

Мири Альбахари.

Возражения против интерпретации теории анатты как небытия души.

The Asian Philosophy, Vol. 12, №1, 2002.

Перевод: Г.В. Гарин, 2007.

Приветствуется свободное распространение данного текста в любой форме с указанием автора и переводчика.

Резюме.

Давайте на минуту предположим, что мы, взяв чисто наобум любую книгу по буддийской или иной восточной философии, открыли её главу, посвящённую теории анатты. Итак, что бы мы узнали на тему этой теории, занимающей в буддийском учении самое важное положение? Мы бы обнаружили, что Будда вроде бы отвергал принятую в Упанишадах концепцию Атмана, утверждая вместо этого, что личность представляет собой набор непостоянных и обусловленных психофизических агрегатов (скандха (санскрит); кхандха (пали)). Распространено мнение, что целью такого рода отрицания Атмана было жёсткое разграничение «метафизически экстравагантных» теорий индуизма и сухих и жёстких положений буддизма. Однако к настоящему моменту status quo уже не раз подвергался сомнениям. Моя задача состоит в объединении различных сил, направленных против такой пагубной интерпретации, путём интеграции ряда последних научных исследований в данной области в единую линию аргументации, способную поставить под сомнение теории анатты как небытия души.

Введение.

Итак, общепринято полагать, что теория анатты занимает в буддизме главенствующее положение. Однако следует заметить, что точное значение этого термина представляет собой сложный и противоречивый вопрос. Согласно наиболее распространённому мнению, анатта рассматривается как отрицание бытия души вообще, хотя на деле данная теория может иметь два аспекта: позитивный и негативный. Так, в соответствии с негативной интерпретацией анатты, предполагается, что Будда полностью отвергал все принятые в Упанишадах концепции Атмана, характеризующие последний как «вечный, наделённый сознанием и пребывающий в блаженстве» элемент человеческой природы, у обычных существ покрытый слоем иллюзии (майя), однако полностью проявляющийся с достижением пробуждения (мокша), где обнаруживается его тождественность с окончательной реальностью (брахманом). Отрицание бытия Атмана как такового представляется «центральной осью» того, что принимается сторонниками данного мнения за поворотный пункт в движении от индуизма к буддизму, причём последний здесь рассматривается как куда менее «экстравагантное» явление, чем его предшественник. Однако это вполне естественным образом подводит к иному ходу мысли: к тому, который я называю «позитивной теорией анатты». Согласно последней, Будда придерживался метафизически жёсткой позиции о том, что личность, или то, что мы обычно называем «я», представляет собой всего лишь изменчивый поток психофизических элементов, причинно-обусловленных агрегатов, называемых в буддийской традиции скандхами: физической формы, ощущения,

распознавания, формирующих факторов и шести видов сознания (соответствующих пяти чувствам и уму).

Вышеприведённая двойственная интерпретация анатты как двух сторон одной и той же «монеты», а именно учения об отсутствии «Я», не исчерпывает, однако, все возможные варианты. Существует и другая, менее популярная, школа мысли, согласно которой Будда вовсе не отвергал концепции Атмана, принятой в Упанишадах. Так, К. Линдтнер недавно утверждал, что буддизм следует рассматривать как «реформированный брахманизм», а К. Вернер, высказал предположение, что современные учёные в своих попытках сформулировать теорию анатты, неадекватно интерпретировали теорию Атмана¹. Далее, учёный монах бхиккху Тханиссаро говорит, что концепцию анатты следует рассматривать не столько как метафизическую доктрину, сколько как практическую стратегию, направленную на прекращение отождествления себя с элементами обусловленного бытия². Но, увы, модели, отрицающие бытие души вообще, успели пустить настолько глубокие корни, что даже подобные вышеприведённым мнения, имеющие достаточно веские, с канонической точки зрения, основания, поражают читателя, будучи воспринятыми им как изолированные исключения на фоне сложившегося status quo, а по истечении некоего времени и вообще начинают игнорироваться исследователями, исходящими из тех же позиций, что и, например, Прасад³. Развивая ряд положений вышеупомянутых разработок, естественно, наряду с другими, в целостную систему доводов, направленных на опровержение интерпретации анатты как отрицания бытия души, я лишь надеюсь подчеркнуть тем самым их важность.

Итак, я полагаю, что негативная интерпретация анатты сформировалась как продукт ложного толкования, причём в грубой форме, концепции Атмана как таковая понимается в Упанишадах, и которая впоследствии была расширена Шанкарой. Методологические различия между буддизмом и адвайта-ведантой можно переигрывать до такой степени, что те примут извращённую форму соответствующих метафизических различий. Далее, я утверждаю, что позитивная интерпретация анатты грешит некоторым упущением, а именно недостаточно энергичным подчёркиванием сходных моментов между буддизмом и индуизмом, что, в конечном счёте, приводит к игнорированию таковых. А в результате мы получаем невосполнимые пробелы во всех попытках объяснить, каким же образом возможно достижение нирваны, если мнение о том, что вся человеческая реальность исчерпывается пятью скандхами, принято за основу. Прагматическая интерпретация анатты, которой придерживается бхиккху Тханиссаро, со своей стороны, позволяет избежать такого рода проблем и, сверх того, она легко согласуется с ключевой нотой учения Будды, а именно с тем, как узнать, каковы методы избавления от страдания и как осуществить таковые на практике. Если же интерпретация анатты как небытия души опровергнута, то все попытки очертить чёткие систематические метафизические различия между буддизмом и индуизмом окажутся весьма затруднительными. Всё различие может оказаться лишь в акцентах и методе.

Негативная интерпретация анатты.

В своих попытках отделить буддизм от его предшественников Дэвид Калупахана пишет:

«... базовая самоутверждающая тенденция сохранилась среди последователей Упанишад, с чем и связан их акцент на веру в бессмертие души... Находимая в Упанишадах теория «Я» (атмана) предназначена, вне сомнения, для удовлетворения глубоко укоренившегося в человеке стремления к самосохранению. Принятие идеи бытия этого вечного и неизменного «Я» дало мыслителям эпохи Упанишад возможность объяснения, причём без малейших затруднений, таких явлений, как перерождение, непрерывность бытия, нравственная ответственность и т.д. Однако для Будды теория о том, что ... является всего лишь ... правдоподобной (бхаббарупа) и не истинной сама по себе... Истиной для него было то, что согласуется с фактами (ятхабхута), а не то, что предназначено для обслуживания собственных симпатий. Отсюда и его нежелание вносить какой-либо вклад в разработку теории, которая лишь поддерживает инстинкты индивидуума»⁴.

В аналогичном стиле пишет и Прасад:

«Буддизм, говоря в общем, известен своей жёсткой оппозицией вере в любую субстанцию, называемую душой, в качестве субъекта всех видов познавательной и психологической активности. Последователи Шанкары к настоящему моменту ... ещё более укрепили эту веру в субстанциональность души, буддисты же, со своей стороны, сократили роль этой предполагаемой души до эмпирических «я» (ахамкара) ... и «моё» (мамакара), причинно обусловленных (пратитьясамутпанна) ... однако отдельных актов сознания, двигающихся в быстром потоке (сантана)... В соответствии с буддийским учением, такого рода вера в душу представляет собой ... обусловленное человеческими склонностями и фальшивое приспособление, предназначенное для создания иллюзии безопасности»⁵.

Дух (если не деталь) вышеприведённых мнений обнаруживается и одном недавно опубликованном ввводном тексте, рассматривающем вопросы восточной мысли:

«Все ортодоксальные школы индийской философии так или иначе рассматривают природу Я и придерживаются мнения о тождестве Атмана с Брахманом. Мысль Будды с самого начала приняла совершенно иное направление, ибо его учение утверждает, что никакой уникальной индивидуальной души не существует вообще»⁶.

Атман не является «субстанциональной душой».

Согласно вышеприведённым интерпретациям, Атман в Упанишадах описывается как а) вечная и неизменная душа или *res cognitas*, т.е. субъект всех действий, мыслей и т.д., бытие которого б) для Калупахана и Прасада мотивируется лишь произвольными рассуждениями и желанием самосохранения, но никак не поиском души.

Впрочем, следует сразу указать, что во времена Будды, который встречался лишь с мыслителями, не достигшими пробуждения, концепция Атмана, принятая в Упанишадах, вполне могла толковаться народными массами именно в вышеуказанном духе, и объясняться это могло именно вышеуказанными причинами⁷. Да что там говорить: вплоть до наших дней термин «Атман» продолжают переводить как «душа», со всеми его ранее цитированными значениями. Однако факт этот ещё не даёт права изображать в данном свете всю традицию Упанишад. Достаточно взять за основу, к примеру, «Драгоценность различения» Шанкары, или философскую реконструкцию адвайты, проведённую Э. Дойчем, чтобы убедиться в том, что пункты а и б находятся в прямом противоречии с самой сущностью веданты⁸. Но давайте

вначале проанализируем каждый из них по порядку прежде, чем переходить к общему вопросу о том, каким образом следует относиться к воззрениям обеих типов.

Как говорит К. Вернер: «Ни одна из индийских школ мысли никогда не рассматривала человеческую душу или, иначе говоря, носителя личной идентичности человека, как некую постоянную субстанцию». Далее он утверждает, что ранние буддийские мыслители, как и современные учёные, по ошибке начали приравнивать Атмана (тождественного Брахману) к понятию субстанциональной индивидуальной души, или личности. Это означает, что любая интерпретация анатты, основанная на отрицании такой «души», исходит из неверных посылок, поскольку «душа» никогда не позиционировалась на первом месте⁹.

Тезис Вернера, по крайней мере в том, что касается адвайта-веданты, поддерживается той интерпретацией идеи Атмана, которой придерживался Шанкара: мнение, что Атмана не следует понимать субстанцию картезианского мыслителя, вечную душу или индивидуальный субъект познавательной активности, ясно выражено в «Драгоценности различения»:

«Атман – свидетель, находящийся за пределами всех атрибутов, вне действия. Он может быть познан лишь непосредственно – как чистое сознание и безграничное блаженство. Причина того, что он предстаёт перед нами в маске индивидуальной души, кроется в заблуждении, и не имеет под собой никакой реальности... Мы видим, что предшествующее состояние небытия может завершиться даже несмотря на то, что оно безначально. И то же самое с подобием индивидуального «Я». Подобие это обязано своим существованием ложному отождествлению с интеллектом и прочими покровами. Ум вкупе с органами восприятия формирует ментальные покровы, что и создаёт чувства «я» и «моё»¹⁰.

Любые намёки на то, что человек в своей сущности может быть душой, или *res cognita*, рассматриваются Шанкарой как дело рук майи, той великой иллюзии, которая и приводит к ложному отождествлению Атмана с ментальными и физическими атрибутами. Как результат неведения, бесконечная и не поддающаяся никакому описанию природа Атмана необоснованно накладывается на ограниченные и поддающиеся описанию покровы тела и ума. Возникающее в результате чувство индивидуального «я» (*джива*) представляет собой гибрид внешности и реальности; чувство неизменности и сознания-свидетеля исходит от Атмана, чувство отделения от мира, находящее своё выражение в эгоистических тенденциях, иллюстрируемых мыслями «Я – деятель» и «Моё», возникает из иллюзорных покровов майи¹¹. Всё это вместе создаёт идею «я-деятеля», бесконечно долго существующего благодаря своему собственному свету, т.е. именно то, что сторонники пункта а, по всей вероятности, имеют в виду под «душой» или «я». Однако Шанкара говорит, что данное воззрение следует отнюдь не увековечивать, но отбросить.

«...Чувство «я» глубоко укоренилось и весьма сильно, ибо оно существовало с безначальных времён. Именно оно и создаёт впечатление, что я является деятелем, а оно, свою очередь, служит причиной связанности рождением и смертью. Устранить его может лишь самое искреннее усилие, направленное на достижение жизни в согласии с Брахманом. Мудрые определяют освобождение как свободу от всех таких впечатлений и, следовательно, всех желаний, вызываемых ими»¹².

Таким образом, сторонники пункта а приравнивают Атмана к индивидуальной душе (джива), подразумевая в дальнейшем, что данное воззрение поддерживается всеми школами индийской мысли, что представляет собой самый лёгкий способ проведения различия между буддизмом и индуизмом. Делая это они, однако, совершают классическую «ошибку чучела», ибо существует как минимум одна, причём весьма распространённая, школа индийской мысли, которая не оставила своей подписи под такой теорией Атмана – адвайта-веданта.

б. Тот факт, Шанкара и не собирался обслуживать чьи-либо инстинкты самосохранения, абсолютно ясен даже из вышеприведённых цитат, показывающих, что он отвергал ультимативность души, отрицая все тенденции типа «Я – деятель» или «моё». В системе адвайта-веданты любая идея о связанном «я» вкупе со всеми её эгоистическим прибабасами (к таковому относится, среди прочего, и желание чувственных наслаждений) должна быть оставлена полностью, и точно так же дело обстоит и в буддийской традиции. Через ложное отождествление с ментальными и физическими покровами, говорит Шанкара:

«...человек, являющийся Атманом, начинает рассматривать себя как существо, отличное от и от Брахмана, который и есть единый Атман во всех людях»¹³.

Так что идея осознания Брахмана, являющегося единым Атманом во всех живых существах, вряд ли могла бы послужить утешением для тех, кто ценит их собственную идентичность, ибо с достижением пробуждения всякое чувство индивидуального «я» отнюдь не утверждается, но полностью теряется.

Источник подозрений.

После опровержения вышеприведённых мнений, останутся, однако, некоторые люди, которых беспокоят многократные упоминания Шанкарой блаженства Атмана, или Атмана в качестве свидетеля всего человеческого опыта, не говоря уже о сплошь и рядом повторяющихся указаниях на необходимость отождествления с Брахманом с тем, чтобы «...осознать, что ты есть то бытие, которое является вечным блаженством»¹⁴. По всей вероятности, это именно те концепции, которые более всего содействуют появлению взглядов типа а и б: подобного рода параллельные аллюзии на радость нирваны сравнительно редки в ранних буддийских суттах, служащих основой тхеравадинской традиции, тогда как слово «идентичность» фигурирует лишь в запретительном контексте, ассоциируемое с нездоровыми щупальцами эго. Хорошо известно, что будда предупреждал против этернализма, указывая, что данного воззрения следует избегать. Говоря короче, позитивный, радостный, ориентированный на вечность настрой, который мы находим в Упанишадах, кажется входящим в противоречие с более консервативный по своему стилю посланием Будды, призывающим последователей к оставлению всего, что имеет тенденцию к формированию привязанностей и, следовательно, страданию, включая и идеи относительно вечности и блаженства Атмана. Для тех, кто уже принял идею позитивной интерпретации анатты, указания Шанкары на нашу истинную природу как бытие, исполненное вечного счастья и покоя, покажутся маской, предназначенной людям, неспособным прямо взглянуть в лицо холодным фактам истины, согласно которой мы не являемся ни чем иным, как страданием бранных совокупностей (скандх).

Однако оставим на время все заботы, возникающие из позитивной интерпретации анатты, поскольку в данный момент нам необходимо рассмотреть аргументы её логического двойника – негативной интерпретации, мотивирующей, кстати, позитивную. Заметим, что делается это отнюдь не для того, чтобы заранее указать на возможное решение. Все остающиеся спорные моменты будут рассмотрены в другой главе. Пока же нам следует аргументировать собственное мнение о том, что чем лучше понят контекст учения Шанкары, тем более шаткими становятся существующие доводы в пользу теории о том, что различия между учениями адвайта-веданты и буддизма носят скорее именно метафизический, чем чисто методологический характер.

Не этернализм!

А теперь давайте коснёмся выдвигаемого против нас обвинения в этернализме. Ранее многократно высказывались предположения о том, что целью Будды было опровержение распространяемой непросветлёнными философами его времени теории Атмана, интерпретируемой в соответствии с традицией Упанишад. Таковая включала, как минимум, концепцию буквального бытия вечного душеподобного (soul-like) Атмана. Однако, как мы уже имели возможность убедиться, Шанкара не просто отрицал подобную интерпретацию Атмана, но и пошёл гораздо дальше, утверждая, что Атман «не грубый и не тонкий, не большой и не маленький», что он – самосуществующ, свободен, как небо и, что наиболее важно, непостижим для ума¹⁵. Дойч указывает и на другое высказывание Шанкары:

«Три раза Башкали задавал Бахве один и тот же вопрос о природе Атмана, однако последний хранил молчание. Наконец, он ответил: «Я учил тебя, но ты так и не понял: молчание есть Атман».

«Там, где царствует чистое молчание» – подводит итог Дойч – «Все определения отбрасываются»¹⁶. Согласно Шанкаре, чистый Атман, тождественный Брахману, находится за пределами всякой множественности, вытекающей из противопоставления субъекта и объекта, ибо он представляет собой то единство, которое лежит в основе всех различий. Таким образом, подлинная природа Атмана обнаруживается по ту сторону внешности и всего, что таковая подразумевает, включая определения и концепции, предполагающие отдельную реальность. С достижением пробуждения все определения и концепции, приписываемые Атману («вечный», «блаженный», «Я», «сознание»), вкуче со связанными с ними ментальными образами, остаются позади, или как говорит Дойч, благодаря прямому постижению высшей недвойственной идентичности Атмана и Брахмана, низводятся в нижнюю часть шкалы духовных ценностей¹⁷. Линдтнер и Вернер, придерживающиеся аналогичного мнения, ссылаются в подтверждение одного на Брихадараньяка-упанишад: так, Линдтнер утверждает, что «...Атман не является «чем-то», что можно представить или описать: его можно лишь «узреть в себе»¹⁸, и в том же духе высказывается и Вернер: «Природа Атмана-Брахмана считается непостижимой на феноменальном уровне, а посему какие-либо утверждения относительно таковой невозможны (*нетти-нетти*) (Брихадараньяка-упанишад, 3.9.26.)¹⁹. Итак, чистый Атман можно познать лишь в процессе непосредственного опыта, какие-либо концептуализации здесь неуместны.

Ну а если этот тонкий, но критически важный момент принят, становится очевидным тот факт, что в контексте адвайтической традиции идею Атмана с его тождественностью

Брахману не следует понимать буквально, т.е. как разновидность этернализма. Атман, в конечном счёте, находится за пределами всяких «измов». «Измы» относятся к внешнему аспекту, являясь лишь концепциями и взглядами, больше относящимися к области аналитических диспутов. Известно, что Будда предостерегал своих последователей от «оков воззрений», касающихся «Я», которые включали и ложно понятые этерналистские концепции Атмана – по иронии судьбы, именно того рода, который увековечивается ныне²⁰. Увы, современные буддийские учёные редко соглашались с мнением, что Шанкара, в соответствии с его трактовкой Упанишад и собственным опытом, мог бы отвергнуть «этернализм».

А теперь, принимая во внимание тот факт, что Атман невозможно ни адекватно описать в буквальных терминах, ни даже помыслить о нём (по крайней мере, в случае с непробуждёнными), мы вправе задаться вопросом: почему же Шанкара прибегал к помощи слов, причём с таким энтузиазмом? Дойч высказывал предположение, находящееся в согласии с идеями самого Шанкары, что слова использование слов имеет сугубо прагматическую цель: сориентировать человеческий ум в направлении реального с помощью «утверждения сущностных качеств, в действительности представляющих собой лишь отрицание их противоположностей». Так высказывание «Брахман вечен» служит опровержением идеи его невечности, высказывание «Брахман – блаженство» – мнения об отсутствии блаженства и т.д. Таким образом, стратегия *via negativa* использует привычные уму положительные термины исключительно ради того, чтобы «вытолкнуть» его в сферу неизвестного²¹.

Отождествление с Брахманом: практическая стратегия?

Наряду с вышесказанным я осмелюсь предположить, что позитивные определения Атмана могут выполнять и более утвердительную функцию, проливающую некоторый свет на тот контекст, в котором Шанкара призывал своих последователей «отождествиться с Брахманом» если, с одной стороны, слова неприменимы для описания Атмана в его чистой, «незавуалированной» форме, они, тем не менее, приемлемы как средство определения онога в том виде, в каком он мыслится и ощущается сквозь менее плотные слои майи (речь идёт о саттва-гуне), подобно тому, как свет солнца остаётся видимым даже через слой облаков (сравнение, применяемое самим Шанкарой). Вышеуказанный опыт включает в себя духовную радость, светоносное и неизменное чувство «сознания-свидетеля» (из коего, кстати, и берёт начало идея этернализма) и различающей мудрости, приходящей вместе с видением сквозь слои майи и отделением от таковой. Таким образом, слова Шанкары об отождествлении с Брахманом можно рассматривать как указание на необходимость сфокусироваться и тем самым раскрыть внутренние элементы нашей природы, которые находятся ближе к Атману. Идея здесь в том, что чем больше культивируются эти саттвические качества (через концентрацию внимания), тем тоньше становятся покровы майи. В конечном же счёте, подобно тому, как солнце прорывается сквозь тучи, майя исчезнет полностью, раскрывая бесконечное сияние того, что с безначальных времён было с нами. И, если некий источник этих саттвических качеств действительно существует (данный вопрос будет рассматриваться ниже), то становится ясно, что мотивами указания на отождествление с Брахманом служат не произвольные умпостроения, не эгоистические тенденции, но поиск истины, стремление к осознанию того, чем мы уже являемся.

Единственное, что здесь можно подвергнуть сомнению, это степень эффективности его метода – «сосредоточения на свете», и это, на мой взгляд, как раз и было тем моментом, который Будда, в контексте своего времени, пытался оспорить.

Безусловно, адвайтический метод таит в себе определённые опасности: подобно тому, как яркое облако можно в заблуждении принять за солнце, так и йогин, не имеющий должного руководства, рискует оказаться в состоянии духовного застоя, приняв концепцию Атмана за прямое постижение одного или даже прямого, но отфильтрованное, так сказать, слоями майи, постижение, за опыт переживания Атмана во всей его чистоте. Более того, здесь наличествует опасность полного отпадения от духовного пути, исчезновения в джунглях концепций относительно Атмана, которые никоим образом не могут заменить прямой опыт. Линдтнер отмечал, что слово «Брахман» во времена Будды подверглось весьма широким злоупотреблениям²². Вполне возможно, что Будда избрал путь «страхивания пыли» и предпочёл говорить об «отождествлении» как методе, коего следует избегать, именно ради того, чтобы предупредить против данной опасности и влекомого ею страдания. Однако примечательно то, что всякий раз, когда Будда предостерегает против «отождествления», это неизменно делается в связи с обусловленными скандхами, включая сюда и привязанность к ментальным формациям, выражающим концепции Атмана и Брахмана. Как мы увидим чуть позже, цель Шанкары также заключалась в прекращении отождествления себя с подобными элементами обусловленного бытия, хотя в данном случае концепции Атмана используются постоянно. Насколько позволяют судить мои собственные познания, не существует ни одной сутты, дающей основания предполагать, что Будда высказывался против конечной тождественности необусловленного Атмана с Брахманом: по поводу этого, как и всех прочих метафизических вопросов, он хранил молчание²³. Данный факт никак не может служить каноническим свидетельством в пользу метафизических разногласий относительно подразумеваемого «отождествления с Брахманом»: разница, скорее, лежит в стратегии.

Признаки сходства конечных целей адвайта-веданты и буддизма.

Шанкара рассматривал утвердительные высказывания относительно Атмана и Брахмана скорее как содействующие, чем препятствующие, продвижению ума по пути, что указывает на наличие как минимум стратегического отличия его пути от такового, указанного Буддой. Однако следует заметить, что очень часто упускается из виду тот факт, что стратегия Шанкары основывается на двух «столпах»: наряду с призывами к «отождествлению с Брахманом», он ничуть не менее настойчиво, чем Будда, указывает на необходимость преодоления привязанности к тонким слоям обусловленного бытия:

«Прекрати отождествлять себя с этим бранным телом, рождённым от плоти отца и матери. Смотри на него, как на нечистое, подобное неприкасаемому... Победи этого врага – эго. Не оставляй ему никаких шансов на то, чтобы позволить твоим мыслям привязаться к объектам чувств. Именно эти мысли и дают ему жизнь, подобно воде, дающей жизнь высохшему лимонному дереву... Когда чистый Атман сияет, позади остаётся даже саттва, а потому вначале утвердись в саттве и старайся разрушить эту иллюзию»²⁴.

Немаловажно то, что нижеприведённое описание сформулированной Шанкарой цели духовного прогресса как окончательной свободы от влияния эго и создаваемых оным желаний, совпадает с высказываниями Будды на сей же счёт:

«Оставь и идею о том, что ты – действующее лицо проступков и мыслей. Все они принадлежат эго, тонким покровам... Прекрати искать удовлетворения своих желаний в объективном мире, и твоей привязанности к объектам чувств будет положен конец. Устрани последнюю, и твои желания будут разрушены. Ну а когда всякая жажда исчезает, достигается освобождение»²⁵.

Отрицание негативной интерпретации анатты.

Если следовать негативной интерпретации анатты, то здесь Будда предстаёт перед нами как полностью отвергающий концепцию Атмана, свойственную Упаниадам, причём таким способом, который подразумевает системное метафизическое различие между буддизмом и индуизмом. Не раз уже указывалось, что все попытки подчеркнуть этот контраст, предпринимавшиеся буддийскими учёными, основаны на ложном стереотипе, абсолютно неадекватно представляющем как минимум одну из основных школ индуизма – адвайта-веданту. Во-первых, известная по Упаниадам концепция Атмана как субстанциональной души, что и является основным пунктом расхождения между ведантой и буддизмом, не принимается Шанкарой: подобно Будде, Шанкара отвергал «душеподобные» теории Атмана. Во-вторых, что бы ни думали многочисленные авторы, мотив Шанкары заключался отнюдь не в самосохранении: всё обстояло как раз наоборот, ибо сама задача – осознание единого Атмана во всех существах подразумевает разрушение индивидуальной идентичности. В-третьих, предложенная Шанкарой концепция Атмана не является разновидностью этернализма: подобно Будде, он утверждал, что никакие «измы», как принадлежащие внешности, не в состоянии постичь окончательную реальность. В-четвёртых, если источник саттвических качеств действительно существует, тогда фраза Шанкары «Отождествись с Брахманом» предстаёт как практическая стратегия, мотивируемая исключительно поиском истины, но никак не эгоистическими тенденциями или произвольными умопостроениями. В-пятых, призыв к отождествлению с Брахманом входит в противоречие с буддийскими суттами лишь в том, что касается метода, но не метафизики. Повторим, что все случаи высказываний Будды против отождествления имели место в контексте обусловленных скандх, но никак не необусловленного Атмана, находящегося за пределами всяких имён и концепций. Наконец, в-шестых, Шанкара, подобно Будде, подчёркивал, что окончательная цель духовного прогресса заключается в отбрасывании всех порождённых эго привязанностей к слоям майи, т.е. обусловленного бытия. Данное фундаментальное сходство целей между буддизмом и адвайта-ведантой невозможно игнорировать с разумных позиций, хотя попытки такого рода многочисленны.

Итак, из вышеизложенного можно сделать вывод о внешней метафизической совместимости учений Будды и Шанкары, однако давайте рассмотрим вопрос о том, совместимы ли они фактически. Ответ на него в определённой степени зависит от того, поддерживал ли Будда позитивную интерпретацию анатты.

Позитивная интерпретация анатты.

Общеизвестно, что Будда предпочитал не учить об Атмане вообще, но следует задаться таким вопросом: а могли ли его учения *подразумевать* идею Атмана? Если ориентироваться на нижеприведённые цитаты, служащие иллюстрацией преобладающих воззрений, то никаких намёков на это вроде бы не обнаруживается:

«Согласно буддийским теориям, вся человеческая личность представляет собой не более чем эффективно функционирующий психофизический организм. Все усилия Будды и буддизма направлены на осознание собственной личности и бытия в терминах этих моментальных и взаимозависимых факторов...»²⁶

«Буддийская мысль представляет эти пять совокупностей как доведённый до логического завершения анализ природы индивидуума. Они – всё бытие любого рассматриваемого существа и помимо них не существует ничего».²⁷

«То, что мы называем «существом», «индивидуумом», «Я», представляет собой лишь удобное общепринятое обозначение, данное комбинации этих пяти групп... Эти пять совокупностей вместе... и есть само страдание».²⁸

«Поэтому Будда решил предпринять попытку заново сформулировать концепцию человека. По его словам, последний является лишь «связкой восприятий» или «группой совокупностей», но не отдельных и конечных, а взаимосвязанных и существующих вечно, подчиняясь лишь закону причинности; «связкой», которая, исключительно в практических целях, определяется как Шарипутра или Мадгальяна».²⁹

Проблема париниббаны.

Буддийский путь к освобождению побуждает духовного искателя к совершенному познанию природы обусловленного бытия (непостоянство, страдание, не-Я), дабы таким образом преодолеть страдание и связанность, неизбежно следующие из неведения обусловленного существования:

«Как ранее, так и ныне, Анурадха, я описываю лишь страдание и прекращение страдания» (Самьютта-никая, 22).

Будда предпочитал обходить молчанием то, что находится за пределами страдания. Лишь несколько раз он отмечал, что слова и концепции, по самой своей природе приспособленные лишь для описания обусловленного бытия, могут ввести в заблуждение в случае применения к такой сфере, где им нет места:

«Упашива: «Прекращается ли бытие того, кто достиг цели, или же он навечно избавлен от боли? Прошу тебя, о мудрый, поясни, как этот вопрос понимается тобой?»

Будда: «Не существует таких критериев, опираясь на которые можно было бы сказать относительно достигнутой цели: «Не существует». Когда прекращаются все феномены, приходит конец и всем вербальным средствам»». (*Сутта-нипата*, 5.6)

Сторонники позитивной доктрины, по-видимому, делают такие выводы на том основании, что Будда сфокусировал все свои учения вокруг обусловленного феноменального бытия, исчерпывающего, по их мнению, всю реальность личности. Аналогичным образом они заключают, что раз нирвана неопишима, то и сам термин не значит ничего вообще, помимо всё тех же совокупностей, только без элементов желания и неведения. Смерть архата с данной точки зрения подразумевает лишь угасание, ибо топливо бытия в форме скандх иссякло. Интересно отметить, однако, что некоторые сторонники позитивной интерпретации анатты, в частности, В. Рахула, неожиданно останавливаются перед признанием последнего

пункта³⁰. Объясняется это словами самого Будды, предостерегавшего против следования теориям аннигиляции: Блаженный ни разу не говорил о том, что достижение нирваны (париниббана) равнозначно полному угасанию Татхагаты (последний полагал, что это находится за пределами слов). Более того, в Ямака-сутте такого рода воззрения определяются как «дурные предположения». Предполагая наличие в учении Будды логической последовательности, я беру вышеприведённое утверждение в качестве предварительного свидетельства того, что Будда не был сторонником позитивной доктрины анатты.

Теория обусловленных совокупностей недостаточна для объяснения нирваны.

Данная позитивная интерпретация согласуется со взглядом на нирвану в терминах «нетти, нети» («не то, не то»), которые были элементом учения Будды о непривязанности, нацеленном на полное искоренение желания, служащего кармическим семенем будущих совокупностей. Однако прекращение желания отнюдь не означает прекращения всего, что реально. Такие авторы, как бхиккху Тханиссаро, Линдтнер и Вернер, собрали достаточно канонических свидетельств, чтобы доказать ошибочность этой позиции, поскольку существует немало сутт, в коих Будда прямо говорит о нирване как цели духовного прогресса в утвердительных терминах³¹. Конечно, в контексте учения Будды не представляется возможным рассматривать эти сутты как средства буквального описания нирваны: на мой взгляд, цель этих текстов состояла в сохранении идеи «срединного пути», предупреждающей последователей от того рода ошибок, которые могли бы увести их в сторону аннигиляционизма – вотчину позитивной доктрины анатты. Для того, чтобы обезопасить свои позиции «обитатели» этого «лагеря» вынуждены попросту игнорировать «утвердительные» сутры или же приуменьшать их значение. Так что нет ничего удивительного в столь малом количестве ссылок на соответствующие тексты: ведь позитивные доктрины получили весьма широкое распространение. Как оказалось, в равной мере невозможно (ниже я поясню, почему) объяснить достижение нирваны даже в несколько размытом смысле, т.е. просто как прекращение страдания, раз человеческая личность рассматривается лишь как временная структура, сформированная пятью совокупностями.

В своей книге «Ум, подобный беспредельному огню» бхиккху Тханиссаро приводит серьёзные и основанные на канонических свидетельствах аргументы в пользу того, что нирвана не является пустым ничем³². У меня нет возможности повторить здесь всю его аргументацию (ради этого лучше ознакомиться с его книгой непосредственно): я лишь приведу выдержки из пары сутт, на которые автор ссылается в поддержку своего главного тезиса. Так, цитируя Асанкхата-самьютту из Самьютта-никаи, Тханиссаро указывает, что термин «ниббана» фигурирует здесь лишь в качестве одного из многих слов, употребляемых Буддой для описания конечной цели духовного прогресса. Вот их полный перечень:

Бесформенное; конец; не имеющее истока; истинное; запредельное; тонкое; труднодостижимое зрением; не имеющее возраста; постоянство; нетленное; не имеющее черт; покой; бессмертие; утончённое; блаженство; утешение; истощение желания; удивительное; чудесное; безопасное; безопасность; ниббана; отсутствие боли; бесстрастное; чистое; избавление; непривязанность; остров; кров; гавань; прибежище; окончательное.

Возникни подобное описание у Шанкары, большая часть терминов была бы вполне обоснованно отнесена к метафорическим описаниям Атмана и Брахмана; подобным же образом все эти термины не должны приниматься как буквальные описания нирванического (ниббанического) состояния. И, тем не менее, общая их тональность указывает – точно так же, как в Упанишадах, что конечная цель духовного прогресса является (неким образом) активным, чудесным состоянием: действительно, наилучшим из возможных состояний, причём много большим, чем пассивный вакуум, остающийся после исчезновения жажды³³. Да это оказывается мухой перед лицом отмеченной Вернером тхеравадинской тенденции к трактовке окончательной цели духовного прогресса как своеобразного вида комы – состояния чистого Ничто³⁴. Что же касается тех сторонников позитивной доктрины анатты, которые отваживаются зайти настолько далеко, чтобы признать факт наличия в нирване некоего «совершенного счастья» (в этой связи можно упомянуть Калупахану), то эти характеризуют данное «высшее счастье» как простое прекращение желания, страдания и скверны³⁵. Однако несмотря на то, что прекращение страдания и т.д. логически неизбежно предшествует нирваническому счастью, этого недостаточно для объяснения утвердительного тона. Будучи необусловленным скандхами, поскольку никакая конфигурация оных не может затронуть его, нирваническое счастье, соответственно, не может быть объяснено исключительно в терминах, связанных со скандхами, причём совершенно неважно, каким способом – позитивным описанием или негативным прекращением. Вышеупомянутая сутта подталкивает нас к заключению, что нирваническое счастье является чем-то большим, чем простая пустота. Когда данное положение рассматривается одновременно с тем фактом, что такого рода «высшее счастье» ничем не обусловлено, независимо от совокупностей и потенциально достижимо любым индивидуумом, становится крайне затруднительно утверждать, что вся наша природа, включая таковую архата, исчерпывается одними лишь скандхами.

«Сознание» (или «осознанность») – таковы термины, используемые для обозначения Атмана в традиции Упанишад. В буддийской же литературе слово «сознание» связано с теми непостоянными, ориентированными на объекты разновидностями сознания, которые формируют один из элементов скандх. Сторонники позитивной интерпретации полагают, что таковые являются всеми типами сознания, о коих мог говорить Будда. Однако Тханиссаро обращает внимание читателя на ряд сутт, способных поставить под сомнение такого рода воззрения³⁶. Среди них, в частности, фигурирует *Бахуна-сутта* из Ангуттара-никаи, говорящая об «осознанности» (или «уме» в другом переводе), которая избавляется от цикла рождения и смерти. Эта «осознанность» (которая познаёт страдание), однозначно не затрагивается страданием – в отличие от сознания обусловленных совокупностей:

«Освободившийся, отделившийся и избавившийся от десяти вещей, Татхагата пребывает с неограниченной осознанностью, о Бахуна. От каких десяти? Освобождённый, отделённый и избавившийся от формы... ощущения... распознавания... формирующих факторов... сознания... рождения... старения... смерти... боли... скверны, он пребывает с неограниченной осознанностью. Подобно лотосу – красному, голубому или белому, рождённому и выросшему в воде, но возвышающемуся над ней так, что никакая вода не прилипает к нему, Татхагата, освобождённый, отделённый и избавившийся от этих десяти вещей, пребывает с неограниченной осознанностью»³⁷.

В примечании к одной из своих работ Линдтнер высказал интересную мысль: «Познание того, что истинно, и что ложно – не та задача, которую может выполнить какая бы то ни было из совокупностей!»³⁸ Его замечание, хотя и кажется более чем простым, поражает позитивную доктрину в самое сердце, ибо как может тот аспект ума, который полностью познал страдание и, таким образом, находится за пределами страдания, оставаться страданием? Говоря короче, не следует, как отмечает Вернер, продолжать игнорировать вопрос о статусе Татхагаты и архата в тхеравадинской традиции³⁹. Трансцендентальная необходимость требует от нас признания существования в их реальности чего-то большего, чем обусловленные скандхи, природа коих – непостоянство, страдание и не-Я. Для объяснения того, что словесные средства неадекватно характеризуют как «высшая мудрость», «неограниченная осознанность» и «совершенное счастье» архата, требуется какой-то иной принцип. И этот «иной принцип», как предполагает Линдтнер, и есть Атман.⁴⁰

Обусловленные совокупности не могут служить достаточным объяснением факта достижения нирваны.

Прежде, чем приступить к рассмотрению «утвердительных» сутт, мы должны признать отсутствие удовлетворительного объяснения того, каким образом происходит достижение нирваны в форме прекращения страдания, если природа индивидуума, достигающего оной, полностью покрывается пятью обусловленными совокупностями, пребывающими в сансаре, т.е. цикле взаимозависимого возникновения. В рамках этого цикла прослеживается некий момент, находящийся между кармически нейтральными ощущениями и кармически активным желанием, когда, несмотря на влияние прошлой кармы, всегда имеется возможность уменьшения того желания. Факт этот вызывает вполне естественный вопрос: откуда берёт начало этот импульс, это стремление к победе благих деяний над дурными? Из какого источника появляются эти мощнейшие состояния осознанности, радости и мудрости, когда благородный восьмеричный путь пройден до самого конца страдания? Сторонники позитивной интерпретации, такие как Гетин и Рахула, будут настаивать, что всё это исходит из самого круговорота⁴¹. Подобно тому, как возникают скандхи, говорит Рахула, они содержат и семя своего разрушения. Таким образом, страдание содержит семя своего собственного прекращения и, следовательно, то же самое относится и ко всему циклу взаимозависимого возникновения. «Жажда (ведущая к появлению страдания) и мудрость (ведущая к прекращению страдания), находятся в пределах пяти совокупностей», – утверждает Рахула.⁴²

Создаётся впечатление, что подход Рахулы смешивает различные уровни объяснения. Одной способности каждой отдельно взятой скандхи к прекращению ещё не достаточно для объяснения разрушения моделей более высокого уровня и, что особенно важно, всего цикла сансары. Будда говорил, что до тех пор, пока наличествуют неведение и желание, цикл страдания не прекратится никогда, но будет продолжаться бесконечно. Это перестановка всей модели, обусловленной бесчисленными веками осквернения, которая требует пояснения. Подобно тому, как увековечение страдания находит своё объяснение в силах неведения и желания, так и прекращение этих неведения и желания следует объяснять со ссылкой на противодействующие, причём более мощные силы. Эти противодействующие силы выражаются в благом поведении (шила), сосредоточении (самадхи) и пронизательности (праджня), которые Гетин приписывает «благому... потоку» внутри

самого ума»⁴³. На сей счёт заметим, что характеристика данного «потока» как элементарного уменьшения неведения и желания оправдана ничуть не больше, чем толкование нирванического счастья как простого отсутствия страдания. В равной мере необоснованно и единственного источника последнего где-то в пределах обусловленных совокупностей, даже если такие качества и проявляются через скандхи по ходу прогресса по благородному восьмеричному пути, ибо в тех случаях, когда шила, самадхи и праджня культивируются в их чистейшей форме, обнаруживается совершенное понимание непостоянства, страдания и не-Я, отсюда и окончательная остановка цикла страдания. Следовательно, разумное основание таких качеств не может основываться на том, что само является сего лишь непостоянством, страданием и не-Я и подвержено закону взаимозависимого возникновения.

Необусловленный элемент человеческой природы.

Бахуна-сутта намекает на трансцендентальный, но, тем не менее, лежащий в основе их всех, источник нравственности, сосредоточения и пронизательности – ту «неограниченную осознанность» или «ум, не имеющий барьеров», который «освобождён, отделён и избавлен от этих десяти вещей», имеющих прямое отношение к взаимозависимому возникновению. Сама формулировка фразы о том, что ум «избавлен» указывает на то, что элемент нирваны отнюдь не ограничен чем-то за пределами этому обусловленному бытию, как простой конечный пункт, но присущ нашей природе. Именно это может послужить приемлемым объяснением стремления индивидуума следовать благородному восьмеричному пути, кульминирующему в нирване. Ибо даже если та необусловленная основа и покрыта слоями неведения и кармического осквернения, она, тем не менее, объясняет все человеческие прозрения сквозь тьму неведения, его способность поддерживать постоянное сосредоточение и проявления внемного блаженства. Когда оковы неведения и желания сброшены, эта прокладывающая путь и неопишуемая часть нашей природы и будет тем, что достигло освобождения – в полном соответствии с вышеприведённой сутрой. С другой же стороны, если наша природа (пока не пробуждённая) рассматривается лишь как обусловленные совокупности, возникающие и исчезающие, то любая попытка объяснения человеческой способности к достижению нирваны столкнётся с определёнными трудностями, и не только теми, которые указывались выше. Ну а поскольку элемент нирваны не подвержен возникновению и исчезновению, это не может быть неким новым состоянием, возникающим на месте исчезнувшего неведения. Разрушение неведения должно привести к раскрытию того, что всегда было присуще нашей природе. В системе адвайта-веданты это и является окончательным источником саттвических качеств.

А что, если сансара и есть нирвана?

Линдтнер, основываясь на махаянских учениях, высказал предположение, что Будда [даже в ранних учениях] намекал на конечную тождественность нирваны и сансары⁴⁴. Против этого возможен один довод: если принять данный буддийский эквивалент теории идентичности Атмана и Брахмана (если это действительно эквивалент), то придётся признать и истинность утверждения о том, что сансара и скандхи, в конечном счёте, исчерпывают всё человеческое бытие. Возможна ли столь забавная в своей ироничности ситуация, когда позитивная интерпретация анатты поддерживается параллелью из адвайта-веданты? Если всё обстоит именно так, то эта доктрина весьма отлична от той, которую нам представляли до сих пор. Красная нить данной теории в её версии, отрицающей Атмана, состоит в том, что

обусловленные скандхи в форме страдания, непостоянства и не-Я покрывают всю сферу человеческой реальности, однако если совокупности в конечном счёте тождественны принципу нирваны, то, исходя из причин, которые уже были указаны, нам придётся допустить, что в человеческой реальности имеется нечто большее, чем лишь эти совокупности в форме страдания, непостоянства и не-Я. Скандхи, поскольку таковые дифференцированы, не могут быть концом истории, точно так же, как психофизические покровы майи, поскольку и они дифференцированы, не могут быть концом ведантической истории. В обеих традициях под завершением пути понимается только прямой опыт пробуждения.

Результат опровержения интерпретации теории анатты как небытия Атмана.

Свидетельств в пользу опровержения позитивной доктрины анатты было приведено достаточно. Игнорируя те «утвердительные» сутры, которые ставят буддизм подозрительно близко к веданте и действуя в полном согласии с собственной теорией сторонники этой доктрины оказываются не в состоянии объяснить ни реальность архата, ни возможность достижения нирваны. В равной мере оказались несостоятельными и Аргументы в пользу негативной доктрины анатты. Опровержение данных версий теории анатты, интерпретирующей оную в духе отсутствия Атмана, в значительной мере подрывает все попытки примитивного контрастирования метафизических различий буддизма и индуизма.

Анатта как практическая стратегия.

Однако завершение работы на этапе опровержения интерпретации теории анатты как небытия Атмана, без рассмотрения вопроса о том, как же нам следует понимать эту теорию, было бы, как минимум, неосторожным. И здесь снова приходит на помощь проницательный бхиккху Тханиссаро: в цитированной работе он высказал предположение, что Будда учил теории анатты не в качестве метафизической идеи, но лишь «как практической стратегии, ведущей к освобождению от страдания»⁴⁵. Такого рода взгляд на анатту не только находится в полном согласии с известным нежеланием Будды затрагивать метафизические вопросы, но и позволяет сохранить главенствующее положение данной теории в его учении:

«Как ранее, так и ныне, Анурадха, я описываю лишь страдание и прекращение страдания».

Далее мы попробуем в сжатой форме изложить интерпретацию учения Будды как практической стратегии, а после этого коснёмся вопроса о том, насколько согласуется такого рода трактовка с некоторыми из хорошо известных ранних сутт.

«Если человек использует концепцию «не-Я» (не «никакого Я») в качестве средства отделения себя от феноменов, то сможет выйти за пределы страдания и боли», – пишет Тханиссаро⁴⁶. Эта «запредельность страдания» не является, как мы уже имели возможность убедиться, основным акцентом учения Будды (хотя нам удалось собрать и доказательства того, что таковая не имеет никакого отношения к аннигиляции). Акцент здесь ставится скорее на том, что простым, т.е. непробуждённым существам, следует понять в первую очередь, здесь и сейчас: природу обусловленного бытия. Причина тяжести нашего положения заключается в глубоко укоренившейся тенденции к определённой модели восприятия бытия: мы необоснованно проецируем, как эмоционально, так и интеллектуально, идею «Я» в неизменной и не испытывающей страдания форме на то, что по

самой своей природе не может быть таковым – скандхи. Это отнюдь не означает, что мы всегда воспринимаем вещи как постоянные: скорее, речь идёт о восприятии объектов как имеющих несколько больше постоянства, субстанциональности и самости, чем есть на самом деле (или, лучше сказать, чем нет). Ложное восприятие подлинной природы обусловленных вещей, в свою очередь, порождает ложные ожидания и желания, касающиеся возможного поведения оных, ну а когда эти желания оказываются несбыточными, возникает страдание.

Ложная проекция такого рода проявляется как отождествление себя с и привязанность к элементам обусловленного бытия, их чего логически вытекают и такие понятия, как «Я – деятель», «Я – это», «Это – моё» и т.д., что, в общем, называется искажённой картиной реальности. К примеру, за отождествлением себя с телом кроется затаённый интерес к тому, чтобы это «я» всегда оставалось здоровым, т.е. желание, с головой выдающее глубокое неприятие факта непостоянства физического тела. Физического страдания избежать невозможно, и неприятие данного факта неизбежно порождает ещё большую степень ментального страдания в таких ситуациях, как, например, болезнь. С другой же стороны, говорится, что архат, знающий телесную природу как непостоянство, страдание и не-Я, избавляется тем самым от всякой ментальной боли даже в том случае, если его терзает физическая.

Будда предлагает человеку положить конец страданию методом устранения из его ума вышеупомянутой модели восприятия реальности, и в данном контексте сутты, учащие об анатте, начинают играть роль практических императивов, предупреждающих ум против проецирования концепций Я, постоянства и счастья на то, что по самой своей природе не может быть ни «Я», ни постоянством, ни счастьем, т.е. скандхи. Но поддерживают ли такую интерпретацию тексты, содержащие слово Будды? Будет весьма интересно начать с отрывка из *Анатта-лаккхана-сутты*, приводимого Гетином в качестве аргумента в пользу отрицания Атмана:

«Как вы думаете, монахи? Тело... ощущение... распознавание... формирующие факторы... сознание постоянны или непостоянны?»

«Непостоянны, бхагаван».

«А то, что непостоянно, тяжело или отраднo?»

«Тяжко, бхагаван».

«Так годится ли рассматривать то, что тяжело, то, чья природа изменчива, как «Это – моё; я – это; это – моё Я?»

«Конечно, нет, бхагаван».

«А потому, монахи, любое тело... ощущение... распознавание... формирующие факторы... сознание: прошлые, настоящие и будущие; грубые и тонкие; низкие и высокие; далёкие и близкие следует рассматривать посредством чистого различения как они есть на самом деле: «Это – не моё; это – не я; это – не моя душа».⁴⁷

Увы, вопреки Гетину (а заодно и С. Коллинзу, которому он приписывает данный аргумент), вышеприведённая сутта не содержит никаких намёков на отрицание Я (если, конечно, не

предполагать заранее наличие в ней позитивной доктрины анатты). Будда не собирался делать каких-либо онтологических выводов, он лишь настаивал на том, что скандхи, именно по причине их непостоянной и болезненной природы, не могут рассматриваться как Я и, следовательно, недостойны соответствующего отношения. Такого рода размышлениями он побуждал своих последователей рассматривать скандхи в их истинном свете. Императивный тон, намекающий, что скандхи неадекватно рассматриваются людьми, не достигшими архатства, как менее болезненные и непостоянные, чем есть на самом деле, звучит как явный признак практической стратегии. Гетин совершенно верно заметил, что подобного рода фразы «часто встречаются в ранних буддийских текстах»⁴⁸. Так что последние, вопреки его собственным выводам, содержат серьёзные канонические свидетельства в пользу принятия теории анатты прежде всего в качестве практической стратегии, а не метафизической доктрины.

Поддержка прагматической интерпретации обнаруживается и в Гаддула-сутте, предмет которой также часто встречается в ранних буддийских текстах. Нижеприведённый пассаж ещё раз подчёркивает, что конец страданию можно положить лишь путём прекращения отождествления себя со скандхами:

«...но хорошо обученный ученик благородных, сведущий в их дхамме и дисциплинированный, не принимает ни скандхи за «Я», ни «Я» как обладающее скандхами, ни скандхи как наличествующие в «Я», ни «Я» как наличествующее в скандхах.

Он не бежит и не кружится вокруг той самой формы... тех самых ощущений... того самого распознавания... тех самых формирующих факторов... того самого сознания. Он избавлен от формы... избавлен от ощущений... избавлен от распознавания... избавлен от формирующих факторов... избавлен от сознания. Он избавлен от рождения, старения и смерти, от печали, скорби, боли, уныния и отчаяния. Он избавлен, я уверяю вас, от страдания».

А в завершение давайте посмотрим на вывод, который предлагает эта сутта:

«Аналогичным образом монах исследует форму, как бы далеко та ни простиралась; исследует ощущения... распознавание... формирующие факторы... сознание, как бы далеко это сознание ни простиралось. Когда он исследует форму... ощущения... распознавание... формирующие факторы... сознание, как бы далеко это сознание ни простиралось, любые мысли типа: «Я», «Моё» и «Я есть», не посещают его».

Итак, ни в одной из этих сутт мы не обнаруживаем какой-либо основы для интерпретации теории анатты как небытия Атмана: суть их состоит лишь в том, чтобы прекратить рассматривать совокупности в тех терминах, использование которых слишком легко приводит к формированию ложных концепций Атмана. Как мы уже имели возможность убедиться, отказ от отождествления себя с агрегатами феноменального психофизического бытия представляет собой основной элемент стратегии Шанкары, следовательно, в данных суттах нет ничего такого, с чем Шанкара, основной идеолог адвайта-веданты, мог бы не согласиться.

Мири Альбахари, философский ф-т ун-та Калгари, Канада.

Примечания автора:

-
- ¹ К. Линдтнер, От брахманизма к буддизму, *Asian Philosophy* 9 (1), 1999. К. Вернер, Индийская концепция человеческой личности, *Asian Philosophy* 6 (2), 1996.
- ² Бхиккху Тханиссаро, «Стратегия «не-Я»», по материалам сайта: www.accesstoinsight.org/lib/modern/thanissaro/notself.htm. Все цитаты из сутт палийского канона, за исключением отмеченных соответствующими ссылками, приводятся по данному изданию.
- ³ Х.П. Прасад, Сон без сновидений и душа: противоречия между буддизмом и ведантой; *Asian Philosophy*, 10 (1), 2000.
- ⁴ Д. Дж. Калупахана, Буддийская философия: исторический анализ; University of Hawaii Press, 1976.
- ⁵ Прасад, там же, стр. 68-69, Более подробно о негативной интерпретации см. Валпола Рахула, Чему учил Будда; Buddhist Library of China, Hong-Kong, 1958.,
- ⁶ Р. Озборн и Б. ван Лоон, Введение в восточную философию; Icon Books, Cambridge, 1997.
- ⁷ Линдтнер, там же, стр. 17.
- ⁸ Шанкара, Прабхавананда, по изд. Орнамент различения; Vedanta Press, California, 1968; Э. Дойч, Адвайта-веданта: философская реконструкция; University of Hawaii Press, Honolulu, 1969.
- ⁹ Вернер, там же, стр. 94 и 104.
- ¹⁰ Шанкара, там же, стр. 76-77.
- ¹¹ Дойч, там же, стр. 27-65.
- ¹² Шанкара, там же, стр. 90-91.
- ¹³ там же, стр. 75.
- ¹⁴ там же, стр. 96.
- ¹⁵ там же, стр. 87.
- ¹⁶ Дойч, там же, стр. 47, цитата из *Брахма-сутра-бхашьи Шанкары*, 3.2.17.
- ¹⁷ Дойч, там же, стр. 15-26.
- ¹⁸ Линдтнер, там же, стр. 27.
- ¹⁹ Вернер, там же, стр. 96.
- ²⁰ Мадджхима-никая, 2, перевод бхиккху Тханиссаро, см. там же, стр. 5.
- ²¹ Дойч, там же, стр. 11.
- ²² Линдтнер, там же, стр. 17.
- ²³ Линдтнер на стр. 19 цитированного издания также высказывает мнение о том, что Будда отрицал Атман только в связи со скандхами, но не в смысле Брахмана.
- ²⁴ Шанкара, там же, стр. 92, 94, 98.
- ²⁵ Шанкара, там же, стр. 96 и 99.
- ²⁶ Прасад, там же, стр. 69.
- ²⁷ Р. Гетин. Основы буддизма; Oxford University Press, 1998, стр. 136.
- ²⁸ Рахула, там же, стр. 25-26.
- ²⁹ Калупахана, там же, стр. 39.
- ³⁰ Рахула, там же, стр. 41.
- ³¹ Большая часть цитат из оригинальных тестов приводится по изданию: Bhikkhu Thanissaro, *The Mind like Fire Unbound*, www.accesstoinsight.org/lib/modern/thanissaro/notself.htm.
- ³² там же.
- ³³ В примечании на стр. 36 Рахула признаёт и «позитивный» оттенок этих 32 синонимов ниббаны, некоторые из которых он перечисляет сам.
- ³⁴ Вернер в той же работе, стр. 104, говорит, что концепцию Татхагаты следует рассматривать как имеющую позитивный статус того, что неисследовано и неизмерено, что созвучно с высказыванием самого Будды: «глубокое, неизмеримое и не поддающееся измерению, как великий океан» (Мадджхима-никая, 72).
- ³⁵ Калупахана, там же, стр. 81-82.

-
- ³⁶ Прочие сутты, говорящие о нирване в «утвердительном» духе, перечисляются у Тханиссаро и Линдтнера.
- ³⁷ F.L. Woodward, *The Book of the Gradual Sayings (Anguttara-nikaya)*, vol. 5, Pali Text Society, London, 1972.
- ³⁸ Линдтнер, там же, стр. 28.
- ³⁹ Вернер, там же, стр. 104.
- ⁴⁰ Линдтнер, там же, стр. 28.
- ⁴¹ Гетин, там же, стр. 156-159; Рахула, там же, стр. 31-32, 42, 53-54.
- ⁴² Рахула, там же, стр. 42.
- ⁴³ Гетин, там же, стр. 157-158.
- ⁴⁴ Линдтнер, там же, стр. 22-26.
- ⁴⁵ Тханиссаро, там же, стр. 1.
- ⁴⁶ там же.
- ⁴⁷ Гетин, там же, стр. 136-137. Этот отрывок из сутты цитируется по данному изданию.
- ⁴⁸ там же, стр. 137; подобные тезисы неоднократно встречаются в суттах Самьютта-никаи, (22-34).