифицируемости» логических позитивистов. В основе этой теории лежит тезис о том, что истинность всякого утверждения о мире должна быть в конечном счете установлена путем сопоставления этого утверждения с чувственными данными.

В соответствии с западной терминологией локаята рассматривает сознание как *эпифеномен*, то есть как пассивное отражение материального содержания мира (физического тела).

Существовало несколько направлений локаяты, одно из которых рассматривало Эго как совокупность материальных компонентов, поглощаемых во время еды (созвучно высказыванию «вы становитесь таким, какова ваша пища»), другое акцентировало внимание на чувственном восприятии, третье отождествляло сознание с жизненными силами. Еще одно направление этой школы признает существование в человеке разумного начала, хотя последнее считается таким же смертным, как и физическое тело.

Этические нормы учения основаны на конечности земного существования: человек должен получить максимум удовольствия от жизни, а величайшим наслаждением является обладание прекрасной женщиной. Жертвенность и изучение

«Вед» считаются бессмысленным времяпрепровождением глупцов и импотентов.

С другой стороны, последователи локаяты учат тому, что личное удовольствие не должно причинять страданий другим людям. В этом смысле жертвоприношения животных и агрессивные действия считаются неприемлемыми.

Комментарий

Несмотря на то что не сохранилось ни одного письменного первоисточника и учение локаяты известно лишь благодаря критическим комментариям ортодоксальных школ, у меня не возникает сомнений в том, что эта традиция пользовалась немалой популярностью.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Само по себе напрашивается сравнение с позицией эпикурейцев, ставивших целью жизни получение наслаждения. Однако в смысле некоторых ограничений (непричинение страданий окружающим) мораль локаяты напоминает этическую теорию утилитаризма.

Заметим, что в следующей главе мы убедимся в том, что буддизм придерживается золотой середины (баланс между эпикурейством и крайним аскетизмом или признанием вечных истин и нигилизмом). В контексте истоков этого учения позицию буддистов можно рассматривать как про-

межуточную между моралью ортодоксов-аскетов и гедонистическим материализмом локаяты.

ЖИЗНЕННЫЕ ЦЕЛИ И НРАВСТВЕННЫЕ НОРМЫ

«Веды» учат тому, что порядок вещей в природе (*Рита*, концепция, которую со временем стали обозначать терминами *Дхарма* и *Брахман*) сам по себе обеспечивает благополучие и счастье, а многочисленные боги помогают его поддерживать. Роль людей сводится к ритуальным жертвоприношениям и соблюдению возложенных на них обязанностей. Человек, следующий велениям своего долга, получает по заслугам, то есть пользуется всеми благами Риты.

Таким образом, «Веды» вводят базовое понятие морали — дхарму. Дхарма (в этом смысле термин можно перевести как «правильные действия» или «долг») является фундаментом общественной морали и социальной структуры государства. Позднее, в «Гите» это понятие употребляется как *свадхарма*, или личная дхарма. Иными словами, каждый человек «несет свой крест» в соответствии с возложенными на него обязанностями.

ВАРНАШРАМАДХАРМА

Личный долг, или *свадхарма*, зависит от ряда обстоятельств, но в целом определяется принадлежностью к варне и конкретным этапам в жизни человека.

Изначально индийское общество делилось на четыре социальные группы — варны. Как уже

говорилось, не исключено, что этот термин обязан своим происхождением различием цвета кожи арийцев-завоевателей и представителей коренного населения. Таким образом, личная дхарма в первую очередь определялась социальным положением. Итак, существовало четыре основные варны:

- варна браминов — сословие жрецов-брахманов;
- варна кшатриев — сословие правителей и воинов;
- варна вайшьев — сословие торговцев;
- варна шудр — сословие неполноправных и рабов.

Согласно «Ригведе», деление на касты соответствует частям тела космического первочеловека — Пуруши: брамин — голова, кшатрии — руки, вайшья — бедра, шудры — ступни. Подобное подразделение рассчитано скорее на взаимодействие разных социальных групп, чем на противостояние.

Вторым определяющим фактором считались жизненные этапы, которых также насчитывается четыре:

- брахмакарья — ученичество;
- грихастха — мирская жизнь;
- ванапрастха — уединение;
- саньяса — аскеза.

Таким образом, под понятием варнашрамадхарма подразумевается общественное служение в соответствии с жизненным этапом и «цветовой» принадлежностью (варной).

Комментарий

Характерной чертой индуистского подхода к моральному долгу человека является осознанная дифференциация норм и правил, которым разные люди должны следовать на разных этапах своей жизни. Такая позиция дает возможность соотнесения групповых интересов и общественной морали. С другой стороны, возникает сложность формулировки понятия абсолютного добра (зла), которое в каждом отдельном случае становится отражением социальной структуры. Точно так же весьма расплывчатым представляется понятие справедливости (в абсолютных терминах). С точки зрения западных гуманистов, кастовое* социальное устройство неприемлемо, так как не дает равных возможностей всем членам общества.

ЧЕТЫРЕ ЦЕЛИ ЖИЗНИ

В ведийской литературе есть особые, посвященные дхарме сутры, наиболее важной из которых является «Манудхарма-шастра» («Манусмрити»), определяющая четыре жизненные цели:

- дхарма (добродетель/достойное поведение);
- артха (материальное благополучие);
- кама (удовольствие);
- мокша (освобождение).

Четвертую цель мы уже рассматривали, так как понятие мокши является ключевым при изуче-

* Общее количество каст в Индии приближается к цифре 3500.

нии классических философских систем. Третье и второе понятия соответствуют сексуальным и иным удовольствиям и материальному достатку как жизненно важной необходимости при условии, что человек не поступает вопреки своей дхарме и не наносит ущерба окружающим. Фактически артха и кама соответствуют сексуально и экономически активному периоду (грихастха) в жизни человека.

ПУТИ К ОСВОБОЖДЕНИЮ

В то время как дхарма является основополагающим принципом в достижении четырех жизненных целей, мокша (освобождение) считается конечной целью человека; именно так классическая индуистская философия идентифицирует это понятие. Существует три пути (три *марги*), ведущих к освобождению.

Кармамарга (действие)

Традиционно существовало два варианта достижения мокши. Во-первых, человек мог встать на путь самоотречения (саньяса) и, отринув мирские соблазны, стать аскетом. Другим выбором была праведная жизнь в миру в соответствии со своей свадхармой. Со временем эти два подхода трансформировались в один, названный кармамаргой. Этот путь к освобождению был обозначен в «Бхагавадгите» как «действие без расчета на результат». Иными словами, в заявленном действии есть признаки самоотречения (отсутствие личной выгоды), и в то же время человек, коль скоро ему необходимо пройти очередной

этап на своем пути, ведет обычный образ жизни.

Этот путь отражает первоначальные представления о Дхарме как о законе, регламентирующем общественную и личностную значимость поступков человека. Путь подразумевает выполнение конкретных предписаний: ограничивающих правил — *ям* и рекомендаций относительно качеств, которые следует в себе воспитывать, — *ниямы*.

Ямы:

- ахимса — отказ от применения насилия/убийства живых существ;
- сатья — отказ от лжи;
- астейя — отказ от воровства (нестяжание);
- брахмакарья — воздержание от чувственных удовольствий;
- апариграха — неприятие корыстолюбия.

Ниямы:

- чистота;
- довольство;
- полная сосредоточенность;
- ученичество, осуществляемое вместе с другими;
- служение Богу.

Джнянамарга (понимание)

Совершенно очевидно, что философия сыграла ключевую роль в формировании традиции индуизма. Как уже было сказано, одним из путей познания (джняны) является осознание тождественности Атмана и Брахмана. Постигание соб-

ственного Атмана ведет человека к освобождению. Отметим, что ученичество (получение знаний) является одним из условий на пути карматмарги (действия).

Бхактимарга (религиозное служение)

Как уже говорилось, к концу I тысячелетия традиция религиозного служения оказала существенное влияние на развитие индийской философской системы. Начало этому процессу положила «Гита», где религиозное поклонение рассматривалось как средство достижения освобождения. В то же время традиция бхакти подразумевает существование личного божества и поэтому не имеет значения для последователей философии деизма, пантеизма и атеизма.

АХИМСА

Мы уже убедились в том, что принцип «не убий» занимает первое место в списке недопустимых поступков. Под термином ахимса подразумевается не только несовершение убийства, но и воспитание в человеке уважительного отношения ко всем живым существам. Махатма Ганди, например, в своей кампании за освобождение Индии от британского владычества руководствовался именно этим принципом. В жизни индусов ахимса играет решающую роль. В философском смысле это понятие соотносится с кармической теорией и наделяет всех живых существ свадхармой: жестокость к кому бы то ни было недопустима, ибо подразумевает отрицание его

права на жизнь. Кроме того, ахимса направлена на выявление взаимосвязей между всеми формами жизни.

Комментарий

Отметим, что ахимса является ключевым понятием двух оппозиционных учений — джайнизма и буддизма, — речь о которых пойдет в следующих главах. В равной мере этот принцип в значительной степени определил развитие индийской философии и общественных отношений.

ИНДУИСТСКАЯ МЫСЛЬ СЕГОДНЯ

В рамках этой главы мы рассмотрели наследие философов древности. К сожалению, объем книги не позволяет проследить развитие философии индуизма до наших дней. Заинтересованным читателям советую обратиться к трудам Свами Вивекинанды (1863—1902), Махатмы Ганди (1869—1948), Шри Ауробиндо (1870—1950) и Радхакришны (1888—1975).

ГЛАВА ВТОРАЯ

ТРАДИЦИОННЫЙ БУДДИЗМ

БУДДА

ИСТОКИ

В предыдущей главе упоминалось о том, что наряду с ортодоксальными учениями индуизма на севере Индии развивались оппозиционные течения как аскетического направления, так и прямо противоположного, например философия локаята, исповедовавшая гедонистический материализм. Со временем две крайние тенденции оформились в самостоятельные философско-религиозные системы — джайнизм и буддизм.

В VI в. до н. э. каждый житель Северной Индии мог быть знаком с одной из трех философских теорий:

1. Ортодоксальным индуизмом, беспрекословно признающим авторитет касты браминов, основанный на ведийских знаниях и строгом соблюдении ритуалов и предписаний.

2. Аскетической практикой и медитацией, которую проповедовали независимые духовные учителя (отшельники-шраманы), не признававшие авторитета «Вед» и поэтому находившиеся в оппозиции к традиционным учениям.

3. Материалистической и гедонистической философией школы локаята, объявившей основной целью жизни получение удовольствия.

Эта эпоха характеризовалась развитием торговли, оттоком населения в города и, как результат, ослаблением внутриклановых связей и племенных традиций. Эти причины вынуждали людей искать новые духовные ценности.

Выросший в роскоши царевич *Сиддхартха Гаутама* (563—483 гг. до н. э.), названный впоследствии *Буддой* (буквально — *пробужденный, просветленный*), самостоятельно сделал свой жизненный выбор — путь крайнего аскетизма и поиска истины. В стремлении найти и преодолеть причину людских страданий он изучал древние знания под руководством индуистских гуру, пока на него не снизошло озарение (божественное откровение, которое буддисты называют просветлением), положившее начало новому учению.

В ранних сутрах Гаутамы взору читателя предстает мир, в котором сосуществуют богачи, преуспевающие дельцы и отшельники, добровольно отказавшиеся от призрачных ценностей и посветившие свою жизнь религиозным исканиям. В сутрах рассказывается, как подвижники Духа (аскеты и брамины) не чурались помощи богатых покровителей. На этом фоне Будда учил избегать крайностей гедонизма и аскетизма, материализма и полного отрицания материальных ценностей.

РЕЛИГИЯ ИЛИ ФИЛОСОФИЯ?

Этот вопрос всегда вызывал горячие дискуссии. В настоящее время буддизм признается — и не без оснований — одной из великих мировых религий. В свое время было принято рассматривать это учение как философскую или этическую систему. С точки зрения западных богословов, для

этого есть все предпосылки, так как буддизм не предполагает веру в Бога и в бессмертие (и даже существование) души. Более того, он свободен от догматизма, позволяя своим адептам верить лишь в то, в чем они могут убедиться на собственном опыте.

С другой стороны, западные философы вполне признают религиозную основу учения, особенно принимая во внимание тот факт, что сам Будда не поощрял абстрактные метафизические спекуляции. В своих сутрах он предложил практический путь интуитивного постижения истинной сути вещей (считалось, что интуиция избавляет от необходимости спекулятивного мудрствования), не говоря уже о завещанных им заповедях и наставлениях.

Чуть позже мы рассмотрим ключевую концепцию буддизма, согласно которой все происходящее зависит от конкретных условий. В данном случае имеются в виду не физические проявления, а скорее моральные и личностные характеристики. Таким образом, заповеди и наставления Будды направлены на создание условий достижения интуитивного познания и счастья и преодоление страданий.

Поэтому следует помнить о том, что буддийская философия основана скорее на интуитивном восприятии мира, чем на логических доказательствах или прямых умозаключениях, сделанных на основе чувственного опыта. Однако концептуальным ключом к пониманию морально-этических и духовных норм этого учения является теория взаимосвязи всего сущего, кардинально отличающаяся от подходов как ортодоксального индуизма, так и других оппозиционных школ.

Комментарий

Фактически буддизм предлагает: «Взгляните на мир иными глазами, и, возможно, то, что вы увидите, вам понравится». Для западного ума такой подход представляется скорее философским, чем религиозным, так как отсутствует априорная посылка и предлагается откровенное эмпирическое осмысление заявленного. Впрочем, это не означает, что буддизм не требует от неофита последующего служения, причем это относится как к монахам, так и к светским последователям учения. Принципиальное отличие от западного подхода состоит в том, что вера (в западном понимании этого слова) основана на собственном выборе, а не на догматах.

Не менее важно понять, что философия буддизма подразумевает анализ эмпирических данных. Основной целью, провозглашенной Сиддхартхой Гаутамой, стало просветление, являющееся не чем иным, как видением истинной, сущностной природы вещей и явлений.

ОТНОШЕНИЕ К ИНДУИЗМУ

Некоторые индусы считают буддизм неортодоксальным направлением индуизма, но сами буддисты придерживаются иной точки зрения. Как бы там ни было, существует две проблемы, решение которых демонстрирует принципиальные различия между индуизмом и буддизмом.

1. Индуизм принимает идею единой божественной реальности — Брахмана, проявленного посред-

ством многочисленных богов и богинь, и бессмертной души, которая после смерти вселяется в другое физическое тело. Буддизм отрицает реальность извечного Бога (Брахмана) и высшего «Я». Нет ничего абсолютного; все сущее взаимосвязано и находится в состоянии постоянного изменения.

2. Индуизм принимает за основу «Веды», а буддизм отрицает авторитетность любого знания извне и придерживается эмпирического подхода в построении доказательств.

Сравнивая индуизм с буддизмом, следует обращать внимание именно на эти фундаментальные расхождения, а не на особенности этики и культовых отправлений.

КЛЮЧЕВЫЕ КОНЦЕПЦИИ

Заметим, что буддийские термины могут быть представлены транслитерацией с языка пали или санскрита. Язык пали использовался в ранних буддийских текстах и был принят в традиции *тхеравада**. В этой книге, желая свести разночтения к минимуму, автор придерживается санскритских названий, так как другие рассматриваемые религии также предусматривают употребление терминов этого языка.

* Тхеравада — путь старших. Самая ранняя школа в буддизме, которую образовали наиболее фанатичные последователи Будды сразу после его смерти. Иногда можно встретить в литературе синоним тхеравады — хинаяну («малая колесница»); этот термин ввели в употребление махаянисты, и он имеет несколько уничижительный смысл. Слово «хинаяна» не является самоназванием. Самоназвание — тхеравада.

ПРАТИТЬЯ САМУТПАДА

Термин, которым озаглавлен данный раздел, представляет фундаментальную концепцию буддийской философии и может быть переведен трояко:

- зависимое начало;
- обусловленное воспроизводство;
- взаимосвязь.

Общий смысл концепции можно передать следующими словами: «Сущностным является то, что возникает; то, что погибает, перестает быть таковым». Иначе говоря, при определенных условиях объект проявляется, а с изменением этих условий — исчезает. Импульс к проявлению объекта также является обусловленным. Можно представить это иначе: все, что должно произойти, обусловлено уже существующими факторами, которые, в свою очередь, зависят от ряда причин, также вызванных определенными влияниями. Другими словами, все сущее находится в тесной взаимосвязи.

При попытке осмыслить мироздание у западных мыслителей нередко возникает искушение разделить материальный мир на объекты, существующие независимо друг от друга. Буддизм проповедует иной подход. Согласно учению Гаутама, мир состоит из бесконечного множества взаимообусловленных качеств, проявляющихся во времени и пространстве при определенных условиях как часть единого целого.

Пример

Задумайтесь об условиях, которые делают возможным чтение этой книги. Вам необходима

воздушная среда, чтобы дышать, и свет, позволяющий видеть напечатанные строки. Ваша жизнеспособность зависит от потребляемой пищи, жидкости и целого ряда обстоятельств. Само ваше существование обусловлено воспроизводством многих поколений людей. Задумайтесь над тем, сколь много обстоятельств предшествовало вашему появлению на свет, которое было обусловлено не только инстинктом размножения, но и множеством других факторов в их бесконечном переплетении и взаимовлиянии.

То же самое касается и книги, которую вы держите в руках. Ее наличие обусловлено сбором и обработкой соответствующих материалов, публикацией и распространением, не говоря уже о моих побуждениях к ее написанию.

Короче говоря, своим рождением вы обязаны теоретически бесконечному стечению обстоятельств (условий), что в свою очередь делает для вас возможным чтение этих страниц.

Другими словами, любое изменение в мироздании влечет за собой неотвратимые последствия, ибо все сущее находится в тесной взаимосвязи. Таким образом, каждый человек является полностью зависимой частицей окружающего мира. Само существование человека длится до тех пор, пока существуют подходящие для этого условия; при отсутствии оных существование прекращается.

Такой подход может показаться фаталистическим и детерменистским, но он не отрицает свободу выбора, так как своими поступками человек готовит почву для будущих перемен. Если что-то имеет для вас значение, то это «что-то»

в не меньшей мере зависит от вас. Подобный подход подразумевает ответственность буддиста за последствия совершенных деяний.

ТРИ ПРИЗНАКА СУЩЕСТВОВАНИЯ

Пратитья-самутпада предусматривает три признака проявленной вселенной.

Анигга

Все в мире подвержено постоянному процессу перемен. Можно теоретизировать по поводу вечных и неизменных понятий, можно стремиться постичь вечное, но в действительности феноменальный мир изменчив, так как все проявленное зависит от условий, поддерживающих существование.

Анатта

Все сущее не только изменчиво, но и попросту не существует само по себе. В каждый момент времени существование любой вещи полностью зависит от окружающего мира. Однако под взаимосвязью подразумевается нечто большее — буддизм отрицает самость Эго (существование Атмана). В абсолютных терминах «Я» есть не что иное, как иллюзия, не имеющая ничего общего с реальностью. С точки зрения западных философов, «Я» неуловимо и его идентификация неосуществима вне связи с другими объектами. У буддистов такой проблемы не возникает. Они рассматривают личность как воплощение пяти *скандх*, которыми являются: физическое тело, чув-

ства, ментальность, желания и сознание. Эти атрибуты присущи человеку с рождения и определяют его как личность. Со смертью взаимодействие этих компонентов нарушается, и личность перестает существовать.

Таким образом, анатта, подобно пратитья-самутпаде, является одной из основных категорий буддийской философии: существование вне объективной реальности невозможно, и такого феномена, как самостоятельное Эго, не существует. Эта идея является доминирующей в буддийском понимании реальности.

Дуккха

Коль скоро вечного «Я» не существует и все сущее подчинено обусловленным обстоятельствам, жизнь есть не что иное, как источник страданий, завершающихся смертью. Не то, чтобы этот неутешительный результат был предопределен некими внешними влияниями, но он является естественным следствием ограниченного феноменального существования. Термином *дуккха* обозначают все неприглядные стороны жизни, даже удовольствие, ибо известно, что все рано или поздно кончается. Непонимание иллюзорности и бренности земного существования рассматривается буддистами как нежелание взглянуть в лицо очевидным фактам.

Вся практика буддизма неразрывно связана с постижением условности феноменального мира и его бренности (в этом контексте *дуккха* иногда переводится как «страдание»). Соответственно, целью буддизма является преодоление *дуккхи*. Впрочем, сказанное не означает, что учение про-

тивостоит существующей реальности — это было бы невыполнимой задачей,— но акцентирует внимание на отношении людей к механизму дуккхи, что само по себе до некоторой степени нейтрализует ее действие. Таким образом, если все происходящее, то есть *страдание*, обусловлено объективными обстоятельствами, то следует создать обстоятельства для их преодоления, чем и занимается буддизм.

Заметим: бытует несколько смелая точка зрения, согласно которой буддизм рассматривает жизнь как сплошное страдание. В определенном смысле это верно, так как учение декларирует конечный распад любого объекта феноменального мира и заявляет о том, что нежелание понять это приводит к разочарованию, то есть иллюзия рано или поздно порождает отчаяние. И все же эта позиция искажает истинный смысл буддийской философии, так как последняя вовсе не смиряется со страданием, но учит способам его преодоления. Соответственно, речь не идет об отрицании действительности, и буддийский подход вполне реалистичен.

ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ

Подобно эскулапу, дающему советы своим пациентам, Будда обращается к своей пастве с наставлениями, в которых поясняет суть своего учения Дхармы. Каждое из четырех наставлений-рецептов является следствием предыдущего:

1. Жизнь есть не что иное, как *дуккха* (страдание и неудовлетворенность).

2. Причиной страдания является *танха* (привязанность к жизни как источнику страдания; ил-

люзорное отношение к реальности, когда желаемое выдается за действительное).

3. С избавлением (*ниродха*) от привязанностей исчезает причина страдания.

4. Во избежание привязанностей следует придерживаться *срединного пути*, называемого *маггой* (санскр. *марга*).

Рассмотрим четыре благородные истины более подробно.

Дуккха

Как уже говорилось, под этим понятием подразумевается реалистичное отношение к условности земного существования. Впрочем, это вовсе не означает, что счастье является недостижимой категорией. Несомненно, Будда осознавал, что стремление к счастью и желание избежать страданий является побудительным мотивом поступков не только людей, но и всех одушевленных существ. Следовательно, концепция дуккхи становится констатацией взаимосвязей в постоянно меняющемся проявленном мире, где мечты редко соответствуют реальности; даже в том случае, когда такое происходит, счастье эфемерно и непостоянно.

Танха

Понятие *танха* не подразумевает естественное стремление к тем вещам, которые составляют предмет человеческих вожделений или приносят счастье, но означает привязанность к иллюзорным и непостоянным земным ценностям. Иными словами, это своего рода желание того, что в действительности не является истинной ценностью.

Существуют три разновидности танхи:

- чувственная привязанность (*каматанха*) — стремление обрести полное удовлетворение посредством чувственных удовольствий и неспособность к воздержанию от них;
- привязанность к жизни как таковой (*бхаванатанха*) — постоянная борьба личности за выживание;
- третья разновидность (*вибхаватанха*) может означать два прямо противоположных желания. Термин *вибхава* можно понимать как «процветание», и в данном случае речь идет о настойчивом стремлении к успеху и обогащению; в то же время это слово может означать «уничтожение», и в этом контексте подразумевает желание покинуть этот мир, в частности при помощи самоубийства. Таким образом, вибхаватанха может быть истолкована фразой «все или ничего». Иными словами, речь идет о крайних позициях, не принимающих в расчет изменчивую природу вещей.

Комментарий

Третья форма привязанности декларирует противоположные проявления бытия: с одной стороны стремление к богатству, с другой — крайний аскетизм, присущий некоторым оппозиционным течениям индуизма. В этом смысле стоит вспомнить о том, что Будда отрицал любые крайности и призывал свою паству следовать *срединному пути*. Вполне вероятно, что в этом контексте под привязанностью имеются в виду как приверженность к роскоши, так и крайние формы самоуничтожения.

Ниродха

Ниродха буквально означает «прекращение»: как только устраняется танха (привязанность), прекращается дуккха (страдание и неудовлетворенность). Возникает искушение использовать западный подход для интерпретации этого понятия: «Не ожидая от жизни ничего хорошего, человек не может быть разочарован». Однако буддизм не приемлет такой позиции по двум причинам. Во-первых, стремление к самоуничтожению ведет к страданию, а во-вторых, третья благородная истина, которую часто обозначают как *нирвану* (см. ниже), состоит в достижении состояния, когда гасится тройственный огонь ненависти, жадности и невежества, а ему на смену приходят любовь, благородство и мудрость. Таким образом, танха исчезает в момент обретения истинного счастья, но не отказа от него.

Магга

Маггой называется путь к прекращению страданий. Этот срединный путь также известен как *восьмеричный путь*, так как указывает восемь состояний, овладев которыми, буддист приближается к достижению цели.

Заметим, что, как правило, срединный путь рассматривают как предложенный Гаутамой Буддой способ ухода от крайностей. Однако существует и философская подоплека этого понятия, согласно которой провозглашается умеренная позиция золотой середины между нигилизмом и абсолютизмом. В первом случае отрицается реаль-

ность как таковая, включая существование «Я», а во втором — Бог и Душа считаются вечными категориями, а человек — проявленным и независимым носителем вечного начала. В качестве альтернативы крайним точкам зрения предлагается идея взаимосвязи и неприятия концепции предопределенного существования. Согласно срединному пути, все сущее реально, но эта реальность изменчива и условна.

Аналогичным образом пересматривается шкала ценностей. В то время как нигилизм не признает земные ценности как таковые, а абсолютизм утверждает лишь вечные категории, срединный путь предполагает оценку значимости тех или иных явлений в зависимости от обстоятельств и конкретных условий.

Сбалансированной считается отнюдь не компромиссная позиция, но служение, отражающее фундаментальное буддийское видение природы условной реальности. В мире, где все взаимосвязано, жизнь и другие проявления существуют до тех пор, пока осуществляется взаимодействие с окружающей средой. Реальность не является ни абсолютной, ни индивидуальной, но проявляется во взаимосвязи всего сущего.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Эволюция, которая произошла в теории познания индусов (от индуизма к буддизму), имеет много общего с позицией некоторых западных философов XX в. В 1921 г. в «Логико-философском трактате» Людвиг Витгенштейн выдвинул концепцию «логически совершенного», или «идеального», языка, основанную на изображении знания как множества

элементарных утверждений, связанных между собой логическими операциями. Все, что не попадает в схему идеального языка (слова, понятия), считается лишенным научного смысла. Позднее было признано, что слова обретают значение лишь в составе грамматических конструкций. Попытка наделить их смыслом вне контекста объявляется несостоятельной.

Аналогичный подход используется в буддизме по отношению к существованию объектов феноменального мира, которые (подобно словам) не могут быть идентифицированы вне конкретных обстоятельств и условий. Иначе говоря, вещь становится таковой лишь во взаимосвязи с окружающей средой.

ВОСЬМЕРИЧНЫЙ ПУТЬ

Несмотря на то что восьмеричный путь иногда отождествляют с лестницей, поднимаясь по ступеням которой человек осуществляет свой духовный рост, следует помнить, что практическое освоение каждого из аспектов пути осуществляется одновременно. Составляющие путь категории связаны с нравственно-этическими понятиями, образом жизни и духовной практикой, придерживаясь которых буддист создает условия, необходимые для видения истинной природы вещей и, соответственно, для достижения поставленной цели.

1. Праведное (или совершенное) понимание (вера)

Без понимания основ учения Будды и взаимосвязи всего сущего путь теряет всякий смысл.

2. Праведное намерение (решимость)

Эта ступень связана с экзистенциальным, личностным осознанием своего пути. Путь буддизма не является предметом чисто академического интереса, но требует от человека решимости; в этом смысле он требует осуществления, а не умозрительных спекуляций по поводу моральных высот.

3. Праведная речь

Буддисту следует воздерживаться от лжи, резких высказываний, слов вражды и пустой болтовни. Речь должна быть правдивой, плавной, конструктивной и целенаправленной (исполненной смысла).

4. Праведные дела

Подробнее нравственные указания относительно этого аспекта приводятся ниже. Вкратце их можно сформулировать следующим образом: не покушаться на чью-либо жизнь, но быть сострадательным и благожелательным ко всем живым существам; воздерживаться от стяжания, но быть щедрым; не потворствовать проявлению отрицательных эмоций, но воспитывать в себе спокойствие, простоту и созерцательность; воздерживаться от несправедливых речей (см. выше); воздерживаться от употребления помрачающих разум средств, но всячески расширять свое сознание.

5. Праведная жизнь

Праведной жизнью считается приверженность ценностям в свете учения Гаутамы и соблюдение принципов, изложенных в предыдущем пункте.

6. Праведное усилие

Буддист должен предпринимать усилия в четырех основных направлениях:

- а) устранить низкие помыслы и желания;
- б) предупредить появление таковых в будущем;
- в) поощрять появление праведных мыслей и желаний;

г) сосредоточиться на уже возникших позитивных помыслах.

Иными словами, процесс подразумевает сознательное усилие по повышению уровня ментальной и эмоциональной сфер в соответствии с принципами буддизма.

7. Праведные мысли

Этого аспекта мы коснемся позднее, в разделе, посвященном медитации. Если говорить обобщенно, то буддизм требует от человека, ступившего на этот путь, осознанного отношения к своему телу, чувствам, помыслам и объектам созерцания. Такая позиция является естественным следствием утверждения, что неведение порождает страдание. Соответственно, целью духовного роста является полное *пробуждение*, то есть достижение состояния *будды* *.

8. Праведное созерцание

Как уже было сказано, различные виды медитации как основополагающей буддийской практики будут рассмотрены позднее. В целом можно сказать, что техники, позволяющие конт-

* В этом контексте — любой человек, достигший просветления.

ролировать разум и повышающие его сознательные и подсознательные возможности, являясь средством достижения поставленной цели. Речь идет о том, что медитация позволяет человеку точно осознавать любую мысль, действие и ощущение, а не предпринимая усилий в этом направлении, невозможно адекватно воспринимать реальность, что в свою очередь умаляет значение практических шагов по совершенствованию речи, поступков и образа жизни.

ТРОЙСТВЕННЫЙ ПУТЬ

Благородный восьмиступенчатый путь не является единственным способом осуществления Дхармы. Весьма распространенной является доктрина, представляющая следующие аспекты:

- *сила* (нравственность) — свод заповедей;
- *самадхи* (медитация) — расширение сознания;
- *праджня* (мудрость) — отражение двух предыдущих аспектов в практическом воплощении; этот аспект считается доминирующим, ибо является результатом как интуитивного спонтанного озарения, так и следствием практики силы и самадхи.

Мудрость достижима на трех уровнях:

- *шрутамайя-праджня* — мудрость, почерпнутая во время чтения (или слушания) сутр и отражающая традиционные мировоззренческие аспекты;
- *чинтамайя-праджня* — мудрость, почерпнутая в ходе самосозерцания и размышления;

- бхаванамайя-праджня — высшая мудрость, обретенная в процессе духовной практики (*бхаваны*)*.

Очевидно, что аспекты перечисляются в порядке возрастания их значимости. Вначале предполагается изучение традиционных заповедей, затем — личностное осознание и, наконец, — творческая медитативная работа, поднимающая человека на сверхсознательный уровень, соответствующий духовному озарению.

Комментарий

Буддийский подход к толкованию понятия *мудрость* разительно отличается от западного. В терминах западной философии мудрость есть не что иное, как способность к последовательной и логичной аргументации. Более того, философия экзистенциализма, основанная на концепции свободы выбора и индивидуальной интерпретации бытия, признает лишь «рассудочное мышление» вне прямой связи с объективной реальностью.

С точки зрения буддизма подобная философия приемлема лишь на начальном этапе и не может считаться исчерпывающей. Умозрительные спекуляции и логические построения могут быть поводом для созерцательного размышления (медитации), но только в результате последнего иницируются сверхсознательные возможности человека, проливающие свет истины на предмет созерцания. В целом буддийская философия далека от принятого на Западе научного подхода к поискам логических доказательств. То же самое можно сказать о методе пе-

* Б х а в а н а — ментальное развитие или медитация.

редачи информации, которая обобщается в притчах-сутрах и изобилует цветистыми выражениями и абстрактными понятиями. Однако такой подход полностью отражает принципы, заложенные в тройственном пути выявления истины. При этом следует помнить, что высший уровень познания не может иметь адекватного (неискаженного) вербального выражения.

СОБСТВЕННОЕ «Я»

АНАТТА

Учение Будды стало, с одной стороны, творческим развитием индуистских традиций и понятий, а с другой — полностью опровергло некоторые религиозно-философские концепции своих предшественников. Будда полностью отринул индуистский подход к личностному началу в том смысле, как было заявлено в предыдущей главе.

Индуизм придерживается понятия высшего «Я» (Атмана), которое хоть и присуще физическому телу, но в то же время полностью независимо от него. Еще раз вспомним притчу из «Гиты», где царевич Арджуна скорбит о возможных жертвах грядущего сражения, а его возница Кришна рассказывает о бессмертии Атмана (Души), а значит — и самого человека. В «Упанишадах» целью духовного роста провозглашается достижение тождества Атмана с Абсолютной Реальностью — Брахманом. Таким образом, в индуизме истинное «Я» человека неизменно и неподвластно влияниям феноменального мира, а его природа познается через тождество с Абсолютом. Естественным ре-

зультатом такого мировоззрения стала непреложность кастового разделения общества, что в свою очередь вело к своего рода фатализму, то есть к извечной предопределенности каждой человеческой судьбы.

В учении анатты Будда отрицает индуистскую концепцию Вечного Атмана. Идея о всеобщей взаимообусловленности сводит на нет попытки идентифицировать «Я» как самостоятельную вечную категорию. Коль скоро Эго возникает при определенных условиях и подвержено влиянию меняющихся обстоятельств, его существование в данной форме прекращается со смертью.

Согласно буддийскому учению, личность состоит из пяти *скандх* (множеств, груд камней). Перечислим их:

- рупа — форма;
- ведана — чувства;
- самджна — ментальность;
- санскара — желания;
- виджняна — сознание.

Каждый из составляющих личность атрибутов изменчив и конечен.

При рассмотрении этого вопроса очень важно абстрагироваться от западного дуалистического подхода к понятиям «разум» и «тело». Попробуем задаться вопросом: «Что есть личность (человек)?» Прежде всего, это подверженная изменениям физическая сущность, рожденная и обреченная на смерть, то есть физическое тело, для поддержания существования которого необходима пища, жидкость и кислород; это тело перерабатывает пищу в энергию, необходимую для поддержания соб-

ственной жизни, и, соответственно, является полностью зависимым от внешнего мира.

Далее, личность определяют возникающие и постоянно меняющиеся ощущения, которые можно условно обозначить как хорошие, плохие и нейтральные. В свою очередь, чувства возникают в результате тех или иных импульсов извне, которые воспринимаются при помощи органов чувств. После этого появляются желания, определяющие поступки человека и обеспечивающие его взаимодействие с окружающим миром. В конечном счете, волевые решения обуславливают *карму* (см. ниже).

Активизация первых четырех скандх формирует сознание. Существуют различные формы сознания, каждая из которых зависит от функциональных особенностей органа, которому она соответствует: зрение, слух, запах, обоняние, осязание (в западных терминах — пять чувств) и разум, который буддизм определяет как способность к мышлению (подобно тому, как глаза воплощают способность зрения).

Таким образом, сознание помимо мыслительного процесса подразумевает процессы зрения, осязания, вкуса, запаха и слуха.

Комментарий

Отметим, что сознание не считается неким дифференцированным элементом. Нет разума как такового, но есть процесс мышления; точно так же под зрением подразумевается процесс восприятия органами зрения световых волн. Пятый из атрибутов — сознание — является воплощением четырех предыдущих.

Итак, разум не является *вещью*, но представляет своего рода процесс (на языке пали используется термин *сантанна*). Как личность человек воплощает активность тела, речевых формулировок и разума. Наличие более совершенного, гармоничного и восприимчивого мыслительного аппарата (а буддийские техники развивают именно умственные способности) вовсе не подразумевает, что существует нечто, обладающие этими свойствами, а лишь констатирует вербальный и мыслительный процессы, способные сделать этот аппарат действительно совершенным, гармоничным и восприимчивым.

Другими словами, отсутствие мысли означает отсутствие мыслителя. Поэтому, личное «Я» как некая самостоятельная субстанция иллюзорно; то, что человек подразумевает под собственным Эго, есть не что иное, как сумма процессов, посредством которых осуществляется взаимодействие с окружающим миром и его осмысление, являющееся отражением личного опыта.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Западные представители естественного научного материализма и некоторые идеалисты также обозначали сознание как эпифеномен, то есть пассивное отражение материального содержания мира.

Буддийский подход в чем-то напоминает позицию средневековых номиналистов, которые считали понятия лишь именами единичных предметов; с этой точки зрения общие понятия (в нашем случае «Я», «разум») не только не существуют вне зависимости от вещей, но даже не отражают их свойств и качеств.

Например, никому не придет в голову, изучая строение глаза, задать вопрос о том, где расположено зрение и как оно выглядит, так как под этим словом подразумевается процесс восприятия световых волн. Точно так же разум является способностью к мышлению, а словом *сознание* люди обозначают процесс мышления, сопровождаемый концептуальным восприятием.

В своей главной работе «Понятие духа» (1949) Гилберт Райл трактует традиционную западную концепцию независимой души как «одухотворенный механический процесс». Принципиальное отличие состоит в том, что Райл рассматривает проблему с точки зрения лингвистической философии, в то время как буддизм интерпретирует понятие в рамках всего многообразия постоянно меняющихся форм феноменального мира.

Что же такое истинное «Я»?

Этот вопрос буддизм трактует однозначно. *Истинное «Я»* — это то, что чувствует, видит, думает и осуществляет жизненный выбор. Иными словами, не существует никакой *неуловимой* субстанции. Буддизм объявляет такой поиск непродуктивным и признает лишь постоянно меняющуюся психофизиологическую конструкцию.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

В поисках безусловно достоверного начала знания Рене Декарт, не в силах отрицать мыслительный процесс как таковой, пришел к выводу: «*Cogito ergo sum*» («Мыслю, следовательно, существую»). Задача, которую ставил перед собой

французский философ, для буддиста лишена всякого смысла. Для ее разрешения Декарт считал необходимым усомниться во всем наличном существовании, но, исходя из вышеприведенной латинской формулы, ученый попытался вычленить некое базовое понятие — независимое и вечное «Я».

Как уже было сказано, буддизм заявляет о бесперспективности поиска субстанционального «Я», так как последнее неразрывно интегрировано в процессы, задействованные в феноменальном мире. Обозначив принадлежность чувственного восприятия к проявленному (материальному) миру, Декарт был вынужден каким-то образом идентифицировать разум (не следует путать с мозгом). В качестве связующего звена между материальной и ментальной субстанциями философ предлагает шишковидную железу как своего рода мост между двумя мирами.

Комментарий

Буддизм возражает против картезианской* точки зрения: «Мир един, ты являешься частью его, ты живешь в нем. Как часть мироздания ты обладаешь способностями к взаимодействию с целым, и когда эти способности задействованы, проявляется то, что называется сознанием. Именно таковы мы есть, ибо нет никакой загадочной души, обитающей где бы то ни было. Сама загадка «неуловимой духовной субстанции» состоит в отсутствии таковой. Ты — тот, кто ты есть: физическая, чувственная, волевая, думающая, сознательная сущность».

* Картезианская философская школа получила название от Cartesius — латинской транскрипции имени Декарт.

Таким образом, анатта является доктриной, отрицающей «Я» человека. В то же время это не означает, что личность не обладает индивидуальностью. Иными словами, поступки человека творят его индивидуальную карму. Прошлый опыт (сознательный или иной) в какой-то степени определяет настоящее. Отсутствие «Я» не означает отсутствие личности. Все сущее таково, как оно воспринимается личностью, а все, что лежит вне процесса восприятия, попросту не существует.

«Срединный путь» и «Я»

Сравнивая индуизм и буддизм, следует отметить, что последний заявляет ошибочность двух крайних точек зрения: абсолютистского и нигилистского подходов.

Абсолютистский подход индуизма отрицает любую обусловленность «Я» и провозглашает его вечностную сущность. Возможно, такая позиция связана с попыткой утвердить некий вечный, неизблемый принцип в мире, где все преходяще и непостоянно.

Другую крайность представляет нигилизм, который отрицает самосознание как таковое. При этом какие-либо взаимосвязи в проявленном мире также отрицаются.

В обоих случаях предпосылкой является вещественность «Я», и лишь затем делаются выводы, отрицающие существование «Я» или подтверждающие его субстанциальность; исходя из последней посылки идентифицируется природа самосознания. Буддизм объявляет оба подхода ошибочными, так как считает невозможным рассматривать понятие «Я» вне взаимодействия с окружающим ми-

ром, то есть с той средой, которой оно присуще. Проявленная реальность условна, все ее элементы взаимосвязаны, а все остальное не существенно.

Комментарий

Последняя мысль является ключевой. Доктрина анатты (позднее стали использовать термин *шуньята* — *пустота*) соответствует западной концепции небытия. Однако в буддизме как бытие, так и небытие несут положительную смысловую нагрузку. В упрощенной форме это выглядит следующим образом: человек существует до тех пор, пока его тело принадлежит физическому миру, мысли и язык — определенной культуре, эмоции проявляются в конкретных ситуациях и т. д. В отсутствие материальных привязанностей «Я» становится *призрачным* (согласно западной терминологии).

Философия и этика буддизма становятся понятными лишь в свете вышеприведенной концепции. Все предпосылки учения так или иначе связаны с понятием последовательно изменяющихся форм существования и эмпирическим познанием жизни. Иными словами, вы существуете как совокупность взаимодействующих элементов, составляющих ваше «Я».

Следует иметь в виду, что физическое тело является лишь временным и обусловленным вместилищем составляющих его атомов. Миллиарды лет назад, в эпоху, когда Земля, Солнце и сама Солнечная система еще не были сформированы, составляющие ваше тело атомы были свидетелями и участниками термоядерных реакций, протекавших в процессе образования звезд. Со смертью небесных светил атомы выбрасывались в пространство, чтобы вновь

объединиться в некую форму. Таким образом, человек является детищем цикличного вселенского воспроизводства. Следовательно, буддизм предвосхитил современные космологические теории.

Абстрагируясь от теоретических выкладок по поводу вселенских взаимосвязей, буддизм бросает скорбный взгляд на бренность земного существования, ибо будущее неумолимо сулит человеку угасание и смерть. В этом смысле земная юдоль не является ценностной категорией, ибо преходяща, и все сущее рано или поздно обращается в прах.

Как только целостный взгляд на мировые явления становится привычным, пересматривается само отношение человека к сущностной причине страдания, и он начинает воспринимать эти неизбежные «издержки» жизни как естественный мировой процесс, в ходе которого личность осуществляет свои пространственно-временные функции. Такая позиция подтверждается кармической теорией (наиболее полно она изложена в учении махаяны) и буддийским мировоззрением в целом. В этом смысле философия буддизма помогает человеку мужественно переносить все тяготы жизни и придерживается позиции, согласно которой приверженцы теории субстанционного «Я» обрекают человека на страдания.

КАРМА

В первой сутре раннебуддийского сборника «Дхаммапада» есть такие строки: «Мы таковы, какими были наши мысли вчера, наши мысли сегодня строят нашу жизнь завтра; [соответственно] наша жизнь есть творение нашего разума».

Буддийскую философию нельзя назвать фаталистической в прямом смысле этого слова. Все земные проявления обусловлены конкретными причинами и, в свою очередь, создают условия для новых проявлений. В этом смысле все сущее играет в процессе перемен конструктивную роль.

На ограниченном уровне феноменального мира жизнь определяется мыслями и решениями, как индивидуальными, так и коллективными. Все преднамеренные поступки имеют свои последствия.

Карма дословно переводится как «действие», но в буддийской философии это понятие означает «осознанное волевое усилие». Выбор человека определяет то, чем (кем) он становится. Соответственно, процесс «отработки» прошлой кармы сопровождается творением новой.

Заметим: принято считать, что личность накладывает отпечаток на свои поступки. Исходя из этой посылки, от хорошего человека можно ожидать благих деяний, которые являются отражением его *праведности*. Однако буддизм исходит из того, что человека, совершающего добрые дела, можно назвать *хорошим*, и именно совершение этих благодеяний называется *праведностью*. Например, человек музицирует не потому, что он музыкант, но может быть назван таковым вследствие своего исполнительского мастерства. Таким образом, *музыкант* — это не присущее качество, а всего лишь обозначение человека, играющего на музыкальных инструментах.

Буддизм не признает застывших форм и неизменных понятий. Соответственно, будущее определяется благими или низкими деяниями в настоящем, обуславливающими кармическую предрас-

положенность. В этом смысле существование является условной категорией, с помощью которой определяются лишь конкретные качества.

ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ

Широко распространенное мнение о том, что буддисты исповедуют теорию *реинкарнации*, не совсем верно. *Метемпсихоз* (реинкарнация) предполагает веру в наличие души, которая после смерти физической оболочки перевоплощается в другое тело. Вполне понятно, что такая позиция не может отражать буддийскую концепцию «Я» как переменчивую совокупность скандх.

В глазах буддиста вы сегодня тот, кем были вчера и каким станете завтра. Все перемены, которые с вами происходят (и произойдут), обусловлены вашей кармой. Следовательно, перевоплощение осуществляется в течение всей вашей жизни. Правильным буддийским термином, обозначающим этот процесс, является не *реинкарнация*, а *пунабхава*. Однако после смерти кармический процесс не оканчивается, ибо ваш сознательный выбор сегодня дает импульс тому, что произойдет завтра, даже в том случае, если ваше земное существование прервется. Иными словами, буддисты считают, что в будущем воплощении человек пожнет то, что посеял в нынешнем. Не следует думать, что после физической смерти человек получает в некоем ином мире новое тело или продолжает существовать в развоплощенной форме. Именно в этом феноменальном мире ему придется вновь и вновь отрабатывать свои кармические долги. Круг перерождений в буддизме представлен двенадцатью *ниданами* — звеньями.

Серию перерождений символизирует пламя светильника, которое возжигает огонь во второй лампе. При этом новый источник света отличается от первого. Несмотря на то что этот процесс не подразумевает перенос материальной субстанции, возжигание пламени второй лампы полностью зависит от первой.

НИРВАНА

По поводу значения этого термина (*ниббана* на языке пали) возникает немало дискуссий. В переводе с санскрита слово толкуется как «угасание» в смысле «тушение огня». Однако это вовсе не означает окончание жизни, так как состояние *нирваны* не является конечной точкой существования. Достигший *нирваны* гасит в себе тройственный огонь ненависти, зависти и невежества, ибо он исчерпал «запас топлива», то есть источник пламени. Фактически *нирвана* является состоянием абсолютной любви, душевного благородства и вдохновения.

Как правило, *нирвану* противопоставляют миру сансары, где кармические долги проявляются с помощью ненависти, жадности и невежества. В этом смысле кармический процесс, предполагающий взаимообусловленную последовательность поступков, ментальную эволюцию и цепочку перевоплощений, признается неудовлетворительным. Поэтому адепт должен стремиться подняться на более высокий по сравнению с сансарой уровень, что вовсе не означает уход из мира, но подразумевает устранение причин собственных и чужих страданий, порожденных материальными привязанностями.

В раннебуддийской традиции *нирвана* рассматривается как конечный пункт на пути духов-

ного становления и следствие просветления. Достигших озаренного состояния называют мудрецами-архатами или *татхагата*; в дословном переводе последний термин означает *так пришедший* и употребляется по отношению к адептам, достигшим состояния будды.

Заметим, что основной целью буддизма является достижение высших уровней сознания, ведущих к конечному просветлению; при этом учение отрицает обретение единства с трансцендентным абсолютным божеством и, соответственно, веру в единого Бога как таковую*.

Другими словами, в соответствии с философией буддизма Эго не может быть объектом идентификации, и любые попытки выделить его как некую сущность являются следствием ограниченного сознания и искаженного видения действительности как таковой. Более того, человек, воспринимающий окружающий мир сквозь призму самосознания (подверженного внешним влияниям, а значит, не имеющего конечной субстанциальной основы), обречен на страдание. Таким образом, с точки зрения эгоцентризма жизнь есть не что иное, как юдоль скорби.

Противоположная позиция предполагает уход от эгоцентризма в сторону расширения сознания и объективного видения реальных взаимосвязей всего сущего. Процесс расширения сознания подразумевает подавление эгоцентричных побужде-

* В этом смысле буддизм атеистичен, что, в частности, утверждают пропагандисты воинствующего атеизма и, как это ни странно, многие православные богословы. Однако в высшем, эзотерическом смысле учение глубоко религиозно. Стремление людей к созданию антропоморфных форм Бога поистине неисчислимо, и со временем в экзотерическом буддизме стали обожествлять Гаутаму Будду.

ний (которые ведут к ненависти, корыстолюбию и основаны на неверном восприятии реальности) и достижение благодного состояния нирваны. В свою очередь личное освобождение от мирских причин страдания способствует невовлечению окружающих в порочный круг сансары.

В буддизме план нирваны характеризуется рядом понятий, включающих *амату* (бессмертное) и *асамкхату* (простое). Очевидно, что понятие нирваны не отрицает «Я» как таковое, но лишь иллюзорное представление об этой категории. Иногда нирвану отождествляют с *мутти* (свободой).

Не следует думать, что состояние нирваны окончательно уничтожает саму возможность проявления негативных факторов. Согласно буддийской идеологии, достигший нирваны адепт продолжает испытывать приятные, болезненные или нейтральные ощущения, но, в отличие от других людей, у него не возникает привязанности к проявлениям сансары, ибо постигший знает, что они преходящи. Эталоном *пробужденной* личности принято считать Гаутаму Будду, которой достиг подлинного просветления. Основоположник буддизма умирал непростой и, возможно, мучительной смертью (от пищевого отравления), и все же он считал это естественным, не делая никакой скидки на собственную исключительность.

АБХИДХАРМА

Слово переводится как *высшая дхарма*, то есть углубленное или абсолютное осознание учения. Тексты, посвященные этому направлению, можно обнаружить в древних писаниях наряду с сутрами

(представленными в виде диалогов-наставлений Будды) и виная — сводом монашеских правил поведения. Фактически абхидхарма является попыткой философского анализа понятия *Дхарма*.

В абхидхарме дается исчерпывающий фундаментальный анализ Дхармы, отличающийся простотой изложения и зрелым концептуальным подходом. В этом смысле манускрипт выгодно отличается от сутр, в которых Будда дает разъяснения по частным вопросам, возникающим в конкретных ситуациях.

Буддийские монастыри — *сангха* — стали своеобразными книгохранилищами древних текстов и очагами распространения буддийских знаний. Абхидхарма является результатом подобных компилятивных усилий по осмыслению разрозненных изустных учений и традиций. Между III в. до н. э. и IV в. н. э. каждая буддийская школа располагала своей собственной абхидхармой. К сожалению, большинство древних текстов не сохранились до нашего времени.

АНАЛИЗ ДХАРМ

Заметим, что первым значением термина *Дхарма* является *учение*, то есть выражение *следовать Дхарме* можно толковать как *следовать учению Будды*. В то же время слово имеет и другое значение — *вещь* или *сущность*. Поскольку сущность вещей не может считаться уникальным проявлением, их рассматривают как совокупность дхарм.

Ранее мы коснулись доктрины анатты, согласно которой сложные формы и категории подвержены постоянным изменениям и не могут рас-

сма­три­вать­ся как са­мо­сто­я­тель­ные фе­но­ме­ны. На бы­то­вом ур­ов­не мы ста­л­ки­ва­ем­ся с не­об­хо­ди­мо­стью на­и­ме­но­ва­ния субъ­ек­тов и объ­ек­тов фе­но­ме­наль­но­го ми­ра — лю­дей и ма­те­ри­аль­ных пред­ме­тов. Впол­не по­нят­но же­ла­ние об­оз­на­чить их ис­клю­чи­тель­ность, но, в со­от­вет­ствии с буд­дий­ским учением, *вещи* не яв­ля­ют­ся са­мо­сто­я­тель­ны­ми *су­щ­но­стя­ми*, а про­яв­ля­ют­ся в без­лич­ном и веч­ном еди­н­стве из­мен­чи­вых со­став­ля­ю­щих ком­по­нент­ов.

В про­цес­се ана­ли­за про­яв­лен­ной суб­стан­ции и по­ис­ка пер­вич­ных со­став­ля­ю­щих эле­мен­тов вво­дит­ся по­ня­тие не­ких стро­итель­ных бло­ков, даль­ней­шее рас­щеп­ле­ние ко­то­рых пред­став­ля­ет­ся не­воз­мож­ным. Эти пер­во­час­ти­цы ми­ро­зда­ния по­лу­чи­ли на­зва­ние *дхарм*. Аб­хид­хар­ма при­зна­ет дхар­мы су­щ­но­ст­ны­ми, в от­ли­чие от ком­п­лекс­ных яв­ле­ний.

Комментарий

Согласно современным научным воззрениям, на­лицо не­со­м­нен­ная ди­лем­ма: во-пер­вых, в про­цес­се ана­ли­за дхарм те­о­ре­ти­че­ски не­воз­мож­но иден­ти­фи­ци­ро­вать *пер­вич­ный* стро­итель­ный ма­те­ри­ал. На­при­мер, од­но вре­мя фи­зи­ки счи­та­ли атом не­де­лим­ым, за­тем бы­ли от­кры­ты эле­мен­тар­ные ча­сти­цы, а сей­час раз­го­вор идет уже о квар­ках. При этом кто осме­лит­ся за­явить, что кварк не­де­лим? Оче­вид­но, что пре­де­лы те­о­ре­ти­че­ских по­стро­е­ний прак­ти­че­ски не огра­ни­че­ны.

Во-вто­рых, соз­да­ет­ся впе­чат­ле­ние, что ре­аль­ность за­клю­че­на скор­ее в дхар­мах, а не в их со­став­ных эле­мен­тах. Ина­че го­во­ря, ре­аль­ность вы­яв­ля­ет­ся в про­цес­се ана­ли­за и от­ли­ча­ет­ся от той, ка­кой она

предстает в ощущениях. Проблема состоит в том, что никогда нельзя быть уверенным в выявлении первоначального элемента, так как теоретически дхармы образуют все новые и новые формы тонкого плана. Таким образом, конечная цель анализа недостижима в принципе. Однако достигнув просветления, человек видит вещи такими, каковы они есть. Следуя этой логике, напрашивается вывод о том, что само просветление является чисто умозрительной категорией. Чтобы разрешить эту дилемму, можно заявить, что просветление является сущностным, ибо достигается эмпирически, и чтобы в этом убедиться, нет никакой необходимости прибегать к углубленному и утомительному анализу.

В-третьих, согласно учению пратити самутпады (всеобщей взаимосвязи), материальные проявления обусловлены и не являются некой самостоятельной реальностью. Исходя из посылки проявления отдельных *вещей* как части целого (так как теоретически все объекты взаимообусловлены), реальность постигается скорее познанием целого, а не в процессе дифференциации составляющих элементов. Если это так, то анализ дхарм с целью выявления истинной реальности напоминает определение возможностей программного обеспечения путем анализа отдельных байтов компьютерной памяти.

В общих чертах анализ абхидхармы напоминает приведенный ранее рассказ из «Упанишад» о юноше, расщеплявшем гранатовое зерно с целью выявления первоэлемента. Анализ дхарм является не чем иным, как попыткой идентификации истинной реальности, и, в отличие от индуизма, буддизм заявляет о том, что любому единству не присуще самостоятельное существование, ибо все переменчиво и взаимообусловлено.

РАННЕБУДДИЙСКИЕ ШКОЛЫ

Буддизм никогда не был застывшей и окончательно оформленной религиозной доктриной. Напротив, учение всячески поощряло индивидуальный духовный поиск. Следовательно, не удивительно, что со временем возникло множество философско-религиозных школ и течений. Более того, в процессе развития буддизм органично впитал в себя многие культурные и религиозные традиции, которые были интерпретированы в русле базовых концептуальных подходов.

Традиционно выделяют три основных направления, или *яны* (*колесницы*).

Хинаяна (в некотором смысле пренебрежительный термин, который переводится как *малая колесница*) — упрощенное толкование Дхармы. Позднее возникло немало школ, носящих это название. Именно о них и пойдет речь в данном разделе. В наше время эта традиция известна как *тхеравада* (*путь старших*).

Школа махаяны (*большая колесница*) оформилась как самостоятельное учение на рубеже I тысячелетия н. э. и наряду с другими течениями возникла на основе индуистских верований. В основном традиция распространялась в северных странах, особенно в Китае и Японии. Поэтому философия махаяны и дзэн-буддизма будет рассмотрена в следующих главах.

Ваджраяна (*алмазная колесница*), впитавшая тантрические традиции, получила распространение в Тибете и также будет рассмотрена в другой главе.

Несмотря на то что более поздние школы буддизма заявляют о своей аутентичности учению

Гаутамы, наиболее близкими к первоисточнику следует считать тексты на языке пали (самая древняя и полная коллекция наставлений Будды). В рамках традиции тхеравады представлены концепции, максимально приближенные к оригиналу.

Школа стхавиравадинов

Примерно в 345 г. до н. э. состоялся Второй Всебуддийский Собор, на котором окончательно определился раскол между *махасангхиками* (которые утверждали доминирующее значение монашеского служения) и *стхавиравадинами*, приверженцами консервативных взглядов. Последние являются единственными современными представителями традиции тхеравады. Адепты этого учения утверждали, что Гаутама был простым смертным, и его последователи, *архаты*, достигали такого же просветления, как Учитель. Они практиковали традиционные медитативные техники, сопровождаемые анализом дхарм, и отрицали всяческие спекуляции, связанные с именем Будды. Согласно воззрениям традиционалистов, то, что человек воспринимает на чувственном уровне, является внешним и не зависимым от восприятия миром. Человеческий опыт не может служить достаточным основанием для далеко идущих выводов о внешних факторах, которые существуют сами по себе. Таким образом, эмпирическое восприятие позволяет лишь констатировать факты и более детально исследовать их в процессе медитации.

Их оппоненты махасангхики считали теорию земного происхождения Будды иллюзорной и утверждали, что Гаутама появился из бока своей

матери и является божественным порождением. Такой подход был взят за основу последователями школ махаяны. Исходя из этого возникла теория множественности воплощений Будды, в каждом из которых *бодхисаттва* (просветленная сущность) наращивал свое духовное совершенство.

Школа сарваставадинов

Эта школа отпочковалась от учения стхавиравадинов во II в. до н. э. Философия учения может быть выражена словами *сарвам асти* («все существует»), утверждающими существование дхарм во временном континууме — в настоящем, прошлом и будущем. Когда человек вспоминает эпизод из прошлого, он получает знание в настоящем на основе дхармы, существующей в прошлом. Таким образом заявлялась сущностность феноменов вне зависимости от временной принадлежности; на основе этой посылки становится понятным действие кармических законов на низшем уровне проявления, когда причина и следствие сосуществуют в один период времени, хотя и имеют различные режимы проявления.

В остальном дальнейшее развитие этой школы осуществлялось в рамках традиции 'махаяны. Новые концепции были связаны с *Колесом Жизни* и шестью методами-средствами достижения совершенства (*парамитами*).

Школа саутрантиков

Это направление отпочковалось от предыдущего. Отрицая абхидхарму, практиковавшуюся другими школами, адепты учения не признавали

временную тройственность состояний дхармы и заявляли об уникальности последней в каждый момент времени. Согласно этой концепции человек, воспринимая какое-либо явление, фактически имеет дело с конкретным ментальным образом. Даже если допустить вероятность того, что образ вызван уже существующей дхармой, этому нет никаких доказательств; соответственно, к моменту появления образа дхарма перестает существовать.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Аналогичной идеи придерживался епископ Беркли: человек непосредственно воспринимает только свои *идеи* (ощущения), и бессмысленно говорить о том, что недоступно восприятию. Другими словами, существование вещей состоит в их восприимчивости.

Идеи школы саутрантиков также перекликаются с позицией Канта, писавшего о различии между феноменальным и ноуменальным мирами и утверждавшего сущностную непознаваемость «вещей в себе».

В этой связи возникает концептуальная проблема. Так, если дхармы не имеют временной протяженности, становится непонятным действие изначального кармического закона. Встает вопрос: каким образом то, что более не существует, может влиять на состояние объекта/субъекта в настоящем? Согласно учению, поступки *одухотворяют* разум и, соответственно, влияют на то, что случится в будущем.

Комментарий

Вполне возможно, что эти идеи легли в основу учения махаяны о *семенах*, которые, будучи посаженными в прошлом (прошлыми поступками), определяют *урожай* (воздаяние) в будущем.

Существовало множество ответвлений, порожденных этими учениями, отличавшихся разнообразными подходами к восприятию природы вещей. Впрочем, такое многообразие мнений и концепций было неизбежным, так как основная доктрина традиционного буддизма поощряет духовный поиск и проверку любого утверждения на собственном опыте. Одним из ранних буддийских мыслителей был Буддхагхоса, живший в V в. н. э. В своей главной работе «Вишуддхимагга» он обобщал концепции основных школ, представленных в древних текстах на языке пали.

МЕДИТАЦИЯ

Религиозность буддизма зиждется не на вере в Бога, но в стремлении к духовному совершенству через истинное познание бытия и праведную жизнь. Соответственно, духовная практика буддиста не подразумевает молитвы, то есть общения с неким антропоморфным божеством, а заключается в ряде специальных упражнений, рассчитанных на повышение чувствительности и восприимчивости.

Многочисленные духовные техники базируются на двух основных формах медитации: *самадхи*

(развивающей спокойствие и способность к сосредоточению) и *винассаны* (развивающей интуитивное восприятие). На протяжении многовековой истории буддизма эти техники обогатились практикой визуализации и другими методами, о которых пойдет речь в главах, посвященных буддизму махаяны, дзэн-буддизму и тантризму.

САМАДХИ

Основой практики самадхи является концентрация ума — *сати* (пали), или *смрити* (санскрит). Буквально этот термин переводится как *напоминание* или *собранность* и обозначает процесс внутренней мобилизации и полного осознания своего тела, ощущений, мыслей и образов. Сосредоточенность ума предполагает отстраненное, но тем не менее осознанное ментальное состояние, во время которого медитирующий отчетливо воспринимает происходящее в данный момент времени.

Вышесказанное совершенно необходимо для правильного понимания буддийской медитации и философского подхода, на котором она основана. Для отстраненного и в то же время ясного видения происходящего вокруг, а также полного осознания собственных ощущений и мыслей медитирующий должен максимально освободиться от оков собственного Эго и сосредоточиться на объекте созерцания. Однако эта сентенция идет вразрез с философией буддизма, так как последний не рассматривает Эго как некую независимую категорию, существующую вне чувственного и ментального восприятия. Буддизм учит, что человек является воплощением суммы категорий, объединенных в жизненном процессе. Это также

не означает, что ощущения могут существовать самостоятельно; они возникают в процессе восприятия.

Не менее важно осознавать, что медитация происходит в настоящем времени: прошлое более не существует, а будущее пока не проявилось. Реальность воспринимается в настоящий момент, невзирая на то, что каждое мгновение приносит очередные изменения. Адепту буддизма следует обрести способность осознанно воспринимать каждое преходящее мгновение.

Практикующего медитацию можно сравнить с человеком, оседлавшим волну. В начале медитации волна вздымается, и стоящий на гребне следует ее поступательному движению; в то же время масса воды находится в постоянном турбулентном движении, и дерзкому «наезднику» приходится поддерживать хрупкое равновесие.

Как только баланс нарушен, а это происходит, когда человек начинает анализировать происходящее, настоящее отступает, уступая место образам из прошлого или страху перед будущим. Если такое случилось, волна успокаивается, и вода, еще мгновение назад устремлявшаяся к небу, приходит в латентное состояние. То же самое можно сказать про сознание медитирующего, которое приходит в обычное состояние, в котором доминируют прошлое, будущее и самосознание. Однако если практик осознает случившееся, медитативный процесс возобновляется. В нашем примере спортсмен вынужден ждать новой волны, чтобы вновь «взлететь» на ее гребень.

Другими словами, медитация — это искусство творческого осознания происходящего в настоящий момент.

Именно эта фраза является ключевой в понимании взаимопроникновения буддийской философии и медитативной практики. Между тем невольно вспоминаются строки «остановись, мгновенье...», ибо они наиболее точно отражают цель медитативной техники, которая, по существу, согласуется с доктринами *анигга* и *анатта*, утверждающими изменчивую взаимосвязь всего сущего.

Самодостаточность практики саматхи не умаляет ее значения как подготовки к интуитивной медитации. Наряду с развитием способности к концентрации и достижению душевного покоя, эта техника предваряет интуитивное, сверхчувственное восприятие реальности.

Одной из основных медитативных методик является сосредоточение внимания на дыхании. Кажущаяся простота этой техники обманчива; лишь со временем неофит осознает, что медитация на дыхании (на процессе вдохов и выдохов) пробуждает чувство умиротворенности и ощущения себя как части единого целого. Заметим, что эта методика осознания не предполагает теоретических рассуждений, но осуществляется как активное действие в рамках жизненного процесса. Поэтому можно утверждать, что техника медитации еще раз подтверждает фундаментальные концепции буддизма, согласно которым личный (практический) опыт предпочтительней любых умозрительных построений.

ВИПАССАНА

Практикующие випассану не останавливаются на достижениях предыдущей методики (спокойствие и повышение восприимчивости), но ставят

целью обретение развитых интуитивных способностей. Таким образом, этот вид медитации приемлем для приверженцев разных буддийских течений, когда каждый может выбирать свой объект интуитивного познания, причем последнее осуществляется как на сознательном, так и на подсознательном уровнях. Необходимость такой методики очевидна: в большинстве случаев учение распространяется вербально, и как следствие происходят неизбежные искажения многих истин. Сами по себе слова являются не более чем средством передачи понятий, осознанных в процессе интуитивного озарения. Понять слово означает «смотреть на палец, а не на Луну, на которую он указывает». Соответственно, медитация направлена на то, чтобы *прочувствовать* концепцию, а не принять ее за основу в результате логических построений и доказательств.

Комментарий

Включая в книгу по философии раздел, посвященный медитации, я не испытывал сомнений, так как последняя является ключевым звеном для понимания принципиальных различий между западным и восточным образами мышления. Следует помнить о том, что восточные философы воспринимают реальность не только концептуально, но и посредством эмпирического исследования. В этом смысле основные понятия буддизма нельзя толковать с позиции формальной логики (даже в тех случаях, когда они имеют логически обоснованное подтверждение). Базовые концепции этого учения подтверждаются практикой интуитивного восприятия, которая осуществляется в процессе медитации.

МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ НОРМЫ

Этика буддизма базируется не на абстрактных понятиях добра и зла, но определяет человеческие поступки и мысли, которые могут быть:

- *кусала* (моральными): основанными на сострадании, великодушии и мудрости;
- *акусала* (аморальными): основанными на ненависти, ненасытности и обмане.

Причиной такой классификации является следующая посылка. Любой поступок, по трезвому размышлению и в зависимости от обстоятельств, может быть интерпретирован по-разному. Моральными принято считать деяния, которые повышают духовный уровень и приносят радость последователю учения Будды. Аморальным будет все, что стоит на пути постижения истины и умаляет радость служения.

Примеры

Манипуляции с ножом грабителя и хирурга имеют диаметрально противоположную этическую окраску.

Половой акт может быть благим или аморальным в зависимости от того, состоят ли его участники в браке друг с другом, являются ли они хорошими знакомыми или встретились впервые и добровольно ли они вступили в связь.

Итак, моральные нормы следует толковать в контексте конкретного поступка и его мотивации. Отметим, что вышеизложенное следует

считать еще одним подтверждением фундаментального принципа всеобщей взаимосвязи. Не существует такого понятия, как *хорошие* или *плохие* явления, поступки; они могут считаться таковыми в зависимости от внешних обстоятельств и внутренних побуждений. Любые поступки имеют кармические последствия. Точно так же поступки совершаются под влиянием уже существующих обстоятельств и в зависимости от конкретных условий.

Рассматривая буддийскую философию в целом, легко убедиться в том, что она не догматична, а существует как гибкая модель морально-нравственных указаний, в свете которых формируется свод наставлений и правил для последователей учения.

ПЯТЬ НАСТАВЛЕНИЙ

Наставления представляют собой скорее принципы тренировки, а не жестко регламентированный свод правил. Стремящийся к просветлению получает информацию о тех качествах, которые ему следует развивать на пути духовного роста. Обычно наставления приводятся в форме отрицания тех качеств, которые препятствуют просветлению:

Я обязуюсь не отнимать жизнь у живых существ.

Я обязуюсь не брать того, что мне не предложено.

Я обязуюсь воздерживаться от несправедливого проявления чувств.

Я обязуюсь воздерживаться от лживых речей.

Я обязуюсь не употреблять средств, затемняющих разум.

На основе этих обязательств формируются позитивные установки:

Развивать участливую доброту и сострадание ко всему живому.

Развивать великодушие.

Стремиться к обретению спокойствия, простоты в общении и способности к углубленному созерцанию.

Стремиться быть правдивым, выдержанным и целеустремленным.

Стремиться к расширению сознания.

Целью буддизма можно считать поиск равновесия между понятиями морали, медитацией и мудростью (сила, самадхи и праджня). В то же время моральные ценности не считаются самоцелью, но средством, необходимым требованием на пути достижения просветления. Коль скоро все сущее взаимообусловлено, основой морали становятся условия, благоприятствующие продвижению на пути, предначертанном Буддой.

Примечательным является то обстоятельство, что наставления исходят не от какого-либо антропоморфного божества, дарующего благо праведникам и наказующего отступников за непослушание. В основу буддийского канона положены высказывания Будды и его видение мира. В свете проповедей Гаутамы мудрость и сострадание утверждаются не как непреложные заветы, но как естественные категории, определяющие гармоничное существование. Как правило, буддисты следуют этим поучениям, но у них есть свобода выбора в применении тех или иных норм морали сообразно обстоятельствам, так как адепты осознают уникальность каждого события и явления в конкретный момент времени.

Этические нормы буддизма не могут рассматриваться вне связи с законом кармы. Действие кармы определяется волевым намерением, а не самим поступком, хотя реализация задуманного влечет за собой еще более тяжкие последствия.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

В этой связи уместно вспомнить учение Христа, согласно которому похоть и ненависть порождают прелюбодеяние и убийство («Смотрящий на женщину с вождением...»). Такой подход к причинно-следственным связям характерен и для Будды. В этом вопросе как Христос, так и Будда стоят на позициях Спасителей человечества. Иными словами, они знали а priori о последствиях аморальных помыслов, разрушающих человеку душу. В равной степени аморальные нормы общественной морали не могут оправдать дурных помышлений, хотя в этом случае поступки выступают на первый план и намерения не берутся в расчет.

МОНАШЕСТВО

Большинство буддистов следуют пути Дхармы, продолжая жить в миру. Однако трудно переоценить ту роль, которую буддийское священство сыграло в становлении буддизма как мировой религии. Именно благодаря монахам-подвижникам учение получило распространение по всей планете.

Следуя индуистским традициям своего времени, Будда оставил семью и в поисках истины стал вести жизнь отшельника (*шраманера*), и это подтверждается тем фактом, что его первыми

последователями были аскеты. Подобно многим другим религиозным течениям, традиция стала распространяться ближайшими учениками сначала изустно, а затем и в письменной форме. Значительная часть буддийской литературы предназначена именно тем, кто решил посвятить свою жизнь добровольной аскезе. Это обстоятельство отражает ту роль, которая отводилась монашескому сообществу в распространении учения.

С другой стороны, в своих сутрах Будда постоянно поучает мирян. Таким образом, несмотря на очевидные преимущества монашества (праведный образ жизни, минимизирующий разного рода искушения), его не следует рассматривать как единственный и непреложный путь познания фундаментальных концепций Дхармы. Закон Дхармы един для всех, как мирян, так и монахов. Что же касается этических норм, то правила монашеского устава (*виная*) являются дополнением к наставлениям Будды и демонстрируют мирянам практическое применение законов Дхармы.

БУДДИЗМ И УМОЗРИТЕЛЬНЫЕ ПОСТРОЕНИЯ

Надеюсь, что я убедил читателя в том, что буддизм имеет прямое отношение к философии. В период, предшествовавший мусульманскому завоеванию северных районов Индии, учение находилось на пике своего развития. В буддийском монастыре Наланда обучалось примерно три тысячи учеников, среди которых были представители всех индийских провинций наряду с прибывшими из Китая, Кореи, Тибета, Монго-

лии, Шри-Ланки и Суматры. Системное обучение всегда было характерным методом буддийской подготовки, и новообращенные изучали грамматику и филологию, медицину и логику, изяшные искусства и метафизику.

С другой стороны, Будда всегда проводил четкое разграничение между тем, что может быть познано эмпирически, и вопросами, составляющими область метафизического. Вследствие того, что Гаутама рассматривал не подтвержденные опытом умозрительные понятия как уводящие в сторону, две области схоластического знания не подлежали обсуждению:

- конечность или беспредельность мироздания;
- возможность загробной жизни для просветленного.

Сам Сиддхартха Гаутама попросту отказывался отвечать на подобные вопросы.

В свете современного онтологического* подхода и того влияния, которое буддизм оказал на восточную философскую мысль, такая позиция может показаться ошибочной. Однако при ближайшем рассмотрении вопрос проясняется. Оказывается, Гаутама отказывался не от осмысления гносеологических вопросов, а всего лишь от ведения бессмысленных споров по этому поводу. Скорее всего он был не согласен с принятой в то время терминологией, и отказ вступать в дискуссию означал нежелание доказывать неадекватность обозначения того или иного принципа.

* Онтологический — относящийся к онтологии, то есть к учению о бытии (в отличие от гносеологии — учении о познании), в котором исследуются всеобщие основы, принципы бытия, его структура и закономерности.

Как и во многих других случаях Будда придерживался умеренной позиции (золотой середины). Говорить о бесконечности мироздания было бы не точно; в равной мере, объявлять о конечности вселенной означало бы искажение реальности. Поэтому там, где речь шла о том, что есть «ни то и ни это», Гаутама воздерживался от ответа, вследствие чего и возникло ошибочное представление о его концептуальном понимании.

Следует помнить, что, заявляя о бессмысленности таких вопросов и утверждая, что единственной целью следует считать избавление человечества от страданий, Будда давал глубокий философский анализ причин и способов преодоления страдания. При этом Гаутама вовсе не избегал умозрительных построений.

В одной из своих ранних сутр он подчеркивает, что утверждения типа «я есть это» или «я утрачиваю форму» являются мудрствованием. По этому поводу он высказывает явное негодование:

«...мудрствование — это болезнь, болезнь неизлечимая, [ядовитое] жало».

«Маджхима-никая», 140

Человек, преодолевший искушение пускаться в абстрактные рассуждения, становится «умиротворенным миротворцем».

Те, кто интересуется исключительно культурными и религиозными артефактами — храмами, монашеством и символикой, — могут упустить из виду онтологический радикализм буддийского учения. Буддийский подход к интерпретации вопросов бытия выходит за рамки концептуального понимания, так как мир рассматривается в процессе динамичного взаимодействия отношений и обстоятельств.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Со времен Декарта — когда прозвучала фраза: «Я думаю, следовательно, существую», утверждающая несомненную субстанциональность* «Я», или с тех пор, как Фома Аквинский обозначил Бога как беспричинную причину, источник всех ценностей, разумного и целеустремленного архитектора вселенной — западные мыслители придерживались дуалистического подхода, который с точки зрения буддизма считается некорректным.

Метафизическим идеям Запада буддизм противопоставляет свой взгляд на реальность, которая познаваема лишь эмпирически, в конкретный момент времени, и вследствие ее переменчивости не поддается концептуальному осмыслению.

Похожих взглядов на процесс перемен придерживался древнегреческий философ Гераклит: так как все, непрерывно изменяясь, обновляется, то нельзя дважды вступить в одну и ту же реку.

Среди современных философов, приверженцев идеи всеобщности изменения, следует отметить Бергсона и Уайтхеда.

ПРАГМАТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Коль скоро буддизм не является чисто философским канонem, то вместо термина *даршана* более уместно употреблять слово *яна*, которое можно перевести как *колесница*. Таким образом, буддизм рассматривается как *духовная колесница*,

* Субстанциональный — существенный, основной, относящийся к субстанции, то есть к первооснове, сущности всех вещей и явлений.

средство достижения совершенства. В данном случае речь не идет об освобождении от страдания и неведения.

Принято считать, что перед смертью Будда дал своему соратнику и двоюродному брату Ананде последние наставления, которые затем были оформлены как «Махапариниббана-сутта», семь ключевых моментов которой известны как *37 путей к просветлению*. Особого внимания заслуживает тот факт, что в тексте отсутствуют какие-либо умозрительные теории. В наставлениях приводятся практические рекомендации по тренировке тела, сознания и ума, развитию образного мышления и дается описание методик, необходимых для обретения духовных качеств, ведущих к просветлению. В числе прочих рассматриваются вопросы расширения сознания, осознания Дхармы, вдохновенного служения, экстатического состояния, безмятежности, концентрации и самообладания. В сутту включен и рассмотренный выше восьмеричный путь.

Столь длинный перечень понятий не должен удивлять, так как, в соответствии с центральной концепцией философии буддизма — пратитьей самутпадой (взаимосвязанностью всего сущего) — все вещи проявляются под влиянием тех или иных условий. Важно то, что Будда воспроизвел конкретные духовные характеристики, ведущие к просветлению.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Вывод, к которому приходит ученый в процессе научного поиска, в значительной мере обусловлен личностью самого исследователя, равно как и мето-

дами, которыми он пользовался. Например, психоаналитик обучен избавлять пациента от влияния его предубеждений (избавлять от комплексов). Иными словами, существует взаимосвязь между обстоятельством, методом и выводом, причем первая категория выявляется лишь при правильной формулировке последней.

Похожие идеи выдвигают постмодернисты, утверждая, что творческий процесс следует рассматривать во взаимодействии исходного материала, средства выражения и метода воплощения. Весьма проблематично рассуждать о некой абстрактной реальности, взаимодействие с которой осуществляется извне и независимо от самого механизма взаимодействия. В этом смысле буддизм акцентирует внимание на условиях достижения поставленной цели, а не на концептуальном осмыслении ее содержания.

В «Ти ратана вандана» («Приветствие трех драгоценностей») учение Будды сформулировано следующим образом: «Непосредственно очевидное; всегда доступное; то, что познаваемо; развивающееся; понятное тому, кто мудр».

Иными словами, онтологический подход буддизма не догматичен, рационален и прагматичен.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ДЖАЙНИЗМ

ИСТОКИ

Центральной идеей этого религиозно-философского учения является принцип *ахимсы* (непричинения вреда). Подобно другим восточным философским школам, джайнизм не довольствуется чисто умозрительными рассуждениями и главной целью ставит реализацию средств преодоления людских страданий. Адепты учения видят спасение в победе над мирскими страстями, ограничивающими возможности сознания. Само слово *джина* (произошедшее от одного из титулов, присваиваемых вероучителям) в буквальном переводе означает «победитель».

В джайнской традиции, на протяжении ее многовековой истории существовало 24 вероучителя, известных как создатели *брода* (*тиртханкары*), то есть те, кто вел своих последователей через бурный поток мирских невзгод навстречу спасению и покою. Существует исторически достоверное свидетельство о последнем из них — *Махавире* (Великом герое), жившем на рубеже VI и V вв. до н. э.

В наши дни возникновение традиции связывается с именем Махавиры, хотя сами джайны считают его проповеди переосмыслением более

древних учений. Подобное заявление подчеркивает неограниченность джайнизма в исторической перспективе и его вселенскую значимость. При этом утверждается, что в мире сменялись исторические периоды, на протяжении которых доминировало либо добро, либо зло, то есть те времена, когда джайнизм не мог быть воспринят. Следовательно, тиртханкары появились лишь по достижении некоего баланса сил, что позволило встать на путь духовного возрождения через признание скорбности и бренности бытия.

МАХАВИРА

Вардхамана Махавира принадлежал к числу неортодоксальных аскетов. Он жил и проповедовал в индийских провинциях Бихар и Уттар-Прадеш. Согласно преданиям, Махавира был немного старше Гаутамы Будды, с которым встречался и беседовал. Даты его жизни иногда указывают как 599—527 гг. до н. э., хотя некоторые источники утверждают, что он жил в период с 540 по 468 гг. до н. э.

ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ

Коль скоро зашел разговор о вселенской значимости учения Махавиры, есть смысл вспомнить о концептуальных подходах, традиционно оппозиционных джайнизму. Ортодоксальный индуизм базируется на двух «китах»:

- признании авторитета ведийских знаний;
- незыблемости ритуалов, совершаемых браминами.

Другой характерной чертой ортодоксов было признание Абсолютного Начала — Брахмана и его воплощений наряду с верой в существование высшего духовного начала в человеке — Атмана.

В VI в. до н. э. в Северной Индии существовало много философских систем, оппозиционных традиционному индуизму. Так, рассмотренная ранее философская доктрина локаята школы шарвака признавала реальным лишь то, что подвластно чувственному восприятию. Исходя из такой посылки отрицалось существование души и жизни после смерти. Вполне логично, что последователи такого учения, признавая лишь земные радости, скатились на позиции вульгарного гедонизма и аморального материализма.

Однако существовала и другая точка зрения, приверженцы которой впадали в другую крайность. Веря в бессмертие души, но при этом отрицая непреложность браминской культовой атрибутики, они прибегали к практике сурового аскетизма как к средству достижения мокши (освобождения). Странствующие аскеты и независимые гуру не признавали кастовую структуру, отрицали значимость индуистских ритуалов и во время скитаний обратили многих в свою веру. Этих учителей называли шраманами, а возглавляемые ими общины в VI в. до н. э. положили начало двум направлениям религиозно-философской мысли — джайнизму и буддизму.

ЖИЗНЬ МАХАВИРЫ

По преданию, Махавира в тридцать лет ушел из дома, вступил на путь аскезы и в течение двенадцати лет вел жизнь, полную лишений. Во

время своих скитаний он познакомился с основателем оппозиционной индуистской секты аджавиков — Госалой. Принято считать, что в возрасте 42 лет Махавира достиг просветления; с тех пор он стал известен как Джина (победитель), а его последователей стали называть *джинами* или *джайнами* — соратниками победителя.

После тридцати лет подвижничества Махавира ушел из жизни, прибегнув к добровольной и бессрочной голодовке. Это случилось в местечке Пава, неподалеку от современного города Патна, который стал местом джайнского паломничества.

К моменту его смерти джайнская община была весьма многочисленной, причем преобладали женщины-монахини. В соответствии с традицией монахов поддерживали светские спонсоры. В буддийских писаниях основателя джайнизма называют *Нигатха Натанутта*. Там же приводится эпизод, посвествующий о дружеском диспуте между Махавирой и Буддой. Некоторые сутры последнего (например, 56-я сутра «Мадджхиманикаи») записаны в форме диалога между представителями двух традиций.

УЧЕНИЕ МАХАВИРЫ

Нередко вследствие разноголосья концептуальных подходов и споров представителей многочисленных сект трудно составить точное представление о первоначальной доктрине той или иной религиозной системы. При изучении джайнизма такой проблемы не возникает, так как учение имсет лишь два основных разветвления — секту *шветамбаров* и секту *дигамбаров*. При этом различие касается скорее внешней стороны монашеской практики, чем концептуальных разногла-

сий. Таким образом, можно с уверенностью сказать, что традиции джайнизма отражают аутентичность учения Махавиры.

Последний отказался от культовой практики браминов как средства достижения мокши (освобождения) и предложил новую интерпретацию кармического закона индуистов-ортодоксов, которые ставили причинно-следственные связи в прямую зависимость от правильного соблюдения ритуалов. Отрицая существование вечных божественных миров, он признавал существование души, скованной цепями материального мира и стремящейся к освобождению и совершенству. Основой философии и морали Махавира провозгласил ахимсу (заповедь «не убий»).

Его наставления появились в письменной форме лишь ко второму столетию нашей эры, и только в V в. увидело свет полное собрание основных джайнских текстов. Главным трудом по философии джайнизма (признаваемым всеми существующими джайнскими общинами) считается «Таттвартха-сутра» («Руководство по осмыслению всего сущего»), написанная философом-монахом Умасвати во II в. до н. э.

БАЗОВЫЕ КОНЦЕПЦИИ

В предисловии к фундаментальному писанию джайнов переводчик Натхмал Татъя в крайне сжатой форме формулирует суть учения:

«Центральными темами «Таттвартха-сутры» являются: непричинение вреда, отказ от категоричных суждений и отказ от собственности. Первый принцип утверждает право на жизнь всех существ; второй — право каждо-

го человека на самостоятельное суждение; третий — взаимозависимость всех форм жизни. Если вы почувствуете уникальность каждой души, то никогда не станете покушаться на ее существование. Если вы почувствуете, что каждый человек — это мыслящее существо, вы признаете его право на собственное мнение. Если вы почувствуете, что ничем и никем не обладаете, вы никогда не пожелаете мирового господства».

«Таттвартха-сутра», с. xvii

Подобно другим восточным философам, джайны избегают праздных рассуждений и всей своей жизнью доказывают стремление к освобождению. В то же время философия джайнизма отличается скрупулезным анализом эмпирических данных с учетом морально-этических норм.

Перед тем как перейти к рассмотрению базовых философских идей, есть смысл познакомиться с джайнской концепцией «Я» и этическим учением, которое характеризуется отказом от абсолютизма, архаичным атомизмом и анимизмом джайнской космологии, атеистической интерпретацией космических процессов.

АНЕКАНТАВАДА (НЕПРИЯТИЕ АБСОЛЮТНЫХ ИСТИН)

В своей основе учение отличается радикальным подходом. Заявляя о неприятии абсолютной истины, джайны утверждают, что суть вещей следует воспринимать в зависимости от угла зрения, под которым они рассматриваются. Исходя из этой посылки любое знание является условным.

Так, рассматривая концепцию Эго, можно прийти к следующим выводам:

- «Я» — это постоянная категория;
- «Я» — это непостоянная категория;
- «Я» может быть как постоянной, так и непостоянной категорией;
- сущность материи может быть невыразимой.

Эти утверждения можно комбинировать, например, душа может считаться вечной, но материального подтверждения этому получить нельзя (так как сущность материи может быть невыразимой). Таким образом, делается допущение, истинность которого недоказуема. В каждом случае возможны семь различных комбинаций.

Соответственно, вещи познаются непосредственно и косвенно, но конечное знание недостижимо (в рамках сансары). Более того, истина или ее искажение определяются отнюдь не способностью к аналитическому мышлению, но этически и духовными ценностями, формирующими конкретную жизненную позицию.

Пример

Увидев дерево, я могу подумать:

- его крона дает тень, а ствол — защиту;
- хорошо бы на него влезть;
- это хороший строительный материал;
- это дуб;
- оно выросло с тех пор, когда я его видел в последний раз;
- его следует срубить.

В каждом из этих утверждений есть определенный смысл, причем неважно, по отношению к какой временной перспективе относится конкретное суждение (к настоящему, прошлому или будущему); в равной мере не имеет значения отношение к объекту размышления: как к явлению окружающего мира или как к возможному предмету развлечения и утилитарного использования. В каждой предпосылке есть доля истины, ограниченная возможностью дальнейшего осуществления.

Условность концептуального восприятия подчеркивает то обстоятельство, что джайнизм утверждает принципиальную недостижимость абсолютного знания (даже если предположить, что мы располагаем им). В этом смысле учение дифференцирует понятия с точки зрения их перспективного проявления. Впрочем, это не означает, что джайнизм избегает четких формулировок. Напротив, налицо скрупулезная классификация тех позиций, с которых делается то или иное утверждение и, соответственно, констатация ограниченности их объективности. Используя современное клише, можно с уверенностью сказать, что джайнизм исповедует плюрализм мнений.

Комментарий

В связи с вышесказанным вспоминается известная история о слепцах, которые пытались выяснить, как выглядит слон. Один из них ошупал его хобот, другой — туловище, третий — бивни, и каждый дал свое собственное, непохожее на других описание

внешности животного. При этом каждое описание соответствовало действительности, но не давало целостной картины.

АТОМИЗМ И АНИМИЗМ

Джайнизм основан на учении о дискретном, прерывном строении материи и различает четыре вида проявления микрочастиц (атомов): воздух, огонь, воду и землю. Атомарные образования этих первоэлементов объединены в *скандхи*, из которых в свою очередь формируются феноменальные объекты.

Однако мир состоит не только из материальных предметов, но и атрибутов более тонкого плана, реальность которых тем не менее очевидна. К ним относятся радость, печаль и жизнь как таковая, причем последняя обозначается как «душа», или *джива*.

Махавира учил, что все сущее имеет душу. При этом духовным началом наделялись не только люди, животные и растения, но и камни, земля и ветер. Более того, согласно традиции, любое событие и явление следует считать одухотворенными в тот период времени, когда они происходят. Таким образом, джайнская философия признает взаимодействие материальной и духовной субстанций. Каким бы ничтожно малым ни было духовное начало — например, во время чувственного восприятия, — оно безусловно материально (материальность органов чувств). С другой стороны, органы чувств имеют значение лишь постольку, поскольку передают информацию живой душе. При этом следует помнить, что, несмотря

на свою очевидную субстанционность, материя и сознание (душа) на уровне феноменального проявления находятся в неразрывной связи.

Однако, помимо, так сказать, атомарного уровня, есть и другой план бытия, на котором существуют вечные субстанции, каждая из которых имеет свои качества и свойства. Высшим проявлением этого уровня считается джива, совершенная и бессмертная субстанция, которая на феноменальном плане одухотворяет небесные, человеческие и иные тела, включая простейшие формы жизни.

Итак, мы имеем дело со вселенной, в которой все находится во взаимодействии физических и не-физических структурных элементов. Феноменальный мир, структурированный в пространстве и времени, характеризующийся периодами покоя и движения и воплощенный в одухотворенной материи, по сути дела вечен, несмотря на условность его земных проявлений.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

В западной философии атомистика рассматривается в свете учений мыслителей-предшественников Сократа, например Гераклита (хотя последний больше известен благодаря своему высказыванию о реке, в которую нельзя войти дважды). Если обратиться к учению Декарта, то оно не вполне соответствует джайнскому подходу к субстанциональности дживы, воплощенной в физическом теле, так как французский философ проводил строгое разграничение между духовным (мыслящим «Я») и материальным, то есть придерживался дуалистической точки зрения. Наиболее близкой позицией следует

признать теорию гностиков, согласно которой бессмертная душа, заключенная в телесные оковы, стремится к выходу за границы материального, чтобы реализовать свой вечный (изначальный) потенциал. Такой подход вполне согласуется с идеями джайнов.

АТЕИЗМ И ВЕЧНО МЕНЯЮЩАЯСЯ ВСЕЛЕННАЯ

В своей основе джайнизм атеистичен. В отличие от индуизма, учение джайнов не признает абсолютных истин, равно как и конечного слияния Атмана с Брахманом. Вместо этого конечным освобождением признается достижение душой конечной реальности (состояние конечного постижения называется *кавала*). Мир безначален, но находится в непрекращающемся процессе эволюции и инволюции. При этом никаких внешних доказательств не требуется, и процесс перемен осуществляется в соответствии с кармическими законами, которые распространяются на сущностно нестабильную и взаимообусловленную реальность. Следовательно, вселенной управляет не Бог, а карма.

Комментарий

Любая философская система, отвергающая изначальность и конечность существования мироздания, тяготеет к атеизму, так как вера в Бога предполагает Первопричину творения и промысел Творца. Непризнание этих составляющих ведет к безбожию.

Нельзя не отметить противоречивость джайнской позиции по отношению к природе вещей: с одной стороны, провозглашается их неизменность, а с другой — текучесть и непостоянство. Говоря о реальности какого-либо проявления, имеется в виду его существование во времени, хотя за этот период объект претерпевает бесконечное множество изменений своего состояния, которые происходят каждое мгновение, и одновременно прекращает существование в одном режиме бытия и проявляется в другом. Однако в течение всего процесса перемен он остается неизменно реальным.

Таким образом, мы получаем еще одно подтверждение условности джайнского подхода к постижению истины. Вещи одновременно существуют или не существуют — все зависит от позиции, занимаемой сторонним наблюдателем.

Комментарий

Само собой напрашивается сравнение джайнских идей с не менее радикальными буддийскими теориями. Буддисты считают, что все сущее подвержено переменам, и, соответственно, нельзя говорить о постоянстве некой духовной субстанции, ибо Эго есть не что иное, как воплощение постоянно меняющихся характеристик.

Джайнизм, признавая процесс перемен в целом, допускает существование неизменной бессмертной души.

ЭГО

Как уже отмечалось, джайнизм, подобно другим восточным философским системам, не ограничивается умозрительным постижением природы вещей, а предлагает практическую методологию по духовному развитию и конечному освобождению людей от цепей материальных привязанностей. Поэтому для понимания ключевых концепций учения, необходимо иметь четкое представление о том, как джайны интерпретируют понятие Эго. При этом, однако, следует помнить о приведенной выше концепции анекантавады, согласно которой любое явление может рассматриваться с разных точек зрения. Исходя из этого человеческая душа либо неизменна и бессмертна, либо непостоянна; все зависит от того, под каким углом зрения вы рассматриваете эту субстанцию.

ДУША (ДЖИВА) И ТЕАО (АДЖИВА)

Любой человек представлен душой, рожденной в физической оболочке, и *спасение* подразумевает освобождение души от телесных оков. Для того чтобы душа развивалась, необходимо контролировать тело. Этот подход аналогичен представлениям индуистской школы санкхьи.

Земная жизнь человека (сансара, вечно меняющийся мир) предопределена*, но он может дос-

* Здесь «предопределение» употребляется в смысле конечности земного существования и неизбежности отработки конкретных кармических долгов, накопившихся за время предыдущих жизней.

тигнуть мокши (освобождения) по истечении длительного периода эволюционного перерождения души в разных жизнях. Джайны не считают нужным доказывать существование души, так как ее сущностность подтверждается самой способностью человека к познанию. Думая, чувствуя и осознавая собственное существование, человек убеждается в одушевленности окружающего его мира.

На самом деле совсем не просто дать четкую формулировку джайнской концепции души. С одной стороны, она существует повсюду, а с другой — воспринимается в ощущениях, а значит — вещественна. В общих чертах душа — это одушевленная физическая субстанция, сущая во всем и оживляющая тело. Однако совершенно очевидно, что существует принципиальная разница между индивидуальной душой и тем *духовным материалом*, частью которого она когда-то была. Таким образом, душа состоит из бесчисленного множества составляющих элементов, подобно тому, как пространство подразумевает бесконечное множество космических компонентов («Таттвартха-сутра», 5.8; 5.9).

Другими словами, множественность составляющих индивидуальную душу элементов сравнима с бесчисленными атомами, формирующими физический объект.

КАРМА-ВАДА (ДЕЙСТВИЕ И ПОСЛЕДСТВИЯ)

В целом джайнизм взял на вооружение индуистскую теорию кармы. Круг инкарнаций в мире сансары определяется кармой прошлых воплощений.

В отличие от буддизма, считающего кармическое наказание следствием волевых действий (и особенно морально-этических нарушений), джайнизм рассматривает кармические законы в более широком смысле, а именно, в свете *всех* жизненных обстоятельств. Человек испытывает на себе действие этого закона даже тогда, когда не осуществляет самостоятельного выбора. Единственным способом выйти из круга перерождений считается обретение покоя и знания (*кавалы*), что в свою очередь требует, чтобы человек отбросил мирские страсти, невольным рабом которых он является, и таким образом достиг состояния свободы от материальных привязанностей. Более того, джайны верят, что душа всеведуща (то есть может познать все познаваемое), но в этом мире ее возможности ограничены кармической обусловленностью.

Комментарий

В действительности джайнизм взял за основу разработанный индуистами механизм действия кармического закона и довел эту теорию до логической завершенности. Коль скоро карма действует как механизм, совершенствующий духовные качества человека, последнему не надо создавать себе богов и богинь. Гипотетические боги лишь затемняют сознание и внушают несбыточную надежду избежать неотвратимых кармических последствий. Исходя из того, что карма является ключевым фактором духовного роста, действие ее законов не может быть предметом божественного вмешательства.

ОСВОБОЖДЕНИЕ (МОКША)

Несмотря на то что джайнизм декларирует бессмертие и всеведение дживы (души), мир сансары мешает проявлению этих качеств, ибо подчинен законам кармы. Поэтому главной задачей является эволюция души в течение многочисленных инкарнаций; этот процесс длится до тех пор, пока она не обретет свое естественное, первоначальное состояние — состояние абсолютной чистоты и истинного знания.

Освобождение (мокша) наступает, когда Эго полностью расплачивается за совершенные в прошлом деяния. Соответственно, человек должен стать выше чувственных побуждений и мотиваций. В данном случае добродетельные поступки приносят практическую пользу лишь на земном уровне и не несут эволюционной составляющей на пути духовного роста.

Главная цель джайна — стать *сиддхой* (совершенным дживой). Считается, что сиддхи обладают абсолютным знанием, всевидением, всемогуществом и великолепием. В таком состоянии истинное «Я» человека (Атман) становится Абсолютной Реальностью. В этот момент душа покидает брентную оболочку:

«Когда все кармические узлы развязаны, душа устремляется вверх, к пределам бесконечного пространства».

«Таттвартха-сутра», 10.5

Комментарий

В конечном счете джайнизм можно назвать дуалистическим учением. Несмотря на то что в

обычных жизненных обстоятельствах души неизбежно взаимодействуют с материальным миром, в момент освобождения материальное остается позади.

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ КОНЦЕПЦИЙ ИНДУИЗМА

АТМАН И ДЖИВА

В ортодоксальном индуизме Атман (высшее «Я») отождествляется с Брахманом (Абсолютной Реальностью и Всемирной Душой), хотя осознание этого тождества является скорее конечной целью на пути к духовному совершенству, а не чем-то самоочевидным. В отличие от физического тела душа духовна.

Джайны также проводят разграничение между физическим и духовным, но их джива является оживляющей тело физической субстанцией тонкого уровня. Таким образом, понятие *джива* трактуется в рамках физической оболочки с присущими ей формой и размерами. В то же время именно джива достигает состояния конечной реальности (во всяком случае, это происходит с теми, кто обретает мокшу), что вовсе не означает слияния с некой внешней реальностью. Иными словами, джайны не оставили места понятию *Брахман*.

Другим отличием учения джайнов от ортодоксальной традиции является «композиционное» строение души как некоего единства составляющих элементов. В индуизме Атман идентифицируется с Брахманом, и поэтому дифференциация духовного начала на атомарном уровне представляется бессмысленной.

КАРМА

Индуисты-ортодоксы в целом рассматривали карму в свете правильного отправления культовых ритуалов. Именно ритуальное очищение признавалось основным способом единения с силами вселенной и ухода от воздаяния за совершенные в прошлом деяния. Буддисты установили морально-нравственную причинность кармических проявлений (ритуальная практика уступила место нормам поведения). В джайнизме кармические закономерности распространяются на весь окружающий мир, хорош он или плох.

Комментарий

Создается впечатление, что джайнские философы рассматривают карму как некую физическую сферу взаимодействия земных проявлений. В отличие от индуизма и буддизма, учение не считает причинно-следственную закономерность избирательной.

ПАРАЛЛЕЛИ С ПОЗИЦИЕЙ ШКОЛЫ САНКХЬИ

Оба учения признают мир вечным. Точно так же они проводят четкое разграничение между материей и сознанием и при этом считают первую категорию вторичной (нравственно нейтральной). Как последователи санкхьи, так и джайны обозначают личное Эго термином *джива*. Обе философские системы, признавая вечность материальной вселенной, по существу являются атеистическими.

Однако исходя из сходства концептуального понимания не следует делать вывод о возможном заимствовании идей. О школе санкхьи нам известно лишь то, что как философская система она существовала примерно к I в. до н. э., но, возможно, ее основные идеи были сформированы намного раньше. Не исключено, что признанный основатель учения, Капила, жил еще в VII в. до н. э. Вполне уместно предположить, что оба течения сформировались на основе одного и того же потока индуистской мысли.

И все же нельзя не отметить одно существенное отличие: в то время как санкхья принадлежала ортодоксальной индуистской традиции, джайны придерживались оппозиционного учения. В качестве подтверждения вышесказанному следует вспомнить (см. первую главу) о том, что одним из источников знания адепты санкхьи традиционно признавали изучение священных текстов. На практике они редко следовали этому указанию, но именно оно позволяет считать школу санкхьи ортодоксальным индуистским учением.

ПАРАЛЛЕЛИ С ФИЛОСОФИЕЙ БУДДИЗМА

Некоторые из этих параллелей мы уже указали. Нет ничего удивительного в том, что такие параллели напрашиваются сами собой, ибо Сидхартха Гаутама и Вардхамана Махавира были современниками и вели сходный образ жизни. Напомним:

1. Оба мыслителя исповедовали атеизм и указывали на изменчивость и непостоянство окружающего мира.

2. Оба подчеркивали значимость доктрины ахимсы как ключевого понятия морали и духовного роста.

3. Оба указывали на то, что в процессе духовного становления путь от мирского существования к монашеству является желательным.

4. Оба отрицали авторитет ведийских знаний и культовой практики.

5. Оба не признавали предопределенности образа жизни в зависимости от кастовой принадлежности.

6. Оба приветствовали монашеский аскетизм (но в то время, как Махавира считал аскезу и монашество единственным путем к спасению, Гаутама воздерживался от категорических суждений и в своих сутрах допускал достижение просветления светскими последователями).

Однако между учениями есть одно весьма существенное различие. Буддизм не признает ни *самости* Эго, ни *дживы* как некой материальной субстанции, стремящейся к освобождению. Напротив, «Я» провозглашается лишь как умозрительная, условная концепция.

В абсолютных терминах буддисты считают Эго *иллюзией*. Не признавая дуалистический подход, последователи Будды придерживаются мнения, что все сущее — как материальное, так и духовное — лишь создает условия для очередных проявлений.

Не менее важно отметить, что джайнизм (как и санкхья) охотно поднимает вселенские вопросы и рассуждает о жизни после смерти, в то время как буддизм считает подобные мудрствования бесплодными и уводящими в сторону.

Комментарий

Нередко в адрес буддистов и джайнов раздаются обвинения в том, что в качестве средства к спасению они предлагают уход от мирской жизни. Отчасти это верно, так как обе традиции исповедуют монашество. С другой стороны, придерживаясь идеи взаимозависимости всего сущего и универсальности кармических законов, они занимаются поиском путей оптимального взаимодействия личности и окружающего мира. Таким образом, эти учения проповедуют непричинение зла и сострадание, то есть фактически придерживаются гуманистических позиций.

В качестве основного средства достижения просветления их адепты следуют строгим правилам самоограничения и с целью расширения сознания практикуют углубленную медитацию. Как уже было сказано, джайнизм, интерпретируя концепцию Эго, стоит на дуалистических позициях, в то время как буддизм рассматривает «Я» как иллюзию, в лучшем случае признавая условность его обозначения как средства отражения реальности.

ЭТИКА

Джайнизм считает недопустимым разделение человеческой жизни на духовные и материальные аспекты. Отрицание духовного начала может привести к тому, что люди станут эгоцентрич-

ными и, забывая об основном принципе всеобщей взаимосвязи, перестанут помогать друг другу. В этом смысле ключевой мыслью «Таттвартхасутры» следует считать фразу: «Души оказывают друг другу вспомоществование» (5.21).

С другой стороны, игнорируя мир проявленной материи, люди перестанут чувствовать ответственность за свои поступки и начнут воспринимать окружающий мир (в котором живут и от которого зависит их существование) как враждебную среду. Таким образом, джайнизм подчеркивает важность осознания тесной взаимосвязи между физическими и духовными проявлениями, что и составляет основу этических норм поведения.

Адепт джайнизма должен помнить и исполнять пять заветов: непричинение вреда (ахимса); правдивость; нестяжание; целомудрие (для состоящих в браке — супружеская верность); непритязательность (довольство малым). Ключевой этической нормой является ахимса. По сравнению с буддистами и индуистами, джайны придают особое значение ненанесению вреда живым существам. Не желая отягощать свою карму, джайнские монахи и монахини воспринимают это правило со всей серьезностью и порой впадают в крайности: закрывают рот маской, чтобы ненароком не проглотить насекомое, процеживают воду для питья и (когда это возможно) сметают веником насекомых, оказавшихся на пути. Само собой разумеется, джайны — вегетарианцы, ибо не желают забирать чью-то жизнь ради собственного пропитания. Однако согласно учению, даже фрукты и овощи являются носителями жизненного начала, и, соответственно, вегетарианская диета также подразумевает причинение вреда. Признавая неизбеж-

ную ущербность земного существования, джайны сводят наносимый живому вред до минимума. Они употребляют ровно столько пищи, сколько необходимо для поддержания жизненных функций организма.

Было бы преувеличением утверждать, что все последователи учения придерживаются одинаковых норм поведения. Так, монахи и монахини практикуют целибат, в то время как миряне стараются соблюдать супружескую верность. Исходя из того, что на пути к достижению мокши (освобождения) человек проходит круг реинкарнаций, аскеты имеют явное преимущество по сравнению с мирянами; иными словами, число грядущих воплощений монаха сокращается.

Аскетизм дает монаху некоторые преимущества по сравнению с *прихожанами*. Так, светские члены джайнской общины (как правило) ежедневно приносят подношения каменным изображениям *основателей броды*, в то время как монахи избавлены от этой необходимости. Впрочем, им попросту нечего предложить, ибо они ничем не владеют. Рассматривая этот аспект джайнского служения, нельзя не удивиться тому, что религия, отринувшая ритуалы браминов, придает такое значение культовой обрядности; более того, последняя является предметом гордости для светских последователей учения.

КЛЮЧЕВЫЕ АСПЕКТЫ МОРАЛИ

Целомудрие и свобода от земных привязанностей являются следствием основного качества джайна — самообладания. Сам термин *джайн* можно толковать как *последователь победителя*;

это свидетельствует о том, что носящий этот титул одержал победу над страстями и земными привязанностями, порожденными эгоизмом. Атеистическая направленность джайнизма отвергает поклонение личному божеству. Вместо этого предлагается комплекс методик по практическому и самостоятельному (без указующего перста) осуществлению духовного постижения, хотя и не умаляется значимость учения *создателей брода* как руководства к действию и источника вдохновения.

Важнейшими качествами джайна должны быть великодушие и непривязанность к материальным благам. Эти качества являются ключевыми характеристиками джайнского образа жизни, который подразумевает:

- бескорыстную помощь монахам, монахиням и храмам;
- стремление не причинять вреда живым существам;
- стремление свести к минимуму бытовые удобства.

Итак, этические нормы джайнизма сводятся к состраданию и самообладанию (для монахов-аскетов) или самоограничению и великодушию (для последователей-мирян).

Приверженность джайнов крайнему аскетизму может создать превратное впечатление об этических принципах учения, так как в основе морального кодекса доминируют негативные утверждения. Однако в «Таттвартха-сутре» приводятся как раз положительные качества, к развитию которых и должны стремиться джайны:

«Тот, кто чит заветы, должен развивать в себе добронравие [и доброжелательность] по отношению ко всем живым существам; почтительное отношение и уважение к другим [людям]; сострадание к несчастным, падшим созданиям и беспристрастие к тщеславным».

«Таттвартха-сутра», 7:6

Как уже было сказано, джайнская мораль распространяется не только на монахов, но и на светских людей и, соответственно, является единой, комплексной системой ценностей. Вполне естественно, что приверженцы крайнего аскетизма сокращают путь достижения мокши. Впрочем, это не означает, что светские адепты учения попусту тратят время и силы — их служение обязательно зачтется. Все, что человек совершает в этой жизни, имеет кармические последствия в будущих воплощениях и либо сокращает, либо увеличивает время достижения конечного освобождения.

ОСОБЫЕ ФОРМЫ СЛУЖЕНИЯ

Мораль джайнов допускает два аспекта монашеского служения, которые, хотя и не имеют прямого отношения к чисто философскому осмыслению этого учения, дают представление о фундаментальных основах джайнского мировоззрения: монашеский *нудизм* и уход из жизни с помощью добровольной голодовки.

Монашеский нудизм

В джайнизме сосуществуют два направления: секта *дигамбаров* (*одетых сторонами света*, то есть

обнаженных) и секта *шветамбаров* (*одетых в белое*), позволяющая каждому монаху владеть тремя кусками белой материи. Раскол произошел примерно к 300 г. до н. э. Первоначально разногласия возникли по поводу монашеского одеяния, но затем появились серьезные разночтения при подготовке священных текстов в Патилипутре (современный город Патна). В это время значительная часть общины была в Непале. Те же, кто остался в Патне, предложили собственную интерпретацию священных писаний, которая положила начало образованию секты шветамбаров. Вернувшиеся из Непала монахи выступили против нового толкования учения и организовали секту дигамбаров.

С точки зрения крайнего аскетизма монах не должен владеть чем-либо или испытывать привязанность к чему бы то ни было. Поэтому, коль скоро одежда может стать объектом вожделения, джайнский монах должен быть обнаженным. Обе секты признавали справедливость этого утверждения, но шветамбары пошли на компромисс и позволили своим последователям носить одежду, а дигамбары воплотили монашеский идеал на практике, хотя в наше время на публике их адепты прикрывают свое тело.

Нагота всегда считалась неотъемлемым атрибутом индийского аскета, и сам Махавира, перед тем как стать Живой, провел 12 лет скитаний, не прикрывая тела одеждой. Несмотря на то что нагота *per se** не является камнем преткновения (так как обе джайнские секты считают ее идеалом) и не имеет прямого отношения к базовым

* Сама по себе (*лат.*).

философским концепциям учения, она символизирует *обнаженность* в более глубоком смысле, утверждая абсолютную свободу от мирских привязанностей.

Комментарий

В иудаистско-христианской традиции нагота ассоциируется с потерей невинности и нарушением божественного запрета (библейская история грехопадения). В отсутствие более глубокой интерпретации современная общественная мораль также трактует обнаженное тело как приглашение к сексуальному взаимодействию. Религия индусов относится к наготы как к средству преодоления стыда и ложной сексапильности. Известно, что в Индии обнаженная натура не является чем-то из ряда вон выходящим, но, напротив, многие храмы и святилища украшены фигурами нагих богов и богинь. Более того, религиозное искусство индусов допускает изображение самых откровенных сцен и поз; впрочем, это не имеет ничего общего с предметом нашего повествования.

Нагота является не только физическим, но и духовным состоянием. По утверждению современных нудистов, обнаженное тело прежде всего пробуждает чувство единения с природой, а не животные инстинкты. Обнаженный человек свободен и естествен; его босые ноги чувствуют мать-землю, а тело, ласкаемое дуновением ветра и согретое солнечными лучами, воспринимает неземные духовные эманации. В отличие от одетых людей он — сама воплощенная реальность.

Даже те джайны, что носят одежду, должны оставаться духовно обнаженными.

Существует еще два различия между сектами дигамбаров и шветамбаров. По мнению первых, достигший всеведения не может далее продолжать земную активность. Так, невозможно быть всеведующим и принимать пищу. Последние придерживаются противоположной точки зрения: достигший всеведения ведет обычный образ жизни вплоть до момента физической смерти. Другим камнем преткновения стал прекрасный пол. По мнению дигамбаров, в женском обличье нельзя достигнуть окончательного освобождения, и, соответственно, представительница прекрасной половины человечества должна ждать очередного воплощения в мужском теле. Что же касается шветамбаров, то они признают духовную идентичность обоих полов.

В наши дни найдется не так уж много людей, способных соблюдать обеты дигамбаров. Поэтому последователей шветамбаров насчитывается примерно в три раза больше. При этом следует знать, что монахиням обеих сект никогда не дозволялось «одеваться сторонами света».

Комментарий

Очевидно, запрет на женскую наготу был вызван желанием уберечь монахов от искушения, ибо целибат предполагает выполнение следующего предписания:

«Запрещается: внимать непристойным речам, смотреть на женские половые органы, вспоминать собственный сексуальный опыт, употреблять возбуждающую желание пищу и горячительные напитки, украшать собственное тело».

«Таттвартха-сутра», 7.7

Похоже, что природа человека, будь вы мужчи-
на или женщина, по прошествии тысячелетия ничуть
не изменилась.

Смерть как результат добровольной бессрочной голодовки

В целом джайны относятся к еде как к сред-
ству поддержания элементарных физиологических
функций организма и полностью исключают
возможность получения удовольствия от приема
пищи. Такой подход обусловлен тем, что прием
пищи предполагает уничтожение чьей-либо жиз-
ни и поэтому должен быть сведен к минимуму.
Одним из способов джайнской духовной практи-
ки является пост.

Это понятие мы будем рассматривать в кон-
тексте джайнской теории *саллаханы* — подготовки
к смерти при помощи медитации и доброволь-
ной голодовки. Не следует думать, что физичес-
ки здоровый человек должен вгонять себя в моги-
лу, отказываясь от пищи. Такое предположение
явно противоречит джайнским принципам. Сог-
ласно индийской религиозной традиции, принято
считать, что в преддверии смерти состояние духа
имеет первостепенное значение, ибо человек го-
товит себя либо к освобождению, либо к очеред-
ной инкарнации.

Практика добровольного ухода из бренного
мира позволяет человеку осуществить свой созна-
тельный выбор при полном соблюдении данных
при жизни обетов. Конечная, бессрочная голодов-
ка практикуется лишь тогда, когда смерть является
неизбежной в силу тех или иных причин. Ины-

ми словами, наступает момент, когда человек готов принять неизбежное и отказывается принимать пищу.

Комментарий

В этом смысле добровольный уход из жизни соответствует состоянию высшей степени самообладания. Человек признает, что жизнь подошла к своему логическому завершению, перестает принимать пищу и принимает смерть как *победитель, джайн*.

ДЖАЙНИЗМ СЕГОДНЯ

Несмотря на аскетическую этику джайнизма, светские адепты учения нередко становятся преуспевающими дельцами. У мирян элемент *непривязанности* к земным благам принимает форму благотворительности. Так, состоятельные последователи традиции финансируют строительство храмов и материально поддерживают монашеские общины. Таким образом, щедрость богатых представителей общины причисляется к добродетелям.

В современном обществе этические нормы джайнов и, в частности, принципы сострадания и непричинения вреда живым существам воплощают в жизнь сторонники движения по защите окружающей среды, еще раз подтверждая джайнскую концепцию дживы (души), согласно которой этот атрибут свойствен не только людям, но и всем живым существам. Современные джайны исповедуют философию ненасилия, сострадания и

любви. Не без оснований они уверены, что вносят значительный вклад в строительство современного человеческого сообщества.

В отличие от традиционалистов, отрицающих общественные институты и связанные с ними искушения, современные последователи джайнской религии исповедуют ахимсу (ненасилие) в свете гармоничного взаимодействия человека и природы. Бытует мнение, что, придерживаясь теории реинкарнации, джайны сформировали негативное отношение к действительности. Все поступки, как хорошие, так и дурные, влекут за собой последствия и подразумевают мирские привязанности, избежать которых можно, лишь практикуя аскетическое самоограничение.

В определенной степени такой подход внес некую сумятицу в ряды приверженцев джайнизма, так как, несмотря на очевидный вклад адептов учения в культуру, искусство и литературу, исходной философской посылкой является освобождение души после смерти. В определенной степени эта проблема является характерной для любого философского учения, распространяющего догматы веры как среди посвященных приверженцев, так и мирян.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

БУДДИЗМ МАХАЯНЫ

ИСТОКИ И ЭВОЛЮЦИЯ УЧЕНИЯ

Начиная примерно с 100 г. до н. э. в течение двух-трех столетий в общинах буддистов велись споры по поводу правомочности традиционного подхода к трактовке фундаментальной концепции Дхармы (возможно, раскол обозначился со времен Второго Всебуддийского Собора в IV в. до н. э.). Суть расхождений сводилась к следующему:

1. Заявлялось, что провозглашенная ранними школами цель — индивидуальное освобождение — слишком незначительна и эгоистична. Вместо этого предлагался новый идеал (получивший известность как *путь бодхисаттвы*), в соответствии с которым адепт учения сознательно не делает последнего шага, чтобы погрузиться в нирвану (стать буддой в абсолютном смысле), так как стремится повести всех людей за собой по пути спасения.

2. Священные тексты «Абхидхармы» признавались лишь как сутры-упражнения для осмысления всего комплекса дхарм (в данном контексте дхармы следует понимать как базовые компоненты всех составных вещей); итак, осознание дхарм уже не считалось окончательной целью, и возникала необходимость более глубокого понимания — «совершенной мудрости».

Иными словами, ключевыми понятиями для обозначения нового подхода явились сострадание и мудрость.

В начале главы мы рассмотрим вопросы, связанные с состраданием и, соответственно, с этическими нормами. Несколько ниже мы коснемся философских понятий, появившихся в результате нового подхода к праджне (мудрости).

ЦЕЛЬ БОДХИСАТТВЫ

В дословном переводе слово *бодхисаттва* означает *просветленная сущность*. Термин употреблялся по отношению к человеку, стремившемуся стать буддой, но из сострадания к людям сознательно не делавшему последний шаг на пути к освобождению. Таким образом, эта личность добровольно разделяла страдания людей в мире сансары.

В раннебуддийских источниках этим же словом называют Сиддхартху на его пути к просветлению. Существует немало историй о предыдущих воплощениях Гаутамы, в которых он также предстает как бодхисаттва. Более того, принято считать, что, когда возможности нынешнего учения Дхармы будут исчерпаны, появится другой «спаситель» — бодхисаттва Майтрея.

В рамках учения махаяны концепция бодхисаттвы значительно расширяется: все страждущие просветления уже являются потенциальными бодхисаттвами. В то же время термин применим для обозначения различных состояний просветленного сознания и становится своего рода архетипом возникающих при медитации образов.

Соответственно, бодхисаттву не следует рассматривать просто как личную духовную цель, но как комплексное понятие веры. Именно поэтому религиозная практика традиции махаяны несравненно богаче по сравнению с более ранними учениями тхеравады.

ПАРАМИТЫ

Традиционно методами-средствами на пути овладения праджня считаются шесть парамит (совершенств):

- дана (милосердие);
- шила (нравственность);
- кшанти (терпение);
- вирья (усердие в достижении праведной цели);
- дхьяна (медитация);
- праджня (сама мудрость).

Перечисленные методы символизируют принципы самосовершенствования; они не подразумевают конкретное руководство к действию, но являются своего рода этическими ориентирами для тех, кто решил выбрать путь просветления.

ЭТИЧЕСКИЕ НОРМЫ

Говоря о парамитах как о нравственных нормах просветленной личности, следует иметь в виду некоторое отличие этических принципов монахов и мирян.

В раннем буддизме мораль рассматривалась в свете пяти наставлений (см. главу о традиционном буддизме), следовать которым должны были

как монахи, так и светские члены общины. Наряду с этими правилами существовал свод дополнительных указаний исключительно для монахов, который, впрочем, изредка мог быть взят на вооружение и мирянами. В дополнение к основным принципам монахи секты виная создали некоторые правила и традиции, служившие скорее рекомендованными нормами поведения, нежели непреложным законом. Вследствие того, что буддизм не признавал Абсолюта и наличие вечно меняющейся реальности, подход к этике как к непреложной норме не был разработан. Лишь позднее, с появлением концепции *пути бодхисаттвы* были предложены способы определения моральности или аморальности того или иного поступка. Этот путь не отрицал традиционный взгляд на мораль и был основан на мысленном представлении себя бодхисаттвой.

Другими словами, вместо вопроса: «Что, согласно учению, мне следует делать для духовного роста?» следует решить вопрос: «Как бы я поступил в этой ситуации, будь я просветленным? Если бы я был буддой, как бы я проявил парамиты милосердия, нравственности, упорства в достижении благородной цели, медитации и мудрости?»

Такой подход утверждает сущностную основу понятий и намерения человека, но не сам поступок и отражает главную этическую идею буддизма о том, что поступки не могут быть плохими или хорошими в зависимости от умения (или неумения) исполнителя. Каждое действие является выражением сознания человека (отражая его мудрость) и его намерений (отражая степень его сострадания). Именно мудрость и сострадание,

стоящие над поступком, определяют моральность или аморальность последнего.

Махаяна имеет и собственные, аутентичные этические нормы. Например, учению свойственны некоторые тантрические практики (см. седьмую главу), утверждающие пробуждение через сексуальную активность. Очевидно, такой подход не имеет ничего общего с традиционным буддизмом, так как последний рассматривает половую жизнь в лучшем случае как не имеющую значения (для мирян), а по большому счету — как существенное препятствие на пути духовного роста.

Со всей определенностью последователи махаяны придерживаются вегетарианской диеты. Согласно первой заповеди («не убий»), о мясной пище не может быть и речи. Однако в одном из важнейших текстов махаяны, «Лотосовой сутре», сказано, что реинкарнация может носить не только животный, но и растительный характер. Таким образом, заявляется, что, в принципе, жизнь нельзя забирать не только у животных, но и у растений.

На практике эта дилемма разрешается следующим образом. Коль скоро любое преднамеренное убийство недопустимо, следует выбирать меньшее из зол: убить животное предпочтительнее, чем человека, соответственно, растительная пища предпочтительней животной.

Комментарий

Поскольку все в этом мире взаимосвязано, человеку, вынужденному поддерживать свою жизнь, так или иначе приходится расплачиваться за все содеянное, ибо любой его поступок в той или иной сте-

пени греховен. Возникает дилемма: не забирая ничью жизнь, человек наносит вред самому себе, то есть полный отказ от пищи также нарушает первую заповедь. В рамках общепринятой морали этот вопрос неразрешим и является предметом повышения чувствительности (развития сверхчувственного восприятия), то есть того, что учение подразумевает под мудростью и состраданием.

Несомненно, непредумышленное убийство не считается тяжким грехом, так как только намерение влечет за собой серьезные кармические последствия и может быть соответствующим образом интерпретировано.

Комментарий

Последнее утверждение справедливо для буддийской морали в целом. Исходя из того, что человек несет ответственность за все, что он мог изменить, но не сделал этого, причем не имеет значения, был ли этот выбор сделан по отношению к себе самому или события развивались без его участия в любой точке планеты, он ответствен за то, что люди в другой стране умирают от голода. Даже в том случае, если это не его прямая вина, но он мог внести свою лепту в гуманитарное начинание, а вместо того предпочел «закрыть на это глаза». Иными словами, ответственность возлагается за все, что человек мог сделать, но не сделал, и наоборот. Сознательное уклонение от того, что в твоих силах, отягощает карму.

Следует заметить, что в этом контексте этическая норма отличается от признания или непризнания вины в обычном смысле этого слова. Здесь мы имеем дело с тем, что подразумевается под понятием *следовать идеалу* — воображаемому намерению и поведению бодхисаттвы. Просветленный способен к адекватному осознанию любой ситуации и, используя свою мудрость и сострадание, — к соответствующей реакции на происходящее. При этом парамиты играют роль эталона.

Как уже было сказано, оценивая ситуацию, мы задаем вопрос: «Как поступил бы просветленный в данных обстоятельствах?» Буддийский подход не позволяет учитывать независимую личностную категорию — «Я». Поэтому человек не может заявить: «Но я же не просветленный», так как в данном случае *просветление* становится личностным понятием. Напротив, под просветлением подразумеваются действия просветленной сущности, и, соответственно, действие (или бездействие) конкретной личности определяет ее духовный уровень. Итак, способность к осознанной оценке ситуации и адекватная реакция на нее являются шагом на пути к просветлению.

Комментарий

На первый взгляд такой подход может показаться эгоистичным, так как все добрые помыслы и деяния подчинены единственной цели — достижению просветления. Однако это ошибочно, ибо неотъемлемыми качествами бодхисаттвы являются бескорыстное служение, милосердие и мудрость. Совершение благого дела в расчете на благодарность считается

контрпродуктивным, так как намерение эгоистично, а именно намерение является краеугольным камнем буддийской морали.

В этом смысле ключевым понятием буддийской этики является избавление от иллюзии собственного «Я». Просветленная личность действует бескорыстно по определению, ибо избавлена от эгоистических намерений, причиной которых становится иллюзия вечного и независимого Эго.

МОТИВАЦИЯ, ОКРАШЕННАЯ ЭМОЦИЯМИ?

Буддийская философия основана на анализе предпосылок (мотиваций). Человеку следует изучить исходные посылки и получить эмпирические доказательства. Не менее важно повышать возможности восприятия уже имеющегося жизненного опыта и адекватно на него реагировать. С другой стороны, большая часть намерений человека носит эмоциональную окраску. Соответственно, хладнокровное, рассудочное восприятие жизни несостоятельно а priori.

Критикуя своих предшественников, последователи учения махаяны обращали внимание именно на несуразность оторванного от жизни, сухого анализа явлений и понятий.

С целью преодоления подобного подхода приверженцы *идеала бодхисаттвы* при разработке медитативных техник акцентировали внимание на работе воображения (визуализации). Все буддийские техники так или иначе связаны с развитием сознания и анализом его уровней. Поэтому в традиции махаяны была включена техника медитации, направленная на построение ментальных

образов просветленных личностей, которых медитирующий мог бы узнавать и использовать в качестве объектов молитвенного поклонения. Позднее мы рассмотрим развитие этой идеи и ее воплощение в доктрине трех тел (*трикая*). Сейчас же лишь отметим, что стремление к идеалу бодхисаттвы положило начало развитию самых разных техник визуализации, причем объектами молитвенного созерцания могли служить как рядовые члены общины, которых считали «продвинутыми», так и бесчисленное множество воображаемых форм.

Таким образом, конкретный облик раннего буддизма как аналитической дисциплины, направленной на достижение личного просветления или статуса архата, трансформируется в многообразие форм и способов достижения идеала бодхисаттвы, когда любой адепт развивает в себе необходимые ему качества при помощи разнообразных мысленных построений.

Другими словами, идеал бодхисаттвы достигается при помощи идентификации своего сознания с воображаемой просветленной личностью, создавая и созерцая образ которой, медитирующий не остается равнодушным, то есть привносит в медитацию элемент эмоциональной нагрузки. При этом ценность опыта предшественников не отрицается, но творчески переосмысливается и обогащается.

ФИЛОСОФИЯ МАДХЬЯМИКОВ

Интерпретация сутр, отвергнутых канонам пали, положила начало развитию двух школ в философии махаяны.

Первой школой считается школа шунья-вады мадхьямиков, занимавшаяся толкованием «Сутр Совершенной мудрости» или «Праджняпарамита-сутр». Философы второй школы — йогачары — интерпретировали те сутры, которые, выражаясь в терминах западной философии, можно назвать *идеалистическими*. Позднее обе школы были расчленены на более мелкие философские течения, и вновь были предприняты попытки их объединения. Однако в этой книге мы рассмотрим лишь базовые концепции двух вышеназванных школ.

Следует помнить, что все мыслители, занимавшиеся систематизацией и осмыслением знаний, содержащихся в сутрах, не считали себя новаторами и полагали, что изложенное в священных текстах было истинным учением Сиддхартхи Гаутамы, хотя и не предназначалось людям непосвященным. Поэтому адепты махаяны причисляли себя к верным последователям буддийской традиции, не умаляя заслуг своих предшественников.

«ПРАДЖНЯПАРАМИТА-СУТРЫ»

«Праджняпарамита-сутры» представляют собой компилятивный сборник философских текстов, объединенных одной темой — *совершенной мудростью*. Наиболее короткой и в то же время одной из наиболее поздних считается «Сердечная сутра». Ее незначительный объем очень важен для пропагандистов и распространителей этого учения, ибо текст легко запоминать и цитировать.

Сутра содержит ключевые концепции буддизма махаяны, которые изложены ниже в сжатой форме.

1. Все проявленные объекты не имеют самостоятельного существования; в равной мере они не могут существовать вне связи друг с другом.

2. Даже комплексные сущности (например, человеческое тело) существуют условно (для удобства о них говорят в единственном числе); тщательный анализ показывает, что они не существуют вне или над своими составными частями (например, нет тела, а есть перечень составляющих его компонентов).

3. Соответственно, все проявленные объекты — суть внешняя видимость. (Например, перед собой я вижу дерево и условно называю его *деревом*. Фактически его можно рассматривать как атомарную или молекулярную структуру и даже нечто, составленное из элементарных частиц. Дерево не существует вне взаимодействия этих частиц, которые в свою очередь не существуют вне остального мира, подчиненного вселенским законам.)

4. Каждый объект является одновременно формой и пустотой. (Где *форма* есть *дерево*, а пустотой является факт, что форма не существует сама по себе, но отражает взаимодействие постоянно меняющихся атомов, и т. д.) Ничто не существует без другого.

5. Непросветленные люди не могут видеть форму и пустоту одновременно.

6. Цель — стать просветленным и видеть все проявленное как *пустоту*, принимая постоянно меняющуюся реальность такой, какова она есть, не испытывая к ней привязанности и не пытаясь проецировать на нее свои собственные абстрактные идеи.

Автору пришлось до максимума упростить чрезвычайно сложные понятия, но сделать это, то есть дать хотя бы общее представление о базовых

понятиях формы и пустоты в философии махаяны, было совершенно необходимо.

Заметим, что в ранних текстах «Абхидхармы» сложносоставные вещи рассматривались как совокупность дхарм. Это было сделано с целью выявить непостоянную природу всего сущего. Противоречие заключалось в том, что, заявляя всеобщее непостоянство, дхармы объявлялись некими постоянными сущностями. Однако в сутрах, интерпретированных Нагарджуной, особо подчеркивается, что буддизм рассматривает реальность в свете того, что ничто не имеет *свабхавы* (самости, объективной сущности).

Комментарий

Причина, по которой буддисты отрицают свабхану, состоит в том, что это понятие подразумевает постоянство. Как только человек видит в чем-то постоянство, он неизбежно привязывается к этому объекту и тем самым обрекает себя на страдание. Настойчиво утверждая, что ничто не постоянно, буддизм объявляет стремление к постоянству иллюзией.

Современные ученые делают похожее допущение. Если условно считать атом неизменным (в отличие от молекул и более сложных образований), становится ясно, что все материальные объекты проявляются к существованию в условиях определенного температурного режима и под влиянием радиоактивного распада могут возвращаться в первоначальное состояние. Некоторые объекты вселенной имеют бесконечно большую протяженность, но ни один из них не имеет свабханы, так как ничто не существует безусловно.

Что же подразумевается под *совершенной мудростью*? Вопрос возникает сам по себе: этим термином озаглавлен сборник, насчитывающий множество философских текстов. Ключевой идеей является концепция *пустоты (шуньяты)*, а одна из примечательных особенностей философии состоит в том, что она применима не только в среде интеллектуалов, но и на бытовом уровне. Как только человек начинает рассматривать окружающую действительность с точки зрения *пустоты*, его мировоззрение и мораль в корне меняются. Таким образом, эта концепция не только объясняет вселенские процессы, но и влияет на сам образ жизни. Приверженцы философии махаяны считают, что именно такой образ мышления всегда был основой буддийской философии.

НАГАРДЖУНА

Основателем школы мадхьямиков был буддийский монах Нагарджуна, живший во II в. н. э. Название школы переводится как *срединная позиция*, что отражает концептуальный подход учения:

- вещи не имеют абсолютного (объективного) существования;
- но нельзя утверждать, что они вовсе не существуют;
- соответственно, их существование можно назвать относительным.

Нагарджуна объявил, что его пояснения являются лишь толкованием истинного учения Будды, в противовес как абсолютизму (абсолютному идеализму), так и нигилизму.

Нагарджуна систематизировал сутры, ключевой концепцией которых является пустота (шуньята) как истинная сущность дхарм. Согласно учению, философское осмысление состоит в том, чтобы провести грань между абсолютным и относительным.

В своих комментариях к сутрам Нагарджуна не предлагает ничего нового. Он лишь еще раз подчеркивает фундаментальность идеи шуньяты в буддийской философии.

Выстраивая цепь логических построений, индийский мыслитель со всей очевидностью доказывает несостоятельность мнений своих оппонентов, и сам при этом грешит *reductio ad absurdum**.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Подход Нагарджуны перекликается с позицией Сократа, согласно которой определению понятия предшествует беседа, и в ходе беседы собеседник рядом последовательных вопросов изобличается в противоречиях. Раскрытием противоречий устраняется мнимое знание, а беспокойство, в которое при этом ввергается ум, побуждает мысль к поискам подлинной истины.

Аргументы Нагарджуны изложены в «Муламатхьяма-карике» («Основных кариках [двустихиях] срединного учения»).

* Доведение до нелепости (как способ доказательства) (лат).

АБСОЛЮТНОЕ И ОТНОСИТЕЛЬНОЕ

Рассуждая о *пустоте*, мы сталкиваемся с чисто лингвистической проблемой. В повседневной жизни мы вынуждены говорить о людях, животных, материальных объектах и даже явлениях, которые длятся лишь мгновение, так, будто они *существуют*. При этом мы вовсе не утверждаем, что они будут существовать вечно или независимо от обстоятельств; они просто скорее существуют, чем не существуют.

Учение мадхьямиков видит решение этой дилеммы в том, чтобы говорить о понятиях абсолютных и относительных:

- *самврити-сатья* — относительная истина (то, о чем мы говорим в повседневной жизни);
- *парамартха-сатья* — абсолютная истина (видение вещей такими, каковы они есть, без условных определений).

Так, относительная истина требует от нас говорить о людях так, будто они вечны и безусловны (иначе мы бы не смогли с ними общаться), в то время как абсолютная истина указывает нам на бренность и непостоянство всего сущего.

Другими словами, в относительном смысле я существую. Люди, которые со мной общаются, могут рассказать обо мне многое. Но на абсолютном уровне я не существую, а являюсь лишь временной структурной частью мироздания. Если лишить меня возможности дышать, мгновения моей жизни будут сочтены. Клетки моего тела существуют благодаря тому, что я принимаю пищу. В течение всей жизни с моей физичес-

кой оболочкой происходят непрекращающиеся изменения, так же как с любой другой бренной плотью. То же самое можно сказать и про мою личность («Я»), отношение которой к знакомым людям и окружающей среде в целом постоянно меняется.

Таким образом, в рамках относительных понятий я воплощаю в себе все вышеперечисленное. Однако в абсолютных терминах я не существую.

Исходя из четкого разграничения абсолютного и относительного, философия махаяны интерпретирует свое отношение к любому объекту, а сторонники учения в обыденной жизни не имеют проблем с общением.

Комментарий

Подобно другим восточным учениям, буддизм махаяны интерпретирует большинство понятий в свете личного и религиозного опыта. Условный мир, в котором мы живем, невольно подталкивает человека к ревности, гордости, любви, ненависти и другим страстям.

Однако осознав абсолютную *пустоту* всего, что связано с понятием *человек*, мы получаем надежду на более гуманное и сбалансированное отношение друг к другу. Невозмутимость вовсе не означает равнодушие или потерю способности к дифференциации явлений. По сути дела, это качество подразумевает лишь трезвый взгляд на вещи и осознание бренности и переменчивости земного существования.

Существует два пути преодоления эгоцентричного самосознания:

- на уровне сознательного восприятия существование богов и бессмертной души может быть опровергнуто логическим построением, то есть демонстрацией того, что все в этом мире взаимосвязано и не может иметь самостоятельного существования;
- на более глубоком уровне сознания можно представить, что все сущее непреходяще; в этом случае рациональные доказательства не принимаются в расчет, и преодоление иллюзии возможно с помощью медитации.

Как правило, школа мадхьямиков придерживается первого способа, то есть учит воспринимать вещи такими, каковы они есть. Для этого существует буддийский термин *татхата* (данность), с помощью которого выражается относительная реальность проявленного мира. При этом само слово не несет негативной нагрузки и ничего не отрицает, а лишь провозглашает избавление от абсолютистских иллюзий.

Другими словами, никогда не говорите «это будет длиться вечно», ибо ясно, что это не так, а иллюзорная надежда может стать причиной не-насытности, стяжательства и страдания. Просто скажите «это лишь то, что есть», и, возможно, «оно» принесет вам радость, не омраченную фантазиями и опасными мечтаниями.

Казалось бы, эта философия по сути ничем не отличается от позиций, занимаемых другими буддийскими школами (как уже было упомянуто, Нагарджуна считал, что логически осмыслил то,

чему учил Гаутама), но все же существует принципиальное различие в интерпретации *пустоты* и *дхарм* школами традиционного буддизма (в частности, школой сарваставадинов) и учением мадхьямиков.

ШУНЬЯТА (ПУСТОТА)

Шуньята, или *пустота*, является понятием, под которым подразумевается все, лишненное свабхавы (самости). Термин не несет негативной нагрузки по отношению к материальному миру, во всяком случае, в него никогда не вкладывали такого смысла. Ранний буддизм квалифицировал вселенную по двум признакам реальности: анигга (все, подверженное постоянным переменам) и анатта (отрицание «Я» человека).

Утверждение о наличии в человеке некоего неизменного начала считалось ошибочной посылкой, ведущей к страданию. Буддисты стремились доказать, что все сущее возникает в зависимости от обстоятельств, а последние неизменно переменчивы.

Позднее появился термин *свабхава*, которым обозначили сущностное проявление, и буддисты заявили, что все материальные объекты *пусты*, то есть не располагают свабхавой, так как условны и переменчивы. Поэтому термин *пустота*, введенный в обращение адептами махаяны, следует считать логичным продолжением дела предшественников по вере.

Ранняя традиция утверждала, что все структурные объекты (каковым можно назвать человека) не могут существовать сами по себе. В этом мы убедились, рассматривая концепцию структурных

элементов — дхарм. Под дхармами (вещами) подразумевались мельчайшие элементы, составляющие реальность, какую бы форму она ни принимала. Сарваставадины считали дхармы вечными, в отличие от объектов, которые они проявляли. Нагарджуна встал на другую позицию — коль скоро все сущее условно, то почему этот закон не распространяется на дхармы? С какой стати наделять дхармы самосушностью? Таким образом, дхармы также были идентифицированы с шуньятой.

Другими словами, все зависит от степени вашего радикализма в интерпретации буддийской идеи непостоянства. Для сарваставадинов все составные вещи были непостоянны, но состояли из вечно существующих элементов — дхарм. Для Нагарджуны, в абсолютном понимании, все сущее являлось шуньятой (то есть пустотой).

Однако следует помнить, что расхождения касались лишь абсолютного понимания сути вещей. В условных терминах все оставалось таким, как было, то есть реально существующим.

Постижение пустоты вовсе не умаляет ее значения как ценностной категории. Напротив, в буддизме махаяны шуньята остается реальной и не предполагает видимых изменений формы. Смысл осознания состоит в том, чтобы избавить человека от привязанности к ее внешним проявлениям и ложного впечатления ее неизменности. Постигнув постоянное развитие и творческое изменение материального мира, человек начинает более трезво и активно взаимодействовать с ним.

Комментарий

Осознание шуньяты делает бессмысленным вопрос: «Что есть истинное “Я”?» Вы — тот, кто вы есть: мысли, слова, поступки. Человек таков, каким его сотворила карма прошлого, и будет таким, каким его сделает собственный выбор сегодня и определяют конкретные обстоятельства, которые возникнут в будущем, причем последние находятся вне его власти.

Соответственно, человек *пуст*, то есть не связан в проявленном мире никаким вечным началом. Нравится вам это или нет, вы — частица извечного процесса перемен. Претендовать на большее, значит предаваться иллюзии, ведущей к разочарованию и страданию.

Все вышесказанное вовсе не созвучно нигилистической позиции и означает лишь то, что ничто не существует вечно и по собственной воле. Любой объект существует под влиянием условий, приводящих его к существованию; как только эти условия становятся неактуальными, объект прекращает свое существование.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Последователи так называемой лингвистической философии выдвинули проблему *ускользающего* (неуловимого) «Я». Например, тот факт, что я могу говорить о *моем теле* и *моем разуме*, подразумевает, что «Я» существует вне этих *вещей*. Единственной проблемой становится то, что это «Я» неуловимо.

Буддисты объясняют такую *неуловимость* «Я» его иллюзорностью. В лучшем случае такой подход позволяет идентифицировать личность в условиях повседневного существования. Несмотря на некоторые расхождения, такая позиция до некоторой степени напоминает выводы, к которым пришел Гилберт Райт в своей главной работе «Понятие духа» (1949).

Некоторые аспекты шуньяты

Нагарджуна пришел к выводу о том, что между нирваной и сансарой не существует принципиальной разницы (несмотря на то, что в относительном смысле это явления разного порядка). На первый взгляд это звучит дико, так как буддизм традиционно ставил своей целью преодоление уровня сансары, ведущей к страданию, и обретение человеком нирваны, то есть состояния, в котором он сможет найти истинное умиротворение. Поэтому такое отождествление может показаться парадоксальным.

Индийский мыслитель хотел показать, что если сансара не может быть идентифицирована как некая самостоятельная и неизменная сущность, то в принципе ее невозможно противопоставить любой другой субстанции, в данном случае нирване. В то же время состояние, в котором все исполнено покоя и благодати, в такой же степени не может считаться чем-то неизменным и, соответственно, противопоставляться чему-либо иному. Нирвана противостоит лишь напору страстей, переполняющих мир сансары, и помогает осознать *пустоту* всего сущего, а сама по себе не имеет сущностного начала.

Причинность

Философия Нагарджуны затрагивает проблемы причинно-следственных связей:

1. Причина и следствие не идентичны (или ничто новое не смогло бы стать причиной).

2. Причина и следствие не существуют вне связи друг с другом (или все что угодно может стать причиной чего угодно, и наоборот; ход событий, по крайней мере, частично предсказуем).

3. Следствие не может быть частью причины (или никаких новых источников причинности быть не может).

4. На относительном уровне мышления, если что-то должно послужить причиной, должна существовать некая непрерывность и в то же время некая новизна.

5. Соответственно, условные доказательства неприемлемы, так как не могут объяснить процесс перемен.

6. Единственный возможный ответ лежит в *пустоте* — ни причина, ни следствие не имеют независимого существования; их наличие и связь можно проследить лишь на уровне относительного восприятия.

Таким образом, в свете концепции шуньяты становится понятным, что лишь на относительном уровне можно говорить о причине и следствии как таковых.

Комментарий

Существует «бородатый» анекдот по поводу незатейливой рекламы лекарственного препарата от головной боли: «*Ничто* не снимет боль быстрее аспирина UPSA». На что следует саркастическое

замечание: «В следующий раз (не) принимайте *ничего*»*. Шутка заключается в ошибочном овеществлении термина «ничто/ничего». Поэтому не следует думать, что под словом *пустота*, определяющим суть вещей, подразумевается некая невидимая реальность. Доктрина шуньяты убеждает нас в том, что такой реальности не существует.

ФИЛОСОФИЯ ЙОГАЧАРОВ

Основателями второй школы философии махаяны были братья Асанга и Васубандху, жившие в IV—V вв. н. э. Так же как школа мадхьямиков, это течение возникло на основе изучения сутр махаяны. Как правило, эту школу называют йогачарой, то есть учением йоги.

Обе школы признавали, что все проявленные объекты не имеют свабхавы, или не существуют по собственной воле, но являются условными и зависимыми от возникающих обстоятельств, благодаря которым и проявляются к существованию. Впрочем, схожесть подходов не удивительна, ибо отражает буддийскую теорию вселенской взаимосвязи.

В то время как адепты мадхьямиков исповедовали шуньяту, утверждая сущностную *пустоту* окружающей действительности, последователи йогачары считали эту идею слишком радикальной и попытались восстановить равновесие, интерпре-

* Nothing works faster then «X». Next time try taking nothing. В русском переводе смысл шутки не столь очевиден: два выделенных курсивом слова в оригинале соответствуют одному — «nothing», а отрицание в ответе внешне отсутствует.

тируя преходящую природу реальности с принципиально другой точки зрения. Согласно новой концепции, воспринимаемый мир есть не что иное, как сумма ментальных конструкций, а жизненный опыт — интерпретация действительности человеческим разумом.

Иногда эту школу идентифицируют по трем основным составляющим направлениям, названия которых говорят сами за себя:

- читтаматра — «чистый разум»;
- виджняна-вада — «доктрина сознания»;
- виджняптиматра — «чистое восприятие» (перцепция).

Иными словами, йогачара получила бы на Западе определение *философии субъективного идеализма*, так как в ее основе лежит ментальная интерпретация действительности.

Аргументация отцов-основателей в пользу своего учения чрезвычайно проста.

1. Любое впечатление может быть обманчиво. Например, я страдаю от шума в ушах. При этом заболевании мне кажется, что слева от меня низвергается водопад и кто-то рядом заливается пронзительным свистом. Такова реальность в моих ощущениях, но, зная о своем недуге, я не пытаюсь взглянуть на «бушующий водопад» или посмотреть на «назойливого свистуна».

2. Возможно, вы спите. В «Махаяна-санграхе» Асанга утверждает, что во сне человек видит фантастические картины, которые есть не что иное, как порождение его разума. Возможно, вы видите мираж или слышите эхо, причем принимаете последнее за истинный источник звука.

Таким образом, любой опыт будет для человека вполне «реальным», хотя эта реальность может не иметь ничего общего с действительностью.

3. Возможно, у вас есть физические недостатки. Например, если вы дальтоник, то это вовсе не значит, что окружающий мир лишен красок.

4. Следовательно, все, что вы знаете, вы получили благодаря собственному опыту; вне опыта непосредственное познание действительности невозможно.

С другой стороны, внешней реальностью можно считать то, что носит последовательный и непредвзятый характер (например, входя в комнату, я вижу находящиеся там вещи, причем заранее не думаю о том, что увижу). На такую аргументацию йогачара возражает тем, что во сне человек видит других людей и они для него не менее реальны, чем наяву.

Однако как относиться к тому, что одни и те же вещи человек воспринимает с убедительной регулярностью? Не означает ли это, в данном случае, истинность внешней реальности? И вновь Васубандху выдвигает доказательство того, что весь опыт есть лишь последовательность событий и то, что мы называем *истинным* восприятием, является таковым лишь постольку, поскольку не выпадает из последовательной взаимосвязи; исходя из этой посылки все остальные явления придется считать ложными.

Таким образом, Васубандху приходит к заключению: заявление о том, что одни факты истинны, а другие ложны, одни явления действительны, а другие воображаемы, не имеет прямой связи с внешней реальностью, а является лишь предметом нашего сопоставления с уже имеющимся опытом.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Напрашиваются естественные параллели с западным идеализмом, и это при том, что первые ростки последнего появились спустя почти тысячелетие после возникновения учения йогачары! Наиболее ярким представителем западного идеализма был и остается Иммануил Кант, революционный вклад которого в философию можно сравнить с достижениями Коперника. Он был первым, кто пришел к выводу о том, что пространство, время и причинность (включая вторичные категории, например цвет) в большей степени являются результатом умственной активности, а не структурами, воспринятыми извне. То, что мы видим, является тем, что и как мы воспринимаем, но не «вещами в себе».

ТРИ ПРИРОДЫ РЕАЛЬНОСТИ

Мы уже говорили о концепции свабхавы (сущностного проявления или независимого и вечного существования), обозначенной в философии мадхьямиков.

Школа йогачаров пользуется этим термином при описании трех природ, или путей познания, реальности:

1. Можно воспринимать реальность как совокупность самостоятельных объектов. Такой подход иллюзорен и получил название *парикальпита-свабхава* (воображаемое сущностное проявление). По сути он является относительным взглядом на природу вещей.

2. Опыт человека являет собой цепь последовательных восприятий и называется *паратантра-свабхава* (взаимозависимое сущностное проявление). Именно такой подход считается приемлемым для буддиста. При этом следует осознавать условность и изменчивость происходящего.

3. И наконец, существует способ познания, который йогачары называют *париниспанна-свабхава* (совершенное сущностное проявление), при котором разделение на объекты проявления исчезает. Этот метод не поддается вербальному осмыслению, ибо состоит в непосредственном познании реальности просветленным. Даже в том случае, если такая попытка была бы предпринята, изложение этого состояния на бумаге было бы понято лишь просветленными.

Итак, согласно учению, каждому человеку доступен опыт под № 2, хотя многие ошибочно посчитают его за № 1. В то же время поклонник этой школы должен стремиться к постижению, обозначенному № 3.

Комментарий

Возникает естественный вопрос: «Если предположить, что внешних объектов не существует, то что вызывает ощущения?» Действительно, человеку немудрено перепутать явь и сон, но такое происходит в силу нашей привычки к восприятию внешней реальности. И в чем состоит роль наших органов чувств, как не в том, чтобы воспринимать внешние объекты?

Буддизм дает однозначный ответ: все дело в том, что люди разделяют мир на *нас* и *их* и наивно полагают, что каждая вещь и каждая личность живут

своей собственной жизнью. С обыденной, относительной точки зрения такая позиция приемлема, но фактически реальность взаимосвязана, а все ее проявления зависят от непрерывно меняющихся условий.

Упрощенно позицию йогачаров можно выразить следующим образом:

1. Мое знакомство (опыт) с этим человеком есть не более чем знакомство (опыт).

2. Я не могу игнорировать мой предыдущий опыт (стать выше опыта).

3. Я не могу сказать: «Там находится человек, которого я знаю, хотя и не знаком с ним».

4. То, что вы испытали на собственном опыте, таковым и является. Это можно воспринимать как постоянно меняющийся поток информации, а можно попытаться разделить этот поток на две независимые сущностные категории. Второй подход создаст иллюзию раздвоения (личности).

КАРМА И СОХРАНЕННОЕ СОЗНАНИЕ

Если исходить из того, что существует лишь неограниченный рамками личного «Я» поток сознания, то возникает закономерный вопрос: каким образом человек помнит и узнает вещи, а знакомые могут прогнозировать его поведение? В связи с этим также становится не совсем понятным механизм действия кармических законов. Васубандху разрешает эти дилеммы, предлагая теорию *алая-виджняны* (сохраненного сознания).

Мимоходом. Если вы помните значение слова *гима* (снег), то есть вероятность того, что вы вспомните смысл слова *алая* (хранилище, обитель). Слово *Гималаи* переводится как *обитель снега*.

Мыслеобразы вашего жизненного опыта составляют свои *биджа* (семена) в *сохраненном сознании*. Хранящиеся во вместилище памяти семена со временем, при наличии нужных условий, *дают всходы* и могут влиять на последующие события. Эта теория объясняет не только непрерывность жизненного опыта, но и механизм кармического воздаяния. Человек испытывает на себе результат содеянного в прошлом по мере того, как былые поступки проявляются в его сохраненном сознании, которое является своего рода посредником между прошлым и настоящим. Таким образом, необходимость в посредничестве личного «Я» отпадает.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Идеи Васубандху перекликаются с теорией бессознательного, взятой на вооружение современными психоаналитиками. Западные психологи полагают, что события запечатлеваются в подсознании, чтобы со временем проявиться в виде психологических проблем. Именно такой механизм и предвидел индийский мыслитель, заявивший о концепции алая-виджняны. Однако нельзя не отметить существенную разницу между древним и современным подходами к этой психологической проблеме. Согласно буддийскому подходу, человек расплачивается за собственные сознательные поступки и намерения, в то время как фрейдисты склонны считать, что психологические комплексы возникают бессознательно и вследствие нравственной травмы, нанесенной человеку другими людьми.

Йогачары рассматривали по меньшей мере семь форм (уровней) сознания. Первые пять соответствуют пяти органам чувств. Шестой уровень объединяет первые пять и отвечает за воспроизводство впечатлений. Седьмой, и последний, называется *клистаманас* (затемненный разум) и, выражаясь современным языком, соответствует самосознанию. Эта форма сознания считается причиной иллюзорного восприятия Эго и ведет либо к ощущению собственной ущербности, либо к гордыне. Это именно тот уровень сознания, который буддисты стараются преодолеть, рассматривая его как ложный и оторванный от реальности.

ТЕОРИЯ ТАТХАГАТАГАРБХИ

Термин *татхагата* употребляется наравне с термином *будда* и в то же время является одним из титулов Гаутама — *так пришедший*. *Гарбха* переводится как *чрево, колыбель*. Соответственно, термин *татхагатагарбха* имеет значения *зародыш татхагаты* и *лоно татхагаты*. Согласно доктрине *татхагатагарбхи*, каждый человек потенциально готов взрастить в себе будду. В определенном смысле это утверждение не отличается от того, чему учил Сиддхартха Гаутама. Последний показал путь к просветлению, и многие источники свидетельствуют о том, что некоторые из его учеников действительно достигли намеченной цели. Принимая во внимание теорию перевоплощений, становится понятным, почему буддисты уверены, что рано или поздно все стремящиеся достигнут просветления. Таким образом, буддизм провозглашает каждого человека потен-

циальным буддой. Отличительная черта рассматриваемой доктрины состоит в том, что все мы уже являемся буддами, но не замечаем этого в силу иллюзорности нашего мировосприятия.

В практике буддизма это учение находит прямое применение. Например, тибетские монахи во время медитации входят в состояние будды или бодхисаттвы, предварительно визуализируя соответствующий образ. При этом не следует объяснять такую практику гипертрофированным самомнением или стремлением уйти в мир фантазий. Скорее это попытка уйти из мира иллюзий и обрести истинное видение реальности, единой и нераздельной. Похожую аргументацию выдвигают *дзэн*- и *сото-дзэн*-буддисты, которые утверждают, что во время медитации каждый человек становится буддой.

Комментарий

Хочу предостеречь читателя от ложного понимания одной из базовых концепций буддизма махаяны. То, что подразумевается под вхождением в образ будды, не следует понимать как *единение со вселенской душой*, ибо такой подход будет аналогичен индуистской концепции отождествления Атмана с Брахманом. В буддизме именно просветление, в отличие от иллюзии, является естественным состоянием. В этом смысле у всех людей есть шанс увидеть свою истинную природу, вместо того чтобы предаваться иллюзиям проявленного мира.

Неверная интерпретация так называемой *природы будды* (например, «истинное Я» некоторых толкователей учения Нью-Эйдж — Новой Эры) может

стать причиной возникновения *привязанности*, то есть именно того качества, которое буддисты стараются свести на нет.

ТЕОРИЯ ТРИКАИ

Будда — это титул *просветленного*, которым в прямом смысле именовали Сиддхартху Гаутаму. Однако буддисты придают этому термину более широкое значение и рассматривают его в трех ипостасях.

Во-первых, принято верить, что Гаутама был не первой и не последней просветленной личностью. В ранней традиции есть указания на то, что после того как учение Гаутамы утратит на Земле свою силу, явится новый будда — Будда Майтрейя. Традиция махаяны значительно расширила список предполагаемых носителей этого титула, каждый из которых обладал определенными качествами или уровнем мудрости. Этим самым подчеркивался подвиг Сиддхартхи Гаутамы, открывший для всех людей потенциальную возможность такого же достижения (идея «природы будды»).

Во-вторых, Будда олицетворяет выражение вечных истин Дхармы: «Тот, кто видит Дхарму (учение, истину), видит меня». Таким образом, *будда* становится термином, обозначающим не только просветленного, но и саму истину, которая выявляется с достижением просветления.

В-третьих, через медитацию и визуализацию буддисты (особенно тибетские) обрели многочисленные образы будд и бодхисаттв (тех, кому суждено стать буддами), каждый из которых являл

разные аспекты просветления и изображался с разной атрибутикой.

Учение махаяны систематизировало эти понятия в доктрине *Трикаи* (учение о трех телах), заявившей о трех ипостасях будды:

1. Нирманакая — Будда, явленный в земном воплощении (например, Сиддхартха Гаутама).

2. Самбхогакая — будды, описанные в текстах махаяны и обретенные во время медитативного созерцания с графическим выражением степени просветленности.

3. Дхармакая (*тело учения, тело истины*) — просветленное сознание, способное узреть суть вещей.

Комментарий

Две первые ипостаси напрямую связаны с третьей. Сиддхартха стал именоваться Буддой лишь по достижении просветления, а многочисленные образы Самбхогакаи обретают смысл только как аспекты просветленного разума и реальны лишь в той степени, в которой способствуют продвижению адептов на пути к просветлению.

Таким образом, Трикая как учение не провозглашает некий тройственный союз конкретных будд, а лишь вносит ясность в понятие, служившее титулом Сиддхартхи: осознание Гаутамой природы вещей и реализация качеств и достоинств, приобретенных в результате просветления.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Возникает искушение сравнить буддийскую концепцию Трикаи с христианской концепцией Троицы. Однако с точки зрения веры эти позиции диаметрально противоположны, так как в своей ос-

нове буддизм атеистичен. Поэтому сравнения уместны лишь в области развития философско-религиозных взглядов.

В христианской традиции Бог-Отец интерпретируется как Творец, Первопричина и Абсолютная Реальность. Сыном называют Христа как Бога во плоти, а Святой Дух принято отождествлять с духовностью христианского сообщества.

В рамках религиозно-философских категорий можно провести параллели между Самбхогакаей и Святым Духом, Нирманакаей и Сыном. С другой стороны, следует помнить, что в буддизме эти понятия связаны с процессом духовного развития, а в христианстве являются непреложными духовными истинами, не зависимиыми от человеческого религиозного опыта.

На мой взгляд, серьезная дискуссия на эту тему сомнительна, ибо эти религии, несмотря на структурную схожесть концепций, возникли на основе совершенно разных философских предпосылок.

КОСМОЛОГИЯ

МНОЖЕСТВЕННОСТЬ МИРОВ

В «Лотосовой сутре» Будда разворачивает внушительную панораму иных миров, распространяющихся в десяти направлениях и имеющих своим центром будду. В этой мизансцене нашему миру (который называется *саха* — юдоль скорби) отводится отнюдь не главенствующее место, но в то же время другие миры с главенствующими в них буддами сходятся вместе, чтобы убедиться в истинности Дхармы, проповедуемой Буддой Шакьямуни.

Было бы неверным свести этот величественный пейзаж к деталям и тенденциям развития, тем самым рассматривая его лишь как космологическую философию. Согласно традиции, Будда никогда не стал бы обсуждать конечность или бесконечность вселенной, ибо такой вопрос не имел ответа и считался уводящим в сторону. Как уже было сказано, любые умозрительные концепции не свойственны буддизму. Поэтому следует рассматривать предложенный материал в свете воздействия на читателя глубинного смысла, который состоит в том, чтобы подчеркнуть вселенскую значимость Будды, но не его появление в мире перемен на фоне космической перспективы.

Другими словами, в буддизме махаяны то, что может быть признано космологической философией, преследует две цели:

- показ универсальности законов Дхармы;
- демонстрацию «ничтожества» существующей мировой системы.

При этом вера в другие миры не является обязательным требованием буддийского служения.

ХУАЯНЬ (ТОЛКОВАНИЕ СУЩНОСТИ ВСЕХ ВЕЩЕЙ)

Помимо констатации множественности мировых систем, буддийская космология включает концепцию хуаянь. В определенной степени она перекликается с доктриной татхагатагарбхи и частично с буддийской теорией обусловленного воспроизводства. В вольном переводе японский

термин* означает *интерпретацию всех вещей*, то есть основу всего буддийского мировоззрения. Однако хуаянь привносит новое понимание индивидуальной природы будды и провозглашает каждую личность манифестацией универсального принципа, а значит, имеющей абсолютную ценность.

Комментарий

Следует помнить, что все, способное так или иначе показаться космологической теорией, преследует одну цель: представить буддийское видение реальности, проявляющейся в универсальной взаимосвязи и не имеющей самостоятельного и постоянного существования.

С другой стороны, толкование сути вещей подразумевает оценку с точки зрения самосознания, морали и преходящей природы реальности.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Вероятно, наиболее близкими являются позиции мистиков и экологов, ибо как первые, так и вторые всегда подчеркивали взаимосвязь элементов природы и единство экосистем.

В многочисленных текстах учения махаяны можно найти немало других концепций, объясняющих буддийское видение природы вещей. Так, одной из них является учение о *трех сферах реаль-*

* Хуаянь(ит.), кэгон (яп.).

ности — *арупадхату* (бесформенная сфера), *рупадхату* (оформленная сфера) и *камадхату* (сфера чувств). Не менее важной, особенно для религиозного осмысления и медитации, считается концепция *пяти будд*, расположенных внутри мандалы в соответствии с разными скандхами. В последнем случае графическое изображение помогает ощутить связь дхарм собственного «Я» с элементами единой реальности.

ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

В этом разделе (см. также вторую главу) мы рассмотрим фундаментальные основы буддийской философии. Однако следует помнить, что буддизм — это не только философия, но и религия, причем в некоторых аспектах следы последней прослеживаются более отчетливо, чем первой.

ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ

В период между VII и XI вв. в Тибете распространялись различные буддийские учения, причем миссионеры прибывали из Индии, Китая и Центральной Азии. Со временем индийская традиция вытеснила китайскую и по мере развития получила название *ламрин* (*этапы пути*). Подход подразумевал поэтапное изучение традиции *трех колесниц* (*трияны*). Классическими трудами считаются «Лампа, освещающая путь» Атиши и «Драгоценный орнамент освобождения» Гамбо.

Фактически «три этапа» представляют собой современную интерпретацию учения хинаяны (то есть, современное осмысление традиции тхеравады), дополненную махаяной и ваджраяной. Последние два учения несут следы тантрического подхода, о чем будет рассказано в седьмой главе.

БУДДИЗМ В ЯПОНИИ

В Стране восходящего солнца буддизм получил распространение в виде различных сект. Например, секта *тэндай*, основателем которой был Сейко (767—822), придавала особое значение череде откровений (постижений), высшим из которых признавалась «Лотосовая сутра». Считалось, что все формы постижения ведут к просветлению, и не потому, что они одинаковы, а по причине их приверженности *яне*, то есть пути.

Секта *сингон* была основана Кукаем (774—835), известным как Кобо Даиши — великий учитель Кобо. Это направление буддизма было эзотерическим в том смысле, что учение исторического Будды воспринималось как поверхностное, скрывающее истинную суть традиции, согласно которой каждый человек еще при жизни мог стать буддой. В процессе духовного развития адепт приобщался к космосу и достигал единения со вселенной через постижение образа будды Вайрочаны.

Буддизм чистой земли

Эта форма буддизма проповедует идею *чистой земли*, правителем которой является будда *Амида* и жителем которой может после смерти

стать каждый, кто этого заслужил. Традиция возникла в период между X и XIV вв. Основатель ее в Японии, Хонэн (1133—1212), учил, что будда Амида поклялся спасти все человечество, и поэтому его почитание важнее личных усилий по достижению духовного совершенства.

Согласно учению, этот мир обречен, и достичь просветления можно не иначе как с помощью заклинания *нембуцу* («Наму Амида буцу» — «О, будда Амида!»).

Синран (1173—1262) пошел еще дальше. Он был женат и настаивал на том, что celibат не является непременным условием буддийского служения. Более того, он утверждал, что воздержание и безбрачие вовсе не устраняют препятствия на пути духовного роста, а являются признаками отсутствия веры. Таким образом, провозглашалось, что достижение *чистой земли* не обусловлено моральными качествами, но лишь верой в могущество будды Амиды. Подобно Хонэну, Синран считал, что мир катится в пропасть и люди настолько погрязли в низменных страстях, что нет никакой возможности для самостоятельного спасения.

Свою позицию Синран выразил в «Гимне потерянному веку», в котором есть такое четверостишие:

Коль скоро клятвы сила безгранична,
Не страшен кармы груз, как ни был бы он тяжел;
Ведь Будды мудрость беспредельна,
И не покинет он заблудших и глупцов.

*Сумируется по «Kyoto:
Ryukoku Translation Center. 1980»*

Для Синрана смысл буддизма заключался во фразе *дзинен хони* (*дзинен* — вещи как они есть;

хони — творение, явленное через дхарму). Иными словами, любые проявления человеческой или иной природы естественны, то есть вещи и поступки людей надо воспринимать такими, каковы они есть, ни больше ни меньше.

Комментарий

Вышеизложенное перекликается с позициями дзэн-буддизма (см. восьмую главу) и даосизма (см. шестую главу). В этом смысле буддизм напоминает натурфилософию, с тем отличием, что в данном случае мы имеем дело не с философским анализом, а с вопросами веры. Такой подход в корне отличается от базовых понятий раннего буддизма и может быть назван философией лишь с большой натяжкой.

Еще одним направлением японского буддизма является секта *нитирэн*^{*}, основу которой положила интерпретация «Саддхарма пандарика-сутры» («Лотосовая сутра, или Сутра Истинного Закона»). Духовная практика также строилась на заклинаниях. Подробно рассказывать об этой школе нет смысла, во-первых, потому, что учение в основном рассматривает чисто религиозные, а не философские идеи, а во-вторых, базовые концепции практически целиком заимствованы из уже рассмотренного учения махаяны. И все же одна идея заслуживает интереса — принцип

* Секта названа по имени основателя Нитирэна (1222—1282). Нитирэн провозгласил, что религия должна служить государству, что оценили японские националисты.

икинэн-сандзэн. Согласно этой теории, человеческая мысль в любой момент времени отражает все мироздание. Иными словами, разум не ограничен во времени и пространстве. В этом смысле молитвенное состояние адептов школы можно сравнить с моментом просветления, когда разум в мгновение ока объемлет все сущее во вселенной знание. Произнесение заклинания «Наму мио-хо ренге-кио» («Хвала лотосу совершенной истины») приводит молящегося в состояние просветления и единения со вселенной.

Комментарий

Примечательно, что буддийские секты взяли на вооружение концепцию, которая весьма близка по духу индуизму, отождествляющему Атман с Брахманом. В поисках просветления личное «Я» находит высшее «Я», с которым отождествляется.

Заметим: в начале книги уже упоминалось о том, что восточные учения нельзя рассматривать исключительно как философские или религиозные. Подтверждением этой мысли служит обзор буддийских течений в данной главе. Однако обсуждение чисто религиозных аспектов традиции махаяны выходит за рамки авторского замысла.

Школа махаяны породила еще два, концептуально отличающихся друг от друга учения — *тантризм* и *дзэн-буддизм*, которые будут рассмотрены в седьмой и восьмой главах.

ГЛАВА ПЯТАЯ

КОНФУЦИАНСТВО

ИСТОКИ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

[Китайская школа мысли уходит своими корнями в глубь веков. Ее история насчитывает более чем два с половиной тысячелетия, в течение которых формировалась традиция, которую называют *китайским мышлением*. К 221 г. до н. э., когда династия Цинь объединила Китай, в стране существовали разные философские течения, причем основными были школы *конфуцианского* и *даосского* направлений, возникшие в VI в. до н. э.] Что касается других, то о них пойдет речь в шестой главе (при рассмотрении концепции *инь-ян*), а *моизм* и *легизм* будут рассмотрены ниже.

Мысль человека выражается либо вербально, либо посредством письменности. Китайскую философию нельзя рассматривать вне специфики иероглифического письма. В китайском языке значение слова в большой степени зависит от контекста. Например, временную форму употребления глагола невозможно определить вне контекста. Более того, отдельные иероглифы отображают целые понятия, которые меняются в зависимости от записанных рядом с ними знаков.

Таким образом, при помощи китайского письма очень удобно выражать комплексные

идеи в их взаимосвязи. Однако при помощи иероглифов намного сложнее выстраивать цепочку логических доказательств. Первое впечатление, которое возникает при чтении классического труда по китайской философии, например сборника изречений Конфуция «Луньюй», — это то, что вы имеете дело с сокровищницей мудрости, но никак не с логическим обоснованием тех или иных посылок. Автор учит вас жить в гармонии и благополучии, но не дает рационального обоснования своим советам.

Следует помнить о том, что китайское письмо весьма консервативно и едва ли значительно изменилось с тех пор, как был написан первый философский трактат. Западнему читателю приходится иметь дело со значительными лингвистическими изменениями. Например, пытаясь понять смысл греческого слова, европеец имеет дело с английским эквивалентом, который, в свою очередь, является переводом с латыни. Китайцу ни с чем подобным сталкиваться не приходится, ибо иероглифы имеют практически то же значение, которое в них вкладывали люди, впервые их написавшие.

Г Китайскую философскую школу можно охарактеризовать двумя словами: *гармония* и *традиция*. Как в даосизме, так и в конфуцианстве красной нитью проходит идея гармонии с природой и всеобщей взаимосвязи. Мудрость черпается именно в этих понятиях, без которых немыслима гармоничная жизнь. В отличие от западной философии, концепции которой базируются на послылке разделения мира и Бога, когда происходящие события обуславливаются высшей волей, китайцы черпают вдохновение в ощущении гармонии

происходящего. Даже тогда, когда в ход идут термины *небеса* или *судьба*, их употребляют скорее для описания окружающей действительности, а не для выявления некой высшей реальности.

Другой чертой, характеризующей именно конфуцианство, является приверженность традициям и стабильности. Незыблемой нормой поведения становится сыновняя почтительность и святость любого начинания, предпринятого предыдущим поколением. Накопленная в прошлом мудрость берется за основу, что в свою очередь порождает социальную стабильность и неизменность классовой структуры общества.

В китайской истории, начиная с XIV и кончая началом XX в., социальная жизнь Поднебесной была строго регламентирована, и идеи конфуцианства доминировали в общественном сознании. С приходом коммунистов традиционные ценности объявили феодальными пережитками, и принципы Конфуция были порушены.

Китайский образ мышления представляет собой причудливую смесь из того, что на Западе называют метафизикой, этикой, социологией, религией и политикой. В сборнике изречений Конфуция вы найдете множество рекомендаций и нравственных поучений, наряду с огромным количеством туманных рассуждений на тему личности и общественного поведения.

На взгляд современника, даосизм и конфуцианство являются своего рода религиями, а между тем их следует воспринимать как обычные сяо (учения). Обе традиции несут и религиозную, и культурную нагрузку, но нет сомнений в том, что они возникли как философские системы, имеющие свои школы, учителей и последователей.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР

По 221 г. до н. э. (то есть до объединения Китая) продолжался период, который принято называть классическим. В то время появилось множество философских течений, наиболее известными из которых стали конфуцианство и даосизм.

Начиная с 221 г. до н. э. и вплоть до X в. н. э. эти традиции развиваются, обогащаясь буддийскими идеями.

Начиная с X в. по 1912 г. наряду с буддизмом и даосизмом развивается и становится доминирующей традиция, которую именуют *неоконфуцианством* (продолжая развиваться, идеи Конфуция переплетаются с традициями буддистов и даосов, так что само учение приобретает религиозную окраску).

С 1912 г. традиция начинает испытывать на себе влияние идей Запада, в частности марксизма в интерпретации будущего председателя Мао.

Комментарий

В рамках этой книги не представляется возможным дать анализ развития китайской философии на протяжении XX в., которое, в сущности, было реакцией на западные веяния. С этой целью пришлось бы заниматься не столько чисто философскими вопросами, сколько исследованием социально-экономических преобразований Китая в XX в. И все же автор надеется, что обзор базовых концепций даосизма и конфуцианства

даст хотя бы общее представление о взаимодействии западной и восточной культур в нашем столетии.

Терминологические особенности

Существует множество вариантов транслитерации китайских терминов на европейские языки. Так, некоторые источники приводят имя *Конфуций* как *Кун Фу-цзы* или *Кон Фу-цзы*. Точно так же имя Чжу Си иногда пишут как Чу Си. У западного читателя может вызвать недоумение употребление букв «ц» и «р». Так, Конфуция считают основателем школы *цзю* или *рю*; ключевая концепция *чжэн* может упоминаться как *рен*.

Фактически все разночтения возникают в зависимости от контекста употребления того или иного слова и вызваны стремлением передать фонетическую структуру как можно точнее.

КОНФУЦИЙ (552–479 гг. до н. э.)

Само имя китайского мыслителя, Кун Фу-цзы, является производным от почетного титула, которым его именовали — *Фу-цзы* (Мастер). В XVI в. миссионеры-иезуиты ввели в употребление латинскую форму — *Конфуциус*, и с тех пор учение стали называть *конфуцианством*.

Конфуций является основателем философской школы *рю* (*цзю*). Название учения можно перевести как *моралисты* или *ученые*.

Основой принципов построения совершенного общественного устройства Конфуций считал гуманность (*чжэн** или *рен*). Затем появилась концепция *ли* — соблюдение ритуалов и обрядов — и *ци* — практическое воплощение нравственных норм в жизнь.

В качестве эталона Конфуций создал образ высокоморального человека, праведные поступки и представления которого должны были служить примером для подражания. Истинный джентльмен (половых различий не проводилось, поэтому здесь и далее автор упоминает мужской пол, подразумевая и прекрасную половину человечества) поступает так, как он считает правильным, невзирая на обстоятельства и возможные последствия.

Коротко учение Конфуция можно выразить одной фразой:

«Мастер преподает ученикам четыре дисциплины: культуру, поведение, верность и веру».

«Луньюй», 7.25

Вероятно, Конфуций вырос в аристократической семье. Он поступает на гражданскую службу и становится министром юстиции в провинции Лю. Некоторые источники приписывают ему премьерство, но, скорее всего, это не более чем преувеличение. Методы, к которым прибегал Конфуций, не нашли признания у начальства, и в 497 г. до н. э. он оставляет должность и отправляется в путешествие, которое продлится 13 лет.

* Автор употребляет термин в общем смысле; строго говоря, «чжэн» соответствует «искренности», а «нравственность» обычно обозначают китайским термином «жэнь».

Во время своих скитаний по соседним китайским провинциям он надеялся найти то правительство, которое одобрит разработанные им принципы управления. Этим надеждам не суждено было сбыться, и мыслитель возвращается домой, чтобы посвятить остаток дней распространению своего учения.

Конфуций подчеркивал, что его идеи не новы, а смысл учения сводится к стремлению опираться на старые традиции.

«Мастер говорит: «Я не создаю, а лишь передаю. Будучи ревнителем истины, я восхищаюсь [традициями] глубокой древности...»

«Луньей», 7.1

Почитание древней мудрости легло в основу конфуцианства.

Конфуций искал свой идеал в древних рукописях времен династии Чжоу (1027—266 гг. до н. э.) — в книге исторических преданий «Шуцзин» и книге песен «Шицзин». Современный Конфуцию Китай раздирали междоусобицы, и философ обратил свой взгляд в глубину веков, когда, по его убеждению, царили гармония, общественный порядок и мир. Таким образом, он мечтал восстановить принципы правления императоров Вень и Ву.

ТЯНЬ

Духовной целью человечества Конфуций называл *тянь* (небеса); соответственно, правитель именовался *тяньцзы* (сын неба), ибо его основной обязанностью было поддержание миропорядка.

Свое учение о личных достоинствах и общественном устройстве Конфуций считал небесным, так как оно провозглашало стремление человека к гармонии со вселенной. Однако он не допускал никакого бесплодного теоретизирования по поводу тянь; человек должен был просто осознать свою цель и воплощать ее в жизнь.

Комментарий

По мнению китайского философа, мы живем во вселенной, существующей согласно определенному порядку и законам. Поэтому надо жить так, чтобы поведение человека отражало эти законы. Как только человек осознает это правило, он встает на *небесный путь*. В данном случае *путь* является переводом термина *Дао*, который стал ключевым не только в даосизме, но и в конфуцианстве.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Напрашиваются параллели с «естественными» нормами этики Фомы Аквинского и идеей Аристотеля о «конечной причинности» вещей. Для Конфуция небесный путь не является предметом персональных предпочтений и рассматривается как данность; нет смысла изобретать новое, нужно лишь открыть хорошо забытое старое.

Как для конфуцианцев, так и для других ревнителей законов природы нравственные нормы не представляют прагматического или утилитарного значения, но рассматриваются как фундаментальные структуры и цель вселенского процесса.

Однако следует отметить существенное расхождение позиций во всем, что касается первопричины. Так, *конечная причина* является фиксированной категорией, в то время как *Дао* динамично. Представители западной философской школы разделяют события и объекты, а китайские мыслители акцентируют внимание на движении, направлении и взаимосвязи всех объектов проявленной действительности.

«ЛУНЬЮЙ» («БЕСЕДЫ И СУЖДЕНИЯ»)

«Беседы и суждения» представляют собой компиляцию наставлений на тему нравственности и общественных отношений. В сборнике приводится своего рода моральный кодекс идеального человека, целью которого является жизнь в гармонии с окружающим миром.

При чтении книги бросается в глаза многообразие стилей изложения. Это, вероятно, свидетельствует о том, что авторство труда не однозначно, и многие высказывания принадлежат не самому Конфуцию, а его последователям.

Не менее очевидно то, что многие нравования являются записью устной традиции. Как правило, они начинаются словами: «Мастер говорил».

Некоторые высказывания имеют общий характер.

- 1.3. Мастер говорил: «Умные слова и приятная внешность редко свидетельствуют о чело-
вечности».

Эта цитата вводит ключевой термин *чжэн* (человечный, гуманный). В определенном смысле все сентенции «Луньей» сводятся к решению вопросов: «Что есть истинная гуманность? Какова ее природа и способы выражения?»

Заметим: термин *чжэн* имеет прикладное значение и употребляется для выражения конкретных человеческих качеств. С его помощью Конфуций делит людей на три категории:

- шень-рен — мудрец; тот, кто воплощает и учит мудрости;
- цзюнь-цзы — благородный человек; тот, кто во всех поступках следует истине;
- сяо-рен — «маленький человек»; тот, кто живет без оглядки на моральные ценности.

Чжэн помогает человеку избавляться от эгоистических побуждений и осуществлять *ли*. Согласно Конфуцию, это качество должно проявляться естественным образом и распространяться не только на правителей, но и на всех остальных людей.

Осуществлению добродетели помогают приверженность традициям и осознание собственного социального статуса:

- 1.2. ...сыновняя почтительность и отеческая забота являются основой гуманности.

Благо общества Конфуций видел в проявлении добронравия, которое, по его мнению, следовало воспитывать в людях на основе традиционных семейных ценностей (позднее моисты будут критиковать эту позицию).

- 1.6. Мастер говорил: «Молодые люди должны быть почтительны к престарелым родственникам дома и уважительны к пожилым людям вне его стен. Они должны быть искренны и надежны. Внешняя любовь к людям не должна подменять собой человечность. Весь остаток своих сил они должны посвятить изучению культуры».
-

Комментарий

Отметим, что в этом отрывке появляется другой ключевой элемент конфуцианства — культура. Основу образования должно составлять изучение традиций и мудрости предков (по мнению Конфуция, образование должно состоять из изучения классических трудов, включая поэтический сборник церемоний ранней эпохи династии Чжоу — «Книгу песен», «Книгу ритуалов» и исторические заметки того времени под названием «Хроники весны и осени»).

Согласно Конфуцию, процесс мышления неразрывно связан с культурным и историческим аспектами и подразумевает процесс познания. Образование облагораживает личностные качества и делает человека более терпимым, позволяя избежать крайностей:

- 17.7. Приверженность гуманистическим принципам без любви к знанию означает глупость; познание без любви к учебе становится результатом крайних убеждений; вера без любви к знанию воплощается в асоциальное поведение; прямота необразованного

человека становится грубостью; невежественная отвага становится причиной бунтарских настроений; глухая к знаниям сила превращается в жестокость.

Иными словами, приведенный пассаж говорит о том, что культура и традиция развивают заложенные в человеке качества в нужном направлении. В руках невежи положительные качества становятся опасным оружием.

Несомненно, Конфуций осознавал, что на определенных этапах жизни человек сталкивается с препятствиями на пути развития гуманности:

16.7. Мастер Кон говорил: «Благородный человек охраняет себя от трех вещей: в юные годы, когда его жизненные силы еще не успокоились, он ограждает себя от сексуальных излишеств; в период зрелости, когда его личность только что сформировалась, он ограждает себя от ненужных споров; в старости, когда жизненные силы идут на убыль, он ограждает себя от стремления к накопительству».

В следующих высказываниях Конфуций противопоставляет «благородного человека» «маленькому человеку» и тем самым подчеркивает значимость гуманистических качеств:

2.14. Мастер говорил: «Благородный человек сострадателен и не фанатичен. Маленький человек фанатичен и не сострадателен».

7.37. Мастер говорил: «Благородный человек спокоен и умиротворен; маленький человек суетен и вспыльчив».

13.26. Мастер говорил: «Благородный человек обладает чувством собственного достоинства, но не высокомерен; маленький человек высокомерен, но не обладает чувством собственного достоинства».

В целом критерием оценки поступков философ считает общественное благо. Однако речь идет не столько об общественной пользе, сколько о качествах, присущих хорошему правителю, которые затем распространяются на все общество. В этом смысле Конфуций приветствует сбалансированную и трезвую самооценку.

Например:

4.14. ...«Человек не горюет о том, что он не занимает какую-либо должность; его волнует собственное соответствие этой должности. Человек не горюет о том, что люди о нем не знают; он стремится стать достойным того, чтобы о нем узнали».

6.18. Мастер говорил: «Когда содержание превалирует над изысканностью, появляется скаредность; когда изысканность превалирует над содержанием, появляется педантизм. Лишь уравновесив изысканность и содержание, человек становится благородным».

В общественных делах у человека должны быть «чистые руки». Его целью должно быть общественное служение, а не личная выгода:

4.10. Мастер говорил: «В своем отношении к миру благородный человек должен избегать как симпатий, так и антипатий. Он должен становиться на сторону правого дела».

- 4.12. ...«Если человек поступает из корыстных побуждений, он неизбежно вызывает негодование».

В «Луньюй» фигурируют два ключевых термина — *ли* (церемонии) и *чжэн* (гуманность), которые требуют более подробного рассмотрения.

Чжэн (рен)

Этот термин содержится во многих высказываниях, например:

- 12.22. Мастер говорил: «Это означает любовь к ближним».
- 13.19. Мастер говорил: «Учтивость в личной жизни, почтительность в деловых отношениях, верность во взаимоотношениях с другими людьми. Эти качества должны проявляться, даже если человек попал в племя дикарей».
- 17.5. Жизань вопрошает Мастера Кона о гуманности. Мастер отвечает: «Тот, кто обладает пятью качествами, в любом месте Поднебесной будет считаться гуманным». Ученик умоляет рассказать об этих добродетелях, и Мастер говорит: «Учтивость, терпимость, крепкая вера, усердие и доброта».

Ли

Конфуций был уверен в том, что гуманным может стать лишь человек, соблюдающий правила общественного поведения и этикета. За основу учения мыслитель взял церемониал, принятый во времена династии Чжоу, который распространялся на все сферы общественной жизни.

- 8.2. Мастер говорил: «Если человек учтив, но не соблюдает ритуалов, он растрчивает свою энергию попусту; если человек осторожен, но не знает обычаев, его осторожность становится робостью; умный человек, не знающий правил поведения, становится безрассудным, а прямодушный — грубым».

Человек должен знать, как себя вести в той или иной ситуации (например, как оплакивать умерших). Невзирая на то что регламентированное поведение может показаться нарочитым и неестественным, знание ритуалов помогает человеку сохранить свое достоинство, а значит, повышает его человечность.

Однако следовать *ли* может лишь человек, понимающий порядок вещей и осознающий свое место в этом мире. При этом человек должен использовать «правильные имена [названия]» вещей. В определенном смысле это утверждение касается того места, которое философия занимает в общественном сознании, и одновременно является предостережением против неверной интерпретации понятий. «Луньей» трактует это следующим образом:

- 13.3. Если названия вещей не точны, их словесное выражение не отражает сути. Если слова не отражают сути, дела не могут быть завершены. Незавершение дел выхолащивает ритуалы и музыку. Умаление значения музыки и обычаев приводит к тому, что наказание не достигает своей цели. Если наказание не действенно, общество ожидает хаос. Поэтому, если благородный человек о чем-то говорит, его слова долж-

ны нести четкую смысловую нагрузку, ибо слова не должны расходиться с делом. В своих высказываниях благородный человек должен проявлять определенность, но не небрежность.

Иначе говоря, мысли и слова должны иметь четкую формулировку; лишь при этом условии человек застрахован от неизбежного разочарования своими и чужими поступками.

Заметим: позднее идея соотношения понятия (*имени*) и реальности была взята на вооружение представителями школы *законников-легистов*, в частности Хань Фэй-цзы (280—233 гг. до н. э.). Этот философ полагал, что любая концепция (или заявление) должна иметь логическое обоснование. В качестве примера Фэй-цзы рассматривает историю о человеке, продававшем щит и копье. Торговец утверждал, что щит непробиваем, а копье способно пронзить все, что угодно. В данном случае одно из утверждений является заведомо ложным. С этих пор в китайской философии появился термин *маодун* (противоречие), составленный из двух слов: *мао* (копье) и *дун* (щит).

Конфуций поощрял трудолюбие, любезность по отношению к другим людям и образованность. Его учение конструктивно и практично. Например, в ритуальном действе по поводу похорон акцентируются мирские аспекты, а не обряды, связанные с потусторонним миром. Отметим, что в конфуцианстве *ли* осуществляется согласно общественной иерархии, то есть индивидуальное *ли* соответствует социальному статусу конкретного человека.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Конфуцианская шкала ценностей фактически тождественна понятиям современной западной социологии. Любой поступок отражает положение дел в обществе и оценивается с точки зрения его социальной значимости.

По этому поводу учение дает немало практических советов, например:

- 16.4. Мастер Кон говорил: «Существуют три вида дружбы, которые полезны, и три типа друзей, которых следует избегать. Следует дружить с людьми честными, откровенными и теми, кто много знает. Следует избегать дружбы с людьми льстивыми, неискренними и невоздержанными в речах».
- 16.5. Мастер Кон говорил: «Существуют три вида удовольствия, которые полезны, и три вида, которые пагубны. Полезно получать удовольствие от ритуалов и музыки, получать удовольствие от глубокомысленной беседы с другими людьми, получать удовольствие от дружеского общения с благородными людьми. Пагубно испытывать удовольствие, выставляя себя напоказ, получать удовольствие, потворствуя собственным прихотям, искать удовольствия в разгульной жизни».

Такого рода советы, включая рекомендации по точному использованию «имен», придают «Лунь-юй» вид сборника нравственных наставлений. Как уже было сказано, лейтмотивом морально-нравственного облика благородного человека явля-

ется концепция *чжэн*. При этом несмотря на отверженность внешней ритуалистике, конфуцианцы (и неоконфуцианцы) во главу угла ставят правильную мотивацию поступков. Человек ведет праведную жизнь не потому, что ожидает награды за хорошие дела, но в силу своего уровня понимания *чжэн* и в соответствии с *ли*. Таким образом, нравственные устои рассматриваются в тесной связи с природой *чжэн*. Когда Конфуция попросили коротко объяснить сущность его учения, философ позволил себе высказывание, которое на Западе получило известность как *золотое правило*:

15.24. Цзы Гун спросил: «Можно ли одним словом обозначить то, чем человеку стоит заниматься в течение всей жизни?» Мастер ответил: «Возможно, взаимность? Не причиняй другим того, чего не пожелал бы себе самому».

Раннюю фазу развития конфуцианства завершают следующие высказывания из «Луньюй»:

7.6. Мастер говорил: «Вручи свое сердце [доверься] Пути [Дао], доверься собственной добродетели; отдыхом же пусть будет слушание искусства».

Все понятия учения рассматриваются в свете концепции *мин* (судьбы). Вселенское предопределение никому не позволяет избежать предначертанного. В то же время, осознав неизбежное, человек может сосредоточить свое внимание на том, что находится в его воле. Последние строки «Луньюй» поясняют, что подразумевается под Дао:

20.3. Мастер говорил: «Если человек не понимает свою судьбу, у него нет средства стать благородным; если он не понимает обычаев, у него нет средства осознать свое место в жизни; если он не понимает слов, у него нет средства понять людей».

О гадании

Система предсказаний играла значительную роль в формировании китайской философии; в частности, нельзя обойти вниманием «Книгу перемен» («Ицзин»). Любой прогноз на будущее составлялся исходя из осознания изменчивости всего сущего и мимолетности каждого мгновения жизни. В то же время в расчет принималось то, что волевые усилия человека в значительной степени определяют развитие событий в будущем. Поэтому китайская система гадания уделяла особое внимание тому, что именно человек должен сделать и как ему следует поступить, ибо от этого зависело будущее. Таким образом, прогнозируя грядущее, человек не принимал предначертанное со смирением, но старался влиять на ход событий в будущем.

Комментарий

Изучая «Луньюй», следует иметь в виду, что Конфуций декларировал гармонию между небом и землей. Однако в представлениях конфуцианцев нет никаких мифологических мотивов. «Небеса» провозглашаются идеалом или духовной категорией, а «Земля» воплощает в себе весь проявленный мир.

Китайская философия не идентифицирует небо и землю как самостоятельные, хотя и отличающиеся

друг от друга миры, но рассматривает их в концептуальном единстве. Именно поэтому метафизические идеи так легко интегрируются в китайское мышление.

ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ

Можно ли назвать учение Конфуция новым словом в науке осмысления природы вещей? По его собственному признанию, философ «не изобрел колеса», но лишь переосмыслил древние знания и традиции, принятые в эпоху династии Чжоу. Следовательно, учение апеллирует к традиционной национальной мудрости периода золотого века и предлагает систему ценностей, незаслуженно забытую современниками.

Комментарий

Есть смысл сравнить позиции конфуцианства и даосизма по отношению к источнику истинного знания. По утверждению Лао-цзы, «не выходя из дома, можно узнать, что творится в мире; не выглядывая из окна, можно постичь закон небес». Согласно западной терминологии такой подход принято называть идеалистическим. Человек провозглашает концепцию, воспринятую интуитивно или в ходе логических умозаключений, затем, на основе умозрительных построений либо фактических событий делается вывод, подтверждающий первоначальную посылку. Конфуцианцы рассуждают от обратного, то есть сама концепция формируется на основе традиций либо фактического опыта.

ОППОЗИЦИОННЫЕ ШКОЛЫ

Мо-цзы (479—380 или 468—376 гг. до н. э.)

Мо-цзы (Мо Ди) был противником конфуцианства, выступая против социальных и моральных аспектов учения на том основании, что семейные ценности не могут служить универсальным принципом человеческого добронравия. По его мнению, клановая приверженность служила источником зла. Со своей стороны философ предложил осуществлять принципы уважения и *всеобщей любви (цзань-ай)*.

В то время как Конфуций ратовал за соблюдение *ли* в соответствии с классовой принадлежностью, Мо-цзы попросту предлагал людям избегать поступков, которые наносят вред окружающим. В определенном смысле он был сторонником «золотого правила», в соответствии с которым человек должен «возлюбить ближнего как самого себя». Выше всего он ставил общественное благо, ради которого человек должен не считаться с классовыми различиями и помогать своим ближним вне зависимости от социального статуса. Мо-цзы верил, что хорошим правителем может стать человек, который понимает нужды простых людей. На практическом уровне он призывал к умеренности и бережливости, всячески критикуя неоправданные излишества и траты, связанные с непомерно пышными ритуалами (в частности, похоронными).⁴ В ответ на эти обвинения Конфуций заявил, что неспособность тратить деньги свидетельствует об их отсутствии, и, соответственно, означает возврат к первобытному состоянию; в отношении семейных привязаннос-

тей он был убежден, что любовь к людям вообще является результатом любви к ближайшим родственникам.

В не меньшей мере Мо-цзы подвергал Конфуция нападкам за неверие в богов и приверженность пышным дворцовым церемониям (бессмысленная трата денег). По его мнению, классовое устройство лишь тормозит развитие общества, принципами построения которого должен стать здравый смысл. Мо-цзы верил в высшее начало, которое он рассматривал как выражение мирового порядка. В этом смысле он считал, что козь скоро в глазах небес (перед Богом) все равны, то человек должен любить всех и каждого. Позднее (см. ниже) Мэн-цзы назовет это высказывание поруганием всех человеческих чувств.

Мо-цзы считал, что люди сами знают что хорошо, а что плохо. Таким образом, критерием поступков провозглашается польза в самом общем смысле слова. Исходя из этой посылки общественное положение человека должны определять его личные качества и достоинства, а не социальное происхождение. Соответственно, не что иное, как всеобщее благо, должно стать принципом общественного устройства.

Комментарий

В некотором смысле Мо-цзы заложил принципы современной политэкономии и, по сравнению с традиционализмом Конфуция и крайним даосским индивидуализмом, обозначил умеренный подход к общественным отношениям. Его идеи близки принципам построения демократического общественного уклада, то есть общества потребления, осно-

ванного на базе свободных рыночных отношений. Отличительной чертой его философских убеждений была уверенность в том, что народ сам знает, что ему надо; иными словами, нет необходимости придерживаться освященных временем традиций.

По убеждению последователей Мо-цзы (называемых моистами), высшая добродетель — служение человека всеобщему благу. Моисты проповедовали простую жизнь и были яростными противниками войны и агрессивных действий. Случись угроза отечеству, они всегда были готовы встать в ряды его защитников, но категорически выступали против любой агрессии.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Этические нормы, провозглашенные Мо-цзы, перекликаются с христианскими принципами любви к ближнему («возлюби ближнего своего как самого себя»). В то же время общественная мораль рассматривается в свете того, что мы называем утилитарным подходом. (Теории, касающиеся общественной пользы, представлены в работах утилитариста Иеремии Бентама и позитивиста Джона Стюарта Милля.)

Несомненно, Конфуций (а вслед за ним и его последователь Мэн-цзы) назвал бы такой подход наивным, так как принципы утилитаризма не присущи самой природе человека; люди всегда отдавали и будут отдавать предпочтение интересам своих близких и друзей, и провозгла-

шенный Мо-цзы альтруизм является не более чем абстракцией.

Наряду с моральными и политическими аспектами Мо-цзы занял четкую позицию по отношению к эпистемологическим вопросам*. По его мнению, для того чтобы быть уверенным в отношении к объекту изучения или в истинности той или иной концепции, необходимо следовать трем правилам:

- поинтересоваться источником информации;
- изучить область применения этой информации;
- проверить истинность данных на практике.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Подход Мо-цзы к предмету достоверного знания очень напоминает позицию Дэвида Юма в той части, что касается изучения предпосылок свидетельства. Например, на заявление о том, что произошло чудо, английский философ требует доказательств, соотносимых с предшествующим опытом, и должен быть уверен в личности заявителя. В данном примере истинность события весьма проблематична.

Комментарий

Обратите внимание на то, что философский подход Мо-цзы являет классический пример восточного мышления, не проводящего грани между гносеологией, метафизикой и моралью. Концептуальное

* Эпистемология — теория познания, то же, что гносеология.

понимание реальности зависит от способа ее восприятия и практической проверки. Таким образом, любое утверждение соотносимо с практической и социальной сферами.

Как уже было сказано, Конфуций верил в предначертанное. Именно осознание собственной судьбы, то есть того, что нельзя изменить, позволяло человеку сосредоточиться на том, что подвластно его воле. В этом смысле судьба рассматривалась как руководство к действию. Мо-цзы не верил в высшее предначертание и считал, что подобная вера делает людей ленивыми, лишая их инициативы и свободы волеизъявления. В то же время он считал, что нравственные устои должны утверждаться при помощи системы наказания и поощрения, так, чтобы люди осознавали не только свои права, но и обязанности. Этот подход в корне отличается от конфуцианского и от более поздних высказываний Мэн-цзы, согласно которым высокие моральные принципы сами по себе являются наградой человеку.

Ян Чжу

Этот древнекитайский философ был одним из наиболее заметных критиков конфуцианства (в изложении Мэн-цзы). О нем известно лишь со слов его оппонентов, так как до нашего времени не сохранился ни один из его трудов. Считается, что он был противником «загнивающей и обреченной на уничтожение» государственности и провозглашал необходимость объединения людей на принципиально новой основе. По его мнению,

мотивацию поступков не должны определять материальные привязанности, социальный статус или желания других людей. Таким образом, на первое место выдвигались стремления человека к максимальному удовлетворению своих чувств и желаний; при этом от окружающих следовало ожидать того же. Другими словами, этот мыслитель стоял на позициях крайнего гедонизма.

Легизм

Основу взглядов Конфуция на мораль и социальное устройство составляло *ли* ранней эпохи династии Чжоу. Нравственное воспитание заключалось в развитии индивидуального *рен* с последующим осознанием *и* (морального долга). Несмотря на многочисленные возражения, в целом Мо-цзы поддерживал идею нравственного воспитания членов общества при помощи системы кнута и пряника. Прямо противоположной позиции придерживался даосизм, не считавший нужным возвращать общественную мораль, так как даосы считали последнюю прерогативой личного совершенства и естественным качеством человека.

Ни одна из этих позиций не устраивала законников-легистов (например, Хань Фэй-цзы), которые вовсе не признавали любые попытки повлиять на общественную мораль. Единственным и непреложным критерием общественного поведения они считали закон, неукоснительное исполнение которого считалось основой основ. Иными словами, не было необходимости заботиться об общественной нравственности, ибо безоговорочное подчинение букве закона само по себе обеспечивает надежную социальную структуру.

Легисты утверждали, что изначально каждый человек волен поступать, как ему заблагорассудится. Однако в силу общественной необходимости и в соответствии с существующим законодательством социальные институты ограничивают свободу волеизъявления, приспособляя индивидуальные возможности к интересам всего общества. Эти принципы социальных взаимоотношений назывались *фа*, или принципом справедливости.

Иными словами, мораль выпадает из личностной сферы и ограничивается рамками общественной значимости и необходимости. Социальная мотивация полностью заменяет индивидуальную.

Комментарий

Ключевой философской проблемой в данном случае является гипотетическая возможность существования государства как института, стоящего над личностью и в то же время являющегося структурой, которую совокупность таких личностей и построила. Следовательно, привносится идея о существовании такого государства, которое может само по себе служить эталоном нравственности. Как конфуцианцы, так и легисты относились к государственным структурам и социальному неравенству как к неизбежной данности, которая определяет значимость каждого члена общества. Таким образом, социальной гармонией следует считать соответствие членов общества нуждам этого общества.

Моисты, напротив, видели основу общественного устройства в универсальном принципе (в данном случае, равные права для всех), определяющем структуру самого общества. Мо-цзы утверждал этот принцип как непреложный даже тогда, когда он

противоречил естественным наклонностям и очевидной манере поведения людей.

Ян Чжу, вместо того чтобы решить противоречие между общественным благом и социальным неравенством, предпочел встать на позиции крайнего гедонизма.

В следующей главе мы увидим, насколько такой подход отличается от позиций даосизма, философские понятия которого изначально основаны на личном постижении Дао.

В данном случае главным вопросом является естественность или искусственность общественного устройства. Если последнее является естественной структурой и следствием исторического развития, его следует принять как должное; в противном случае следует ожидать проявления общественного недовольства и, как результат, смены общественно-экономической формации, либо кардинальных перемен в области морали.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Древнекитайские философские школы сломали немало копий, обсуждая вопрос о том, могут ли люди договориться между собой о правилах, регламентирующих общественные отношения ко всеобщему благу. В современной западной философии этому вопросу вопросов посвящена работа Роульса «Теория справедливости».

ТРАНСФОРМАЦИЯ КОНФУЦИАНСТВА

Конфуций объединил понятия *чжэн* (гуманность) и *ли* (церемониал, или правила хорошего тона). Человеку следовало воспитывать в себе внут-

рение побуждения и энергии (дэ) так, чтобы соответствовать своему социальному статусу. Таким образом, предполагалось достичь гармонии в обществе, ибо каждый из его членов имел свое личное *ли* («каждый сверчок знай свой шесток»).

В дальнейшее развитие конфуцианских идей внесли свой вклад два мыслителя. Первым из них был Мэн-цзы, развивший теорию нравственного самосовершенствования. Другой последователь Конфуция, Сюнь-цзы, переосмыслил идею *ли* в свете реалий общественной морали.

МЭН-ЦЗЫ (МЕНЦИЙ ИЛИ МЭН КЭ, 390–305 гг. до н. э.)*

В то время как наставления Конфуция дошли до нас в форме афоризмов и высказываний, порой иносказательных и витиеватых, учение его последователя Мэн-цзы «Книга Мэн-цзы» отличается большей логической последовательностью, хотя также содержит немало анекдотов.

Рассуждая об идее социальной справедливости, Мэн-цзы ставил благополучие простого народа (*мин*) в прямую зависимость от аристократии (*чжэн*). Благосостояние народа являлось критерием оценки деятельности правителя. Более всего Мэн-цзы интересовали вопросы политической и социальной стабильности общества. Рассматривая этот вопрос, он пришел к выводу о необходимости центристских процессов по объединению людей, что возможно лишь при соблюдении четких принципов.

* По другим источникам, 372–289 гг. до н. э.

Большая часть книги посвящена практическим рекомендациям. По поводу своей работы он говорит:

«Без средств к существованию ясное мышление невозможно».

«Мэн-цзы», За:5

Задачей правительства является:

«...создать необходимые условия для существования».

«Мэн-цзы», 7b:12

Мэн-цзы искренне верил в то, что все люди рождаются добрыми и лишь со временем узнают, что такое зло. В качестве примера он указывает на то, что первым побуждением человека, увидевшего ребенка, которому угрожает опасность, будет желание прийти на помощь. Философ считал, что о наличии врожденной доброты свидетельствуют четыре вещи: естественное чувство сострадания, чувство стыда, любезность и ощущение добра и зла.

Развитию врожденной добродетели он уделял особое внимание:

«Сохранять чистоту помыслов и воспитывать врожденные качества — значит служить небесам».

«Мэн-цзы», VII, А, 1

Чжэн вызывает *тэ* (духовную мощь), которая является скорее руководящей, чем физической силой. Правитель должен руководствоваться *ван* (истинными принципами правления), но не прибегать к *ли* (физической силе); иными словами,

правление должно осуществляться исходя из принципов высшей добродетели.

Мэн-цзы восполняет пробел, оставленный Конфуцием, и анализирует понятия судьбы и самой природы человека. Человек рожден добрым, но в течение жизни должен развивать свои положительные качества. Характер формируется под влиянием природной сущности и разума, а жизнь определяется судьбой (*мин*), которую человек не в силах изменить, ибо все происходит по воле небес.

Мэн-цзы считал, что универсальной субстанцией (энергией) является *ци*, которая может быть грубой и тонкой. Для гармоничного развития и единения со вселенной человек должен осознать свою сущность, представляющую комбинацию тонких и грубых энергий. Ниже мы рассмотрим связанные с этим понятием идеи, получившие развитие в неоконфуцианстве.

СЮНЬ-ЦЗЫ

(312/289—238 гг. до н. э.)

В отличие от Мэн-цзы, второй последователь Конфуция, Сюнь-цзы, был атеистом и приверженцем рационального начала. По его мнению, небеса не следует персонифицировать, ибо они не что иное, как часть мироздания и протекающих в нем естественных процессов.

Комментарий

В этом смысле позиция Сюнь-цзы близка даосской. В отличие от Конфуция, во всем видевшего волю небес как некое внешнее проявление и выс-

ший идеал, к которому следует стремиться, его последователь рассматривал все понятия в рамках естественных процессов.

В отличие от Мэн-цзы он считал изначальную природу человека эгоистичной и нуждающейся в воспитательной корректировке. Природу человека следует укрощать и ограничивать *ли* (традиционным этикетом). Таким образом, *ли*, которое Конфуций рассматривал как отправление древних религиозных обрядов и соблюдение предписанных норм поведения, для Сюнь-цзы становится способом воспитания тех, кто еще не встал на путь добродетели. Итак, *ли* становится инструментом, своего рода регулятором общественных отношений.

Ключевой темой Сюнь-цзы было самосовершенствование. Основным способом достижения этой цели и средством социальной адаптации философ считал образование.

Первичной категорией Сюнь-цзы считал сознание. Утверждая рациональное начало и общечеловеческие ценности, он не признавал наличия каких-либо сверхъестественных сил. Коль скоро люди от рождения эгоистичны, это следует воспринимать как должное и, вооружившись знанием, пытаться искусственно взрастить в человеке и обществе в целом положительные качества.

Заметим, что *конфуцианством* принято называть учение, основоположниками которого были три философа — Конфуций, Мэн-цзы и Сюнь-цзы. Однако традиция постоянно развивалась и, как мы увидим позднее, с течением времени многие понятия претерпели существенное переосмысление.

В течение последних двух столетий до нашей эры традиция приобрела черты религиозного учения и в то же время органично восприняла универсальную китайскую концепцию *инь-ян*.

Принцип *инь* представляет темное, пассивное и женское начало, *ян* воплощает свет, активность и мужской принцип. В жизни эти начала взаимодействуют и поддерживают баланс сил в природе. Наиболее подробно понятие рассматривают в свете учения Лао-цзы (см. главу, посвященную даосизму), однако концептуальная основа *инь-ян* настолько всеобъемлюща, что можно говорить о целом направлении философской мысли. Поэтому нет ничего удивительного в том, что как конфуцианство, так и даосизм рассматривают многие понятия в свете баланса сил *инь-ян*.

НЕОКОНФУЦИАНСТВО

Несмотря на то что уже во времена династии Хань (202—220 гг. н. э.) учение Конфуция было возведено в ранг государственной идеологии, кардинальные перемены произошли во время правления династии Сун (960—1279). К этому времени традиция подверглась значительному влиянию даосизма, буддизма и философии *инь-ян*, так что получила право именоваться неоконфуцианством.

ЧЖУ СИ (1130—1200)

Первоначально Чжу Си изучал буддизм, но не смог согласиться с концепцией анатты (отрицания самосознания). Его заинтересовало учение

Конфуция, и со временем новообращенный стал главным теоретиком того, что принято называть *неоконфуцианством*. Его идеи были взяты на вооружение государственной властью в период династий Мин и Кунь (с XIV по XX в.) и служили в качестве официальной идеологии вплоть до коммунистического переворота 1949 г.

Канон неоконфуцианства составляют четыре книги: «Луной» («Беседы и суждения»), «Мэн-цзы», «Да Сюэ» («Великое Учение») и «Чжун Юн» («Доктрина умеренности»).

Абсолютные принципы

По сравнению с ортодоксальным конфуцианством, учение Чжу Си намного более метафизично. Поведение людей и традиции рассматриваются в контексте абсолютных категорий. При этом основные концепции конфуцианства приобретают новое звучание. Так, для основоположников учения *ли* представлял термин, соответствующий этическим нормам поведения и в наиболее удачном переводе означал «осуществление того, что правильно и уместно». Однако для Чжу Си *ли* олицетворяет принцип, который можно обозначить как *великий предел*. Таким образом, это понятие становится вечным, постоянным и всеблагим принципом, стоящим над реальностью. При этом *ли* воплощает истинную природу вещей, то есть изначальную сущность. Соответственно, у неоконфуцианцев этот термин, сохраняя прежнее значение (порядок и нормы поведения), обогащается новым, более глубоким смыслом. Однако сам по себе принцип существовать не может и требует физического наполнения, которым,

согласно Чжу Си, становится *ци*. Таким образом, абсолютный принцип *ли* выражается при посредстве универсальной космической субстанции (энергии) *ци*.

Цзин (природа человека) отражает воплощенный принцип *ли*. Вследствие того, что человеческий разум затемняют нечистые энергии *ци*, люди не всегда способны осознавать *ли*. В результате изначальная добродетель подвергается испытаниям и искажениям. Следовательно, процесс самосовершенствования состоит в осознании *ли* путем устранения негативных влияний *ци*.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Налицо очевидный дуализм: с одной стороны имеется абсолютный принцип, а с другой — физическое воплощение. Однако сравнение с извечной западной проблемой разделения материи и сознания будет не совсем корректным, так как *ци* порождает не только плоть, но и мысль. Поэтому лучше воздержаться от таких параллелей. Рассматривая позиции неоконфуцианства, следует придерживаться объективного признания *ли* и *ци* как *принципа реальности* и *фактического выражения реальности*.

Ци как материальная сила вселенной одновременно несет конструктивную (порождая жизнь) и деструктивную (порождая смерть и разрушение) нагрузку. С началом разрушительных процессов сознание и тело, как энергетические порождения *ци*, начинают распадаться. Соответственно, все связанное с рождением и смертью является прямым выражением сущности *ци*.

Философия *инь-ян* вписывается в общую метафизическую схему и отражает движущую силу процесса перемен. Как активное, так и пассивное жизненные начала являются выражением *ли* (абсолютного принципа) и осуществляются посредством *ци* (материальной силы).

Так же как в других восточных учениях, метафизические категории переплетаются с этическими нормами. Однако Чжу Си сталкивается с серьезной проблемой: если *ли* является всеобщим управляющим принципом, который изначально благодетелен, то где искать корень зла?

Его ответ сводится к утверждению, что, несмотря на врожденные положительные качества человеческой натуры, она подвластна негативному воздействию внешних (материальных) факторов. Объективно силы зла как таковой не существует, а есть лишь негативные факторы, присущие материальной форме. Извечный вопрос добра и зла можно рассматривать в контексте баланса и дисбаланса сил. Сбалансированное и гармоничное проявление реальности отражает *ли* вселенной, и зло отступает. При нарушении баланса, вызванном напряжением материальных сил, *ли* искажается, и проявляются деструктивные изменения.

Используя традиционную конфуцианскую терминологию, Чжу Си поясняет, что беспрепятственное и неискаженное осуществление *ли* выражается как *чжэн*, то есть в виде правильного и благородного поведения.

Формированию *рен* Чжу Си отводит позитивную роль. Знание побеждает зло, утверждает философ. Проникая в суть вещей, человек находит пути преодоления негативных влияний мате-

риальных сил и устраняет причину, искажающую *ли*. Таким образом, *рен* формируется в процессе осознания сути вещей (*ли*).

Тайцзи (великий предел)

Как уже было сказано, в неоконфуцианстве *ли* не только отражает нормы поведения, но и обозначает извечный вселенский принцип. На основе этой концепции возникло понятие *тайцзи*, отражающее *ли* неба и земли. Схематично конфуцианская космология выглядит следующим образом: первопричина — *тайцзи* — порождает *ци*, то есть материальную основу вещей. *Ци* инициирует *ян* (движение) и *инь* (квинтэссенцию), которые возвещают начало процесса перемен и непрерывного поиска гармонии, что в свою очередь порождает пять элементов — воду, огонь, дерево, металл и землю, составляющих все материальные проявления.

В определенном смысле элементы* не являются материальной субстанцией, но скорее отражают определенные характеристики воплощенной материи. Так, теория пяти стихий экстраполируется на сферу деятельности человека:

- вода — свойство текучести;
- огонь — свойство воспламенения (вспыхивания);
- дерево — свойство расти прямо или сгибаться;
- металл — свойство переменчивости;
- земля — predisposed к культивации (воспитанию).

* Китайцы находят западный перевод не совсем удачным; то, что на Западе называют «пятью элементами», они предпочитают обозначать как «пять элементарных процессов» или «пять стихий».

Китайское мировоззрение базируется именно на концепции пяти действующих в природе сил, которые символизируют интеграцию человечества в мировой процесс воплощения.

Неоконфуцианство представлено несколькими школами философской мысли, каждая из которых имеет собственный концептуальный подход. Особого упоминания заслуживает школа, основателем которой был Ван Ян-мин (1472—1529). Стремление к самосовершенствованию составляет основу конфуцианского учения; поэтому особенности отношения к данному вопросу имеют принципиальное значение. Чжу Си, как видно из упомянутого списка канонических текстов, с этой целью предлагал изучение классических трактатов. Знание теоретической основы конфуцианства было неременным условием при поступлении на гражданскую службу. Ян-мин, напротив, предлагал сосредоточить усилия на анализе собственных поступков и мыслей, чтобы не допустить появления эгоистических побуждений и других негативных проявлений.

Комментарий

Приверженность к самоанализу как методу духовного совершенствования имеет много общего с буддийской традицией, исповедующей созерцание. В этом смысле можно говорить о существенном влиянии буддийской школы *чань* на китайскую философию в целом. Очевидно, что неоконфуцианство впитало многие идеи даосизма и буддизма. Поэтому время от времени наблюдались попытки дистанцирования от метафизического подхода в сторону изучения классических текстов.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Неоконфуцианцы считали мораль отражением естественного баланса вселенских сил. Аналогичные подходы можно обнаружить в учениях предшественников Сократа. Похожие идеи высказывал Гераклит. В мире, где все не вечно и находится в процессе постоянных перемен, древнегреческий философ определил универсальную необходимость — *логос*, или вселенский принцип, олицетворяющий баланс космических сил. Пифагор также говорил об этических нормах, определяемых небесной гармонией человеческой души.

Другими словами, можно сделать следующие выводы:

1. Неоконфуцианство провозглашало идею гармонии космических сфер.

2. Концептуально учение перекликается с даосизмом (например, в подходе к философии *инь-ян*).

3. Некоторые идеи родственны буддийским (например, анализ мотивации и сопутствующих обстоятельств).

4. Тем не менее школа обладает концептуальной целостностью и значительным влиянием на китайскую философию и культуру.

ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО

НОРМЫ ПОВЕДЕНИЯ

Ли подразумевает пять видов взаимоотношений: суверен — вассал; отец — сын; муж — жена; старший брат — младший брат; друг — друг. Од-

нако Конфуций проводил различие между двумя категориями людей, которые обозначил как *цзюнь-цзы* (правитель) и *сяо-рен* (народ). Отличие состояло не столько в социальном статусе, сколько в приверженности высшим или низшим моральным ценностям. Соответственно, к нравственности правителя предъявлялись более высокие требования, чем к этическим ориентирам простолюдина.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

В своем труде «Государство» Платон теоретизирует по поводу общественного устройства и, в частности, упоминает о классе *стражей*, моральный облик которых вполне сопоставим с этическими нормами *цзюнь-цзы* Конфуция.

Ли является внешним выражением внутреннего содержания, *рен*, которое соответствует добросердечию и любви к людям. Человек, обладающий *рен*, автоматически осуществляет *ли* в лучшем смысле этого слова, то есть относится к другим людям справедливо и с любовью. Несмотря на то что *и* (долг) формально состоит в осуществлении *ли*, в идеале человек должен постоянно стремиться к тому, чтобы повышать свои моральные качества и осознавать свои поступки.

По мнению Конфуция, мудрый правитель не должен прибегать к угрозам и насилию:

«Если вы правите с помощью законов, несоблюдение которых грозит наказанием, то сможете избежать общественного зла,

но не разбудите в людях совесть. Если принципом правителя становятся нравственные нормы, подкрепленные соблюдением правил поведения, его подданные морально возвысятся, и их души потянутся к господину по собственному почину».

«Луньей», ii:3

В то же время Мэн-цзы заявил о возможности неповиновения несправедливому правителю. Коль скоро правитель не достоин своего титула, его и не следует признавать за такового.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Революционные настроения Мэн-цзы перекликаются с идеями Томаса Гоббса, заявившего о праве народа на бунт. В то же время конфуцианство провозглашало образ мудрого правителя, что перекликается с платоническим идеалом правителя-философа.

Очень важно понять, сколь значительное место занимала в конфуцианстве идея судьбы. В отличие от буддизма, рассматривающего все происходящее в свете индивидуальных кармических закономерностей, последователи Конфуция видели в событиях перст судьбы, а не результат праведной или порочной жизни. Поэтому человек мог принимать любые самостоятельные решения без оглядки на возможные последствия. (Исключением является позиция сторонника примитивного материализма Мо-цзы, см. выше.)

И все же определение той или иной мотивации человеческих поступков оставляло без ответа основной вопрос: «Является ли человеческая натура изначально добродетельной или порочной?» В то время как Конфуций хранит по этому поводу молчание, Мэн-цзы утверждает врожденную добродетель. Однако долгое время оптимизм Мэн-цзы и пессимизм Сюнь цзы мирно сосуществуют в рамках одной и той же традиции, и в итоге победу одерживает позитивная точка зрения, которая становится канонической.

Исходя из особенностей человеческой природы формулируются принципы становления общественной морали. В «Книге ритуалов» («Лицзи»), в начале главы, посвященной доктрине умеренности, говорится: «То, что является даром небес, воплощено в природе; следовать собственной природе означает следовать Дао; совершенствование Дао означает получение образования».

РИТУАЛЫ

Система общественного поведения, или церемониал, является краеугольным камнем построения социальной структуры и отражает степень цивилизованности государства. Например, культ почитания предков укрепляет семейные связи. Конфуций верил в то, что правильное соблюдение традиционных ритуалов является непременным условием процветания государства.

Как мы уже убедились, концепция *ли* впоследствии получила более широкое толкование, а сам термин стали употреблять для обозначения природы вещей.

Шесть искусств

В древнекитайских рукописях доконфуцианского периода, составляющих основу национальной культурной традиции, упоминаются *шесть искусств*: церемонии (*ли*), музыка, езда на колесницах, стрельба из лука, письмо и арифметика.

О первом из них уже говорилось; понятие распространяется на многие сферы жизни, включая правила хорошего тона. Государство процветает при условии соблюдения традиционной обрядности, так как суть ритуалов сводится к выражению глубинного понимания жизненных процессов.

Музыке также отводилась немаловажная роль:

«Образование начинается с изучения эпических трудов, продолжается освоением церемоний и завершается музыкой».

«Луньей», viii:8

Считалось, что, в отличие от ритуалов, воздействие которых касалось проявления внешней атрибутики, музыка пробуждает внутренний мир человека. Таким образом, это искусство рассматривалось как сила, гармонизирующая и уравнивающая эмоциональную сферу.

Сюнь-цзы был уверен, что звуки музыки внушают человеку чувство гармонизирующего благоговения. Слушая музыку, правители и министры, молодежь и старики ощущают единение и общественную гармонию, которая воплощается в общем Дао. Иными словами, музыка провозглашается инструментом, регулирующим социальные и культурные отношения.

Комментарий

Отметим, что здесь декларируется баланс формы и содержания. Внешние проявления обрядности непосредственно влияют на внутренний мир человека. Музыка, воздействуя на эмоциональную сферу, способствует установлению социальной идиллии. Такой подход типичен для китайского мышления в целом — мудрость обретается постижением как внешних, так и внутренних аспектов реальности.

Пять главных добродетелей

Об этом уже говорилось, но здесь эти качества приводятся для демонстрации китайской концепции баланса сил.

1. *Чжэн (рен)*: «...сочувствие другим людям, благородство, воспитанность, то есть общие характеристики положительной личности. Добродетель выражается пятью качествами: вежливостью, свободомыслием, религиозностью, усердием, благородством («Луньюй», хvii:6). *Чжэн* означает пожелание другим людям того, что человек мог бы пожелать самому себе, равно как и уважительное отношение к нуждам окружающих. Мэн-цзы считал альтруизм абсолютной категорией; человек должен творить добро, не думая о собственной репутации и не рассчитывая на вознаграждение.

2. *И* (долг) — осуществление *чжэн* в повседневной жизни.

3. *Ли* (ритуалы, определяющие правила хорошего тона). В «Книге ритуалов» перечислены триста основных и три тысячи второстепенных

правил поведения. Отметим, что первоначальная концепция, регламентирующая социальные нормы, обогатилась новым содержанием и стала олицетворять метафизический вселенский принцип.

4. *Цзы* — мудрость; чувство справедливости.

5. *Цзин* — надежность.

Отношения полов

Конфуцианцы рассматривают половую жизнь исключительно как средство воспроизводства, причем подчеркивают особую значимость рождения сыновей, которые должны славословить умерших отцов и приносить жертвы после их смерти. В целом же существовало мнение (сходное с позицией даосов), согласно которому во время сексуального акта мужчина растрчивает свою энергию, что при достаточно интенсивной половой жизни может привести к моральному и физическому истощению. В соответствии с этим убеждением, сексуальные излишества правителя могли стать достаточным основанием для лишения сластолюбивого монарха властных полномочий.

Комментарий

В конфуцианских текстах сексуальные проблемы рассматривались с позиции сильного пола. Учитывая общественное устройство того времени, это вполне естественно. С другой стороны, неоконфуцианцы проповедовали идею баланса вселенских сил, и, принимая в расчет концепцию *инь-ян*, то есть баланса между мужским и женским началами, такой подход вызывает сомнение.

Предки

В представлениях конфуцианцев семейные ценности и почитание предков занимали центральное место. После смерти отношение к усопшим оставалось прежним, причем живые старались избегать всего, что могло бы оскорбить мертвых. Подобно другим метафизическим представлениям, вера в то, что предки умирают лишь физически, но продолжают присматривать за членами своего семейства, фактически провозглашает принцип социальной преемственности и обостряет чувство принадлежности к конкретному семейному клану. Утверждение, что объект поклонения продолжает существование после смерти принимается на веру. Сам Конфуций уклонялся от ответа на вопросы, связанные со смертью:

«Мы не знаем, что такое жизнь, как же можем мы знать, что такое смерть?»

«Луньей», xi.11

В неоконфуцианский период Чжу Си верил, что со смертью сознание угасает. С другой стороны, в то же время бытовало мнение, что в момент жертвоприношения дух умершего материализуется, чтобы по окончании церемонии вновь вернуться в небытие.

Сущностная доброта личности

Мы уже упоминали о связанном с этим понятием противостоянии Мэн-цзы и Сюнь-цзы. Первый считал, что люди обладают врожденной добротой, а его оппонент придерживался точки зрения, согласно которой человеческая природа

порочна и только в процессе воспитания может перестать быть таковой; согласно Сюнь-цзы общество должно оградить себя от негативных проявлений и дурных намерений системой запрещающих законов. Сюнь-цзы полагал, что нравственное поведение (*ли*) является скорее благоприобретенным, чем врожденным качеством.

Комментарий

Этот вопрос напрямую связан с проблемой воспитания. Согласно Мэн-цзы, нравственное формирование личности состоит в выявлении способностей и качеств, уже заложенных в человеке от рождения. С точки зрения морали это означает практическое применение изначальных характеристик. На это Сюнь-цзы возражал, что добродетель является прерогативой общественного воспитания, то есть первоначальное зло должно быть трансформировано в добро. В этом смысле позиции Мэн-цзы более близки идеям даосов.

Здесь мы сталкиваемся с фундаментальной философской проблемой. Существуют ли вселенские критерии нравственности (то есть то, что Конфуций называл *небесным путем*, а его последователи обозначали как *ли* в широком смысле этого слова)? Если ответ положительный, то общественная мораль должна соответствовать космической морально-этической причинности, так как людям свойственно подчиняться велениям своей природы. Более того, в этом случае мораль следует считать абсолютной категорией, так как конечная реальность не меняется с течением обстоятельств. И напротив, общественная мораль может быть искусственно созданной категорией, попыткой обуздания деструктив-

ных человеческих побуждений. Если это так, то этические нормы могут меняться в зависимости от преходящих социальных условий.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Дискуссию между Мэн-цзы и Сюнь-цзы можно сравнить с полемикой между натурфилософами (а также сторонниками принципа существования явлений и деяний, которые изначально порочны, причем вне зависимости от намерений субъекта, воплощающего их в жизнь, так как они а priori искажают сущностную цель), утилитаристами и релятивистами, для которых счастье и желания индивидуума, равно как и общественное благо, определяют мотивацию поступков.

Социальные перемены и естественный порядок вещей

Хотя неоконфуцианство развивалось в тот же исторический период, что даосизм и буддизм, его социологические догматы принципиально отличаются от позиций этих двух учений.

Невзирая на внутренние противоречия относительно сущности морали, последователи традиции единодушно считали, что личную пользу следует рассматривать в свете ее соответствия общественному благу.

Буддисты и даосы придерживались прямо противоположной точки зрения. Отправной точкой этих учений всегда было личное духовное совершенство. Более того, желая ниспровергнуть привычные стереотипы общественного мышления, их

адепты порой вели себя эксцентрично, если не сказать вызывающе.

Другими словами, можно сказать, что неоконфуцианство видит свою задачу в социальных улучшениях, которые затем благотворно скажутся на членах общества; буддизм и даосизм нацелены на личное благо, которое впоследствии становится общественным достоянием.

Однако в конфуцианстве есть и обратная сторона медали. Если *ли* считать постоянной категорией, то любые перемены в обществе нарушают естественный порядок вещей. Поэтому как бы конфуцианство ни заботилось об общественном благе, последнее является не чем иным, как результатом уже установившихся отношений. Исходя из этой посылки конфуцианство с течением времени стали рассматривать как препятствие на пути социальных реформ.

Буддисты и даосы считали социальные перемены приемлемыми настолько, насколько они способствовали индивидуальному духовному росту. Для конфуцианцев общественные отношения являются традиционной, давно определившейся категорией. Любое изменение, которое вносит дисгармонию в сложившиеся отношения, даже если такое новшество способствует более полному раскрытию личности, в перспективе рассматривается как угроза общественному порядку.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Несмотря на некоторый консерватизм, конфуцианство в принципе не отрицает реальность перемен. Китайская философия не делает попытки противопоставить повседневной реальности некий *внешний*

мир, чего нельзя сказать о греках, которые считали реальность а priori неизменной. Так, *формы* Платона полагались вечными категориями, жалкой копией которых считались все остальные вещи. С таким подходом китайская философия не имела ничего общего.

КОНФУЦИАНСТВО ПОСЛЕ КРАХА ИМПЕРИИ

Учение Конфуция никак нельзя назвать оторванным от жизни, ибо оно органично развивалось в рамках общественных формаций и с учетом национальных культурных традиций. О его социальной направленности свидетельствует тот факт, что неоконфуцианские тексты легли в основу гражданского законодательства.

После образования в 1912 г. Китайской республики учение утратило политическую и социальную поддержку, и его влияние на общественное сознание было подорвано. Идеи Конфуция были объявлены феодальными пережитками, особенно в части семейных традиций и лояльности репрессивному режиму. И все же существовавшие веками традиции владеют умами многих китайцев и поныне.

С другой стороны, Мэн-цзы настаивал на том, что благосостояние народа превышает интересы правителей и, более того, допускал революционные перемены в обществе. Именно эти идеи были взяты на вооружение в начале двадцатого столетия. Однако установление коммунистического режима положило конец конфуцианству как государственной идеологии.

Впрочем, этические нормы конфуцианства и, в частности, поощряемое учением трудолюбие и приверженность семейным ценностям послужили одной из основных причин экономического подъема в странах Дальнего Востока. Но для большинства наших современников идеи Конфуция представляют утилитарный интерес и служат лишь поводом к размышлению о нравственности.

В последнее время наблюдается некоторый всплеск интереса к конфуцианству. И все же возрождение древней традиции представляет собой лишь попытку противостоять влиянию западной культуры. Коль скоро учение провозглашает незыблемость социальных устоев и возврат к исконным ценностям, у него мало шансов завоевать умы политиков, смотрящих в будущее.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ДАОСИЗМ

ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ

Перед тем как перейти к рассмотрению концептуальной основы учения, будет полезно сделать исторический экскурс и проследить, в каких социальных и политических условиях возникло учение Лао-цзы. Перед объединением Китая, в III в. до н. э., существовало несколько философских доктрин, включая:

- даосизм,
- конфуцианство,
- философию *инь-ян*,
- моизм,
- легизм,
- школу имен.

Несмотря на то что эти течения еще не оформились как самостоятельные философские школы, их взаимное влияние было весьма существенным. Впрочем, конфуцианство и даосизм вполне могли претендовать на роль зрелых философских традиций. Оба учения со временем претерпели существенную концептуальную трансформацию.

С проникновением в Китай буддизма национальная философия получила новый импульс к развитию. Буддизм был адаптирован к особенностям китайской культуры и в свою очередь оказал влияние на традиционные философские идеи. В результате возникла эклектичная* традиция, впитавшая концепции трех школ: конфуцианства (в том виде, который известен как неоконфуцианство), даосизма (как в религиозном, так и философском аспектах) и буддизма.

Как мы увидим, даосизм принципиально отличается от конфуцианства тем, что основан на личностном постижении и не имеет социальной составляющей. Характерной чертой китайского национального мышления является способность исповедовать оба учения и применять их на практике в зависимости от жизненной ситуации. В рамках личной жизни китаец исповедует даосизм, но когда дело касается общественных норм поведения, он становится конфуцианцем. Столкнувшись с неприятностями и жизненными невзгодами, китаец обращается к буддизму махаяны. В национальном сознании границы между учениями размыты, и мудрость каждой из трех традиций находит подтверждение в повседневной жизни.

По большому счету, сами традиции не требуют от своих приверженцев абсолютной лояльности, и китайцы исповедуют некий сплав философских идей, которые они воплощают в жизнь в соответствии со своими нуждами и применительно к конкретным обстоятельствам.

* Э к л е к т и к а — сочетание различных, иногда несовместимых воззрений или формальное, механическое соединение различных стилей (в искусстве).

ЛАО-ЦЗЫ

Основателем даосизма, если таковой существовал в действительности, считается Лао-цзы. Однако *Лао-цзы** переводится как «Старый мастер/философ» и означает скорее почетный титул, а не имя. Принято считать его старшим современником Конфуция, но не исключено, что он жил в более раннюю историческую эпоху. На эту мысль также наводит приписываемый ему труд — «Дао дэ цзин», представляющий компиляцию различных высказываний, одни из которых, возможно, принадлежат Лао-цзы, а другие — его ученикам. Таким образом, его имя в большей степени олицетворяет традицию, а не конкретный исторический персонаж.

«Дао дэ цзин» представляет собой сборник тематически сгруппированных афоризмов. Название трактата можно определить следующим образом:

- *Дао* — Путь (вещей);
- *дэ* — эманация (проявление) Дао;
- *цзин* может означать *сущность*, но в данном контексте более точным переводом будет *авторитетность, принадлежность к классическим писаниям*.

Соответственно, название канонического даосского писания можно перевести как «Книга о Пути и его проявлениях».

* Китайский иероглиф «цзы» одновременно может означать слова «ребенок» и «философ», поэтому в легендах об основателе даосизма его нередко называют «Старым ребенком».

КЛЮЧЕВЫЕ КОНЦЕПЦИИ

ДАО

Дао означает *Путь* постижения законов природы, ее закономерностей. Учение призывает людей жить по естественным законам, в соответствии с Дао, универсальным гармонизирующим принципом.

Перед тем как рассматривать личностные аспекты постижения Дао, есть смысл упомянуть о даосской космологии, где Дао выступает как первопричина и источник творения.

В этом смысле Дао трактуется как абсолютная, не поддающаяся описанию категория, извечный вселенский принцип. В начале «Дао дэ цзин» сказано: «Дао, о котором можно говорить, не есть истинное Дао».

Глава 42 трактата определяет последовательность творения: «Дао рождает одно, одно рождает двух, два рождают трех, трое рождает все вещи. Все вещи содержат *инь* и несут *ян*, которые взаимодействуют в неиссякающем потоке энергии *ци*».

Более подробно космогонические понятия мы рассмотрим ниже.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Созидательная функция Дао вызывает ассоциации с западной концепцией Бога-Творца, то есть сущности, в определенном смысле стоящей над результатом своего Творения. Напротив, Дао выступает как самопроизвольная созидательная субстанция, или основа всего сущего.

О Дао упоминают как о «начале и матери десяти тысяч вещей», то есть сущностной основе бытия. Проявления Дао спонтанны и осуществляются без усилий; порождая жизнь, Дао не владеет объектами творения. Оно само воплощение естественного процесса, ничем не ограниченного, но производящего непрерывный ряд заурядных, сущностно ограниченных вещей.

Нередко Дао сравнивают с водой. Вода нежна и текуча, но обладает потенциальной мощью, капля за каплей разрушающей камень. Следовать Дао значит естественно и без сопротивления отдаться потоку реки жизни.

Лао-цзы сравнивает Дао с кузнечными мехами, которые изначально пусты, но в процессе работы обеспечивают постоянный ток воздуха. По мере того как воздух выходит наружу, они, по сути дела, остаются тех же размеров, да и воздух сам по себе не является их составной частью. Тем не менее без них подача воздуха была бы невозможной.

Дао не есть *бытие*, не *не-бытие*. Это то, что является первопричиной. В этом отношении его уместно сравнить с буддийским понятием *шуньяты* (пустоты). Дао универсально, всепроникающе и не поддается разрушению.

С точки зрения метафизики Дао — это безмолвный источник, порождающий все сущее, и одновременно конечная цель любого проявления. Оно не обладает фиксированной субстанционной основой, но лишь обеспечивает проявление и угасание существования.

Согласно даосской философии, движению предшествует отдых, а действию — состояние покоя; соответственно, Дао является основой любого

процесса. Само по себе оно неподвижно, но является началом любого движения. В этом смысле Дао означает абсолютную естественность.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Здесь уместны параллели с «неподвижным перво двигателем» Аристотеля и «беспричинной причиной» Фомы Аквинского. Дао, несомненно, неподвижно и беспричинно. Единственное, но принципиальное отличие состоит в том, что восточные философские системы не персонифицируют первопричину, равно как и не противопоставляют Создателя объектам творения. То, что на Западе идентифицируется как Бог, на Востоке называется естественным источником всего сущего. Осознание личного Дао можно сопоставить с позицией буддизма махаяны: даосы подразумевают осознание истинной сущности человека, а буддисты говорят о постижении «природы Будды». В качестве западного эквивалента можно предложить идею панентеистов* («мир пребывает в Боге»; однако Бог не отождествляется с природой, как утверждали пантеисты).

При этом следует помнить, что Дао не есть нечто, подвластное интеллектуальному осмыслению. Человек может осознать лишь смысл, не поддающийся вербальному выражению.

* П а н е н т е и з м — религиозно-философское учение, согласно которому мир пребывает в Боге, однако Бог не растворяется в мире, как в пантеизме, и является личностью; синтез теизма и некоторых аспектов пантеизма. Термин введен в 1828 г.

ДЭ

Дао непознаваемо, но вездесуще. То, о чем можно говорить, называется *дэ* (проявленная мощь). Это понятие демонстрирует Дао в действии, проявляет его потенциальную энергию в объектах творения.

Для даоса это утверждение имеет скорее практический смысл, а не метафизическую констатацию онтологических особенностей мироздания. Если субъект или объект следуют Дао (иными словами, действуют естественным образом), их наполняет энергия (*дэ*). При этом не имеется в виду некая коэрцитивная сила, стремящаяся к насильственным изменениям, что противоречило бы самой сути учения, но естественная сила, полностью выявляющая природный потенциал. По аналогии с водой, Дао подобно потоку, силу течения которого представляет *дэ*.

ЦИ И МИН

Буквально слово *ци* означает *дыхание* и соответствует духу, энергии или жизненной силе, заключенной во всем сущем. В контексте Дао как конечной реальности *ци* рассматривается как движущая сила вселенной.

Идеальным состоянием, главной целью даоса является слияние с Дао, источником, дарующим абсолютное удовлетворение и изначальную естественность. «Постигший» более не вступает в бессмысленную борьбу за существование и не ставит перед собой ложных целей. Такое совершенное состояние называется *мин* (просветление); состояние подразумевает осознание извечного закона (*чан*), неизменного, но вызывающего про-

цесс перемен и контролирующего его действие в проявленном мире.

Комментарий

Во многом даосская концепция *мин* напоминает буддийское *просветление*. Оба учения обозначили состояние, по достижении которого человек осознает запредельную реальность, стоящую над процессом перемен и управляющую им.

ПРОЦЕСС ПЕРЕМЕН И ДАО

Согласно учению, все сущее находится в непрерывном процессе изменений, сбалансированных Дао. Китайские философы всегда считали, что абсолютная категория не может быть застывшей, а представляет текучее, изменчивое начало. Классическим примером является древнекитайский трактат «Ицзин» (*и* означает *изменение*, а *цзин* — *авторитетное писание* либо *руководство*). Таким образом, «Книга перемен» может рассматриваться как руководство по гаданию, то есть толкованию и предсказанию событий и принятию соответствующих решений на основе сделанных прогнозов. Пользование книгой подразумевает индивидуальный подход, и, так же как при составлении натальной карты (гороскопа), человек должен проявить элемент интуитивного видения.

Подобно буддистам, даосы уверены в непостоянстве, переменчивости мироздания. Неизменным остается лишь извечный принцип или закон (*чан*), управляющий процессом перемен.

Другими словами, в жизни нет ничего более постоянного, чем перемены.

В мире, где все меняется, возникает искушение определить некую постоянную величину, стоящую над событиями. Однако как только такое случается, человек утрачивает способность к объективной оценке настоящего момента и пытается интерпретировать события в рамках прошлого (исходной посылки) или будущего (последствия). Поэтому как буддизм, так и даосизм предлагают сосредоточиться исключительно на настоящем моменте времени. Чжуан-цзы (в 14-й главе книги, названной его именем) говорит следующее: «Если люди пойдут по древнему пути, они смогут контролировать текущий момент».

Эти слова подтверждают еще одну немаловажную даосскую концепцию. Мир таков, каков он есть, и если существует совершенство, оно вокруг нас, но не в нашем воображении. Исходя из этой посылки любая попытка изменить мир является посягательством на его совершенство, обнаружить которое можно лишь находясь в состоянии естественного покоя. Возврат к совершенству — это движение от неестественного в сторону естественного.

Другими словами, врагом совершенства будет все неестественное, включая насильственные, предумышленные и социально предписанные действия.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Согласно иудаистско-христианской традиции, окружающий мир порочен, то есть является местом, где все естественное греховно. В идеале искупление возможно при условии возвращения в первобытное состояние Адама до грехопадения. (Наиболее убед-

тельное подтверждение этой сентенции демонстрировала в XVII в. христианская секта адамитов, члены которой устраивали бдения в обнаженном виде, демонстрируя свою солидарность с первозданным Адамом.)

Таким образом, с западной точки зрения естество греховно; его наиболее существенные аспекты, такие, как сексуальные побуждения и агрессивность, подлежат обузданию и могут проявляться лишь в узких рамках общественной морали.

Даосизм придерживается прямо противоположной точки зрения. Он предлагает избавиться от всего рационального, в данном случае социальных и иных запретов и предубеждений, и возвратиться к Дао, естественной гармонии природы.

ИНЬ-ЯН

В приведенной цитате из «Дао дэ цзин» был обозначен космологический процесс творения, где есть прямое указание на первичную дифференциацию материи от *одного* к *двум*. Упоминание *двух* есть прямая ссылка на первоначальное появление двух начал, смысловая формулировка которых выражена в конфуцианской и даосской концепции *инь-ян*. Как уже говорилось, это учение можно считать самостоятельной философской школой.

Теория *инь-ян* уходит корнями в глубину веков, но своему концептуальному оформлению она обязана Цзоу Яню, жившему в IV в. до н. э. Столетие спустя вышли комментарии к «Книге перемен», где также рассмотрена теоретическая основа этого учения.

Инь (темное/женское) и *ян* (светлое/мужское) олицетворяют два типа вселенских сил, воплощен-

ных в пяти элементах, которые в свою очередь составляют суть проявленного мира. Так же как Дао устанавливает равновесие, *инь* и *ян* нуждаются в нем. Подобно солнечной и теневой сторонам горы (именно этот образ лег в основу терминологического оформления концепции), *инь* и *ян* нераздельны и дополняют друг друга. Жизнь не может быть окрашена лишь в темные цвета и наоборот; думать иначе — значит проявлять безрассудство.

Комментарий

Попытка воспринимать жизнь как нескончаемый поток удовольствий (солнечного света) заранее обречена и ведет к разочарованию; точно так же бесперспективно усилие быть стопроцентным мужчиной или стопроцентной женщиной. Эта мысль представляет базовую концепцию даосизма: приверженность сбалансированному подходу ко всем явлениям природы и необходимость корректировки в случае нарушения естественного равновесия.

Графически концепцию выражает *тайцзи* (символ *великого предела*):



Черный цвет символизирует *инь*, а белый — *ян*. Две противоположности составляют единое целое, дополняя одна другую и перетекая друг в друга. Символ демонстрирует изначальный дуализм всего сущего. При этом все вещи характеризуются наличием как мужского, так и женского начала, проявлением как темных, так и светлых аспектов, причем женское начало обязательно содержит элемент мужского, и наоборот.

Заметим, что символ олицетворяет непрерывное движение, незатихающий процесс. В этом смысле теория не оставляет места статичному равновесию, утверждая динамичность баланса сил.

Комментарий

Символика *инь-ян* пронизывает все сферы китайского национального уклада жизни и культуры. И все же нельзя считать эту теорию достоянием одного народа, так как многие религии взяли на вооружение аналогичные теории.

Изучая буддийские идеи, мы убедились, что концепция предопределенного страдания (дуккха) в своей основе является скорее реалистичной, чем пессимистичной. Точно так же философию *инь-ян* нельзя считать неким приговором судьбы, а лишь констатацией существующего порядка вещей. Любой восточной философии чужда мысль о том, что жизнь изначально безоблачна и страдание является лишь досадной случайностью. Основной предпосылкой любого жизненного проявления является баланс роста и угасания, счастья

и печали, приобретения и потери. Исходя из этого мудрец видит двойственность всего сущего и живет в гармонии с этой данностью. Именно такой подход позволяет жить счастливо и независимо от черных или светлых полос в судьбе человека.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

В целом восточная философия не возводит страдание в ранг проблемы, чего нельзя сказать о западном образе мышления. Религии Запада рассматривают жизнь с позиции *ян* (доминирующее влияние мужского типа мышления), пытаясь найти «извинения» по поводу самого существования *инь*!

Существует еще один важный аспект проявления баланса *инь-ян*: *инь* представляет пассивное начало, покой и рефлексия; *ян* демонстрирует активность и созидательную мощь. В идеале латентную и динамичную силы следует уравновесить. Даосы утверждают, что в жизни человека должны чередоваться периоды активности и созерцательного покоя. В противном случае его деятельность будет неэффективной.

При этом под равновесием следует понимать не столько образ жизни, сколько базовые характеристики Дао, которое определяет и восстанавливает это равновесие. Когда что-либо достигает своего предела, начинается движение в противоположном направлении. Следовательно, можно говорить о непрерывном и цикличном процессе смены периодов активности состоянием покоя и наоборот.

Личность человека также отражает аспекты *инь* и *ян*. Вне зависимости от половой принадлежности человек имеет как женские, так и мужские качества. Противостояние *инь* и *ян* инициирует процесс перемен и в принципе неразрешимо. Последнее утверждение является основной предпосылкой даосского мировоззрения, согласно которому противоречивость человеческой природы отражает всеобщий принцип двойственной природы вещей.

Согласно представлениям даосов, личность человека не может быть идентифицирована как постоянная величина, ибо человек становится таким, каким его творит непрерывный процесс перемен. Иными словами, сам жизненный процесс отождествляется с процессом перемен. По аналогии с космическими категориями, единственным неизменным качеством личности является ее постоянная трансформация.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Отметим радикальное отличие этой теории от западных представлений. Так, Платон говорил о любом материальном проявлении как о несовершенной копии некой идеальной «формы». Монотеистические религии придерживаются веры в единого, благого и вездесущего Бога и объясняют бренность и несовершенство бытия сознательным ограничением его созидательной мощи или существованием сил Тьмы; таким образом, получила распространение теория «сил мирового Зла». Истинное «Я» человека рано или поздно проявляет себя, причем это может произойти как при жизни, когда бессмертная душа сбрасывает с себя оковы материальных привя-

занностей (позиция гностиков), так и после смерти, когда Господь призывает человека на свой Суд и в зависимости от заслуг и грехов дарует душе (истинному «Я») либо жизнь вечную, либо вечные муки.

Даосизм весьма далек от таких теоретических построений. Так же как буддисты, даосы не признают существование «самости» или некой сущности, которую можно было бы идентифицировать как «Я». Согласно этим представлениям, человек есть не что иное, как динамичная совокупность взаимодействия различных элементов, воплощающих принципы *инь* и *янь*, которые в своем единстве никогда не подменяют друг друга.

Вместо *Суда Божьего* даосы предлагают осознание извечного принципа животворящей жизненной силы *ци*, стоящей над дуализмом *инь-янь* и, в свою очередь, порожденной созидательным всеобщим началом Дао. Мистическое постижение Дао позволяет увидеть процесс перемен в целом, но не способно его остановить.

ЧЖУАН-ЦЗЫ

(369–289 гг. до н. э.)

Примерно в то же время, когда Мэн-цзы систематизировал и переосмыслил учение Конфуция, работы Лао-цзы были пересмотрены его последователем Чжуан-цзы. В книге, носящей его имя, китайский философ выразил то, что сейчас мы называем даосской философией. Книга состоит из 33 глав, первые семь из которых принадлежат перу Чжуан-цзы, а остальные — его ученикам.

То, что уже было сказано о естественном образе жизни, было переосмыслено и приобрело новое звучание. В частности, Чжуан-цзы ввел в обращение термин *ли* (*принцип*), обозначив им преобразующее действие Дао.

Комментарий

Отметим, что Чжуан-цзы использует термин *ли* как *принцип*. В данном случае значение этого слова отлично от конфуцианского, которое применялось по отношению к общественному устройству. Даосское *ли* олицетворяет мировой порядок вещей и в определенном смысле напоминает неоконфуцианское *ли* Чжу Си.

В отличие от Лао-цзы, высказывания которого образны и велеречивы, Чжуан-цзы в основном использует язык философии. Он вполне отдавал себе отчет в ограниченных возможностях вербального выражения, но все же:

«Сеть существует, потому что существует рыба; поймав рыбу, вы можете забыть о существовании сети... Слова существуют, так как в них заложен смысл; осознав смысл, вы можете забыть слова. Где мне найти человека, который забыл слова и с которым я мог бы поговорить?»

«Чжуан-цзы»

Несомненным вкладом в развитие даосской этической теории следует считать его разработку концепции *ву-вей* (невмешательства), которая рассматривается как в свете даосской духовности, так и в контексте гармоничной жизни.

ЖИЗНЬ В ГАРМОНИИ С ПРИРОДОЙ

По утверждению даосов, мир в целом и человек в частности характеризуются тремя видами жизненной энергии: *шен* (дух), *ци* (дыхание) и *цзин* (жизненная субстанция). Во время медитации человек стремится к слиянию микрокосма (Эго) с макрокосмом (мироздание). С этой целью человек должен избавиться от дуалистического восприятия действительности; иными словами, он старается отождествить свое Эго со всей вселенной, то есть избавиться от субъектно-объектного сознания. Следовательно, даосская медитация глубоко мистична. Мистический союз со всем сущим не поддается рациональному объяснению; постижение осуществляется непосредственно через опыт. Таким образом, утверждается фундаментальное положение даосизма, согласно которому изреченное Дао не есть истинное Дао. То, что познается во время медитации, не поддается словесному выражению.

Комментарий

Даосы считают, что информация о всей вселенной заложена в каждом человеке. На этот уровень восприятия адепты выходят при помощи медитации. Таким образом, следовать Дао не означает делать что-то противное человеческой природе или перестать ощущать себя как личность. Напротив, истинная природа человека раскрывается по достижении единения с космосом, когда личность начинает ощущать гармонию сфер.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Восточной философии не свойственно проводить четкое разграничение между мыслящим Эго и внешним материальным миром, что так характерно для мыслителей Запада (жесткий дуализм Декарта). Согласно западным философам, противопоставляющим Эго внешнему миру, любая попытка мистического опыта неминуемо влечет за собой потерю ощущения собственной личности. На Востоке считают иначе. Как буддисты, так и даосы полагают, что «Я» возникает из *всего* и находит свое естественное выражение во *всем*, то есть не имеет самостоятельной и сущностной структуры.

Коль скоро все находится в процессе постоянного изменения, идентификация собственного «Я» становится болезненной иллюзией, явным заблуждением, но рано или поздно человек будет вынужден смириться с реальностью перемен. Однако даосизм не склонен предаваться мудрствованиям и акцентирует внимание на практическом осуществлении этой концепции. Человек должен убедиться на собственном опыте в существовании вопроса, то есть осознать истинную реальность и почувствовать себя частью потока Дао.

Комментарий

Даосская медитация не ставит целью умиротворение человека, в смысле освобождения от дальнейших перемен. Напротив, эта техника развивает в человеке способность и готовность к естественным переменам.

ФЭН-ШУЙ

В то время как медитация гармонизирует внутренние ресурсы человека, фэн-шуй представляет собой искусство жить в гармонии с миром при помощи внешних средств. Буквально *фэн-шуй* переводится как *ветер и вода*, то есть обозначает природные стихии, формирующие ландшафт. Концептуально искусство связано с теорией присутствия *ци* (жизненной силы) в среде обитания. Мастер фэн-шуй знает, как обустроить окружающую среду наилучшим образом, то есть так, чтобы обеспечить оптимальный поток *ци*.

Для обеспечения гармоничного потока энергии имеют значение архитектурные особенности строения, его ориентация на местности и даже интерьер. Отдельные помещения должны располагаться в соответствии с потребностями и аспектами жизни живущих в доме людей. Консультант по фэн-шуй может посоветовать, как сделать жилище уютным и пригодным для гармоничной жизни.

С позиции базовых философских понятий можно сказать, что фэн-шуй доводит искусственно созданные вещи и внешние аспекты жизни до совершенства, используя знание законов природы. Гармонично построенный и правильно расположенный дом будет выглядеть привлекательно и обеспечит поток сбалансированной энергии.

Комментарий

Фэн-шуй подтверждает мнение о том, что восточная философия не чуждается бытовых аспектов жизни, равно как и научных исследований. Здесь

мы имеем пример применения базовых метафизических концепций на практике с целью улучшения энергетики и обеспечения достойных условий жизни.

Невмешательство и неприятие этического догматизма

Ключевой термин, обозначающий воздержание от активных действий,— *ву-вей*. Его можно перевести как *невмешательство*, хотя само слово вовсе не подразумевает абсолютной пассивности. Напротив, это действие, но осуществленное в соответствии с двумя принципами:

- ни одно усилие не должно быть потрачено даром;
- не следует делать ничего противоречащего законам природы.

Ву-вей следовало бы перевести как *спонтанное* или *естественное* действие. Это то, что человек делает интуитивно, не планируя. В чем-то такое действие напоминает поведение ребенка, свободного от условностей и не подозревающего о последствиях своих поступков. Это действие, мотивированное реальными обстоятельствами, а не фантазиями.

Часто мы поступаем вопреки своей натуре с единственной целью — доказать какую-либо идею или принцип. В такие моменты личность внутренне противоречива: эмоции подсказывают одно, рациональное начало — другое, сознание — третье. В таких условиях поступок малоэффективен и

неестествен, так как является результатом компромисса между разными сферами сознания. Ву-вей воплощает спонтанное и естественное поведение. Действуя таким образом, мы не задаемся вопросом правомочности поступка, а просто совершаем его.

По утверждению Чжуан-цзы, человек должен действовать лишь тогда, когда поступок эффективен а priori. Если предпринимаемые усилия заранее обречены, то действовать вовсе не следует. В качестве руководства к действию он предлагал ву-вей. В третьей главе «Чжуан-цзы» рассказывается о мяснике, нож которого находился в постоянном употреблении, но долгое время оставался острым. Тому причиной было мастерство хозяина, разделывавшего туши так умело, что инструмент ни разу не попал в кость или сухожилие, выполняя свою работу вдоль естественных полостей между волокнами; иными словами, минимальные усилия демонстрировали максимальную эффективность.

Примеры

Чтобы не оскорблять чувства убежденных вегетарианцев, приведу еще два примера.

1. Предположим, человек впервые сел за руль автомобиля. Осваивая технику вождения, он постоянно думает о том, когда переключать скорость, какой ряд движения выбрать, где расположен переключатель сигнала поворота, как быстро следует выжимать педаль сцепления и как часто притормаживать. Любое действие начинающего водителя состоит в применении теоретического знания на практике, то есть перед тем, как действовать, он вынужден

вспоминать расположение соответствующих рычагов управления. Теперь рассмотрим поведение опытного автомобилиста. Сев за руль, он не думает о последовательности своих действий, а осуществляет их автоматически. Увидев на дороге препятствие или крутой поворот, он не предаётся рассуждениям типа «мне надо снизить скорость, а для этого следует нажать на среднюю педаль», но его нога инстинктивно жмет на педаль тормоза.

2. Бальные танцы. Как говорят, комментарии излишни.

Ву-вей — это качество, которое позволяет непредвзято смотреть на вещи, искусство быть самим собой, навык естественного поведения и уверенности в своих силах. Ву-вей проявляется тогда, когда человек не придерживается условных стереотипов поведения и не задумывается над тем, что делает. Иными словами, человек подчиняется приказам подсознания, не теряя время на логический анализ и сознательную оценку ситуации.

Комментарий

Вероятно, теперь читателю стало ясно, почему в заголовке раздела упоминается отказ от этических стереотипов. Этика подразумевает рациональное осмысление поступка и пути его осуществления. В большинстве случаев нравственная оценка происходит уже после осуществления поступка, результаты которого говорят сами за себя.

Как правило, этические суждения являются прерогативой сторонних наблюдателей. Сознание лю-

дей подвержено влиянию социальных и религиозных правил и запретов. Пытаясь определить моральность своего поступка, человек вынужден руководствоваться той или иной мотивацией. Именно этические нормы ставят человека перед подобной дилеммой, когда приходится обдумывать заранее или оценивать последствия своего поступка.

1. В этом смысле даосы не являются приверженцами нравственных норм. Совершая тот или иной поступок, человек не должен останавливаться на полпути, чтобы оценить последствия и вспомнить о правилах поведения.

2. Этические критерии необходимы тем, кто не ощущает Дао.

Следует отметить принципиальную разницу между моралью даосов и конфуцианцев. Согласно Конфуцию, нравственные нормы должны определяться законными актами, регламентирующими общественное поведение. Иными словами, некоторые поступки приносят несомненную общественную пользу даже в том случае, когда противоречат естественным человеческим побуждениям. Даосы считают такой подход неприемлемым. Подобное насилие над человеческой природой нарушает гармонию Дао.

Все люди неизбежно сталкиваются с одними и теми же проблемами, и даосизм предлагает жизненную философию естественного поведения, которое минимизирует негативный опыт. Поясняя свою точку зрения, Чжуан-цзы приводит следующий пример. Пьяный, падая с повозки, может отделаться легким испугом, в то время как трезвый человек скорее всего покалечится. Такое случается

вследствие того, что пьяный полностью расслаблен, то есть его тело находится в «естественном» состоянии, а тело трезвого в минуту опасности напрягается, что делает его уязвимым.

ИНДИВИДУАЛИЗМ

В представлениях даосов личность человека является прямым выражением его *дэ* (силы), или проявленной энергии Дао. В качестве главной цели рассматривается достижение состояния единения с миром, то есть возврат к первоисточнику — Дао.

Заметим, что подобное постижение строго индивидуально и не несет никакой социальной составляющей. Если вспомнить о позиции конфуцианцев, то единственно правильным последние считают поведение, обусловленное *ли*, то есть общественным этикетом и традициями. Что же касается даосов, то они ставят во главу угла интересы личности, а не общества. Следовательно, основные расхождения в подходах этих традиций можно сравнить с различием между естественным и искусственным, спонтанным и предписанным.

Чжуан-цзы утверждал, что человек не должен руководствоваться никакой внешней мотивацией, будь то общественная мораль или ожидание поощрения либо осуждения. Впрочем, такая позиция вовсе не означает, что произвольные поступки непременно являются антиобщественными и совершающий их человек не принимает в расчет интересы окружающих. Смысл немотивированного действия состоит в отсутствии заинтересованности в результатах этого действия.

Комментарий

Оппонент Мэн-цзы, Мо-цзы, провозгласил идею вселенской любви и подверг жесткой критике конфуцианскую шкалу ценностей, согласно которой человек должен в первую очередь любить и уважать своих родственников и близких друзей, даже если они не заслуживают такого отношения. Даосский мыслитель Ян Чжу придерживался другой крайности, признавая единственной непреложной ценностной категорией личное благо человека; согласно такой позиции, человек должен следовать двум целям: всячески оберегать свою персону от опасности и стараться прожить как можно дольше. Впрочем, такой логический вывод спорен, а его соответствие основным принципам даосизма сомнительно.

Чжуан-цзы считал, что не существует абстрактного добра и зла, и эти категории проявляются в зависимости от обстоятельств и личных характеристик участников события. Впрочем, это не означает, что даосы абсолютно свободны от каких бы то ни было моральных обязательств. Скорее, их этическое учение направлено на подготовку человека к освобождению от устаревших нравственных стереотипов. Во второй главе «Чжуан-цзы» говорится о принципиальной неразрешимости любого спора, так как человек, взявший на себя роль судьи, вынужденно принимает сторону одного из спорщиков и тем самым поддерживает чужую точку зрения. Иными словами, как только дело касается нравственного выбора, критерий оценки становится относительной величиной, так как сколько людей — столько и мнений.

ЕСТЕСТВЕННОСТЬ И ПРОСТОТА

Подобно водному потоку, жизнь человека должна протекать по пути наименьшего сопротивления. Следовательно, идеалом даосов является существование, свободное от проявлений страстей и амбиций. Однако серьезным препятствием на пути к освобождению от мирских желаний является образование, ибо знание умножает привязанность к желаниям и амбициозные устремления. Именно поэтому даосы разработали теорию мышления, препятствующую повышению интеллектуального и образовательного уровней.

Естественная простота (*ню*) проявляется в спонтанных поступках (*ву-вей*), отражающих природную гармонию. В процессе ву-вей личность выражается в своей первозданной простоте и единении с окружающим миром. В этом случае сознание не успевает проявить свое рациональное начало и подсознание берет на себя функции управления личностью.

Комментарий

Даосы стремятся вновь обрести утраченную детскую непосредственность и естественную целостность человеческой натуры.

Указанные качества способствуют осознанию природы всех живых существ и места человека в этом мире. Подобно буддистам, даосы сопереживают всем живым существам. Однажды Чжуан-цзы приснилось, что он — бабочка и, проснувшись, он задал себе вопрос: «Как могу я знать,

снился ли человек спящей бабочке или спящему человеку снилось, что он бабочка?»

Философские мотивы в произведениях Чжуан-цзы перекликаются с буддийскими представлениями, особенно в той части, где речь идет о мгновенном осознании собственной *безличности*, то есть потери ощущения личного «Я» в целостной картине мироздания. Особое влияние эта концепция оказала на творчество китайских пейзажистов и поэтов. Четкое видение перспективы ландшафта и простота и естественность образного языка китайских художников и поэтов в определенной степени отражают принципы учения Чжуан-цзы. Идея естественной гармонии воплощена во многих аспектах китайского искусства. Например, в работах пейзажистов горы (*ян*) как правило уравновешены каким-нибудь водоемом (*инь*). Порой художники намеренно создают впечатление динамичности своих сюжетов (процесс перемен); так, под напором корней деревьев скала покрывается трещинами. Как правило, люди и жилые строения занимают на картине определенное место и по сравнению с окружающим их величественным ландшафтом кажутся ничтожными. Согласно законам фэн-шуй, вся композиционная структура сбалансирована, и люди изображаются в соответствии с направлением потока положительной энергии. В целом создается ощущение гармоничного потока, символизирующего процесс перемен.

Даосизм проник во все сферы китайской жизни; так, искусство фэн-шуй добивается баланса между рукотворными предметами окружающей обстановки и естественными энергиями потока *ци*, а концепция *инь-ян* отражается в особенностях китайской кухни. Одни виды продуктов питания,

например мясо, соответствуют принципу *ян*, а другие, например овощи, ассоциируются с *инь*. Все, что подается на стол, должно выражать баланс *инь-ян*. Например, гарниром к говядине (*ян*) могут служить орехи (*инь*), а к любому мясному блюду должен подаваться чай (*инь*), но никак не крепкие напитки (*ян*).

На Западе наиболее известной даосской методикой стал комплекс упражнений тайцзи, представленный набором последовательных движений, с помощью которых восстанавливается баланс *инь-ян*. Человек, освоивший эту технику, выполняет упражнения спонтанно и естественно, причем вызванный поток *ци* не контролируется сознанием. Искусство, возникшее в XIV в., обрело многочисленных поклонников, многие из которых не имеют понятия о его даосской подоплеке.

Комментарий

Все вышесказанное подтверждает практичность даосизма, материализующего свои теории в искусстве и повседневной жизни. При этом отчетливо прослеживается попытка воплощения метафизических идей и фундаментальных даосских принципов в явлениях культуры и особенностях национального характера.

ОТНОШЕНИЕ К ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ

Главной темой «Дао дэ цзин» является критика искусственности культурных и социальных традиций. По мнению авторов, правительство не

должно вмешиваться в естественный жизненный процесс. Сам Лао-цзы стремился определить нечто более существенное, чем социальные нормы и политическое устройство государства.

Поскольку даосизм превыше всего ставил интересы личности, государственная власть и гражданские институты рассматривались как механизм подавления естественных человеческих побуждений и наклонностей. В идеале государство должно свести к минимуму свое вмешательство в частную жизнь членов общества. Желание видеть правителей бездеятельными, возможно, было обусловлено коррупционностью гражданской власти и ее безразличием к нуждам подданных.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Наиболее очевидным западным аналогом можно считать позицию анархистов. Отношение даосов к государственной власти ассоциируется с идеями Прудона и Льва Толстого.

ДАОСИЗМ КАК СИСТЕМА РЕЛИГИОЗНЫХ ВЗГЛЯДОВ

Учение развивалось в двух направлениях — философском и религиозном. Становление даосизма как религии началось со II в. н. э. и связано с появлением обрядов, храмов и жрецов. В отличие от раннего философского направления, приоритет получила духовность, основу которой заложили целительство и стремление к обретению бессмертия. Таким образом, целью даосов

становится поддержание жизненных сил и продление срока жизни.

В этом разделе мы рассмотрим подход религиозного даосизма к проблемам бессмертия и половых отношений.

БЕССМЕРТИЕ

В даосизме отчетливо просматриваются два принципиально отличающихся подхода к проблеме смерти. Для даосских философов смерть была естественным завершением жизни, а связанные с ней страхи считались нелепыми. Во второй главе «Чжуан-цзы» говорится: «Как я могу знать, что любовь к жизни не есть обман? Как я могу знать, что, испытывая ненависть к смерти, я не уподобляюсь человеку, покинувшему отчий кров в юности и забывшему дорогу назад?»

Религиозный даосизм придерживался другой точки зрения, отдавая предпочтение вопросам, связанным с продлением жизни. То, чем занимались последователи этой идеи, можно условно назвать *внутренней алхимией*. Под достижением бессмертия подразумевалось обретение магических сил, вплоть до способности к свободному полету.

Как это ни странно, бессмертие не означало омоложения организма. Достигшие цели адепты продолжали стареть, о чем свидетельствуют дошедшие до наших дней изображения, на которых «бессмертные» выглядят глубокими старцами.

Особые дыхательные методики были известны с незапамятных времен и практиковались как даосами, так и буддистами. Однако в двенадцатом столетии появилась новая даосская школа под названием *Путь осуществления истины*, которая при-

давала контролю за дыханием особое значение. Считалось, что воздух является изначальной материальной субстанцией и содержит *тончайшие частицы*, которые, аккумулируясь в теле человека, продляют ему жизнь. Даосы также были убеждены в том, что человеку отпущено строго ограниченное количество дыханий, и чем быстрее он израсходует этот ресурс, тем скорее умрет; и наоборот, медленное дыхание, сопровождаемое задержками, продлевает жизнь. В соответствии с этой доктриной была разработана техника *утробного дыхания* (символически сравнивающая дыхание с жизнью плода в утробе матери), исполняя которую, человек задерживал дыхание так долго, как только мог.

В данном случае мы имеем дело с количественной оценкой *ци*: количество вдохов и выдохов ограничено и расходовать их следует экономно. Нельзя не отметить, что этот подход принципиально отличается от первоначальных тезисов даосизма о естественном токе энергии.

Комментарий

Несколько упрощая позицию религиозного даосизма, можно сказать, что adeпты учения верили в предопределенность ограниченного количества дыханий, отпущенных человеку от рождения. Более того, не только каждый выдох истощает *ци*, но даже ветер, дующий в противном направлении, укорачивает человеческую жизнь! Возможно, это единственный случай, когда позиции конфуцианцев-общественников перекликаются с идеями даосов-индивидуалистов.

ОТНОШЕНИЯ ПОЛОВ

Идея половой дифференциации в природе не нова и была обозначена еще в «Книге перемен». Небо олицетворяло мужской принцип, а земля — женский. Поэтому не удивительно, что взаимодействие полов является одной из основных тем даосского видения реальности. Дуалистическая концепция *инь-ян* олицетворяет созидательную энергию, воплощенную во взаимодействии мужского и женского начал. При этом одно начало не может существовать в отсутствии своей противоположности.

Следуя подобной логике, естественно предположить, что сексуальный акт между мужчиной и женщиной помогает партнерам реализовать Дао, то есть установить естественное равновесие сил в природе, которое декларирует философское направление даосизма. Известно, что Чжуан-цзы был женат, и это не помешало ему стать великим мыслителем. В отличие от буддистов, проповедующих целибат, даосы считают семейную и, в частности, половую жизнь естественной частью бытия.

Но в представлениях более поздних последователей религиозного учения сексуальное взаимодействие рассматривалось несколько иначе. В соответствии с концепцией бессмертия считалось, что во время полового акта женщина забирает мужскую энергию *ян*, которая необходима для поддержания (и продления) жизни партнера. По мнению адептов учения, *ци* мужчины истощалось во время семяизвержения. С другой стороны, сексуальная стимуляция считалась благотворной, так как генерировала *ян* и, соответственно, восполняла запас *ци*.

Таким образом, двойственность позиции религиозных даосов создала серьезную проблему. Встал вопрос, каким образом, стимулируя *ян*, можно избежать угрозы истощения *ци* мужчины? В даосских кругах существовала практика *coitus reservatus**. За счет полового возбуждения мужчина стимулирует приток *ян*, но не доводит дело до эякуляции, абсорбируя семя и тем самым избегая потери *ци*.

С появлением во II в. даосского общества под названием *Пять мер риса* практика прерванного полового акта приобрела характер группового секса. Подчеркивая необходимость постоянной стимуляции *ян*, члены общества старались вступать в половые связи как можно чаще, но при этом мужчины избегали доводить себя до оргазма. Таким образом, беспорядочная половая жизнь приобрела культовый и в определенном смысле неестественный характер. Следует отметить, что подобная практика не получила в даосизме широкого распространения, равно как и то, что она преследовала исключительно мужские интересы. Как бы там ни было, логические предпосылки таких нововведений представляют несомненный интерес. В некоторых религиозных сектах задача сохранения жизненной энергии любой ценой стала первостепенной. Итак, первичной целью считалась долгая жизнь, а конечной — бессмертие.

И все же, оставляя за скобками культовую эксцентричность и расхождения во взглядах религиозных даосов и философов, можно с уверенностью утверждать, что в целом даосизм относится

* *Coitus reservatus* (лат.) — дословно — «сохраненный половой акт (коитус)».

к сексу положительно и считает его естественным проявлением жизни.

Другими словами, на примере отношения к половой жизни можно убедиться в существенном отличии позиций философского и религиозного даосизма:

1. Философы считают секс естественным взаимодействием *инь* и *ян*.

2. Религиозные даосы акцентируют внимание на сохранении сущностной мужской энергетики.

Техника задержки дыхания и воздержание от эякуляции свидетельствуют о том, что религиозные даосы значительно исказили смысл первоначального учения. В то время как даосы-философы считали смерть естественным явлением, их религиозные последователи относились к ней как к врагу, которого необходимо победить во что бы то ни стало.

ДАОСИЗМ И ДРУГИЕ ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ

Следует помнить, что китайское мышление сформировалось под влиянием многих философско-религиозных течений. В начале главы уже говорилось о том, что перед объединением Китая, во II в. до н. э., существовало несколько школ философской мысли. Эта традиция сохранялась на протяжении многих веков.

С приходом в страну буддийских проповедников национальное мышление формировали три учения — даосизм, конфуцианство и буддизм. При этом наблюдалось взаимное проникновение идей и религиозных взглядов.

Нельзя обойти вниманием и тот факт, что даосизм в значительной степени дополнил учение Конфуция. Конфуцианство продолжало влиять на общественное сознание, развивало теории социального и структурного устройства государства. В это же время даосизм разрабатывал концепции личной жизни в гармонии с процессом перемен. Первичная идея гармонизации личности оказала определенное влияние на формирование вторичных, социальных и культурологических, аспектов учения.

Несмотря на некоторые концептуальные расхождения, даосская теория процесса перемен и непризнание личного «Я» перекликаются с позициями буддистов. За последние две тысячи лет три религиозно-философских учения сформировали уникальную эклектичную традицию, в процессе становления которой происходило взаимное проникновение идей.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ТАНТРИЗМ

ИСТОКИ

Тантризм возник на основе индуистской и буддийской традиций. В значительной степени на его развитие повлияла практика йоги. Ритуальное действо и культовый секс служили средством использования психической энергии с целью духовного освобождения и обретения сверхчувственных сил.

С одной стороны, тантризм представляет магическую традицию, где ритуал играет роль силы, манипулирующей объектами внешнего мира, а с другой — может рассматриваться как практическое воплощение эзотерической психологии. Большинство тантрических текстов — *тантр* — прямо или косвенно связано с применением сексуальной энергии и сверхчувственного восприятия.

Изучая эту традицию, легко убедиться, что ни один из тантрических текстов не содержит концептуального осмысления действительности, а, в основном, предлагает практические рекомендации по отправлению обрядов и выполнению специфических техник. Поэтому, работая над книгой, я не раз задавал себе вопрос: «Стоит ли рассматривать тантризм как отдельную философскую школу и есть ли смысл посвящать ему целую главу?»

Нередко то или иное философское направление не уделяет внимания умозрительным концепциям, но, по определению, оно должно рассматривать вопросы бытия, то есть иметь свою онтологию. Общая тенденция восточных философских течений — стремление выразить сущность бытия теми средствами, которые не повлияли бы на целостное восприятие реальности. Несомненно, тантризм такими средствами располагает, хотя его методики далеки от интеллектуального постижения. Основанные на интуитивных предпосылках, техники тантризма заслуживают концептуального осмысления.

С незапамятных времен в индийской традиции *путями освобождения* считались медитация, нравственное совершенство, мудрость и религиозное служение. Эти средства служили для достижения состояния свободы, интуитивного видения и блаженства, то есть того, что называлось мокшей или нирваной. Однако такое постижение требовало значительных усилий и занимало много времени. Так, практика аскетизма подразумевала уединенное существование вдали от дома и семьи; иными словами, аскет проводил долгие годы в лишениях, самоограничении и медитации.

Тантризм предложил ускоренную методику достижения совершенства. Под руководством духовного учителя (гуру) ученик (чела) осваивал технику управления сексуальными и психическими энергиями с использованием силы воображения и интеллектуальных возможностей. Тантризм тесно связан с традициями тибетского буддизма, нацеленного на эзотерический поиск истины. При этом основными средствами постижения счи-

таются сексуальное взаимодействие и преднамеренное нарушение многих традиционных запретов.

Несмотря на то что указанная методика не может претендовать на роль философской доктрины, есть смысл поговорить о принципах, на которых она основана. Интеграция интеллектуальной и эмоциональной сфер подразумевает осознанное и целостное восприятие реальности и способствует философскому осмыслению места человека в окружающем мире. Одно это заслуживает пристального внимания исследователя восточных традиций.

Другими словами, бессмысленно рассуждать об этических нормах вне связи с моральным выбором, встающим перед человеком. Точно так же способность к восприятию следует рассматривать в свете эмоциональной сферы и образного мышления. В данном случае эмоции и воображение становятся факторами, формирующими всю картину восприятия действительности; соответственно, эти качества сами по себе заслуживают изучения. Тантрическая философия никогда не отличалась четким концептуальным подходом, и все же нельзя не отметить присущего ей глубокого понимания человеческой природы и наличия многочисленных рекомендаций по ее совершенствованию.

Время появления тантризма можно указать только приблизительно, но некоторые специфические техники (например, чтение мантр) указывают на то, что традиция имеет индийские корни и возникла не позднее II в. н.э. Многие тантрические тексты представлены в виде диалогов между индуистским богом Шивой и его супру-

гой Шакти, причем имя богини позднее стало представлять всеобщий женский принцип. В индуизме Шива и Шакти долгое время ассоциировались с сексуальной символикой, представленной *лингамом* и *йони*; при этом образ Шивы восходит к самым истокам индуизма, и это позволяет предположить, что тантризм воспользовался весьма древней эротической символикой.

С другой стороны, вполне вероятно, что тантризм получил импульс к развитию в кругах последователей буддизма школы махаяны, на рубеже II и III вв., и впоследствии сексуальная символика была воспринята из практики индуистов, которые к тому времени уже имели культовую шиваистскую иконографию эротического характера. Некоторые источники (например, «Краткая история буддизма» А. Скилтона) утверждают, что тантризм испытал несколько этапов развития, начиная с первого упоминания мантр (священных заклинаний), затем фазу изучения в буддийских университетах и монашеских сообществах и окончательно сформировался с появлением независимых гуру, странствующих в сопровождении чела (учеников, представляющих низшие касты), помогавших совершать обряды.

С уверенностью можно утверждать лишь то, что индийский тантризм развивался под влиянием как индуистской, так и буддийской традиций.

ОККУЛЬТНАЯ ТРАДИЦИЯ

Тантрическая традиция, формируясь как эзотерический культ, хранила свои секреты в тайне, и непосвященный не увидел бы в священных текстах никакого смысла (имеется в виду сак-

ральный смысл). Эти тексты напоминают своего рода зашифрованный сценарий исполнения ритуалов и при этом изобилуют словами, не имеющими рационального значения.

Подобная таинственность была обусловлена двумя причинами. Во-первых, существовала опасность неверной интерпретации учения некоторыми адептами, которые стремились использовать традицию как повод для удовлетворения своих разнузданных сексуальных устремлений.

Во-вторых, считалось, что тантрической практикой можно заниматься исключительно под руководством гуру, а перед этим неофит должен был пройти обязательный обряд посвящения. Сексуальная и эмоциональная энергии рассматривались как могущественные силы, бесконтрольное использование которых было недопустимо, и традиция тантрического ритуала передавалась непосредственно от учителя ученику.

Таким образом, тексты кажутся причудливыми и лишенными смысла, хотя и создается впечатление некой мистической наполненности содержания.

Заметим, что, несмотря на очевидное влияние буддизма и индуизма, специфические элементы тантры обладают вполне определенной аутентичностью. В начале этой главы мы рассмотрим основные ритуалы и медитативную технику, а затем, перед тем как перейти к обзору эротической традиции, проанализируем индуистскую символику Шивы и Шакти. В конце главы мы поговорим о философских основах буддийской интерпретации тантризма, то есть той традиции, которая не утратила своей актуальности в современном тибетском буддизме.

РИТУАЛЫ И МЕДИТАЦИЯ

ВИЗУАЛИЗАЦИЯ

Построение мысленных образов является базовым методом стимуляции эмоциональной сферы. Иконография индуистского пантеона богов и буддийских будд и бодхисаттв отличается изобилием цветовых оттенков, разнообразием божественных одеяний, причудливостью поз и т. д. При этом каждый атрибут имеет символическое значение и соответствует конкретному качеству, присущему тому или иному божеству.

Простое перечисление и даже анализ этих качеств не имеют ничего общего с религиозным осмыслением и практикой духовного самосовершенствования. Во время визуализации человек, знакомый с изобразительной символикой, вызывает соответствующий мысленный образ и по собственному желанию акцентирует внимание на тех или иных атрибутах. При этом медитирующий начинает видеть божество не как некую абстракцию, но как сущность, с которой он осуществляет непосредственный контакт, то есть общается, как с живым человеком.

Подобного экстатического состояния достигают последователи многих религий. Особенность тантризма заключается в том, что человек мысленно воссоздает собственный образ и наделяет его божественными характеристиками. Иначе говоря, в процессе медитации человек пытается обрести конкретные божественные качества.

Таким образом, во время визуализации вы становитесь тем, кем хотели стать. Вы стараетесь видеть, думать и чувствовать, как Будда, бодхисаттва или божество. Представляя себя на месте

просветленного, вы выбираете кратчайший путь к просветлению.

А не обман ли это? Может быть, искусственно созданная иллюзия выдается за реальность? Рассмотрим природу этого явления в целом. В данном случае реальность интерпретируется при участии двух факторов. Во-первых, существует объективная оценка ситуации, а во-вторых, имеется эмоционально окрашенное желание конкретного человека. С изменением эмоциональной составляющей начинает меняться и личность человека, и меняться к лучшему, ибо медитирующий создает в своем воображении идеальные характеристики.

Комментарий

Даже если философы не придают значения мысленному отождествлению человека с воображаемым образом, те, кто занимается рекламой, знают, о чем идет речь! Рекламные трюки в том и заключаются, что навязывают внушаемым людям определенный стереотип образного восприятия. Задумайтесь над тем, какой сорт кофе вы выбираете и какая марка автомобиля вызывает у вас наибольшее восхищение? Реклама приглашает вас в волшебный мир и предлагает конкретную систему ценностей. В том случае, если она эффективна, ваш выбор заранее определен. В этом смысле визуализация использует те же методы, что и телевизионная реклама.

Тантра подразумевает четыре уровня постижения. Первые три представлены *тантрой действия*, *тантрой осуществления* и *тантрой йоги*. Они называются низшими тантрами и исполняются в виде ритуального действа. Четвертая, высшая, тантра называется *аннута*. Она не требует физических усилий и подразумевает медитативную технику визуализации.

На этом этапе медитирующий сосредоточивает свои усилия на мысленных образах богов и богинь. Однако окончательное постижение достигается при помощи отождествления собственной личности с образом бога и практически реализуется посредством полового акта.

Следует помнить, что тантрические техники могут применяться только посвященными. Несоблюдение этого условия в лучшем случае продемонстрирует неэффективность тантрической визуализации, а в худшем — нанесет психике исполнителя существенный вред.

МАНДАЛА

Графическая модель мандалы интегрирует элементы вселенной в единое целое. Например, буддийская мандала объединяет пять будд, олицетворяющих духовную реальность. Мандала может использоваться в качестве дополнительного рукотворного средства при медитации, хотя нередко практикующий создает ее лишь в своем воображении. Порой мандалы, представляющие несомненную художественную ценность, уничтожаются сразу же после медитации. При этом акт уничтожения символизирует бренность всего земного.

В качестве духовного символа мандала графически отображает единство и взаимосвязь всего сущего.

МУДРА

Будды, бодхисаттвы и боги изображаются в различных позах, причем особо важным считает-

ся положение рук (*мудра*), символизирующее определенное качество: созерцательность, благодушие, бесстрашие и т. д. Таким образом, адепты тантризма взяли на вооружение соответствующую жестикуляцию. Например, желая проявить бесстрашие или решимость, медитирующий использует символику жестов, которые оказывают определенное воздействие на эмоциональную сферу.

В этом смысле философия тантризма является едва ли не единственным учением, которое, в отличие от большинства традиций, пытающихся интеллектуально осмыслить действительность и человеческую природу, найти эталоны справедливости и красоты, старается манипулировать самым жизненным процессом.

Другими словами, тантра не занимается наблюдением и умозрительными теориями; это чисто практическая дисциплина. Тантрические ритуалы воплощают в жизнь теоретические построения других учений. Однако любой обряд, магическое действо или медитация имеют сокровенный смысл, позволяющий назвать учение философским.

ШИВА И ШАКТИ

В главе, посвященной индуизму, говорилось, что Конечную Реальность представляет триада богов: Брахма, Вишну и Шива. При этом Шива фигурировал как разрушитель, хотя это лишь одна из его многочисленных ипостасей.

Задолго до появления тантризма в шиваистской иконографии существовала традиция энергетической сбалансированности мирового порядка, поддерживаемого Шивой Натараджей (Повелите-

лем танца). Шива исполняет оргиастический танец на теле убитого им демона-асуры и утверждает мировую гармонию.

Шива многолик. В одной из ипостасей он выступает аскетом, в другой — Повелителем зверей, управляя миром животных и всей природой. Однако созидающие аспекты воплощены в его основном символе, олицетворении сексуальной мощи — восставшем лингаме/фаллосе. Этот древнейший шиваистский фаллический культ был положен в основу тантрической традиции.

СЕКСУАЛЬНОСТЬ И АСКЕТИЗМ

Женскую созидательную энергию представляет супруга Шивы — Шакти, которая рассматривается в двух аспектах: как богиня и как универсальный женский принцип.

В связи с этим возникает любопытная дилемма. С одной стороны, супруги олицетворяют сексуальный союз, а с другой — Шива предстает как аскет, отказавшийся от земных благ. Каким образом аскетизм уживается с проявлением сексуальности?

Ответ лежит в области управления половым инстинктом и искусства манипуляции сексуальными возможностями. Например, описанная выше традиция незавершенного соития (см. предыдущую главу) также практикуется в некоторых тантрических сектах. Таким образом, сексуальность считается той сферой жизни, где проявляются наиболее могущественные силы, и осознание, сублимация их и управление ими способствуют духовному росту.

С помощью тантрической техники осуществляется древняя шиваистская идея, согласно которой

Шива может использовать сексуальную мощь как средство аскетического постижения. Половая жизнь не отрицается, но принимает новые формы и служит средством для выхода в беспредельность.

КУНДАЛИНИ

В индуистском тантризме принято считать, что созидательный женский принцип сосредоточен в области основания позвоночника. Исходя из этого были разработаны специальные техники активизации энергии *кундалини*. Пробуждение этой силы стало основной целью тантрической йоги.

Комментарий

Любые философские теории, связанные с биологией человека, неизбежно ограничены рамками научной интерпретации, характерной для той или иной исторической эпохи. В соответствии с современными воззрениями, маловероятно, что пробуждение женского начала происходит в области основания позвоночника, но, используя терминологию К. Юнга, процесс может быть идентифицирован как «интеграция души». При этом медитирующий начинает чувствовать свои энергетические центры — чакры, расположенные по всему телу. Таким образом, *пробуждение* носит не биологический характер, а символизирует активизацию сверхчувственных центров медитирующего.

Впрочем, с точки зрения умозрительной философии подобная практика не представляет интереса. Рассматривая тантрическую традицию, стоит отметить фундаментальный подход к гармонизации мужского и женского принципов, то есть к поиску

энергетического баланса, и схожесть учения с китайской доктриной *инь-ян*.

СОЮЗ МАТЕРИИ И СОЗНАНИЯ

Отметим важную метафизическую предпосылку учения *тантры* — провозглашенное единство материального и духовного. При этом исследование духовной сферы осуществляется в пределах материальной действительности, а не за счет ухода в пограничные состояния. В этом смысле тантризм напоминает философию *санкхьи*, утверждавшую союз пракрити (материя — женский принцип) и пуруши (духовное мужское начало — душа человека). Однако эта философская система предполагала освобождение души от телесных, то есть материальных, оков; иначе говоря, эта традиция придерживалась дуалистической позиции.

Смысл тантрических ритуалов был иным. С одной стороны, выполнение физических упражнений способствовало изменениям на духовном уровне, а с другой — духовные намерения оказывали прямое воздействие на материальный мир.

Иными словами, тантризм не противопоставляет материю и сознание, так как эти понятия составляют единое целое. Следовательно, метафизические концепции тантры являются скорее монистическими, чем дуалистическими.

Комментарий

Тантризм как монистическое учение придерживается позиций, противостоящих джайнскому дуализму (см. главу «Джайнизм»).

На практике тантрические обряды утверждают единство того, что принято считать отдельными мирами — мира материи и внутреннего мира человеческих желаний и устремлений. Следовательно, тантрический ритуал подразумевает восприятие целостного мира, где в единстве и взаимодействии сосуществуют физическая, ментальная и эмоциональная сферы.

ТАНТРИЧЕСКИЙ СЕКС

Как уже говорилось, тантрические тексты весьма сложны для интерпретации. Сделано это намеренно, так как сакральный смысл предназначен для посвященных и может быть правильно истолкован лишь искушенными гуру. Некоторые тексты содержат недвусмысленные описания и инструкции по половому взаимодействию. В то же время некоторые авторы склонны рассматривать откровенные инструкции как символические указания, которые в действительности не имеют ничего общего с телесным контактом. Другие указывают на то, что тантрические руководства помогают адептам развивать воображение как качество, необходимое при визуализации.

Тексты могут быть истолкованы как с позиций индуизма, так и буддизма. И в самом деле, половой акт (*майтхуна*) глубоко символичен и в зависимости от традиции олицетворяет либо объединяющую дух и материю силу, либо мудрость и сострадание. Это именно тот случай, когда действия и образы дают основу для медитации и визуализации. Однако суть дела состоит в том, насколько буквально толкуется то или иное указание.

Несомненно то, что последователи учения активно занимаются ритуальным сексом с проститутками, представляющими низшую касту. Впрочем, женатые гуру могут отправлять сексуальные обряды и со своими женами.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Очевидно, что техника стимуляции полового чувства и конкретные сексуальные действия, даже не завершающиеся эякуляцией, сами по себе едва ли могут быть названы символическими! Однако не следует недооценивать философского смысла, заложенного в этих ритуалах. На Западе сексуальная практика не рассматривается в религиозном и философском аспектах. А в тантризме она исполнена глубокого смысла. Согласно этому учению, половая жизнь вовсе не умаляет философского и религиозного содержания (как принято считать на Западе). Напротив, недооценка ее роли в определенном смысле выхолащивает целостное восприятие жизни и религиозных принципов!

Комментарий

Коль скоро контроль за дыханием, мыслями и эмоциями считается благотворным и умиротворяющим, то почему бы не считать таковым гармонизацию мужского и женского принципов в процессе физического взаимодействия полов?

В определенном смысле тантра использует технику йоги, но, в отличие от последней, предпочитает не индивидуальное, а групповое испол-

нение соответствующих упражнений и ритуалов. Хотя тантризм и ратует за отказ от общепринятых норм поведения и нарушение традиционных запретов, существуют определенные ограничения, цель которых — пресечение возможных злоупотреблений и ложного понимания доктрины. Так, в «Махачири-нирвана-тантре» есть прямые указания на то, чем можно заниматься исключительно в браке.

В данном случае мы имеем дело с отождествлением вселенского процесса с силами, формирующими человеческое естество. Во время полового акта происходит осознание собственной индивидуальности и личности партнера, сравнимое с установлением равновесия между созиданием и аскетизмом, мудростью и состраданием, что, в свою очередь, отражает баланс сил в природе. В этой связи глубоко символичен образ танцующего Шивы Натараджи, утверждающего мировой порядок в единстве созидания и разрушения.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

В западной философии этика предполагает критерий оценки поступков и является одним из способов утверждения естественного процесса, согласно которому эта оценка происходит в соответствии с принципами Божественного миропорядка, замысла Всевышнего. Иными словами, отдельные поступки либо соответствуют конечной цели бытия, либо идут вразрез с Божественными законами. Таким образом, эталонным считается соответствие личных поступков вселенской цели.

Тантризм придерживается другой шкалы ценностей. Половой акт рассматривается как проявленное воплощение вселенских сил. Он может отражать

либо проявление Шивы и Шакти, либо идеи сострадания и мудрости, но и в первом и во втором случаях представляет человеческий фактор как центральный космологический принцип. Иными словами, осознанные сексуальные действия становятся способом обретения космического сознания. На Западе половая жизнь рассматривается исключительно с точки зрения прагматической цели, то есть естественного продолжения рода. Тантризм же оперирует вселенскими понятиями и усматривает в сексуальном акте нечто большее, чем повод для зачатия.

БУДДИЙСКИЙ ТАНТРИЗМ

Базовые философские понятия тантризма развивались в рамках буддизма махаяны. В традиции школы мадхьямиков существует, на первый взгляд, противоречивая концепция, согласно которой нирвана считается частью постоянно меняющегося мира сансары (иными словами, мир един, и нирвана сосуществует с сансарой). Не менее важной была идея, наделяющая всех живых существ потенциалом будды (доктрина татхагатагарбхи). Подобная идеология способствовала тому, что буддийские практики рассматривали физическую реальность как этап на пути к просветлению.

Другими словами, исходя из того, что человек является носителем природы будды, а нирвана достижима без ухода из мира сансары, активность на физическом уровне вполне может рассматриваться как средство достижения просветленного состояния.

Буддийский тантризм известен как школа *ваджраяны*. Термин *ваджра* имеет двойное зна-

чение: *алмаз* и *молния*. Оба значения вполне применимы по отношению к подходам этой школы, предпочитающей прямой и непосредственный опыт логическому осмыслению и умственным построениям. *Ваджраяна*, или *алмазная колесница*, декларирует мощь и угрозу, твердость и исключительность.

Словом *ваджра* также называют культовые приспособления тантрического ритуала. Миниатюрное, как правило, исполнение позволяет удерживать ваджру в руке. В центре ваджры расположена сфера, на противоположных полюсах которой обозначены лепестки лотоса, расходящиеся в стороны, затем загибающиеся и сходящиеся в одну точку. Каждый элемент ваджры символичен. Сфера символизирует чистоту и, соответственно, просветление. Пять лепестков лотоса, расположенных с одной стороны, соответствуют пяти *ядам* (одержимости, ненависти, тщеславию, безрассудной страсти, и зависти); другие пять лепестков олицетворяют пять совершенств, представленных пятью буддами. В целом ваджра символизирует процесс трансформации пяти *ядов*, препятствующих просветлению, в пять совершенств. В то же время форма ваджры отражает позицию тантрического буддизма относительно единой природы недостатков и достоинств.

*Ваджры в виде колокольчика
и в виде рукоятки*



Фундаментальной теоретической предпосылкой тантрического буддизма, да и всего учения Шакьямуни, стало отрицание наличия двух независимых миров — *объективного внешнего* мира и мира *субъективных переживаний* человека. В конечном счете буддисты не признают сущностность «Я» и считают это понятие абстрактным и не подлежащим изучению.

Другими словами, исходной посылкой тантризма является отождествление вселенских сил с процессами, *протекающими* в сердце человека, и декларация единой и неразрывной реальности.

Еще одной идеей, привнесенной в тантризм из философии махаяны, является доктрина школы йогачары (см. выше), согласно которой реальность есть не что иное, как умственное постижение. Все знание о мире получено из опыта и осмыслено на ментальном уровне. Таким образом, восприятие внешней реальности представляет собой продукт сознательного осмысления. Следуя этой логике, изменения, происходящие с нами, меняют наше восприятие и, соответственно, меняется та реальность, которую мы знаем.

Следовательно, тантризм провозглашает взаимозависимость внешнего мира объективной реальности и внутреннего мира человека. С одной стороны, все, что происходит на уровне сознания, влечет за собой физические изменения, а с другой — внешние действия и ритуалы служат средством духовной трансформации.

Комментарий

Вышеуказанная концепция имеет прямое отношение к магическим ритуалам, практикуемым адептами тантризма. Магические действия определяются по-

пыткой духовного воздействия на физическую реальность. Например, в тантризме практикуется чтение заклинаний и особых молитв, призывающих божество. В этом смысле налицо подмена религиозных целей утилитарными.

С другой стороны, магическое действо служит средством духовного роста, так как владение эзотерическими техниками подразумевает целостное и сбалансированное восприятие объективной реальности.

В то же время магия дифференцирует материю и сознание, что весьма напоминает западный подход к существу вопроса. Буддизм стоит на других позициях и, утверждая концепцию анатты, отрицает существование независимого «Я».

Тантра задает ключевой философский вопрос: «Можно ли считать пережитую перемену тождественной фактической перемене?»

Иными словами, с помощью различных техник человек воспринимает мир по-разному. Но меняется ли при этом сам мир? Можно поставить вопрос иначе, в расчете на западный стереотип мышления: «Если человек, оберегая свои глаза, надел солнцезащитные очки, означает ли это снижение солнечной активности?»

МУДРОСТЬ И СОСТРАДАНИЕ

Буддийская интерпретация полового акта существенно отличается от индуистской. Индуистское толкование подразумевает две силы, взаимодействующие естественным образом. В буддизме мужчина соотносится с состраданием (и *искусными средствами*), а женщина представляет муд-

рость; сексуальный союз двух олицетворяет конечную цель — просветление.

В буддийской иконографии этот союз представлен образами Йаб-Йум (буквально — «Отец-Мать»), изображающими слившихся в объятии мужчину и женщину; при этом мужчина сидит в традиционной позе для медитации, а женщина восседает на его коленях, охватив ногами корпус партнера. Обычно этот сюжет изображает *дхьяни-будд* (архетипы), например будду Акшобкхью с супругой Лочаной, представляющей аспекты мудрости чистого видения.

Акшобхья

Этот персонаж представляет один из архетипов, так называемых дхьяни-будд, изображенных на мандале пяти будд. Его мудрость *«подобна зеркалу»*, без прикрас отражающему реальность. Философская подоплека состоит в том, что обычная мудрость искажена ложной предпосылкой самосознания, а устранение личностной аберрации позволяет обрести первозданную, истинную мудрость.

В «Традиции великой печати» чистый разум рассматривается как идеальное зеркало, отражающее подлинную реальность, и именно эта концепция отождествляется с образом Акшобкхьи.

Согласно общевосточной философии, интуиция и мудрость (олицетворенные в женском образе) способны достичь духовной цели лишь при взаимодействии с *искусными средствами* (мужс-

ким образом). Буддисты считают, что сексуальность может стать причиной одержимости (*тан-хи*), которая рассматривается как источник страданий. Таким образом, задачей буддийского тантризма становится обуздание страсти и контроль над проявлениями сластолюбия. Беспристрастное отношение к половому акту, осуществляемому в союзе с мудростью, способствует интуитивному видению.

Комментарий

Порнография поставила секс в один ряд с потребительскими товарами. Публичная демонстрация сексуального взаимодействия привела к тому, что половые отношения стали внешним объектом наблюдения и искусственным средством разжигания страсти.

Иными словами, произошла дифференциация на объект и субъект. Отметим, что тантризм придерживается прямо противоположного подхода к этому вопросу.

Тантрический секс не признает полового сепаратизма. До тех пор пока человек не избавится от ложного эгоцентризма, он будет оставаться лишь сторонним наблюдателем, а его половая жизнь не выйдет за рамки заурядной порнографии — средства потребления и удовлетворения низкой похоти.

Только избавившись от ощущения собственной неповторимости и уникальности, человек начнет воспринимать половые отношения как естественный жизненный процесс, с помощью которого можно обрести внезапное осознание вселенской взаимосвязи.

В буддийском тантризме есть техники, с помощью которых разрушительные силы используются как средство преодоления препятствий на пути к просветлению. Так, угрожающие и исполненные злобы облики будд и бодхисаттв выражают решимость, с которой человек должен разрушать барьеры, препятствующие духовному росту.

Именно в одухотворении низких страстей и побуждений тантрический буддизм видит потенциальную сексуальную мощь, которая не ограничивается стимуляцией гормональной деятельности, но поднимает человеческий разум на уровень *бодхичитты* (духовное стремление к просветлению). Момент оргазма становится моментом *махасухи* — величайшего блаженства.

В начале главы уже говорилось о том, что тантризм прошел несколько этапов становления в рамках буддийской традиции — от написания первых мантр-заклинаний до появления странствующих проповедников-гуру. Однако если первые свидетельства о мантрах относятся ко II в., то конечный этап начался не ранее IX столетия. Следовательно, системный анализ тантрической философии не представляется возможным в силу того, что на каждом этапе своего развития учение воспринимало самые различные идеи, которые впоследствии были отражены в соответствующих ритуалах.

Тантрическая традиция получила распространение в Тибете и Японии (например, японская секта *сингон*). Впрочем, следует отметить, что японцы отвергли сексуальные культы позднего тантризма (*йогаттара*); современный тибетский буддизм также далек от крайних проявлений ри-

туального секса, что, возможно, разочарует любителей «клубнички».

БУДДИЗМ В ТИБЕТЕ

Буддизм распространился в Китае в начале I в. и проник в Японию на пороге V столетия. В этих странах учение было воспринято в рамках философии махаяны. В Тибете буддизм распространился в период между VIII и IX столетиями, хотя индийские и китайские проповедники и ранее навещали это государство. К этому времени в Индии уже сформировалась тантрическая традиция. Так, основатель тибетского буддизма Падмасамбхава, прибывший в Тибет в 747 г., в Индии считался опытным адептом тантрического учения. Вскоре буддизм подвергся гонениям и вновь обрел силу лишь в XI в. Тибетский буддизм ассимилировал индийские традиции и даже тогда, когда учение потеряло свою актуальность в Индии, оставался государственной религией Тибета. Однако не следует отождествлять тибетскую традицию исключительно с тантризмом; скорее она является одним из главных ответвлений буддизма и более ранних философских течений.

Тибетская литература традиции «Ламрим»^{*} свидетельствует о богатом опыте, накопленном за столетия существования тантрического учения. Иными словами, тибетский буддизм можно считать системой знаний раннего буддизма, развившегося в рамках традиции махаяны и приобретшего черты тантрического культа.

^{*} «Л а м р и м» («Ламрин») — священная тибетская книга предписаний и законов, написанная Изонкапой «для развития знания».

НЕКОТОРЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ КОНЦЕПЦИИ СЕКСУАЛЬНОГО СОЮЗА

Большинство буддийских практик служит средством преодоления эгоистической формы сознания и, соответственно, потребительского отношения к действительности, когда окружающий мир воспринимается как нечто «внешнее».

Буддисты рассматривают мироздание как единое целое, не имеющее отдельно существующих внутренних или внешних аспектов. В этом смысле личной опыт, как и вселенские процессы, осуществляется в тесной взаимосвязи и под влиянием конкретных условий проявления.

Таким образом, сексуальный союз олицетворяет идею целостного восприятия реальности и низводит на нет концепцию личного «Я». В половых отношениях эгоист властен и примитивен, в то время как просветленная личность не просто удовлетворяет животные инстинкты, но естественным образом обретает единство мудрости (которая, в соответствии с учением махаяны, тождественна осознанию *шуньяты*, пустоты) и сострадания — бесстрастного признания своего единства с партнером.

Другими словами, во время полового акта мудрость и сострадание идут рука об руку. Мудрость постигает ложность идеи отдельного существования, а сострадание обеспечивает эмоциональную поддержку и ощущение неразрывной связи с партнером — с такой же неотъемлемой частью вселенной, как и вы сами.

Таким образом, самозабвенный и правильный секс отражает главную концепцию буддийского

учения, а момент оргазма становится моментом истины и единения с партнером.

Тема единства представлена и аспектами тантрической иконографии. Например, символика ваджры, отражающая как положительные, так и отрицательные аспекты мотивации (две пары лепестков лотоса, расположенные на противоположных участках сферы), представляет возможность трансформации негативных аспектов в позитивные.

Тантра затрагивает фундаментальный философский вопрос. Интеллектуальный спор возникает на основе концептуальных расхождений, а сами концепции возникают лишь тогда, когда объекты рассматриваются как некие абстрактные сущности по отношению друг к другу. Буддисты считают этот процесс условным и утверждают, что на глубоком уровне осознания все вещи взаимозависимы и не имеют сущностной основы.

Непосредственным и истинным постижением реальности считается просветление. В ранней буддийской традиции предполагалось, что конечная цель достижима лишь по окончании процесса долгого духовного совершенствования. Тантризм сокращает процесс, предлагая технику отождествления с образом будды.

В момент оргазма, упомянутый в тантрических текстах как момент «величайшего блаженства», при осуществлении союза ваджры (пениса) и лотоса (вагины), нужно создать отчетливый мысленный образ этого союза и отождествить его с единством вселенной. При этом половой акт может осуществляться как практически, так и мысленно, в процессе медитации.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

На Западе принято думать, что поведение человека зависит от его веры, которую и следует считать критерием оценки тех или иных поступков. Эмоциям и поступкам предшествует мысль. Однако в повседневной жизни мы наблюдаем прямо противоположную картину, так как нередко эмоции и поступки опережают процесс мышления.

На Востоке, и особенно в тантрической традиции, эмоции и поступки позволяют воспринимать реальность на более глубоком уровне по сравнению с ее концептуальным осмыслением. Концепции формируются позднее и, в соответствии с буддийской точки зрения, считаются условной категорией. Сексуальная жизнь не имеет рационального объяснения и не подлежит трезвой оценке. Напротив, она сама по себе утверждает то, что человек пытается оформить как концепцию.

В какой момент человек проникает в суть вещей? Как выразить ощущение потери собственного «Я» в момент совершения тех или иных действий? Каким образом ощутить партнера как самого себя? Оптимальным объектом изучения для получения ответа на эти вопросы является половой акт.

Сексуальный союз как средство осознания единства с партнером и постижения биологической мотивации, делающей либидо столь могущественной силой, является практической реализацией концепции шуньяты (пустоты). На Западе оргазм называют «кратковременной смертью», но наступление этого момента также символизирует начало новой жизни.

Комментарий

Не пытаясь объяснить момент наиболее полного выражения сущности жизни, весьма проблематично осознать реальность как единое целое. Сексуальная энергия представляет столь могущественные силы, что трудно представить, как человек занимается их сублимацией с целью интеллектуального постижения и при этом не принимает их в расчет. С уверенностью можно говорить о том, что исследование такого уникального феномена, как сексуальный союз двух людей, намного важнее интеллектуального постижения.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Тантрические идеи близки западному эстетизму, изучающему сущность творчества по законам красоты, которые определяются как природной привлекательностью, так и силой изобразительного искусства. В данном случае строгие философские построения вряд ли уместны, так как творческий процесс не обусловлен исключительно причиной, но интерпретируется в области эмоционального и интуитивного восприятия.

ЧИСТЫЙ РАЗУМ

В тантрическом буддизме чувственный опыт считается иллюзорным. Во всем, что касается интерпретации сущности бытия, адепты тантризма придерживаются учения йогочары, то есть обозначают объективную реальность как *чистый*

разум. Эта идея дает возможность говорить о принципиально новом подходе к буддийской онтологии:

1. Чистый разум есть безусловный и категорический союз. Иными словами, это опыт недифференцированного познания реальности вне времени и пространства.

2. Следовательно, чистый разум является вневременной, неизменной и вечной категорией, представляющей первичную реальность такой, какой она является до того, как человек проводит ее условную дифференциацию. При этом она не поддается ни субъективному, ни объективному осмыслению.

3. Опыт чистого разума заключается в освобождении от оков мира сансары, когда человек становится выше уровня причин, вызывающих страдание.

Во время тантрической визуализации адепт вызывает образ личного божества (*идама*), и создается иллюзия разобщенности между божеством и поклоняющимся, то есть идам воспринимается как некая отдельная сущность. Однако тантрическое учение утверждает, что не следует обольщаться предметом поклонения, ибо он есть не что иное, как мысленный образ.

В этом смысле тантризм вызывает ассоциации с другими религиями, практикующими культ богов и богинь. Однако следует помнить, что в данном случае речь идет исключительно об игре воображения. Впрочем, не нужно думать, что ментальная сфера становится доминирующей. Это было бы прямым искажением буддийского подхода к нераздельной и единой реальности, составной частью которой является разум.

Комментарий

Несмотря на своеобразие тантрических ритуалов и языка, учение является неотъемлемой частью классической буддийской философии.

МИЛАРЕПА
(1052—1135)

Вторая часть имени переводится как «одетый в хлопок» и соответствует титулу, присвоенному Миле за то, что мыслитель практиковал *агни-йогу* и мог носить лишь легкую одежду даже в условиях жестокого холода. Этот человек был аскетом, философом и поэтом. Его учение и практические методики сформировались под влиянием школ мадхьямиков и йогачаров. Мила признавал и концепцию шуньяты (сущностной пустоты вещей) и рассматривал разум в качестве абсолютной категории. Его учение, получившее название *махамудра-йоги*, подразумевает четыре этапа постижения:

1. Достижение внутренней сосредоточенности и покоя.
2. Уход от умозрительных концепций в сторону эмпирического постижения реальности.
3. Единство цели как бесконечное постижение сути вещей.
4. Завершение какой-либо активности в момент, когда медитирующий и объект медитации становятся одним целым и человек ощущает себя выше самой идеи духовного постижения.

По достижении просветления все объекты воспринимаются как призрачные тени, не имеющие самостоятельного проявления, и в то же время становятся «участливыми друзьями», добрыми помощниками на пути к поставленной цели. В этот момент человек не испытывает страха смерти и, соответственно, он свободен и от всех остальных страхов.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

В «Республике» Платона можно обнаружить идеи, сходные с учением Миларепы. Человек освобождается от оков, удерживающих его в пещере, и выходит на солнечный свет. То, что он видит, приводит его к мысли, что весь его предыдущий опыт есть не что иное, как смутные тени на стенах пещеры, из которой он только что вышел.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вероятно, читатель заметил, что в этой главе особое внимание уделяется сексуальным аспектам. Сделано это по двум причинам: во-первых, автору хотелось продемонстрировать принципиальное отличие западного и восточного подходов к этой проблеме, а во-вторых, показать, как интерпретация этих аспектов моделирует человеческое поведение и формирует целостный подход к непосредственному постижению реальности.

Человек, не знакомый с учением тантризма, познаёт реальность следующим образом. В начале пути он может воспринимать действительность как сторонний наблюдатель, то есть с по-

зиции собственного Эго. Затем этот же наблюдатель с целью объективной оценки собственных переживаний пытается заглянуть себе в душу; таким образом, его эмоции становятся частью внешнего мира. В процессе такого познания теряется ощущение собственного «Я», которое становится ускользающим, нереальным, так как не может одновременно представлять личность человека и окружающий мир.

Тантризм не предполагает ничего подобного. Согласно учению, Эго и мир, эмоции и опыт не что иное, как часть одного и того же процесса постоянного взаимодействия.

Таким образом, основная концепция махаяны — шуньята — познается непосредственно. Границы между объектом и субъектом, человеческим сердцем (душой) и окружающим миром иллюзорны; все вещи сосуществуют в единстве и взаимосвязи. С точки зрения эгоистического сознания сексуальные или деструктивные побуждения ведут к страданию; однако вооружившись доктриной шуньяты, человек использует их как средство достижения гармонии между *внешней* и *внутренней* реальностью.

В этой связи уместно привести высказывание великого мыслителя нашего века, практика и толкователя буддизма ваджраяны, ламы Анагарика Говинды. Философ указывает на состояние измененного сознания, обретаемого в процессе медитации:

«Рассматривая действительность с позиции нашего ничтожного Эго и эфемерных целей и желаний, мы разрушаем ее; мы превращаем мир в тюрьму, стены которой отделяют нас от наших близких и от само-

го источника жизни. Однако в момент избавления от эгоцентризма, освобождаясь от эгоистических побуждений и низких страстей, от власти ненасытности, стяжания и одержимости, мы разрушаем стены своего узилища и внезапно обретаем безграничное видение нашей истинной сущности».

*«Созидательная медитация и
многомерное сознание», 1976, с. 104*

Впрочем, приведенная цитата отражает скорее религиозное мировосприятие, чем философское осмысление жизни. И все же посмотрим, что подразумевается под «измененным сознанием/видением». Говинда убеждает нас, что во время медитации ограниченное эгоистическое сознание уступает свои позиции истинному видению природы личного «Я». Иными словами, отправной точкой путешествия в глубины внутреннего мира человека является скорее непосредственный опыт, нежели логическое построение.

Комментарий

Последняя фраза является ключевой для понимания тантрической философии. Тантра подвергает сомнению адекватность рассудочной интерпретации Эго и окружающего мира. Учение воспринимает людей как психофизиологическую сущность, нуждающуюся в обуздании сексуальных и агрессивных энергий.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

ДЗЭН-БУДДИЗМ

ВСТУПЛЕНИЕ

Все буддийские школы используют медитативную технику как способ духовного развития личности, который практиковали более ранние религиозные течения и, в частности, индуизм. Китайцы называют медитацию термином *чань*, а японцы — *дзэн*.

Как мы увидим далее, дзэн-буддизм отличается от других учений тем, что отрицает возможность концептуального оформления информации, полученной в момент озарения. Кроме того, религия дзэн ломает традицию как умозрительного, так и прямого постижения реальности.

В связи с этим возникает вопрос о том, почему автор включил в книгу по философии главу, посвященную этой религии, ибо философия не мыслима без концептуального оформления понятий. Традиция дзэн рассматривается на страницах книги по трем причинам:

1. Она изучает параметры логического мышления. Предостерегая от неправильного употребления понятий, дзэн учит их корректному применению.

2. В отличие от ограниченного западного подхода к философскому понятию *мудрость*, дзэн

рассматривает эту категорию в более широком смысле, в русле восточной философии.

3. Традиция оказала существенное влияние на многих мыслителей, пытавшихся развивать философию Востока с помощью западной методологии.

ИСТОКИ И РАЗВИТИЕ

УЛЫБКА КАШЬЯПЫ

Географически и исторически дзэн-буддизм возник на основе учения Сиддхартхи Гаутамы, но отсчет времени его существования начинается с эпизода, произошедшего во время одной из проповедей Будды. Вместо того чтобы дать словесные пояснения Дхармы, Учитель молча поворачивал цветок, зажатый в ладони. Один из присутствовавших учеников, Кашьяпа, смотрел на цветок и улыбался. Его непринужденная и не требующая комментариев улыбка стала поводом к появлению традиции дзэн — непосредственному восприятию природы реальности.

Дзэн-буддисты полагают, что их традиция восходит к учению Гаутамы, но не связана с изучением письменного наследия Будды. Учение передавалось от учителя к ученику изустно; в самом деле, дзэн не нуждается в письменных указаниях, достаточно придерживаться основных принципов духовного ученичества.

БОДХИДХАРМА

Основателем традиции чань (дзэн) считается индийский монах Бодхидхарма, который появился

в Китае в 520 г. н. э. Именно ему принадлежит высказывание, согласно которому дзэн — это «непосредственный переход к пробужденному сознанию, минуя традицию и священные тексты». Он стал первым в ряду учителей-патриархов чань. Есть сведения о том, что он обладал суровым характером и пристальным взглядом. О жизни первого патриарха дзэн сложено немало легенд. В одной из них рассказывается, как он сидел, медитируя напротив стены до тех пор, пока его ноги полностью не онемели; в другой он вырезает себе веки, чтобы не заснуть. С полной уверенностью можно говорить лишь о том, что Бодхидхарма не был основателем принципиально нового учения, он скорее разработал новые методики медитации, практиковавшейся адептами школы махаяны.

И все же Бодхидхарму, как и его последователей, можно назвать сокрушителями прежних традиций, так как их толкование Дхармы носило несколько эксцентричный характер. Например, когда Бодхидхарму попросили объяснить сущность буддизма, он сказал: «Безбрежная пустота и ничего святого».

ХУЭЙ-НЭН (623—713 гг. н. э.)

Хуэй-нэн считается шестым патриархом дзэн. Этот мыслитель отрицал любые ритуалы как средство, ведущее к просветлению, а напряженным усилиям противопоставлял идею внезапного озарения, обретенного в результате интуитивного импульса. Такой подход сильно отличался от ин-

дийских традиций, которые предлагали долгий и упорный путь к просветлению.

Хуэй-нэн творчески переосмыслил основные принципы, заложившие основу традиции дзэн: ничто не существует вечно, отдельно или независимо (об этом уже говорилось при рассмотрении основ классического буддизма). Исходя из этой посылки шестой патриарх заявил, что ни одна концептуальная интерпретация не может быть вполне корректной.

Комментарий

Его утверждение вполне логично, ибо любая концепция возникает при условии сопоставления (или противопоставления) одного объекта с другим (другому). С появлением понятий мир делится на отдельные сущности. Согласно Хуэй-нэну, такой подход противоречит фундаментальной теории шуняты.

Он верил, что приверженность людей к восприятию действительности с помощью стереотипных понятий препятствует духовному росту, так же как облака скрывают солнце или луну. Поэтому призывал отказаться от условных концепций в пользу естественного восприятия, свойственного человеческой природе, которую он считал природой Будды.

Что же можно постичь в таком состоянии и каким образом выразить постигнутое, если понятия иллюзорны? На этот вопрос Хуэй-нэн отвечал, что, в принципе, не существует ничего, способного служить объектом познания. Реален лишь свет, дарующий озарение; все остальное — пустота.

ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ДЗЭН

Существуют три ключевых аспекта учения, отличающих его от других философских школ буддизма. Как уже говорилось, основы традиции заложил Бодхидхарма:

1. Традиция основана на изустной передаче знаний от учителя к ученику.
2. Она отвергает письменные источники знания.
3. Дзэн предлагает методику прямого личностного постижения.

Эти три аспекта были дополнены учением Хуэй-нэна об иллюзорности понятий и декларацией сознания Будды. Перед тем как приступить к изучению двух направлений традиции дзэн, рассмотрим последние два аспекта.

ИНТУИТИВНАЯ ПРАДЖНЯ

Изучая традицию дзэн, не стоит забывать о двух основополагающих буддийских принципах:

1. Страдание является результатом той или иной привязанности, будь то материальные вещи или идеи. Соответственно, привязанностью можно считать любую попытку системного или концептуального подходов к осмыслению действительности; кроме того, попытки такого рода чреваты утратой интуитивного восприятия, свойственного буддийской методологии.

2. Все сущее преходяще и есть не что иное, как *пустота*, не имеющая реального существования (теория шуньяты).

Как только человек начинает противопоставлять себя объектам окружающего мира и рассматривать действительность как совокупность от-

дельных сущностей, его восприятие становится условным и мнимым. В абсолютном смысле все объекты не более чем шуньята.

Просветление достигается при условии избавления от стереотипного мышления, путем прямого восприятия реальности. Как же это происходит? Само собой разумеется, природу реальности нельзя рассматривать сквозь призму концепций и логических построений, так как это неминуемо затянет человека в трясину концептуального мышления, основанного на сравнительном анализе и дифференциации объектов изучения.

Каким же образом удастся постичь то, что не поддается постижению? На этот вопрос дзэн не дает прямого ответа, но предлагает конкретные техники, подавляющие привычные стереотипы и дающие человеку надежду выйти на иной уровень сознания — *сатори* (момент озарения).

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Идея преднамеренного подавления логического мышления характерна скорее для мистической, чем для философской традиции. В религиозном мистицизме Запада нередко упоминаются экстатические состояния, когда сознание сливается со вселенной.

Однако проводя параллели между западным и восточным подходами, следует помнить, что дзэн, так же как и другие буддийские школы, не признает концепцию Бога. Следовательно, по сравнению с западными мистиками, декларирующими молитвенное единение со Всевышним, дзэн-буддисты обозначают это состояние как достижение сознания Будды.

Таким образом, дзэн имеет дело с интуитивной формой восприятия (интуитивной мудростью). Со времен «улыбки Кашьяпы» процесс постижения осуществляется без слов, спонтанно и невзирая на авторитеты и традиции.

Комментарий

В этом смысле дзэн имеет много общего с учением даосов. Впрочем, это не удивительно, так как обе традиции долгие годы сосуществовали бок о бок. С другой стороны, не следует думать, что учение дзэн развивалось в направлении, подсказанном даосизмом, так как по существу его истоки восходят к раннебуддийской традиции.

ЧИСТЫЙ РАЗУМ

В учении дзэн (равно как и в других буддийских школах) основным препятствием к достижению просветления считается проявление эгоистического сознания на ментальном и физическом уровнях, то есть обусловленность поступков и мышления. Как уже говорилось, это прямое следствие гипертрофированного самосознания. Такую форму мышления дзэн считает неестественной, то есть благоприобретенной и поверхностной. Формирование такого сознания осуществлялось под влиянием внешних установок, чувств и ложных внутренних побуждений. Этому типу мышления дзэн противопоставляет врожденное, которое считается сознанием Будды и присуще каждому человеку. Это качество не надо формировать; следует лишь осознать его.

Осознав искусственность собственного Эго, человек выходит на уровень сознания Будды, то есть возвращается к своему естественному состоянию, и способ восприятия реальности мгновенно трансформируется в интуитивное видение.

Другими словами, сознание Будды естественно и интуитивно. Однако в большинстве случаев оно подавляется эгоцентричным концептуальным мышлением. Вместо того чтобы стать участником жизненного процесса, человек спешит концептуально осмыслить те или иные объекты или явления, пробуждает в себе чувство любви или ненависти, выясняет свое отношение к предмету изучения и дает ему оценку в соответствии с условной шкалой ценностей. Таким образом, ощущение истинной реальности теряется в хаосе мыслей и чувств.

Как же преодолеть узость мышления и выйти на уровень сознания Будды? Иными словами, как достичь состояния сознания, которое буддисты называют просветлением?

Способы достижения просветления непосредственно связаны с методами и техниками двух направлений дзэн — *риндзай* и *сото*. Адепты риндзай практикуют методику *коанов*, бросающую вызов традиционному мышлению (см. ниже) и рассчитанную на внезапное интуитивное постижение (*сатори*). Представители школы *сото-дзэн* предпочитают достигать состояния просветления при помощи медитации, акцентируя внимание на самом процессе *дзадзэн* (медитация сидя).

Смысл методик заключается в соотнесении эгоистического сознания со вселенским разумом (сознанием Будды). В некоторых аспектах тех-

ники напоминают традицию йогачары, декларирующую ментальность всего сущего. В просветленном состоянии сознание достигает такого уровня, когда человеческий разум сливается со вселенским разумом (и становится таковым).

Личность и Будда перестают рассматриваться как две отдельные сущности. Природа Будды всепроникающа, и поэтому, осознав собственную истинную природу, человек реализует природу Будды.

Догэн (см. ниже) утверждал, что истинная природа Будды — это сущность всей вселенной. Иными словами, эгоистическое сознание не является истинным «Я»; в своем первоизданном виде *истинное лицо* человека уже существует до момента его появления на свет.

Комментарий

Истинное лицо является ключевым термином предлагаемой концепции. Коль скоро мы имеем дело с *лицом*, то, очевидно, речь идет о личности, то есть проявлении отчетливого самосознания. Отправной точкой буддийской философии является следующее: как только человек начинает ощущать свое Эго как отдельную от окружающего мира сущность, он осознает свою незащищенность, сталкивается со страданием и становится зависимым от конкретных привязанностей.

Под «истинным лицом» подразумевается первоизданная сущность, сформированная в процессе вселенских перемен; при этом данная сущность не выпадает из мира недифференцированной материи. В то же время *истинное лицо* свободно от эгоцентризма и представляет природу Будды в абсолютном

смысле, не поддающемся вербальному выражению и концептуальному оформлению. Любая попытка логического постижения этой реальности заранее обречена на неудачу и возвращает человека на бранный уровень повседневной действительности.

РИНДЗАЙ-ДЗЭН

Перед тем как проникнуть в Страну восходящего солнца, китайская традиция *чань* уже имела несколько различных школ, две из которых — *линь-цзы* и *тянь-тун** — предвосхитили появление японских учений, соответственно, риндзай-дзэн и сото-дзэн. Школа *линь-цзы* была названа именем учителя, умершего в IX в. и известного благодаря своему провокационному высказыванию: «Если увидишь Будду, бредущего по дороге, убей его».

Такой парадоксальный подход типичен для школы риндзай, стремившейся поломать привычный стереотип мышления. Ученик, шокированный экстравагантным высказыванием учителя, внезапно постигал истину. По традиции, дзэн-буддисты не пытались отождествлять Будду с личностью учителя, какой-либо идеей или священным писанием. Такая идентификация противоречила бы идее непосредственного восприятия реальности и сводила бы на нет все попытки расширения сознания. Следовательно, гипотетические образы будд подлежали уничтожению. Иными словами, человек должен был стать выше любого ментального образа.

* В японском произношении — риндзай и сото.

ЭЙСАЙ (1141—1215)

Основатель школы Эйсай первоначально изучал буддизм направления *тэндай* и практиковал медитацию (*чань*) как часть китайской традиции. Однако именно эта техника была положена в основу самостоятельного учения риндзай. В 1184 г. в Японии был построен храм поклонников этой традиции, и вскоре она была взята на вооружение правящим классом самураев.

ХАКУИН (1685—1769)

Долгое время буддизм направления риндзай напоминал скорее культурную и эстетическую, чем религиозную традицию, и нуждался в реставрации. Своим возрождением учение обязано учителю Хакуину. Невзирая на внешнюю строгость и целеустремленность, этот человек отличался утонченной и артистичной натурой, занимался каллиграфией и живописью.

Его учение базируется на основных принципах дзэн: мирской опыт обманчив; реальность неделима в своей целостности; конечная истина не подлежит концептуальному постижению; разделение на личное и внешнее нереально и приводит к страданию.

Он утверждал, что коль скоро человек является неотъемлемой частью бытия, он способен к непосредственному восприятию реальности. Истинной природой человека является природа Будды; истинное лицо человека скрыто под маской хаотичных мыслей, стереотипных понятий и предвзятого взгляда на вещи.

Цель дзэн — подавление мысли. При этом имеется в виду не абсолютное подавление разумного начала, но обретение нового уровня сознания, выходящего за рамки самосознания. Каждый человек — потенциальный будда и, следовательно, изначально способен к восприятию истинной реальности. Поясняя эту сентенцию, Хакуин начертил следующие строки:

Все живущие буддам подобны.
 Сущность воды и льда едина,
 Не бывает льда без воды,
 И нет человека, который не был бы буддой.

*Первые строки «Песни дзадзэн»
 из книги «Дзадзэн васан»*

Подобно другим буддистам, он практиковал медитацию, занятия которой стали образом жизни. Хакуин считал, что местом для занятий медитацией должна служить вся вселенная. Под просветлением он подразумевал состояние абсолютной умиротворенности, абсолютной свободы от любых страхов и абсолютной радости.

Однако Хакуин более известен как один из авторов методики коанов, с помощью которой пресекают привычку ума использовать интеллектуальный способ познания. Эта техника, являющаяся отличительной чертой направления риндзай, предназначена для достижения моментов интуитивного видения (сатори).

КОАНЫ

Коаном называется записанный вопрос или высказывание учителей дзэн. С помощью этой методики демонстрируется неспособность восприя-

тия истинной сути вещей посредством концептуального осмысления. Как только разум абстрагируется от понятий, заключенных в коане, иницируется интуитивное видение.

Хакуин не только систематизировал уже существующие коаны, но и создал свои собственные. Наибольшую известность получил коан, суть которого можно выразить одним вопросом: «Какой звук производит одна ладонь?»

Пытаясь найти ответ на этот вопрос с позиции формальной логики, человек заходит в тупик. В этот момент перед ним может «разверзнуться пропасть» и он почувствует себя свободным как от телесных, так и от интеллектуальных оков. Именно в такие моменты человек проникает в глубины собственного сознания.

Чем больше вы думаете о том, каким образом одна ладонь может произвести звук без участия другой, тем больше убеждаетесь в полной бессмысленности самого вопроса. Иными словами, вы сталкиваетесь с неразрешимой дилеммой*.

Порой коаны производят обескураживающий эффект. В своей книге Хакуин приводит еще один коан, приписываемый Дзёсю** (778—897 гг. н. э.):

«Монах спросил китайского мастера дзэн Дзёсю: “Обладает ли собака природой Будды?”

Дзёсю ответил: “У”».

У или му в данном случае означало не обычное *нет****. Дзёсю имел в виду вовсе не то, что

* Подразумевается возможность «услышать» «беззвучный звук».

** По-китайски Чжаочжоу.

*** Нет — по-китайски у, а по-японски му.

собака не обладает природой Будды. Скорее всего, он «пролаял» нечто, означавшее бессмысленность вопроса. Вполне вероятно, собака ответила бы на этот вопрос приблизительно так же.

Ответ буквально потряс монаха*. Создалось впечатление, что он превратился в ледяную глыбу и не может пошевелить и пальцем. В тот момент монах потерял ощущение реальности, и лишь звук му раздавался в его голове. Из этого состояния монаха вывел удар храмового колокола, который стал своего рода сигналом к внезапному достижению сатори.

В определенном смысле коан является лишь инструментом достижения интуитивного видения, и, как только цель достигнута, необходимость в нем пропадает.

Комментарий

Порой ученики не понимают смысла методики и пытаются найти логически обоснованный ответ; в этом случае коан не приносит желаемого результата. По этой причине коаны изучаются под руководством опытного мастера дзэн.

Помимо коанов частью дзэн-буддийской практики являются диалоги между учителем и учеником, так называемые *мондо*. Так же как коаны, мондо не считаются каноническим источником и записываются с единственной целью —

* Другие авторы полагают, что монаха потрясло именно это «нет», поскольку любое существо обладает природой Будды, и вдруг учитель, который не может ошибаться, говорит «нет».

обеспечить неопита учебным пособием, своего рода материалом для практического применения. Однако и тут лучшие результаты достигаются под руководством опытного наставника, *раши* (мастера дзэн).

САТОРИ

Термин уже встречался в тексте несколько раз; этим словом адепты школы риндзай обозначают момент просветления. Состояние сатори не является постоянным, оно подобно вспышке озаренного сознания, моменты которого могут повторяться снова и снова. Сатори невозможно точно выразить словами, разговор можно вести лишь о косвенных признаках — чувстве единения, покоя, потере ощущения времени и пространства, внезапном постижении истины.

Комментарий

Если вы способны описать сатори, ваше описание будет соответствовать чему угодно, но не сатори.

С определенностью можно говорить лишь о внезапной и кратковременной вспышке озаренного сознания, возникающего в результате выполнения техник дзэн. Именно в этом и состоит отличие состояния сатори от полного и окончательного *просветления*, упоминаемого в классических буддийских текстах.

ДАЙСЭЦУ ТЭЙТАРО СУДЗУКИ (1870—1966)

Судзуки получил известность в 1927 г., когда увидела свет его книга «Эссе на тему дзэн-буддизма». Он придерживался учения Хакуина во всем, что касалось неприятия концептуальной интерпретации времени, пространства и личности, и утверждал, что истинная реальность лежит вне рамок каких-либо стереотипных понятий. По его мнению, реальность по своей сути недualiстична.

Постижением реальности является сатори; в свою очередь сатори невыразимо и может быть достигнуто лишь эмпирически. В своей книге Судзуки приводит восемь качеств, характеризующих это состояние:

- иррациональность — состояние не достижимо и не описуемо никакими рациональными способами и средствами;
- абстрактность — это не просто пустота, но пустота, обладающая конкретным содержанием (наполнением), хотя и не подвластная вербальному выражению;
- абсолютность — человек, испытавший это состояние, воспринимает его как категорию, абсолютность которой невозможно опровергнуть путем логических построений;
- жизнеутверждающая направленность — несмотря на свою концептуальную несостоятельность, сатори несет положительную нагрузку и формирует позитивный взгляд на жизнь;
- чувство «запредельности» — человек выходит за уровень эгоистического сознания; любые

дальнейшие попытки концептуального осмысления понятий *запредельность*, *Абсолют*, *Бог* ни к чему не приводят в силу своей изначальной некорректности;

- объективность — состояние не поддается пристрастной оценке; то, что происходит, можно обозначить как беспристрастное благо;
- чувство восторга — ощущение свободы от условностей и радость прямого познания реальности;
- внезапность — это случается *вдруг*, с потерей ощущения времени.

Последний пункт особенно важен, так как сатори рассматривается как мгновенное постижение вне времени. Время останавливается, и человек приобщается к вечности.

Комментарий

Отметим, что Судзуки не ставит перед собой невыполнимой задачи. Он не пытается объяснить то, что не поддается никакому описанию, и указывает лишь на косвенные признаки сатори. Это состояние можно пережить, но не выразить словами.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

В работах западных мистиков можно найти немало параллелей буддийскому эзотеризму*. В 1957 г. Судзуки опубликовал книгу «Мистицизм в хрис-

* Более того, эзотерический буддизм стал основой многих оккультных учений Запада.

тианстве и буддизме», которую посвятил сравнительному анализу восточной и западной традиций.

Убеждение автора в недуалистичной природе реальности и условности понятий времени, пространства и личности перекликается с учением об антиномичности разума, служившим у Канта основанием для дуализма. С одной стороны, реальность определялась как «вещь в себе» (ноумен), а с другой — как практический опыт (феномен). Судзуки говорил о подобной двойственности (противоречивости) как о следствии затемненности разума условными понятиями.

СОТО-ДЗЭН

В отличие от школы риндзай, практиковавшей методику коанов с целью обретения внезапного озарения (сатори), буддисты секты *сото* предпочитали достигать просветления в процессе медитативной техники *дзадзэн*. Одним из основателей этой традиции считается Догэн.

ДОГЭН (1200—1253)

Буддийская традиция *тэндай*, популярная в Японии во времена, когда Эйсай и Догэн основали школы дзэн, учила тому, что все люди изначально являются просветленными сущностями, но их истинная природа — природа Будды — искажена предрассудками и условностями.

В связи с таким заявлением возникал ряд принципиальных и вполне закономерных вопросов.

Так, если человек просветлен от рождения, какой смысл в религиозном и аскетическом служении? Разве не является просветленное состояние естественным состоянием человека?

Другими словами, налицо явное противоречие: в своем религиозном рвении человек пытается достичь того, чем он уже обладает.

Путешествуя по Китаю, Догэн изучил традицию *тянь-тун* и, вернувшись на родину, преобразовал ее в школу сото-дзэн. Он искренне верил в то, что лучшим способом буддийского служения и, в частности, практической реализации природы Будды является методика медитации *сидя* (дзадзэн). Медитация была объявлена самодостаточной, так что человек вполне мог обойтись без религиозной или аскетической практики.

Прийдя к такому заключению, он рассматривал дзэн не как нечто принципиально новое, а лишь как практическое воплощение буддийской теории. При этом человек должен был заниматься медитацией ежедневно, то есть последовательно постигать природу Будды.

По мнению Догэна, реализация сверхсознания осуществлялась не как результат медитации, но в процессе выполнения этой техники. Догэн утверждал тождественность реализации сознания Будды и средства его достижения — медитации дзадзэн.

Иными словами, *сидя* в медитативном сосредоточении, человек не рассчитывает на конечный результат; целью медитации не является развитие соответствующих способностей для последующего обретения просветления.

Комментарий

Следует помнить о том, что Догэн не считал возможным овеществлять сознание Будды или представлять его как некую духовную цель. Напротив, он был уверен, что природа Будды должна проявляться сразу же после устранения помрачающих рассудок условностей.

Догэн обозначил характер проявления природы Будды как *мудзё* (непостоянство). Осознав одно, вы осознаете другое. Переходя из одного состояния в другое (из мира сансары в состояние нирваны и наоборот), человек осуществлял предназначенное. Человек, побывавший в нирване, непременно возвращался в изменчивый мир сансары. Только таким образом *просветленный* достигал истинного понимания сути вещей.

Догэн и его отношение ко времени

В своей главной работе «Сёбо гэндзо удзи»^{*} Догэн утверждал тождественность времени и бытия. Иными словами, все проявления феноменального мира, например горы и моря, проявляются во времени, вне которого их существование невозможно. Все сущее непостоянно; все вещи имеют природу Будды и, следовательно, даже сама природа Будды непостоянна.

^{*} Работа Догэна, которая в русском переводе называется «Сокровище истинных глаз — дхарм», насчитывает 95 томов. Это первый на японском языке всеобъемлющий труд по буддийской философии.

Время не может быть эфемерной, неуловимой категорией.

Если это так, должны существовать временные интервалы. Иными словами, моменты времени являются средством, при помощи которого осуществляется очередность познания различных объектов. Но фактически реальность нельзя дифференцировать во времени.

Переход из одного состояния в другое неразрывен во времени; то, что называется *временем*, непрерывно.

Время — это непрерывное перетекание одного состояния в другое.

Следовательно, *время* — это слово, которым мы обозначаем реку жизни (поток бытия).

Говоря об истинной реальности — природе Будды, — Догэн всегда подразумевал ее проявления в настоящем времени. Иными словами, реально только настоящее.

Таким образом, вместо того чтобы рассматривать две отдельные категории — бытие и время, — Догэн декларирует некую единую сущность — единое и текучее *время-бытие*. По его утверждению, вечно только изменчивое настоящее.

Суть вещей проявляется исключительно в этом мире и в настоящий момент времени. Каждое мгновение жизни отражает вечность и подтверждает непрерывность временного континуума.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

К сожалению, Догэн жил за 700 лет до появления теории относительности. Будь Догэн современником Эйнштейна, он бы воспринимал относительность пространства и времени как всеобщую

закономерность, а не рассуждал бы о «временных интервалах».

Учение Догэна содержит зачатки диалектического подхода к процессу перемен в той части, где просматривается противопоставление традиционных вечных категорий реальности течения времени. Налицо очевидная схожесть с идеями Гераклита (жизнь природы — нерерывный процесс движения), Бергсона (*длительность*, отличаемая от времени, — первопричина всего сущего) и Уайтхеда (понимание природы как *процесса*). Уместно вспомнить и теологические построения Тейяра де Шардена (эволюционный *процесс* совершенствования мира).

Комментарий

Догэн заложил основы радикальной космологической теории. Если все сущее во вселенной переменчиво, то время может рассматриваться исключительно как понятие, обозначающее этот процесс, в рамки которого вписываются как единство всего сущего, так и конечная реальность. Иначе говоря, с теологической точки зрения идея Бога не противоречит постижению процесса перемен. Логическим выводом, к которому приходит Догэн, оказывается первоначальная буддийская предпосылка, согласно которой непостоянство рассматривается как единство времени и пространства в их извечном взаимопроникновении.

Попробуем сопоставить философский подход школы сото-дзэн с тем, как рассматривал сатори с точки зрения риндзай Судзуки. Последний полагал, что момент сатори является вневременной

категорией, в то время как Догэн не считал возможным постижение реальности вне времени. На первый взгляд эти утверждения противоречивы, но это не так. Момент интуитивного видения единичен, и эта уникальность возносит человека над временем и пространством. С другой стороны, суть озарения состоит именно в осознании преходящей природы реальности.

ДЗАДЗЭН

Во время этой медитации человек сидит лицом к голой стене. Техника дзадзэн чередуется с сеансами медитации во время ходьбы (*кинхин*). Сознание медитирующего должно быть абсолютно ясным и безмятежным. Эта задача не так проста, как может показаться на первый взгляд, ибо нетренированный ум постоянно генерирует разные мысли. В процессе дзадзэн все мысли отбрасываются и внимание сосредоточивается на дыхании. Подобная техника способствует обретению бездумного состояния умиротворенности, войдя в которое, человек способен к непосредственному постижению реальности.

Методику дзадзэн сравнивают с очищением загрязненного водоема. Водная гладь способна четко отражать предметы только тогда, когда волнение успокоилось, а вода кристально чиста. Дзадзэн никак не определяет отраженный образ, а лишь очищает и успокаивает воду. При этом очищение воды и отражение образа происходят одновременно, то есть просветление осуществляется как процесс.

ПРОСВЕТЛЕНИЕ В ПРОЦЕССЕ МЕДИТАЦИИ

В отличие от школы риндзай, считающей сатори своего рода внезапным озарением в результате мгновенного выхода на иной уровень сознания, адепты сото-дзэн особо подчеркивают, что любой медитирующий по определению является буддой. Иными словами, медитируя, человек осознает свою истинную природу — природу Будды.

Таким образом, утверждается, что просветление не обретается в результате длительной медитативной практики, но является опытом, переживаемым во время медитации. Человек постигает природу Будды постольку, поскольку он занимается медитацией.

Комментарий

Следует помнить, что традиция дзэн предостерегает против целенаправленной мотивации поступков. В самом деле, поставив перед собой цель, человек укрепляет позиции эгоистического сознания. Просветление достигается как бы случайно. Для этого требуется лишь очистить свой разум.

ПРИРОДА БУДДЫ

Все вышесказанное так или иначе связано с буддийской доктриной *природа Будды*.

ИНТРОСПЕКЦИЯ (ВНУТРЕННЕЕ СОСРЕДОТОЧЕНИЕ/ВИДЕНИЕ)

Первое, о чем следует помнить, это то, что Будда или природа Будды неотделимы от личности человека. Вспомним, что «увидевший Будду, бредущего по дороге, должен убить его!». Природа Будды выявляется либо как состояние сатори, спровоцированное коанами, либо в процессе медитативной техники дзадзэн как результат устранения эгоистического сознания. Личность и ее истинная природа познаются с помощью интроспекции (бессознательного внутреннего постижения, а не самоанализа, что противоречило бы учению дзэн), исключаящей любую форму внешнего восприятия. Так же как медитация лишь «очищает воду от загрязнения», интроспекция не подразумевает нового содержания, а выявляет уже имеющееся качество.

СПОНТАННОСТЬ

Природа будды выявляется самопроизвольно. Именно в этом состоит различие между самосознанием и природой Будды. Это свойство опережает любую эгоистическую мысль и, свободное от уз самосознания, отражает буддийский взгляд на жизнь, согласно которому все сущее взаимосвязано и возникает под влиянием конкретных условий.

Спонтанные проявления придают созидательной активности ощущение легкости и беззаботности. В дальнейшем мы убедимся в том, сколь значительное влияние этот принцип оказал на практику и эстетику дзэн.

ПРАКТИКА ДЗЭН

АНАРХИЯ И ДИСЦИПЛИНА

Нравственные нормы в дзэн определяются как категории сознания. Дурные поступки рассматриваются как результат эгоистической мотивации. Просветленный ум как абсолютная категория не может быть эгоистичным.

Подобное качество иногда называют *нерожденным*, то есть свойством чистого разума, стоящего над процессом перемен. Человек, обладающий *нерожденным* сознанием, абсолютно естественен в своих поступках.

Другими словами, чем бы вы ни занимались, рано или поздно вам приходится делать паузу и обдумывать сделанное. Появление первой мысли означает возврат к состоянию самосознания и утрату спонтанности поступка. Стрелок из лука, желая поразить мишень, не задумывается о своем «Я», направляющем стрелу, — она сама находит цель. Разум стоит выше Эго, стрелы и цели.

С одной стороны, адепты традиции дзэн подчинены строгой дисциплине во всем, что касается настойчивых попыток разрушить стереотипы условного мышления (риндзай) или долгих часов неподвижного сидения в медитативной позе (сото). С другой стороны, достигнув уровня просветленного сознания, человек начинает вести себя непредсказуемо, спонтанно. (Пожалуй, в данном случае более уместно говорить не о *поведении*, а о некоем *совершаемом действии*.) Как уже было сказано, такие действия могут быть непредсказуемыми и необычными. Любая условность воспринимается традицией как враг номер один, так как, по определению, мешает спон-

танному самовыражению. Моральные принципы также не подчинены строгой регламентации, но осуществляются по наитию, то есть так, как подскажет интуиция. В определенном смысле такой подход является анархическим. Однако речь не идет об эгоистической направленности, а скорее о бескорыстной непредсказуемости, возведенной в ранг духовной дисциплины, с помощью которой человек освобождается от оков эгоцентризма.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

С точки зрения морали такая позиция напоминает схоластический подход Блаженного Августина, согласно которому, *возлюбив*, можно поступать по собственному разумению. Несомненно, христианский богослов призывал возлюбить Бога (так как «без веры нет знания, нет истины»). В данном случае принцип любви сам по себе подразумевал нравственную безупречность последующих поступков. Дзэн-буддисты исходили из аналогичной предпосылки, но вместо Бога предлагали *нерожденный разум* или *сознание Будды*. Впрочем, адепты учения не проявляли внешнего несогласия с общественными нормами морали.

Дзэн-буддизм без обиняков бросает вызов условным понятиям. Ниже приводятся строки из «Песни чистого разума» (1653), начертанные Банкей Ётаку:

Считаешь ты добром лишь то,
Что ненавидит зло.
Но зло есть то,
Что ненависть приносит.

Добром ты называешь
 Добрые поступки
 И сам не ведаешь того,
 Что разум твой исполнен зла!*

Стихи парадоксальны в том смысле, что разрушают общепринятые стереотипы мышления.

Может сложиться неверное представление о том, что дзэн-буддизм, акцентируя внимание на внутреннем мире человека, игнорирует мир внешний. В действительности конечной целью учения является переосмысление именно внешних проявлений бытия и формирование нового, свободного от эгоистических побуждений взгляда на вещи. В подтверждение сказанному приведу два примера.

В XII в. китайский мастер чань-буддизма Ка-куан** создал цикл из десяти картин, изображавших быка (сюжет известен как «Поиски быка»). На картинах изображается последовательное развитие отношений между пастухом и быком. Этот сюжет символически отображает последовательность обретения человеком природы Будды. Так, пастух выслеживает быка, преследует его, арканит и уводит за собой. Цикл завершает картина, на которой восстановлено природное равновесие, то есть пастух забывает о быке, о собственном «Я» и символически сливается со всеобщей гармонией жизни. Иными словами, человек познает, как прекрасен этот мир***.

* Сравним со словами Мефистофеля из «Фауста»: «Я — часть той силы...»

** Гоань Шиюань (*кит.*).

*** На последней картине нет ни быка, ни пастуха. Таково совершенство!

Другой пример — традиционная вечерняя молитва, которую читают после выполнения техники дзадзэн:

Живые существа бесчисленны,
Клянусь оберегать их.
Желания неисчерпаемы,
Клянусь подавить их.
Дхармы безграничны,
Клянусь постичь их.
Сознание Будды всеобъемлюще,
Клянусь достичь его.

Молитва свидетельствует о стремлении к познанию истинной реальности и компетентному взаимодействию с ней (постижение дхарм), равно как и об альтруистических намерениях молящегося (бережное отношение ко всему живому).

Другими словами, практика дзэн направлена на разрушение стереотипов мышления и подавление самосознания.

Конечной целью дзэн-буддизма является достижение *чистого сознания*, непосредственности и альтруистического отношения к миру. Отличительная черта дзэн, да и других буддийских школ состоит в том, что они не просто декларируют добродетели, но и призывают к их практическому воплощению.

Человек, осознающий эти качества, но не применяющий их в повседневной жизни, льет воду на колесо эгоцентризма и уподобляется тому «славному парню», который хорош сам по себе, но не приносит пользы окружающим. Дзэн-буддизм предлагает конкретные методики, с помощью которых человек воспринимает добродетель как естественное качество.

ЭСТЕТИКА ДЗЭН

Согласно теории хуаянь (взаимопроникновения), каждая песчинка в мироздании содержит информацию о всей вселенной. Все сущее едино, а любая дифференциация иллюзорна. Следовательно, сущность всего буддийского учения может быть выражена одним действием. Любое естественное и спонтанное проявление отражает природу Будды.

Другими словами, большую часть времени самосознание наделяет мир теми или иными характеристиками, которые не имеют ничего общего с истинной природой вещей, и действия человека становятся формальными. Устранив эгоистическое сознание, человек начинает действовать спонтанно, то есть его поступки согласуются с природой Будды.

Искусство как один из способов естественного самовыражения становится средством духовного постижения. Природа Будды может быть выражена в одном-единственном цветке в дзэнском саду, представляющем собой естественное сочетание камней и песка, или в изысканной церемонии чаепития. Эстетика дзэн заметна во всем — в искусстве каллиграфии и икебаны, в музыке, поэзии, живописи.

Комментарий

Эстетика дзэн очень прямолинейна и бескомпромиссна. Любое произведение искусства непременно должно отражать два качества — естественность и непосредственность. Именно эти свойства выражают сущность чистого разума и находятся в согласии с идеей всеобщего взаимопроникновения.

И снова возникают ассоциации с даосизмом. Любое рукотворное произведение дзэн может восприниматься в соответствии с даосской доктриной *ву-вей* (невмешательства), так как не является результатом преднамеренного искажения природы исходного материала.

ВОСТОК ВСТРЕЧАЕТСЯ С ЗАПАДОМ

Изучая западную философию, современные буддийские мыслители обнаружили как общие черты восточного и западного подходов, так и их принципиальное различие. Так, Судзуки подверг критике фундаментальные основы западного философского подхода — его дуалистичность, приверженность анализу и концептуальному оформлению понятий. Такому подходу японский мыслитель противопоставляет позицию дзэн-буддизма, основанную на интуиции, философии целостности и неприятии концептуального осмысления действительности. Он указал на то, что традиция дзэн не приемлет двойственности и непримиримости западных понятий, например противостояния Бог — человек или вера — логическое доказательство.

В своей работе «Доказательство и интуиция в буддийской философии» он выявляет принципиальное различие между терминами *виджняна* и *праджня*.

Слово *виджняна* можно перевести как *доказательство*, которое, по определению, требует логического обоснования. Соответственно, западная философия имеет дело именно с *виджняной*.

Праджня обозначает *мудрость*, то есть не подлжит аналитической интерпретации, являясь по своей сути связующим элементом, объединяющим разрозненные понятия в единое целое.

Комментарий

Таким образом, дискуссия между Западом и Востоком сводится к диалогу между виджняной и праджняй. С точки зрения западных философов, восточная праджня (мудрость) излишне обременена религиозными, культурными, моральными и другими понятиями. В свою очередь, восточные мыслители считают западную виджняну слишком прагматичной и не способной выйти за рамки рационального мышления.

НИШИДА КИТАРО (1870—1945)

К середине XIX столетия Япония вышла из длительного периода культурной изоляции и японские философы получили возможность познакомиться с работами западных мыслителей.

Процесс влияния западных идей на национальную культуру можно проследить по работам профессора философии Нишиды, преподававшего в университете Киото с 1913 по 1928 г.

Нишида брал за основу западные концепции и поочередно пытался примирить их со своим образом мышления. Он попытался определить, до какой степени доктрина дзэн может быть выражена языком западных философов. Иными словами, буддист хотел обрядить восточное учение в европейские одежды.

Комментарий

Следует понимать, какую непосильную ношу взвалил Нишида на свои плечи. Учение дзэн, подобно западному мистицизму, никогда не оперировало концептуальными формулировками. Напротив, оно разрушало привычные представления. Таким образом, задача формулировки концепций для их же разрушения представлялась весьма проблематичной.

Частично Нишида принял за основу диалектический подход Гегеля, согласно которому всякий процесс развития проходит три ступени: тезис, антитезис и синтез. Каждая следующая ступень отрицает предыдущую, превращаясь в ее противоположность, а синтез не только отвергает антитезис, но и соединяет в себе по-новому некоторые черты двух предыдущих ступеней развития. Синтез, в свою очередь, является началом новой триады. Упрощая, можно сказать, что Нишида использовал подход Гегеля к вселенной как к незатухающему процессу примирения противоположностей.

На следующем этапе Нишида попытался осмыслить перемены и противоречия повседневного опыта в свете дзэнской доктрины всеобщего единства. В работе «В поисках Добра» (1911) он утверждает, что реальность есть не что иное, как чистый опыт, предшествующий субъектно-объектной дифференциации, восприятию двойственности материи и сознания и даже ощущению времени. Однако фактически реальность познается несколько иначе, и таким опытом ста-

новится сатори, или просветление. В действительности мы воспринимаем вселенную во времени, как процесс перемен.

Таким образом, процесс саморазрешающегося противостояния не умаляет закономерного единства всего сущего.

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

Идея «чистого опыта» перекликается с позициями Анри Бергсона и Уильяма Джеймса, которые рассматривали любой опыт — будь то религиозно-мистический или жизненный (в том числе опыт эволюционного развития) — как отправную точку развития философских концепций.

В той же работе («В поисках Добра») Нишида дает свое толкование концепции Бога. По его мнению, Бог не стоит над реальностью, но является ее Первопричиной, то есть тем, что устраняет различия между субъектом и объектом, духом и материей. Наше «истинное Я» является конечной вселенской реальностью, а его познание означает союз с Божьим Промыслом.

Таким образом, *добро*, поиском которого он занимался, лежит в области реализации истинной природы человека.

Комментарий

Здесь мы имеем дело со смелой попыткой примирения интуитивного опыта дзэн с концептуальным подходом западной философии. Как в

упомянутой, так и в последующих работах Нишида пытались найти универсальный онтологический принцип.

На следующем этапе своего исследования Нишида рассматривал две другие концепции. К 1917 г. он пересмотрел свое отношение к идее *чистого опыта* как к основе для проявления *абсолютной свободы воли* и перешел к исследованию вопросов небытия. Начиная с 1927 г., надеясь найти некую общую основу универсальной философской мысли, он занимается переосмыслением логических построений Аристотеля. Аристотель пришел к двум логическим выводам:

- каждая форма бытия представляет лишь саму себя;
- бытие и небытие не могут проявляться одновременно и как единое целое.

Однако, как мы уже убедились, дзэн не допускает возможности и не признает логического анализа и в качестве средства расширения сознания предпочитает парадоксальные построения. Поэтому не удивляет настоятельное утверждение Нишиды, что реальность едина во времени и во всех ее проявлениях.

Нишида сделал попытку заметить логику Аристотеля тем, что он называл «логикой места». Однако то, что представляет конечную истину, не имеет «места» в пространстве, так как, по определению, представляет «небытие». Если конечная реальность представляет собой небытие, то как идентифицировать его «место» в простран-

стве? В работе «Логика места небытия и религиозное познание действительности» (1945) японский философ утверждает, что религиозный подход состоит в познании истинного «Я» и его отношения к действительности. По его мнению, религиозное сознание универсально, а постижение природы Эго и есть одна из задач, стоящих перед таким сознанием. Нишида приходит к выводу, что Бог и истинное «Я» идентичны. Таким образом, он еще раз подтверждает истинность буддийского учения, согласно которому природа Будды присутствует в каждом человеке.

Итак, в качестве ключевой посылки Нишида выбирает идею *абсолютного небытия*, которое рассматривает как истинную реальность. При этом небытие не является относительной категорией, но — конечной реальностью, отрицающей абсолютность существования отдельных индивидов. Такой подход отражает основную идею буддизма об иллюзорности индивидуальных проявлений (идея анатты в раннем буддизме и учении тхеравады), согласно которой все объекты материального мира не имеют самостоятельного существования, ибо все сущее взаимозависимо. *Небытие* (или *шуньята* в традиции махаяны) является ключевым понятием буддийской онтологии, и поэтому, интерпретируя западные концепции, Нишида уделял особое внимание месту небытия.

Другими словами, идентифицируя Бога (или конечную реальность) как *абсолютное существо*, человек начинает давать ему характеристики, и, таким образом, эта категория перестает быть абсолютной. Иными словами, любая объективная оценка переводит понятие в ранг условного. Это противоречие можно устранить, обозначив ре-

альность как *абсолютное небытие*. Понятие не подразумевает отрицание, а, напротив, отражает реальность как таковую, объективно и концептуально. Абсолютное существование становится возможным лишь в рамках абсолютного небытия. В данном случае мы имеем дело с тем, что Нишида обозначил как *идентичность абсолютного противоречия*. Очень по-дзэнски!

ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

В изложении Нишиды концепция Бога как неизменной и высшей сущности близка позициям пантеизма (мир пребывает в Боге). Иногда его идеи напоминают пантеистическое учение, отождествляющее Бога с природой, но концепция *абсолютного небытия* делает такие ассоциации неубедительными. Подчеркивая некоторую натянутость западных теорий о Боге, он прибегает к аргументации учения махаяны: то, что принято считать за реальность, существует выше ее проявлений.

Уместны аналогии с учением Хайдеггера о смысле бытия (чтобы постичь этот смысл, человек должен отрешиться от всех практически-целевых установок и осознать свою смертность, бренность. Лишь чувствуя себя постоянно перед лицом смерти, он в состоянии увидеть значимость и наполненность жизни) и теологией Пауля Тиллиха, выдвинувшего концепцию *самосущности* Бога. В этой же связи можно упомянуть «Смерть Бога» Ван Бурена и ряд других богословских идей. Все западные теоретические построения преследовали единственную цель — уйти от объективной оценки и ограниченного толкования концепции Бога. Фактически Нишида проводит в жизнь ту же идею посредством концептуальной трактовки буддийской доктрины шуньяты.

Комментарий

Раздел, посвященный изысканиям Нишиды, не претендует на полноту освещения взаимодействия западного и восточного философских учений; эта область исследования слишком обширна. Очевидно лишь одно — буддийская концепция шуньяты вполне применима ко многим западным теориям, например, ее можно взять за основу при идентификации неуловимого «Я». (Согласно дзэн, «Я» одновременно исчезает и действует.)

Большинство трудов Нишиды посвящено мистическим и личностным аспектам реальности. К сожалению, он не уделил должного внимания политическим и социальным вопросам, а именно их интерпретации посвящена значительная часть западных философских работ. Это упущение исправил последователь Нишиды, его коллега по университету в Киото Танабэ Маджима (1885—1962). По его мнению, личность не могла взаимодействовать с Абсолютом иначе, чем посредством социальных или политических структур. Его ранние работы были посвящены идее национального государства, но позднее, отдавая дань традициям прошлого, ученый заинтересовался теорией отказа от личного «Я», подразумевающей обретение *внешней силы* за счет отождествления с Абсолютом, каковым он считал будду Амиду.

Этические принципы философской школы Киото подразумевали полный отказ от личного «Я». Эта норма могла осуществляться на двух уровнях: либо за счет *растворения личности* в социальной

группе людей, либо путем непосредственного постижения собственного ничтожества (идея *небытия*). В этой связи уместно вспомнить о даосской доктрине ву-вей (невмешательство), призывавшей воздерживаться от действий, противоречащих естественным законам. Моралисты школы Киото были поборниками социально значимых принципов поведения и критиковали немецкого экзистенциалиста Хайдеггера за его индивидуализм. Вероятно, нельзя недооценивать их вклад в развитие восточной философии, которую принято считать крайне индивидуалистической.

МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ ДЗЭН ФИЛОСОФИЕЙ?

Учение дзэн, направленное на прямое постижение реальности и не допускающее умозрительных теорий концептуального толка, свело до минимума свою теоретическую основу. Многие техники, практикуемые адептами этой школы, специально предназначены для подавления рационального мышления.

И все же дзэн следует рассматривать в рамках восточной философской традиции. В пользу такого утверждения говорит, с одной стороны, четкая регламентация предмета изучения, а с другой — очевидные попытки некоторых дзэнских мыслителей интерпретировать традиционные духовные истины, прибегая к языку западной философии. С уверенностью можно говорить о том, что дзэн-буддизм заслуживает более широкого освещения. К сожалению, объем этой книги не позволяет выходить за рамки общего обзора буддийской философии и ее ключевых идей. По

этой же причине автор был вынужден упомянуть лишь некоторых дзэнских мыслителей и, в частности, представителя школы Киото Нишидзу, труды которого олицетворяют смелую попытку примирить Мысль Запада и Мудрость Востока и являются несомненным вкладом в развитие универсальной науки о материи и формах ее познания.

Комментарий

Несмотря на все попытки автора сопоставить западное и восточное мышление, следует признать, что точек соприкосновения между двумя культурными традициями не так уж и много, и основная причина этого состоит в принципиальном отличии между западным и восточным подходами к теории познания. Традиция дзэн не является исключением из общего правила. В данном случае отчетливо просматривается доминирующее влияние японской культуры, на основе которой формировалась философская позиция учения. С другой стороны, дзэн-буддизм представляет едва ли не единственную религиозно-философскую систему, ниспровергающую традиции и стереотипы привычного мышления и в определенной степени претендующую на то, чтобы называться общечеловеческой философией.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Мое последнее слово является в некотором смысле извинением и в то же время приглашением.

Что касается извинения, то я искренне сожалею о том, что в силу объективных причин не мог дать обзор восточной философии в том объеме, в котором хотелось бы. То, что осталось за скобками, представляет собой предмет более тщательного и глубокого изучения. Тем не менее я искренне надеюсь на то, что читатели, впервые столкнувшиеся с восточной мудростью, не оставят попыток дальнейшего изучения древних традиций, упомянутых в книге лишь вскользь. Не в меньшей степени уповаю на то, что специалисты-востоковеды простят автору вынужденную поверхностность изложения, принимая во внимание ту цель, которую преследует мой очерк.

Теперь о приглашении.

По замыслу автора, книга должна подогреть аппетит к изучению философии Востока. Каждая из упомянутых в книге традиций заслуживает того, чтобы человек посвятил ее изучению всю жизнь. В наши дни, когда культура Востока стала неотъемлемой частью общемировой культуры, а гуманитарные традиции разных народов переплетаются в единое целое, возникает интерес к истокам той или иной культуры. Приветствую тех, кто готов поспорить с доктринами древних мыслителей и, возможно, переосмыслить собственную позицию по отношению к общечеловеческим ценностям.

Июль, 1998 г.

Мэл Томпсон

СЛОВАРЬ

ИНДУИЗМ

Авидья — неведение или противоположность подлинного знания; истинная причина человеческих страданий (двойственность бытия и небытия).

Адвайта — монистическое направление веданты; признает единство Бога и человека. Конечной реальностью является Брахман/Атман; все остальное — иллюзия.

Ананда — буквально «блаженство», «радость», «счастье»; один из трех аспектов Высшего Сознания (Брахмана).

Апариграха — непроявление корыстолюбия (последняя *яма*).

Асат — небытие, нереальность; метафизическая сущность — не-сущее.

Астейя — нестяжание (третья из пяти *ям*).

Астика — «ортодоксальный», термин, обозначающий традиционные философские школы (в отличие от «настика» — «нетрадиционный», оппозиционный).

Атман — самость, «Я», субъективный момент сознания.

Аханкара — самосознание, согласно философской школе санкхьи.

Ахимса — отказ от применения насильственных действий (первая из пяти *ям*).

Ашрама — учение о жизненных стадиях.

Брахмакарья — жизненный этап ученичества; также воздержание от чувственных удовольствий (четвертая *яма*).

Брахман — Абсолютная Реальность.

Бхакти — личная преданность и любовь к Богу (один из путей к освобождению).

Ванапрастхта — уединенный этап жизни, отшельничество.

Варна — буквально «цвет»; обозначение основных социальных категорий, которые подразделяются на более мелкие — касты.

Веда — буквально «знание», содержащееся в священных книгах.

Веданта — философское осмысление и интерпретация «Вед».

Вишишта-адвайта — философское направление; утверждая разьединение Бога и человека, признает их конечное единство.

Грихастха — мирской этап жизни.

Гуны — согласно философской школе санкхьи, три аспекта материальной вселенной: саттва — уравновешенное, благое начало; раджас — подвижное, страстное, деятельное; тамас — косное, инертное, темное.

Гуру — учитель, наставник.

Даршана — видение; внутреннее видение божества или духовного учителя; направление религиозно-философского осмысления бытия.

Двайта — философия дуализма; признание вечного разделения между Богом и человеком.

Джива — жизненный принцип самосознания, организующий материю.

Дхарма — см. *Саната Дхарма*.

Ишвара — личное божество.

Йога — совокупность дисциплин, ставящих целью достижение состояния освобождения.

Карма — в общем смысле принцип закона в действии; идея нравственной причинности.

Марга — путь (освобождения): кармамарга (действие); джнянамарга (понимание); бхактимарга (религиозное служение).

Миманса — одна из школ брахманизма.

Мокша — духовное освобождение как цель жизни.

Настика — нетрадиционная философская школа (см. также *Астика*).

Ниргуна Брахман — Конечная Реальность, Чистое Сознание без объекта.

Праджня — мудрость.

Пракрити — согласно философии санкхьи, материальная вселенная, природа.

Пуруша — Дух, вечный и неизменный принцип; согласно философии санкхьи, одухотворенная природа (пракрити) проявляется как вселенная. Также обозначает космического первочеловека, из тела которого образованы различные варны.

Рита — древний термин, обозначающий вселенский порядок вещей, космический закон. Определяет преобразование неупорядоченного и обеспечивает сохранение условий существования вселенной, человека, нравственности.

Сагуна Брахман — в отличие от Ниргуна Брахмана, непосредственно и лично осознанная Конечная Реальность.

Сансара — постоянно меняющаяся мирская сфера.

Саната Дхарма — извечный закон; вселенский порядок вещей.

Санкхья — одна из школ философии брахманизма.

Саньяса — аскеза, заключительный этап жизни.

Сат — истина, один из аспектов Брахмана.

Сат-чит-ананда — истина, сознание и блаженство, цель духовного развития.

Сатья — отказ от лжи (вторая из *ям*).

Смрити — буквально «запоминаемое»; знание, почерпнутое из священных текстов.

Упанишады — заключительная часть «Вед», рассчитанная на изучение под руководством гуру.

Чит — Чистое Сознание; один из трех аспектов Брахмана.

Шакти — персонифицированное (или безличное) женское начало.

Шрути — духовное знание, почерпнутое непосредственно из священных текстов или изречений мудрецов.

ДЖАЙНИЗМ

Анекантавада — отказ от априорного восприятия истины как Абсолюта; доктрина, согласно которой все сущее рассматривается как объект для последующего изучения.

Ахимса — непричинение вреда живым существам.

Джива — душа (во всем сущем); активный агент восприятия и действия.

Джина — буквально «победитель»; один из титулов, присваиваемых вероучителям, в частности основателю джайнизма — Махивире Джине. См. также *Тиртханкары*.

Дигамбара — одна из джайнских монистических сект; адепты-дигамбары, буквально — «одетые сторонами света».

Кавала — состояние осознания, что любая душа тождественна Абсолютной Реальности.

Карма-вада — джайнская интерпретация индуистского понятия *карма*.

Мокша — освобождение.

Нигатта Натапутта — буддийский титул Махивире.

Саллехана — подготовка к смерти медитацией и голоданием.

Сансара — вечно меняющийся мир.

Сиддха — буквально «совершенный джива», освободившийся от кармы и обладающий абсолютным знанием.

Тиртханкары — буквально «создатели брода», титул джайнских вероучителей, последним из которых был Махивира.

Шветамбара — монистическая секта, адепты которой, шветамбары, носили белые одежды; буквально — «одетые в белое».

Шрамана — независимый духовный учитель.

БУДДИЗМ

Абхидхарма — философский анализ Дхармы.

Авидья — духовная слепота.

Алая-виджняна — «сохраненное сознание»; механизм памяти и восприятия событий прошлого.

Анатта — доктрина, отрицающая «Я» человека; один из трех признаков проявленного существования.

Анигга — первый признак проявленного существования, соответствующий непостоянству и изменению.

Архат — адепт буддизма, достигший просветления.

Бардо — промежуточное состояние между земными воплощениями.

Бодхисаттва (бодисатва) — просветленная сущность; первоначально титул Гаутамы, впоследствии обозначение других просветленных; главная цель махаяны.

Бодхичитта — просветленный разум; духовное состояние, при помощи которого человек встает на путь к просветлению.

Бхиккху (бхиккхуни) — монах (монахиня).

Ваджраяна — «алмазная колесница», течение в буддизме, включающее тантрические элементы.

Ведана — чувства, одна из пяти скандх.

Виджняна — сознание, одна из пяти скандх.

Випассана — высшая форма медитации, направленная на постижение природы реальности.

Дуккха — страдание, неудовлетворенность; первая из четырех благородных истин и третий признак воплощенного существования.

Дхьяна — медитация; духовное состояние, достигаемое в результате медитации.

Магга — промежуточный путь, четвертая благородная истина.

Майя — иллюзия, одно из основных свойств мирского сознания.

Мандала — духовный символ, своего рода мистическая диаграмма вселенной.

Мантра – повторяющийся текст, произносимый во время медитации, молитвенного созерцания.

Махаяна — «большая колесница», течение в буддизме, зародившееся в Индии и получившее дальнейшее развитие на Ближнем Востоке и в Гималаях.

Нирвана (на языке пали — ниббана) — состояние, гасящее тройственный огонь ненависти, жадности и неведения.

Ниродха — прекращение; освобождение от кармических долгов — жадности, ненависти и неведения; аналог нирваны.

Парамита — совершенство, одно из шести качеств просветленного существа.

Праджня — мудрость.

Пратитья-самутпада — взаимозависимость, взаимобусловленность развивающихся и угасающих процессов воспроизводства всего сущего.

Пунабхава — перевоплощение (буддийский эквивалент реинкарнации).

Рупа — тело, один из пяти атрибутов (см. *Скандхи*), составляющих личность.

Самадхи — углубленное созерцание (медитация).

Саматха — вид медитации, целью которой является умиротворенность и сосредоточение на одном объекте (субъекте).

Самджна — ментальность, один из пяти атрибутов (скандх), составляющих личность.

Сансара — мир перемен и перевоплощений.

Санскара — желания, один из пяти атрибутов (скандх), составляющих личность.

Сатья — истина (самврити — условная; парамарта — абсолютная).

Свабхава — сущностное проявление (не свойственное материальным объектам).

Сила — нравственность.

Скандхи — пять атрибутов (дословно — пять «груд камней»), составляющих личность (физическая материя, чувства, мысли, желания, сознание).

Сутра — дословно «нить»; изречения, составляющие буддийские тексты.

Танха — привязанность к земному воплощению; источник всех страданий.

Татхагата — «так пришедший»; термин, употреблявшийся наряду с титулом будда.

Татхата — данность, реальное проявление материального мира.

Хинаяна — «малая колесница», наиболее раннее течение буддизма, отраженное в школе тхеравады.

Хуаянь — толкование сущности всех вещей; японский термин, обозначающий буддийскую идею воплощенного (условного) воспроизводства.

Шуньята — пустота; термин, которым обозначаются объекты и субъекты феноменального мира, то есть материальные проявления, подверженные переменам.

КОНФУЦИАНСТВО

Дао — путь нравственной жизни.

Дэ — внутренние страсти и энергии; высшая небесная благодать.

И — моральный долг.

Ли — соблюдение церемоний и обрядов; в неоконфуцианстве соответствует Принципу, управляющему вселенной.

Мин — судьба, божественный мандат (например, на власть).

Рен (чжэн) — качество, присущее зрелому человеку; личность; верность и искренность.

Рю (цзю) — философская школа, к которой принадлежал Конфуций.

Сяо, сюэ — учение; термин, употребляющийся для обозначения философской системы мысли в конфуцианстве и даосизме.

Сяо-рен — маленький человек; личность, чьи поступки находятся вне зависимости от моральных принципов.

Тайцзи — великий предел, представляющий *ли* небес и земли.

Тянь — небеса; ощущение мирового порядка.

Тэ — духовная сила.

У-син — надежность (одна из главных добродетелей).

Фа — принцип справедливости в легизме.

Цзюнь-цзы — идеал совершенного человека.

Цзань-ай — уважение; термин, введенный в употребление Мо-цзы.

Ци — мораль; мировая энергия.

Шень-рен — мудрец; тот, кто воплощает и учит мудрости.

ДАОСИЗМ

Ву-вей — невмешательство; воздержание от действий, противостоящих естественным законам вселенной; в обыденном смысле обозначает жизнь в гармонии с природой.

Дао — Путь, космический порядок вещей и основной вселенский принцип.

Дэ — сила; принцип Дао, воплощенный в активности материальных объектов/субъектов.

Инь-ян — женское/мужское, пассивное/активное начала; баланс вселенских процессов; в даосизме и неоконфуцианстве означает изначальные силы, воплощающие Принцип в материальном мире.

Ли — принцип; термин, которым в «Чжуан-цзы» обозначается действие Дао.

Мин — состояние просветления.

Хуа — трансформация.

Цзин — жизненная сущность.

Ци — жизненная сила (буквально — «дыхание»).

Чан — извечный принцип, управляющий процессом перемен.

ТАНТРИЗМ

Аннутара-тантра — высшая тантрическая форма, не требующая физических усилий, основанная исключительно на медитативной технике.

Бодхичитта — разум, стремящийся к просветлению.

Ваджра — тантрический символ; буквально — «алмаз», «молния».

Гуру — духовный наставник; учитель.

Йаб-Йум — буквально «мать-отец»; манифестация мужского и женского начал, объединенных в сексуальном взаимодействии.

Идам — личное божество; употребляется при интерпретации техники тантрической визуализации.

Мандала — графическая модель духовных или метафизических сущностей.

Махасуха — величайшее блаженство.

Мудра — положение рук во время исполнения медитативной техники.

ДЗЭН-БУДДИЗМ

Дзадзэн — медитация сидя.

Кинхин — медитация при ходьбе.

Коан — практика загадок, рассчитанная на постижение глубинного внутреннего смысла, отличного от традиционного образа мысли.

Мондо — диалог между мастером и учеником.

Мудзё — буквально «непостоянство», японский термин.

Раши — мастер дзэн.

Сатори — просветление (школа риндзай).

Чань (дзэн) — медитация (от санскр. «дхьяна»).

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ ВОСТОЧНУЮ ТРАДИЦИЮ ФИЛОСОФИЕЙ?	6
ТЕМЫ, ЗАТРОНУТЫЕ В КНИГЕ	10
ЗАПАДНАЯ И ВОСТОЧНАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ	11
ГЕОГРАФИЯ ИДЕЙ	12
Глава первая. ФИЛОСОФИЯ ИНДУИЗМА	14
ИСТОКИ	14
ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ	16
НЕКОТОРЫЕ КЛЮЧЕВЫЕ КОНЦЕПЦИИ	17
БРАХМАН	17
АТМАН	20
САНАТА ДХАРМА	23
КАРМА	25
МОКША	25
ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ	27
«ВЕДЫ»	27
«УПАНИШАДЫ»	29
ДРЕВНЕИНДИЙСКИЕ ЭПОСЫ	31
ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ	32
НЬЯЯ/ВАЙШЕШИКА	33
САНКХЬЯ	41
ЙОГА	46
МИМАНСА	49
ВЕДАНТА	52
ОППОЗИЦИОННЫЕ УЧЕНИЯ (НЕОРТОДОКСАЛЬНЫЕ ШКОЛЫ)	65
ЖИЗНЕННЫЕ ЦЕЛИ И НРАВСТВЕННЫЕ НОРМЫ	69
ВАРНАШРАМАДХАРМА	69
ЧЕТЫРЕ ЦЕЛИ ЖИЗНИ	71
ПУТИ К ОСВОБОЖДЕНИЮ	72
АХИМСА	74
ИНДУИСТСКАЯ МЫСЛЬ СЕГОДНЯ	75

Глава вторая. ТРАДИЦИОННЫЙ БУДДИЗМ	76
БУДДА	76
ИСТОКИ	76
РЕЛИГИЯ ИЛИ ФИЛОСОФИЯ?	77
ОТНОШЕНИЕ К ИНДУИЗМУ	79
КЛЮЧЕВЫЕ КОНЦЕПЦИИ	80
ПРАТИТЬЯ САМУТПАДА	81
ТРИ ПРИЗНАКА СУЩЕСТВОВАНИЯ	83
ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ	85
ВОСЬМЕРИЧНЫЙ ПУТЬ	90
ТРОЙСТВЕННЫЙ ПУТЬ	93
СОБСТВЕННОЕ «Я»	95
АНАТТА	95
КАРМА	103
ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ	105
НИРВАНА	106
АБХИДХАРМА	108
АНАЛИЗ ДХАРМ	109
РАННЕБУДДИЙСКИЕ ШКОЛЫ	112
МЕДИТАЦИЯ	116
САМАДХИ	117
ВИПАССАНА	119
МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ НОРМЫ	121
ПЯТЬ НАСТАВЛЕНИЙ	122
МОНАШЕСТВО	124
БУДДИЗМ И УМОЗРИТЕЛЬНЫЕ ПОСТРОЕНИЯ	125
ПРАГМАТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	129
Глава третья. ДЖАЙНИЗМ	131
ИСТОКИ	131
МАХАВИРА	132
ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ	132
ЖИЗНЬ МАХАВИРЫ	133
УЧЕНИЕ МАХАВИРЫ	134
БАЗОВЫЕ КОНЦЕПЦИИ	135
АНЕКАНТАВАДА	
(НЕПРИЯТИЕ АБСОЛЮТНЫХ ИСТИН)	136
АТОМИЗМ И АНИМИЗМ	139
АТЕИЗМ И ВЕЧНО МЕНЯЮЩАЯСЯ	
ВСЕЛЕННАЯ	141
ЭГО	143
ДУША (ДЖИВА) И ТЕЛО (АДЖИВА)	143
КАРМА-ВАДА (ДЕЙСТВИЕ И ПОСЛЕДСТВИЯ)	144
ОСВОБОЖДЕНИЕ (МОКША)	146

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ КОНЦЕПЦИЙ ИНДУИЗМА	147
АТМАН И ДЖИВА	147
КАРМА	148
ПАРАЛЛЕЛИ С ПОЗИЦИЕЙ ШКОЛЫ САНКХЬИ	148
ПАРАЛЛЕЛИ С ФИЛОСОФИЕЙ БУДДИЗМА	149
ЭТИКА	151
КЛЮЧЕВЫЕ АСПЕКТЫ МОРАЛИ	153
ОСОБЫЕ ФОРМЫ СЛУЖЕНИЯ	155
ДЖАЙНИЗМ СЕГОДНЯ	160
Глава четвертая. БУДДИЗМ МАХАЯНЫ	162
ИСТОКИ И ЭВОЛЮЦИЯ УЧЕНИЯ	162
ЦЕЛЬ БОДХИСАТТВЫ	163
ПАРАМИТЫ	164
ЭТИЧЕСКИЕ НОРМЫ	164
МОТИВАЦИЯ, ОКРАШЕННАЯ ЭМОЦИЯМИ?	169
ФИЛОСОФИЯ МАДХЬЯМИКОВ	170
«ПРАДЖНЯПАРАМИТА-СУТРЫ»	171
НАГАРДЖУНА	174
АБСОЛЮТНОЕ И ОТНОСИТЕЛЬНОЕ	176
ШУНЬЯТА (ПУСТОТА)	179
ФИЛОСОФИЯ ЙОГАЧАРОВ	184
ТРИ ПРИРОДЫ РЕАЛЬНОСТИ	187
КАРМА И СОХРАНЕННОЕ СОЗНАНИЕ	189
ТЕОРИЯ ТАТХАГАТАГАРЬХИ	191
ТЕОРИЯ ТРИКАИ	193
КОСМОЛОГИЯ	195
МНОЖЕСТВЕННОСТЬ МИРОВ	195
ХУАЯНЬ (ТОЛКОВАНИЕ СУЩНОСТИ ВСЕХ ВЕЩЕЙ)	196
ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ	198
ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ	198
БУДДИЗМ В ЯПОНИИ	199
Глава пятая. КОНФУЦИАНСТВО	203
ИСТОКИ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ	203
ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР	206
КОНФУЦИЙ (552—479 гг. до н. э.)	207
ТЯНЬ	209
«ЛУНЬЮЙ» («БЕСЕДЫ И СУЖДЕНИЯ»)	211
ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ	222
ОППОЗИЦИОННЫЕ ШКОЛЫ	223

ТРАНСФОРМАЦИЯ КОНФУЦИАНСТВА	230
МЭН-ЦЗЫ (МЕНШЕЕ ИЛИ МЭН КЭ, 390—305 гг. до н. э.)	231
СЮНЬ-ЦЗЫ (312/289—238 гг. до н. э.)	233
НЕОКОНФУЦИАНСТВО	235
ЧЖУ СИ (1130—1200)	235
ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО	241
НОРМЫ ПОВЕДЕНИЯ	241
РИТУАЛЫ	244
КОНФУЦИАНСТВО ПОСЛЕ КРАХА ИМПЕРИИ	252
Глава шестая. ДАОСИЗМ	254
ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ	254
ЛАО-ЦЗЫ	256
КЛЮЧЕВЫЕ КОНЦЕПЦИИ	257
ДАО	257
ДЭ	260
ЦИ И МИН	260
ПРОЦЕСС ПЕРЕМЕН И ДАО	261
ИНЬ-ЯН	263
ЧЖУАН-ЦЗЫ (369—289 гг. до н. э.)	268
ЖИЗНЬ В ГАРМОНИИ С ПРИРОДОЙ	270
ФЭН-ШУЙ	272
ИНДИВИДУАЛИЗМ	277
ЕСТЕСТВЕННОСТЬ И ПРОСТОТА	279
ОТНОШЕНИЕ К ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ	281
ДАОСИЗМ КАК СИСТЕМА РЕЛИГИОЗНЫХ ВЗГЛЯДОВ	282
БЕССМЕРТИЕ	283
ОТНОШЕНИЯ ПОЛОВ	285
ДАОСИЗМ И ДРУГИЕ ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ	287
Глава седьмая. ТАНТРИЗМ	289
ИСТОКИ	289
ОККУЛЬТНАЯ ТРАДИЦИЯ	292
РИТУАЛЫ И МЕДИТАЦИЯ	294
ВИЗУАЛИЗАЦИЯ	294
МАНДАЛА	296
МУДРА	296
ШИВА И ШАКТИ	297
СЕКСУАЛЬНОСТЬ И АСКЕТИЗМ	298
КУНДАЛИНИ	299
СОЮЗ МАТЕРИИ И СОЗНАНИЯ	300
ТАНТРИЧЕСКИЙ СЕКС	301

БУДДИЙСКИЙ ТАНТРИЗМ	304
МУДРОСТЬ И СОСТРАДАНИЕ	307
БУДДИЗМ В ТИБЕТЕ	311
НЕКОТОРЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ КОНЦЕПЦИИ СЕКСУАЛЬНОГО СОЮЗА	312
ЧИСТЫЙ РАЗУМ	315
МИЛАРЕПА (1052—1135)	317
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	318
Глава восьмая. ДЗЭН-БУДДИЗМ	321
ВСТУПЛЕНИЕ	321
ИСТОКИ И РАЗВИТИЕ	322
УЛЫБКА КАШЬЯПЫ	322
БОДХИДХАРМА	322
ХУЭЙ-НЭН (623—713 гг. до н. э.)	323
ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ДЗЭН	325
ИНТУИТИВНАЯ ПРАДЖНЯ	325
ЧИСТЫЙ РАЗУМ	327
РИНДЗАЙ-ДЗЭН	330
ЭЙСАЙ (1141—1215)	331
ХАКУИН (1685—1769)	331
КОАНЫ	332
САТОРИ	335
ДАЙСЭЦУ ТЭЙТАРО СУДЗУКИ (1870—1966)	336
СОТО-ДЗЭН	338
ДОГЭН (1200—1253)	338
ДЗАДЗЭН	343
ПРОСВЕТЛЕНИЕ В ПРОЦЕССЕ МЕДИТАЦИИ	344
ПРИРОДА БУДДЫ	344
ИНТРОСПЕКЦИЯ (ВНУТРЕННЕЕ СОСРЕДОТОЧЕНИЕ/ВИДЕНИЕ)	345
СПОНТАННОСТЬ	345
ПРАКТИКА ДЗЭН	346
АНАРХИЯ И ДИСЦИПЛИНА	346
ЭСТЕТИКА ДЗЭН	350
ВОСТОК ВСТРЕЧАЕТСЯ С ЗАПАДОМ	351
НИШИДА КИТАРО (1870—1945)	352
МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ ДЗЭН ФИЛОСОФИЕЙ?	359
Послесловие	361
Словарь	362