

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
| Научно-атеистическая серия

А. Н. КОЧЕТОВ

БУДДИЗМ

Изд. 2-е, переработанное



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва 1983

Буддизм — самая древняя из мировых религий, которая все еще оказывает значительное влияние на сознание миллионов людей. В книге рассматриваются обстоятельства и причины возникновения буддизма, критически анализируются основные положения его вероучения, главные особенности культуры. Автор кратко останавливается на направлениях, или школах, буддизма, как возникших в Индии, так и сложившихся в ходе распространения его в странах Азии. Значительное место уделено характеристике современного состояния буддизма, а также его месту в идеологической борьбе.

Ответственный редактор
доктор философских наук
А. Д. ЛИТМАН

ОТ АВТОРА

Первое издание этой книги вышло восемнадцать лет назад. За это время и в самом буддизме, и в жизни буддистов, и в исследованиях его истории и современного состояния появилось много нового. Значительно продвинулось изучение с марксистских позиций истории Индии эпохи возникновения буддизма, интереснейший материал дали археологические раскопки памятников буддизма на территории советских среднеазиатских республик, победой вьетнамского народа закончилась «грязная война», развернутая американским империализмом, значительно расширились контакты буддистов различных стран Востока и усилилось движение буддистов в борьбе за мир. Повышенный интерес к буддизму возник у части молодежи и у некоторых групп интеллигенции на Западе. Буддизм оказался активно втянутым в современную идеологическую борьбу.

Все это вызвало необходимость значительной переработки текста книги: многое было сокращено, многое добавлено, введены сведения о ламаизме. Однако основные позиции авторского подхода к буддизму остались неизменными. Автор считает, что время, протекшее после выхода в свет первого издания книги, лишь подтвердило правильность этих позиций.

ВВЕДЕНИЕ

Буддизм — самая древняя из трех мировых религий. Он «старше» христианства на пять веков, а ислам «младше» его на целых двенадцать столетий. В общественной жизни, культуре, искусстве многих азиатских стран буддизм сыграл роль не меньшую, чем христианство в странах Европы и Америки.

Однако европейцы «открыли» для себя буддизм совсем недавно, хотя португальские, голландские, английские и прочие колонизаторы встретились с этим видом «идолопоклонства», как тогда именовали все нехристианские религии, с самого начала своего вторжения в страны Востока. И только в первой четверти прошлого века в Европе появляются исследования, посвященные буддизму. Литература о нем начала стремительно расти. В изучение буддизма вслед за индологами включились китаеведы, японисты, тибетологи, искусствоведы. Большой вклад в изучение буддизма внесло русское востоковедение. В результате уже к началу нашего века была создана обширная литература по буддизму. Так, библиографический справочник, выпущенный в 1916 г.¹, содержит 2544 названия трудов, очерков, брошюр и статей, опубликованных только на немецком языке. Одна из наиболее полных библиографий по буддизму² указывает в своих 52-х выпусках много тысяч названий. Литература эта продолжает непрерывно расти. Мощное национально-освободительное движение в странах Востока способствовало возрождению и модернизации буддизма в ряде стран. В связи с «2500-летием существования буддизма», которое отметил в 1956 г. буддийский мир, интерес к этой религии, его источникам, археологическим памятникам, его искусству еще более возрос.

Обширнейшая литература, посвященная буддизму, крайне противоречива³. «...Поражает та разнородность

¹ Held G. L. *Bibliographie des Buddhismus*. München; Leipzig, 1916, S. VIII — 191.

² *Bibliographie bouddhique*. P., 1928—1950.

³ «Редко можно сказать о буддизме что-либо такое, противоположно»

оценки, которую можно найти по отношению к буддизму, — писал один из крупнейших знатоков буддизма О. О. Розенберг. — Буддизм является силою, к которой одни относятся с крайним отвращением, другие с чрезвычайной симпатией; на буддизм указывают то как на пример бессмысленного идолопоклонства, не заслуживающего вовсе названия религии, то опять, как на пример религии, равной христианству, даже как на религию, примиримую с современной наукой, как на религию будущего»⁴. Зачастую не только основные догматы буддизма, но и понятия, которыми он оперирует, получают у различных авторов взаимоисключающие толкования. Чаще всего из учения буддизма вырывается какая-либо одна сторона и ей придается самодовлеющее значение. Многие современные зарубежные авторы стремятся, затушевывая в буддизме черты, присущие любой религии, «сблизить» его с современной наукой.

Известный специалист в области индийской религиозно-философской мысли академик Ф. И. Щербатской начал свою книгу, посвященную анализу учения о нирване, такими словами: «Хотя с того времени, когда было начато научное изучение буддизма в Европе, прошло сто лет, мы до сих пор, несмотря на это, блуждаем в потемках относительно важнейших положений этой религии»⁵. Прошло три десятилетия, и авторитетный современный индийский автор Т. Р. В. Мурти, комментируя приведенное высказывание, заявил, что оно «остается не менее верным и сегодня»⁶.

Время, протекшее после выхода в свет книги Мурти, не только не внесло ясности в понимание кардинальных вопросов буддизма, но, пожалуй, еще более усугубило положение, чему особенно способствовал и новый поток литературы, посвященный празднованию 2500-летия буддизма, и ряд политических событий в странах Востока.

Появилась тенденция представлять буддизм силой, способной разрешить все социальные проблемы. «Буддизм предлагает современному человеку религию без сверхъес-

ное которому нельзя было бы доказать одинаково убедительно» (*Poussin de la Vallée. Buddhism, opinions sur l'histoire de la dogmatique. P., 1909, p. 139*).

⁴ *Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пр., 1918, с. IX.*

⁵ *Scerbatskoy Th. The conception of buddhist nirvana. Leningrad, 1927, p. 1.*

⁶ *Murti T. R. V. The central philosophy of Buddhism. L., 1955, p. VIII.*

тественного», — пишет глава философского факультета Пенджабского университета С. П. Канель в статье «Буддизм — религия мирян». Он определяет буддизм как «религию ученого», как «светскую религию»⁷. В другой статье С. П. Канель утверждает, что буддизм является «основой всей научной мысли и научного подхода к действительности». Он призывает «отбросить сверхъестественное в религии и сделать этическую жизнь и активное сострадание высшей религией»⁸.

Буддийский монах и публицист Анагартха Говинда считает буддизм «одной из наиболее могучих по своему влиянию сил в культурной жизни человечества»⁹. Еще дальше идет К. Н. Цутши, который в статье «Роль буддизма для современного мира» пишет: «Во времена, когда растет насилие и новые виды оружия ужасного разрушения изобретаются в арсеналах науки, учение Будды о непротивлении, терпимости и сострадании нужно более, чем когда-либо прежде»¹⁰. Эпиграфом к этой статье Цутши поставил слова Дж. Неру из его посвященной юбилею речи: «В конечном счете человечество должно сделать выбор между учением Будды и водородной бомбой».

Многие исследователи, в том числе и советские, сближают буддизм с позитивизмом, с экзистенциализмом и другими направлениями современной идеалистической философии¹¹. И это естественно — ведь между любой ре-

⁷ *Kanal S. P. Buddhism — the Religion of Secularism.— The March of India, 1956, Aug., vol. VIII, N 10, p. 10, 11.*

⁸ *Kanal S. P. Buddhism returns home.— The March of India, 1956, Sept., vol. VIII, N 1, p. 25.*

⁹ *Govinda A. (lama). Why Buddhism became a world religion.— The March of India, 1956, May, vol. VIII, N 7, p. 9.*

¹⁰ *Zutshi C. N. Buddha's Message to the modern World.— The March of India, 1956, June, vol. VIII, N 8, p. 5.*

¹¹ «Указанные многочисленные и далеко идущие совпадения буддийской логики и новейших направлений европейской философии, без сомнения, заслуживают систематического и полного исследования со стороны историков философии. Приведенные беглые заключения призваны обратить внимание на эту область, где... европейская наука XX века перекликается с открытиями, некогда сделанными индийскими учеными» (см.: *Иванов В. В. Об аналогиях между буддийской логикой и новейшей европейской наукой.— Тр. Бурят. ин-та обществ. наук. Вып. I. Сер. востоковедения: Материалы по истории и филологии Центральной Азии. 1968, вып. 3, с. 147*). «Истинный буддизм, теоретически изложенный, есть гуманизм, если подразумевать под этим термином нечто очень близкое к проповеди гуманизма у позитивистов...» (*Sijed N. H. Buddha's Scheme of Life.— The March of In-*

лигией и философским идеализмом существует вполне понятное сходство: они одинаково решают основной вопрос философии, утверждая первичность сознания и вторичность материи. Буддизм в этом отношении не составляет исключения.

Однако есть авторы, которые приписывают буддизму прямо противоположную идеализму философскую позицию. Так, в изданной и на русском языке книге прогрессивного историка индийской философии М. Роя утверждается, что некоторые школы хинаяны¹² придерживались «диалектико-материалистических взглядов», близких к тем, «к которым пришли Маркс и Энгельс в середине XIX века»¹³.

Не меньший разнобой в определении сущности буддизма находим мы в последнее время и у советских авторов. Например, В. Н. Топоров в обстоятельном предисловии к изданию «Дхаммапады» заявляет, что учение Будды «строго говоря... не было ни религиозным, ни философским... Цель его учения была сугубо практическая — помочь избавиться от страдания»¹⁴. В. П. Лучина, хотя и называет буддизм религией, подчеркивает как важнейшую черту «его практическую направленность», которая состоит в «доктрине спасения» или «освобождения от страданий»¹⁵. Осуществление спасения, по мнению Лучиной, происходит путем такой перестройки психики, которая снимает чувства неудовлетворенности, напряжения, тревоги. Онтологическая сторона буддизма при этом отбрасывается, буддизм сводится только к психологической доктрине. К оценке В. П. Лучиной близок и И. Бештау, объясняющий «привлекательность» и длительное существование буддизма тем, что он призывает «видеть друг в друге прежде всего людей, взятых вне всяких социальных ограничений и рамок». Бештау считает буддизм *мировоззрением* (подчеркиваю: не религией! — А. К.), «которое, будучи возвращено на восточной почве около двух с половиной тысяч лет тому назад, помогает азиатским странам

dia, 1956, N 9). Близкие идеи развивает С. Радхакришнан в «Индийской философии» (М., 1956, т. 1, с. 290—291).

¹² Хинаяна и махаяна — два главных направления индийского буддизма.

¹³ Рой М. История индийской философии. М., 1958, с. 299. В аннотации к этой книге Издательство иностранной литературы утверждает, что автор «убедительно доказал» материалистический характер раннего буддизма (с. 4).

¹⁴ Дхаммапада. М., 1960, с. 8.

¹⁵ Буддизм. — В кн.: БСЭ. 3-е изд., М., 1971, т. 4, с. 89.

отстаивать свою самобытность. Усвоенное западной культурой, оно помогает ее отдельным представителям обрести себя как личность в мире социального неравенства»¹⁶. Добавим, что некоторые авторы полагают, что «в зависимости от конкретных задач и местных условий современный буддизм можно рассматривать и как религию, и как философию, и как идеологию, и как культурный комплекс, и как образ жизни»¹⁷. Из всего сказанного очевидна необходимость очерка о буддизме, дающего общее представление об этой мировой религии.

Отдельные положения буддизма использовались европейскими мыслителями — от Шопенгауэра и до современных буржуазных философов. В значительной мере на идеологию буддизма опирается так называемая теософия — эклектическая смесь мистических взглядов, получившая распространение среди части интеллигенции многих стран в конце XIX — начале XX в. В настоящее время делаются попытки ее реанимации. В форме «дзэн» буддизм в последние десятилетия стал популярным у некоторых групп молодежи и интеллигенции на Западе.

Освещение основных вопросов идеологии буддизма необходимо и для понимания его роли в современной жизни народов Азии. После крушения колониальной системы страны Азии вышли на путь самостоятельного политического, экономического и культурного развития, вопросы формирования новой идеологии у народов этих стран приобретают большое теоретическое и практическое значение. Иногда некоторые буддийские положения используются прогрессивными силами для привлечения масс к борьбе за национальную независимость. Но нередко империалисты и местные реакционеры применяют буддизм как средство отторжения трудящихся от национально-освободительного движения. Имеют место случаи, когда буддийская проповедь выступает орудием антикоммунистической пропаганды.

Наконец, последователи буддизма есть и на территории нашей страны — в Бурятской, Калмыцкой и Тувинской Автономных республиках. Буддийское духовенство (ламство) там, как и духовенство других религий, стремится приспособить буддизм к новым условиям, убеждая

¹⁶ *Бештау И.* Буддизм и современность. — Азия и Африка сегодня, 1966, № 12, с. 46.

¹⁷ *Корнев В. И.* Буддизм. — *Вопр. истории*, 1970, № 12, с. 144.

верующих, что в конечном счете «цели буддизма и коммунизма совпадают».

Все сказанное свидетельствует об актуальности изучения буддизма как религиозно-идеологической системы, и, в частности, выяснения следующих принципиально важных вопросов:

1. Четко определить с научных позиций буддизм с тем, чтобы устранить ту методологическую неясность, которую создают многочисленные и часто противоречивые его толкования в имеющейся литературе.

2. Показать условия возникновения и распространения буддизма, его общественную роль, особенно в эпоху крушения колониальной системы империализма.

3. Раскрыть сущность религиозно-философского учения буддизма.

4. Осветить специфику его культовой практики, особенно наглядно свидетельствующей о его сути как религиозной системы.

5. Охарактеризовать роль буддизма в современной политической жизни стран, в которых он получил наибольшее распространение.

Попытке освещения этих вопросов и посвящена данная книга.

Автор выражает благодарность сотрудникам Института востоковедения АН СССР, давшим положительную оценку рукописи второго издания книги.

Глава I

ВОЗНИКНОВЕНИЕ БУДДИЗМА

Спросите буддиста о том, как возникла религия, которой он следует, и вы получите ответ, что более двух с половиной тысяч лет назад ее возвестил людям Шакьямуни («отшельник из племени шакьев»). В любой посвященной буддизму книге вы найдете основанный на религиозной традиции рассказ о жизни странствующего проповедника Сиддхартхи, прозванного Шакьямуни и назвавшего себя Буддой (санскр. buddha), что означает «просветленный высшим знанием», «осененный истиной».

Буддийская религиозная литература сообщает, что после бесконечного множества перерождений, накапливая в каждом из них добродетели, Будда явился на землю, для того чтобы выполнить спасительную миссию — указать живым существам избавление от страданий. Он избрал для своего воплощения образ царевича Сиддхартхи из знатного рода Готама (отсюда его родовое имя — Гаутама). Род этот входил в племя шакьев, жившее за 500—600 лет до н. э. в долине Ганга, в среднем его течении.

Как и боги других религий, Будда не мог появиться на земле, подобно обычным людям. Мать Сиддхартхи — жена правителя шакьев Майя (Махамайя, т. е. «Великая Майя») — увидела однажды во сне, что к ней в бок вошел белый слон. Через положенное время она родила младенца, покинувшего ее тело также необычным путем — через подмышку. Немедленно изданный им клич услышали все боги Вселенной и возрадовались приходу того, кому удастся пресечь страдания бытия. Мудрец Асита предрек новорожденному свершение великого религиозного подвига. Младенца назвали Сиддхартхой, что значит «выполнивший свое назначение».

Повелитель шакьев Шуддходана не желал сыну религиозной карьеры. Он окружил ребенка роскошью, скрывая от него все теневые стороны жизни, дал ему блестящее

светское воспитание, женил на прелестной девушке, которая вскоре подарила ему сына.

Но однажды во время прогулки по городу Гаутама встретил покрытого язвами больного, согбенного годами дряхлого старика, погребальную процессию и погруженного в раздумья аскета. Так он узнал о неизбежных для живых существ страданиях. И в ту же ночь он тайком покинул дворец, чтобы в отшельничестве искать путь, ведущий к избавлению от страданий.

В течение семи лет он безрезультатно предавал истязаниям свою плоть и размышлял над текстами священных книг жрецов-брахманов. И лишь перестав голодать и отказавшись от ложных премудростей, Гаутама путем внезапного озарения, достигнутого долгим глубоким созерцанием, открыл путь к спасению. Это случилось на берегу речки Наираджаны, в местечке Урувилва, в теперешней Бодх-Гае (штат Бихар). Сидя под священным деревом бодхи, Сиддхартха познал «четыре благородные истины».

Демон зла, бог смерти Мара пытался заставить «просветленного» отказаться от возвещения людям пути спасения. Он запугивал его страшными бурями, своим грозным воинством, посылал своих прекрасных дочерей, чтобы соблазнить его радостями жизни. Но Будда победил все, в том числе и свои сомнения, и вскоре произнес в «Оленьем парке» (ныне Сарнатх), недалеко от Варанаси первую проповедь, ставшую основой вероучения буддизма. Ее слушали пять его будущих учеников и два оленя. В ней он кратко сформулировал главные положения новой религии или, как говорят буддисты, «привел в движение колесо дхармы» (санскр. dharmasakra — pravartana)¹. После провозглашения «четырех благородных истин» (санскр. āryasatya), окруженный все умножающимися учениками-последователями, Будда ходил сорок лет по городам и деревням долины Ганга, творя чудеса и проповедуя свое учение.

Умер Будда, согласно легенде, в восьмидесятилетнем возрасте в Кушинагаре, который, как полагают, соответствует нынешней Касие, расположенной в восточной части штата Уттар Прадеш. Он лег под деревом бодхи в «позу льва» (на правом боку, правая рука под головой, левая вытянута вдоль выпрямленных ног) и обратился к собравшимся око-

¹ В данном случае термин «дхарма» означает учение Будды, религию. Термин этот в санскрите имеет множество значений. Одно из них, употребляемое в теологических трактатах, будет ниже рассмотрено особо.

ло него монахам и мирянам со следующими словами: «Теперь, о монахи, мне нечего больше сказать вам, кроме того, что все созданное обречено на разрушение! Стремитесь всеми силами к спасению»². Уход Будды из жизни буддисты называют «maharāgīrīvāna» — великим переходом в нирвану. Считается, что он умер в полнолуние месяца вайшакха (май). Эта дата почитается так же, как момент рождения Будды и момент его «прозрения», поэтому ее называют «трижды святым днем».

Как видим, если верить самим буддистам и литературе, на которую они ссылаются, религия, господствовавшая в течение многих веков среди многих народов Азии, обязана своим происхождением проповеди одного человека (или божества). Такая точка зрения, вполне тождественная с мнением христиан и магометан в отношении основоположников их религий, была в основном принята большинством европейских авторов, которые в той или иной форме повторяли версию буддийской религиозной литературы: новая религия Индии явилась результатом проповеди Гаутамы, прозванного Буддой. При этом некоторые исследователи (Г. Ольденберг³, Т. В. Рис-Дэвидс⁴, отчасти В. П. Васильев⁵) пытались выделить наиболее убедительные материалы из необозримой массы рассказов о сотворенных Буддой чудесах и других невероятных событиях. В результате такой обработки получился, как справедливо отметил известный русский востоковед И. П. Минаев, «весьма правдоподобный рассказ о романтической жизни личности, поэтической и привлекательной по основным чертам своего характера»⁶.

Другие ученые, в том числе Е. Сенар, Г. Керн, отказывались видеть какую-либо реальную основу в легендах о Будде и категорически отрицали возможность его историчности, объясняя миф заимствованием из более ранних мифов и легенд.

Современная наука не дает однозначного ответа на вопрос об историчности Будды. Наиболее ранние жизнеописания

² 2500 years of Buddhism. New Delhi, 1956, p. 28.

³ *Ольденберг Г.* Будда, его жизнь, учение и община: Пер. с нем. М., 1905.

⁴ *Рис-Дэвидс Т. В.* Буддизм: Очерки жизни и учения Гаутамы Будды. Пер. с англ. СПб., 1906.

⁵ *Васильев В. П.* Буддизм, его догматы, история, литература. СПб., 1857, ч. 1.

⁶ *Минаев И. П.* Буддизм: Исследования и материалы. СПб., 1887, т. 1, вып. 1, с. 8—9.

зания Будды появились через пятьсот лет и позднее после предполагаемой даты его смерти⁷. Лишь некоторые события его жизни приводятся в сочинениях палийского канона (I век до н. э.). Однако многие исследователи считают Шакьямуни исторической личностью. Но следовать при этом буддийской традиции, которая считает его единоличным «основателем буддизма», нет оснований. «Современное состояние изученности вопроса, — пишет известный советский знаток древней Индии, историк Г. Ф. Ильин, — позволяет считать, что Будда как единоличный создатель известного нам вероучения — личность неисторическая, ибо буддизм складывался в течение многих веков, но Шакьямуни — основатель буддийской монашеской общины (или один из первых ее основателей), проповедник, взгляды и практическая деятельность которого имели большое значение при возникновении буддийского вероучения, вполне мог существовать реально»⁸.

Задолго до возникновения буддизма Индия имела оригинальные религиозные учения, культуры и традиции. Сложные общественные отношения и высокая городская культура, включавшая и письменность и развитые формы искусства, существовали здесь одновременно с такими древними очагами мировой культуры, как Месопотамия и древний Египет, в ряде отношений превосходя последние⁹. Если уже в религии эпохи хараппской культуры (середина III тысячелетия до н. э.) обнаружены элементы, вошедшие в более поздние религиозные представления, то во II тысячелетии начали складываться те важнейшие религиозные традиции, которые к началу I тысячелетия получили литературное оформление, именуемое в истории индийского мировоззрения и ритуальной практики ведами. Ведизм, или ведийская религия (Г. Ф. Ильин убедительно доказывает ее тождество с брахманизмом¹⁰), уже содержал черты, характерные для более поздних индийских религий, в том числе и буддизма.

К ним можно отнести представление о том, что все существующее живое связано между собой во времени постоянными переходами из одного телесного состояния в

⁷ Наиболее часто буддийские источники относят эту дату к 543 г. до н. э. Большинство западных авторов считают годами жизни Будды 560—480 гг. до н. э.

⁸ Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. М., 1969, с. 430.

⁹ Там же, с. 87.

¹⁰ Там же, с. 180.

другое (переселение душ или перевоплощение), учение о карме как силе, определяющей форму этих переходов. Устойчивы оказались состав пантеона богов, а также вера в ад и рай. В более поздних религиях были развиты многие элементы ведийской символики, почитание некоторых растений и животных, большинство бытовых и семейных обрядов. В ведийской религии уже отражалось классовое расслоение общества. Она освящала неравенство людей, объявляя, что деление людей на варны¹¹ установлено высшим божеством — Брахмой. Социальная несправедливость оправдывалась учением о карме — тем, что во всех несчастиях человека виноваты грехи, совершенные им в прежних перерождениях. Она объявляла государство институтом, созданным богами, и приравнивала покорность властителям к выполнению религиозного долга. Даже обильные жертвоприношения, доступные лишь богатым и знатым, свидетельствовали якобы о большей близости последних к миру богов, а для низших варн многие обряды были вообще запрещены¹².

Ведизм отражал сравнительную неразвитость антагонистических противоречий в индийской общине, сохранение значительных элементов племенной раздробленности и исключительности. К середине I тысячелетия до н. э. эти черты патриархальности приходят во все более резко выраженное противоречие с теми крупными сдвигами в общественных отношениях, которые и явились основной причиной возникновения буддизма.

Дать научный ответ на вопрос о причинах возникновения буддизма стало возможным лишь благодаря исследованиям В. В. Струве, Г. Ф. Ильина, В. И. Авдиева, Д. А. Сулейкина, А. М. Осипова, К. А. Антоновой, Г. М. Бонгард-Левина, немецкого индолога Вальтера Рубена, индийского философа Д. Чаттопадхьяя и историка С. А. Данге и других советских и зарубежных историков-марксистов.

Изучение обстоятельств возникновения буддизма затрудняется тем, что древнеиндийских исторических хроник с изложением последовательности событий и указанием на точные даты не существует. Как чисто фактическую сторону истории древней Индии, так и анализ движущих исторических сил приходится реконструировать на основании косвенных источников — религиозной и худо-

¹¹ Так назывались в древней Индии касты.

¹² *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия*, с. 195.

жественной литературы, археологических материалов, юридических трактатов, свидетельств иноземных путешественников и т. д. Правда, интересующий нас период характеризуется значительным количеством таких данных. «Общественная обстановка в Индии того периода (середина I тысячелетия до н. э.— А. К.),— пишет Г. Ф. Ильин,— в основных чертах известна. К этому времени оформился сословно-кастовый строй, укрепились рабовладельческие отношения и рабство начинало все в большей мере воздействовать на все стороны жизни. Источники отмечают наличие (особенно в средней части долины Ганга) множества людей, потерявших связи с общиной и не могущих найти место в обществе. Слабели родовые и племенные связи, падало значение родоплеменной знати, менялись прежние взгляды и представления. Образовались сравнительно крупные государства, которые охватывали территории многих племен, все дальше отходивших от прежних традиций, учреждений, форм управления. В новых условиях существовавшие ранее племенные религии уже не могли удовлетворить назревшие запросы в сфере идеологии. Поэтому VI—V века до н. э. были временем сильнейшего брожения в духовной жизни общества. Мы знаем о существовании в этот период десятков сект и религиозных организаций, об ожесточенных спорах между ними и об остром интересе к этим спорам в самых различных слоях населения. По стране бродило множество проповедников, предлагавших свои религиозные системы»¹³.

Исследования индологов показывают, что к середине I тысячелетия до н. э. в наиболее экономически и социально развитых районах Индии рабовладельческий способ производства становится господствующим. Труд рабов сочетался с трудом формально свободных производителей-общинников и кармакаров (наемных работников). «Применительно к эпохе Маурьев,— пишет Г. М. Бонгард-Левин,— правомерно, очевидно, говорить о существовании первобытного, общинного и рабовладельческого укладов, однако роль и соотношение их были различны в разных областях страны. В самых развитых частях — Магадхе и прилегающих к ней районах — особенное значение имело рабство...»¹⁴.

Основной сферой применения рабского труда являлось домашнее хозяйство, т. е. производство продукции для соб-

¹³ Там же, с. 423.

¹⁴ Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973, с. 140.

ственного потребления рабовладельца. Патриархальный характер рабовладения вовсе не означал «хорошего» отношения к рабу. Его можно было бить, заковывать в цепи, клеймить и обрекать на самую тяжелую и изнурительную работу. Наряду с частным было распространено и коллективное рабовладение (рабы — собственники общин), а также царское рабовладение, приближавшееся по своему характеру в условиях восточных рабовладельческих деспотий к рабовладению государственному.

На социальный строй накладывала существенный отпечаток оказавшаяся исключительно устойчивой сельская община. В интересующий нас период она становится органической частью рабовладельческого строя. Часть членов общины пользовалась трудом рабов, другая попадала в экономическую зависимость от более сильных, выделившихся из общины рабовладельцев, захватывавших политическую власть. Процесс становления рабовладения всегда не был мирным и безболезненным. Земли продолжали оставаться в общинной собственности, но при возникновении деспотий устанавливалась и государственная верховная собственность на земли и оросительные системы, позволявшая грабить общинников при помощи налогов.

Классовые отношения осложнялись системой варн, которая, не совпадая с классовым делением, отражала усиливающуюся классовую дифференциацию и классовую борьбу. Жестокой эксплуатации подвергались самые различные группы населения, в том числе и формально свободные. Различные категории внекастовых, всевозможные «наемные работники» и разоряемые налогами крестьяне зачастую оказывались даже в худшем положении, чем рабы. Показательно, что одним из важных путей пополнения рабов был добровольный переход в рабство свободных: таким образом они обеспечивали себе хоть какой-то прожиточный минимум.

Значительную массу населения составляли совершенно отстраненные от производительного труда люди, жившие сбором подаяний — занятие, возводившееся в важную религиозную добродетель. Один из наиболее ранних памятников литературы, включенный в состав буддийского канона, — так называемые «Песнопения монахов и монахинь» — содержит воспевание той «свободы», которую обретает нищий, порвавший с домом, семьей и хозяйством — «отбросивший все иллюзии»:

Пока я нахожусь далеко от дома,
Как нищий, просящий милостыню, безродный,
Я не знаю больше намерений
Злого, подлого характера ¹⁵.

Ведийская религия прокладывала непроходимую пропасть между высшими варнами (брахманы, кшатрии, вайшии) и шудрами, не говоря уже о внекастовых. Религиозная разобщенность усиливала сословную: шудрам и внекастовым был закрыт даже путь к религиозному «спасению» — слиянию с Брахмой: им запрещалось «слушание вед», они были по существу исключены из категории высших существ — людей.

К началу VI в. до н. э. в Северной Индии было множество сравнительно мелких, постоянно враждовавших между собой государств — и монархий, и олигархических республик. Часть их была суверенна, часть находилась в зависимости от более сильных соседей. Но все они были в той или иной степени развитыми рабовладельческими государствами, власть в которых была направлена на подавление рабов и массы «свободных» земледельцев, на безнаказанную эксплуатацию всех категорий трудящихся.

Несмотря на застойность социального строя, внутри общества происходил медленный, но неуклонный рост производительных сил, вызывавший усложнение общественных отношений, усиление классовой борьбы. Появляются тенденции, направленные на ломку сложившихся социальных институтов, на пересмотр традиционных форм общественного сознания. Эти процессы с наибольшей силой и остротой протекали в долине Ганга. Им способствовали развитие ремесел, торговли, путей сообщения, установление торговых и культурных связей с соседними странами.

Персидская, а затем греческая экспансия на Восток, усиливая эти связи, обуславливает потребность в развитии товарно-денежных отношений. Стремление «выкачивать» все больший объем продукции при крайне застойной технике приводит к резкому усилению эксплуатации рабов, кармакаров и «свободных» общинников, к дальнейшему разделению труда, к углублению общественных антагонизмов. Ремесленники и купцы, группируясь вокруг дворцов-крепостей наиболее сильных раджей, кладут основания новым городским поселениям, которые становятся административ-

¹⁵ Therā-gātha, 48.— In: Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotame Buddha's. / Übers. von K. E. Neumann. B., 1899, S. 17.

ными центрами и опорными пунктами рабовладельческой знати.

Крупные рабовладельцы сосредоточивают в своих руках большие богатства и значительную военную силу. Растет мощь и роль рабовладельческих государств. Эти процессы нетрудно разглядеть в картине изменения положения низших варн, которую рисует для предбуддийской эпохи С. Вадьяланкар¹⁶, в описании ломки патриархальных рабовладельческих отношений накануне создания империи Маурья, приведенном С. А. Данге¹⁷.

Хотя источники не говорят о восстаниях и революциях рабов, это не доказывает, что антирабовладельческих движений в Индии совершенно не было. Борьба рабов, угнетенных «свободных» и внекастовых против рабовладельцев, несмотря на низкий уровень культуры и разобщенность масс производителей, несомненно, имела место. Ряд разделов буддийского текста Махавагга, сборников Джатак¹⁸, юридический трактат Артхашастра, свод законов Ману, страницы древнеиндийской драматургии приводят многочисленные примеры индивидуального неповиновения властям, саботажа, побегов, разбойных нападений. В законодательстве древней Индии нет мер, направленных специально против рабов, но это очевидно объясняется тем, что в борьбе против угнетателей принимали не менее активное участие, чем рабы, разоренные и угнетенные «свободные».

Источники постоянно указывают на угрозу «внутренней опасности», которую нельзя объяснить лишь страхом рабовладельцев друг перед другом и междоусобицами среди знати. Отрицать классовую борьбу в обществе того времени, ставить общественное развитие Индии в какое-то особое, исключительное положение было бы неверно. Бесконечные предосторожности, которыми окружали себя правители, жестокая система наказаний — вплоть до казни — за нарушение установленных правил регистрации населения в царстве Чандрагупты — основателя империи Маурья, постоянные упоминания о раскрытии заговоров, широкая сеть шпионов, меры, направленные на изоляцию сельского населения от городского, предписываемые Артхашастрой, — все говорит о крайне напряженном состоянии индийского об-

¹⁶ Вадьяланкар С. Происхождение кастовой системы в Индии. — Вестн. истории мировой культуры, 1958, № 2, с. 73—74.

¹⁷ Данге С. А. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. М., 1950, с. 158—159.

¹⁸ Рассказы о предшествовавших перерождениях Будды.

щества эпохи создания деспотий. Это напряжение вызывала борьба рабов против системы еще более тяжелого их угнетения, протест разорвавшихся под все более усиливающимся налоговым прессом земледельцев-общинников, борьба мелких рабовладельцев против более сильных, стремившихся поглотить их. Крупные землевладельцы и торгово-ростовщические элементы городов тоже боролись за «право» эксплуатации трудящихся и за политическое влияние. Все это усложнялось сословными и религиозными перегородками и ритуальными установлениями брахманизма, которые разделяли людей, имевших объективно общие земные интересы и «объединяли» тех, кто стоял на различных классовых позициях.

В VI—V вв. до н. э. делаются попытки укрупнить рабовладельческое хозяйство, использовать труд рабов более рационально. Законодательные меры, несколько ограничивающие произвол хозяина по отношению к рабу, показывают начало изживания существующей системы и отражают страх перед острыми классовыми столкновениями.

Высшей фазой развития рабовладения в Индии был период объединения ее империей Маурья. «Именно в маурийскую эпоху возникли и оформились многие основные черты социальной структуры, сословно-кастовой организации, важнейшие институты древнеиндийского общества и государства, получил развитие ряд религиозно-философских течений, в том числе буддизм, который постепенно из сектантского монашеского учения превратился в одну из трех мировых религий»¹⁹.

Следует отметить, что в одной из новейших публикаций, затрагивающих причины возникновения буддизма, — в книге К. К. Жоля²⁰ наблюдается известный шаг назад от достигнутого советской индологией в области классовой характеристики интересующего нас периода. Формулировки К. К. Жоля носят более абстрактный характер по сравнению с обобщениями Г. Ф. Ильина и Г. М. Бонгард-Левина или близким к ним точкам зрения известного индолога-марксиста В. Рубена (ГДР) и индийского марксиста Д. Чаттопадхья. «Появление буддизма на исторической арене, — пишет К. К. Жоль, — совпадает по времени со значительными изменениями в социально-политической и экономической жизни древнеиндийского общества. Весьма активно на-

¹⁹ Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев, с. 3.

²⁰ Жоль К. К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1981.

чинают о себе заявлять периферийные районы брахманской культуры, в которых все более выдвигаются на первое место кшатрии, притязавшие на руководящую роль в жизни общества. Именно в этих районах на базе четырех царств (Кошала, Магадха, Ватса и Аванта) намечаются и происходят существенные сдвиги в области экономики, политики, вылившиеся в конечном итоге в образование одной из могущественных империй в древней Индии — империи Магадхи, основателями и руководителями которой явились представители династии Маурьев. Таким образом, на территории современного южного Бихара (Северная Индия) примерно в середине первого тысячелетия до н. э. концентрируются значительные социальные силы, нуждающиеся в новых принципах социального взаимодействия и в новой идеологии». Правда, вслед за этим К. К. Жоль пишет, что «усложнение социальной структуры имманентно влияет на традиционное сословно-кастовое членение общества, вызывая к жизни новый принцип членения общественных сил — классовый, когда разнородные общественные группы сливаются в нечто однородное по более широким и абстрактным меркам — политико-экономическим интересам»²¹. Из групп, которые можно отнести к принципу классового членения, К. К. Жоль называет только купцов и ростовщиков, что невольно заставляет вспомнить давно подвергнутую критике концепцию М. Рейснера, сформулированную в его полной интересной мысли и остроумных догадок книге²². Автор полагал, что возникновение буддизма явилось следствием... разложения феодальных отношений и установления господства торгового капитала (!).

Историки-марксисты, несмотря на зачастую значительные расхождения в деталях, в основном единодушны в общей оценке общественной обстановки в империи Маурьев, обстановки, которую Д. П. Чаттопадхья считает главной причиной возникновения буддизма. «Это было время, — пишет он, — когда северо-восточная Индия впервые стала свидетельницей возникновения жестоких государств — Магадхи и Косалы на развалинах племенных организаций... Огромные налоги, ростовщичество, вымогательство порождали новые, доселе неслыханные лишения в жизни людей, у которых были еще свежи воспоминания о свободе, равен-

²¹ Там же, с. 30.

²² Рейснер М. Идеологии Востока: Очерки восточной теократии, М.; Л., 1927.

стве и братстве в племенной организации»²³. Чаттопадхья справедливо замечает, что раздел «Варварство и цивилизация» в работе Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» «дает ключ к пониманию раннего буддизма»²⁴.

Действительно, неисчислимые бедствия, обрушившиеся на трудящихся при переходе от ранних неразвитых форм рабовладения к крупному, охватывающему и пронизывающему воздействием все более широкие сферы бытия, явились реальной жизненной основой, мистифицированным отражением которой была так называемая «первая благородная истина» буддизма — утверждение тождества бытия и страдания. Всеобщность зла, порождаемая все более глубоким порабощением трудящихся, неуверенностью в завтрашнем дне у средних слоев, жестокая борьба за власть у классовой верхушки общества воспринимались как основной закон бытия.

Отождествление бытия и страдания было не только отражением строя эксплуатации, но и своеобразным протестом угнетенных против этого строя. Бытие отвергалось как органически непереносимое, как антигуманное по своей сущности. Поэтому само спасение начинает пониматься как преодоление всякого бытия, переход в небытие. Такое трагическое понимание жизни могло исчезнуть только с преодолением социальных причин, его вызвавших. Мысль Чаттопадхьи о том, что Ф. Энгельс дает «ключ к пониманию раннего буддизма», может быть значительно расширена. Ведь главные причины, вызвавшие к жизни буддизм, продолжали существовать и определять общественный строй народов, исповедовавших буддизм. «С появлением рабства, — писал Ф. Энгельс, — достигнутого при цивилизации своего наивысшего развития, произошло первое крупное разделение общества на эксплуатирующий и эксплуатируемый классы. Это разделение продолжало существовать в течение всего периода цивилизации. Рабство — первая форма эксплуатации, присущая античному миру; за ним следуют: крепостничество в средние века, наемный труд в новое время. Таковы три великие формы порабощения, характерные для трех великих эпох цивилизации; открытое, а с недавних пор замаскированное рабство всегда ее сопровождает»²⁵.

²³ Чаттопадхья Д. П. История индийской философии. М., 1966, с. 177—178.

²⁴ Там же, с. 282.

²⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 21, с. 175.

Лишь та совершенно новая цивилизация, которую открыл миру Великий Октябрь, кладет конец всем формам порабощения и тем подрывает социальные корни любых религиозных учений, в том числе и буддизма.

Описываемая эпоха в истории Индии отнюдь не была временем идеологического застоя. Потребности дальнейшего развития производительных сил, широкие масштабы торговых связей, размах ирригационных работ, определявших успехи земледелия,— все это вызывало быстрое накопление знаний о природе, расцвет точных наук. Индийцы разработали оригинальный и довольно точный календарь, высказывали догадки о шаровидности Земли и даже предполагали возможность ее вращения вокруг оси. Именно тогда была, по-видимому, разработана десятиричная система исчисления, принятая сейчас всем культурным миром, а также то начертание цифр, которое впоследствии (несколько изменившись) стало называться арабским. Были созданы основы алгебры и тригонометрии, правила извлечения корней, исчисления окружности и т. д. Больших успехов достигли химия и медицина; были созданы многие всемирно известные памятники литературы и искусства.

VI—III вв. до н. э. были в Индии и эпохой появления ряда новых религиозных, религиозно-философских и философских течений и систем, временем острой борьбы различных направлений в идеологии. Одни из этих течений были направлены на сохранение и упрочение существующего общественного порядка, другие стремились его изменить. Диапазон этих учений был очень широк — от различных богословских систем до школ, утверждавших свободомыслие, отрицавших существование сверхъестественного и веру в «загробный мир».

Центральным вопросом у богословов становится вопрос о сущности души и путях ее «спасения» из пут земного существования. При этом особое внимание уделяется анализу внутреннего духовного мира человека. Самонаблюдению и самосозерцанию придается нередко настолько большое значение, что вопрос об отношении человека к внешнему миру подчас отступает на второй план, вплоть до полного его отрицания. При ранних формах рабовладения, усложненной системой сословного деления на варны, рабы рассматривались не как люди, а как вещи, как «двухногая» разновидность домашнего животного²⁶. Естествен-

²⁶ Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев, с. 128.

но, что о душе раба вообще не шло речи, а «спасение» для членов высших трех варн сводилось к выполнению множества различных для каждой варны культовых действий, которые должны были привести к слиянию с Брахмой. Эпоха Маурья была не только временем расцвета рабовладельческого государства, но и периодом начала кризиса древнеиндийской формы рабовладения. Этот кризис, длительный и тяжелый, продолжался несколько столетий и привел в конечном счете к складыванию феодальной формации, хотя рабовладение в различных пережиточных формах в Индии так и не было окончательно преодолено и при феодализме.

Когда рабовладельческий способ производства стал тормозить дальнейшее развитие производительных сил, когда перед обществом исподволь начала вставать задача создания личной заинтересованности работающего в результате его труда, одной из религиозных форм критики старого строя стало утверждение наличия души как некоей единой для всех людей внутренней основы бытия. Соответственно появляется идея человека — не члена определенной варны, а человека вообще, абстрактного человека. Взамен множества обрядов и запретов для определенной варны выдвигается идея единого морального начала как фактора спасения для любого человека независимо от его национальной или социальной принадлежности. Последовательное выражение этой идее дал буддизм, что и явилось одной из причин превращения его в мировую религию.

Бесправие и унижение, безнадежность и шаткость положения трудящихся масс приводили к «бегству от мира», порождали потребность в иллюзиях и самообмане. Отсюда глубокий пессимизм, идеи тождества бытия и страдания, презрение к земной жизни, к телу, к чувственным восприятиям. Отсюда и характерное для индийской религиозной жизни этого периода понимание спасения как бегства в «пустоту и неопределенность, в которых все исчезает»²⁷. Религиозные и философские искания отражают новый этап развития мышления. Углубление и расширение знаний о природе, развитие астрономии, медицины, математики давали материал для выводов и обобщений, ставили вопрос о сущности, скрывающейся за непосредственно чувственным миром явлений.

²⁷ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии.— Соч., М., 1932, т. IX, с. 131.

Представители материалистических направлений обнаруживали эту сущность в самой природе. Например, чарваки угадывали ее в материальном единстве мира, в лежащих в основе вещей элементах материи — атомах. Идеалисты искали сущность явлений в мире «потустороннем», сверхприродном, духовном. И в том и в другом направлениях представлениям о неподвижности мира начинают противопоставляться идеи развития, причинности и закономерностей.

Буддизм в своих истоках связан не только с брахманизмом, но и с другими религиозными и религиозно-философскими системами древней Индии. Анализ этих связей показывает, что появление буддизма было обусловлено и объективными социальными процессами, и подготовлено идейно. Буддизм не был порожден «откровением» достигшего божественной мудрости существа, как это утверждают буддисты, или личным творчеством талантливого проповедника, как обычно считают западные буддологи. Но буддизм не явился и механическим набором имевшихся идей. Он внес в них много нового, порожденного именно общественными условиями эпохи его возникновения.

Мы уже говорили о целом ряде важных положений брахманизма, вошедших в буддизм. Это и учения о переселении душ (реинкарнации) и о карме (законе возмездия, определяющем форму каждого нового воплощения), это и идея достижения абсолютного покоя в слиянии с мировой душой — Брахмой. Эти идеи в том или ином виде нашли выражение и в различных выросших на основе вед религиозно-философских системах, таких, как веданта, миманса, ньяя, вайшешика, санкхья. Датировка времени возникновения указанных систем крайне затруднительна, но круг их идей так же близок к буддизму, как и к возникшему, видимо, одновременно с ним джайнизму, не вышедшему за пределы одной из национальных религий Индии.

Современная наука дает основания считать, что начало возникновения буддизма приходится на середину I тысячелетия до н. э., а местом его становления и развития в последующие века является северо-восточная Индия, где охарактеризованные выше процессы протекали с наибольшей интенсивностью. Буддизм первоначально носил выраженную антижреческую направленность, будучи идеологией, порожденной новой, высшей фазой развития рабовладельческих отношений в конкретных условиях Индии этого вре-

мени. Для него характерны черты, свойственные всем религиям развитого классового общества.

С самого начала буддизм был религией. И, как всякая религия, он имел вполне земные социальные корни и идейные истоки. То, что ряд своих идей он черпал из предшествовавших или современных ему религиозно-философских учений, вовсе не означает, что возникновение буддизма началось с создания философской системы. Ведь и раннее христианство имело, по остроумному выражению Ф. Энгельса, своих «отца» и «дядю» — философов Филона Александрийского и Сенеку. И, хотя рассуждения и логические доказательства стали позже играть в буддизме довольно значительную роль, основным в его идеологии были вера в сверхъестественное — в господствующий над миром чувственным (сансарой) мир богов и духов, составивших сложный пантеон, в предопределенность судьбы человека (карма), в ад и рай. Основная символика и ряд приемов обрядности также были заимствованы ранним буддизмом из уже существовавших религиозных традиций. Поэтому можно считать, что первоначально буддизм представлял собой секту, точнее, ряд близких по своему характеру к брахманизму сект.

Ранняя история буддизма (VI—III вв. до н. э.) изучена сравнительно слабо. Наибольший научный интерес представляют соответствующие разделы книг Г. М. Бонгард-Левина и Г. Ф. Ильина, которые мы неоднократно упоминали. Первоначально элементы нового религиозного учения, как утверждает буддийская традиция, передавались изустно монахами своим ученикам. Литературное оформление они начали получать сравнительно поздно — во II—I вв. до н. э. Сделанные на санскрите в Индии ранние записи почти не сохранились, они известны только в переводах на китайский, тибетский, японский и языки других народов, среди которых буддизм получил распространение. Лучше сохранился палийский свод буддийской канонической литературы, созданный около 80 г. до н. э. на Шри-Ланка²⁸ и названный позднее «типитака» (санскр. — «трипитака») — «три корзины закона». Различные направления и школы буддизма включают в число канонических и более поздние произведения.

Анализ ранней буддийской литературы свидетельствует, что появление буддизма в законченном виде в VI—V

²⁸ См.: Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956, т. 1, с. 292.

вв. до н. э. (годы легендарной «земной жизни» Шакьямуни) — позднейший вымысел буддийского монашества. По-видимому V—IV вв. до н. э. были временем борьбы и попыток объединения различных более или менее близких по характеру религиозных учений. Эти процессы отражены в буддийской литературе в форме сообщений о так называемых буддийских соборах, которые созывались якобы с целью восстановления первоначального учения Шакьямуни, нарушенного отступниками и еретиками. Очевидно, в действительности эти соборы преследовали цель выработать единое вероучение для организационного слияния близких по взглядам сект и течений.

В III в. до н. э. объединительные тенденции были энергично поддержаны государственной властью. Император Ашока, крупнейший представитель династии Маурья, видел в широко распространившихся учениях о религиозном «спасении» путем непротивления злу насилием, о презрении к жизни, о возможности устранения социального неравенства только в потустороннем мире сильное орудие подчинения масс, сдерживания их борьбы с эксплуатацией. Именно такое религиозное учение («дхарма») было очень нужным Ашоке, после того как в результате многолетних жестоких войн с соседями он распространил свое владычество почти на всю территорию Индии.

При поддержке светской власти была выработана более или менее единая догматика, не исключавшая, впрочем, продолжения борьбы между многочисленными буддийскими сектами. От времен Ашоки сохранились самые ранние буддийские памятники, так называемые ступы (каменные и земляные сооружения куполообразной формы), обнесенные оградой колонны с изображением буддийских символов, надписи на колоннах и скалах — знаменитые эдикты Ашоки, утверждавшие государственным авторитетом догматы новой религии. Сам Ашока, по-видимому, принял буддизм и стал ревностным его пропагандистом. «Свое личное отношение к новому вероучению, — пишет Г. М. Бонгард-Левин, — Ашока, интересуясь религиозной и философской стороной его, проявлял в „уважении к Будде, сангхе”²⁹ и доктрине»; в практической же политике он опирался на этическое учение буддизма и использовал его положения при выработке норм дхармы»³⁰. При Ашоке заметно рас-

²⁹ Сангха — монашеская община, духовенство.

³⁰ Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев, с. 269.

ширилась сфера влияния буддизма, и он превратился «из узко-монашеского движения в религию огромного размаха и влияния»³¹.

В III—I вв. до н. э. и в первых веках н. э. происходит дальнейшее развитие буддизма, в частности создается связанное жизнеописание Будды, складывается каноническая литература. Монахи-теологи разрабатывают логические «обоснования» главных религиозных догм, нередко именуемые «философией буддизма». Следует заметить, что теологические тонкости оставались достоянием сравнительно небольшого круга монахов, имевших возможность отдавать все свое время схоластическим спорам. Одновременно развивалась другая; морально-культовая сторона буддизма, т. е. «путь», который может привести каждого к прекращению страданий. Этот «путь» и был собственно тем идейным оружием, которое способствовало в течение многих веков удержанию трудящихся масс в повиновении.

Глава II

ВЕРОУЧЕНИЕ И КУЛЬТ БУДДИЗМА

Каждому, кто попадает в страну, население которой исповедует буддизм, прежде всего бросается в глаза его культовая сторона. Величественные храмы разнообразной архитектуры, наполненные изображениями божеств буддийского пантеона. Росписи на стенах, рисующие эпизоды из «земной биографии» Будды или из истории его «прежних перерождений». Прямо под открытым небом возвышаются колоссальные статуи Шакьямуни. Пышные богослужения сопровождаются разноголосыми звуками труб и грохотом барабанов. Иногда одетыми в фантастические костюмы и устрашающие маски монахами разыгрываются целые пантомимы. Многолюдные процессии следуют за выносимыми из храмов священными реликвиями или статуями грядущего будды — Майтреи. Бесконечно разнообразны обряды, сопровождающие каждый шаг в жизни верующего. Массы монахов обходят окрестные села с чашами, в которые миряне кладут пожертвования. Верую-

³¹ Там же, с. 267.

щие, распростертые перед изображением божества или перед его «земным воплощением», которым считаются высшие чины монашеской иерархии. Реально существующий буддизм мало отличается от других религий.

Спросите любого буддиста, что такое буддизм, и он ответит, что это — религия, провозглашенная великим Буддой и несущая спасение, а монахи — те, кто ушел из суетного мира и помогает молитвами и культовыми действиями тем, кто их содержит.

Однако, обратившись к современной литературе, можно увидеть, что некоторые буддологи противопоставляют этот реально существующий буддизм «первоначальному учению Будды», считая все современные формы буддизма извращением раннего. По существу эти авторы сами создают «модель буддизма», вырывая отдельные стороны из сложного религиозного комплекса, выпячивая одно в ущерб другому, жертвуя сущностью в угоду частностям. Такие «модели буддизма», отвечая субъективным желаниям их авторов, искажают реально существующий буддизм. Так, некоторые исследователи утверждают, что сначала буддизм был не религией, а философией рационалистического (а то и материалистического!) и прогрессивного характера. Будда, по их словам, вопросами потустороннего мира не занимался и отрицал существование бога и души¹. Буддизм, по мнению этих авторов, является системой мышления, не только не противоречащей современному научному мировоззрению, но даже превосхитившей его и

¹ При этом, как правило, ссылаются на «великое молчание» Будды в ответ на вопросы, выходящие за пределы предлагаемого «пути» спасения из мира страданий («сансары») в небытие. «В более ранних текстах,— пишет Д. Чаттопадхья,— Будда хранит необъяснимое молчание по вопросам, касающимся бога и потустороннего мира. Современные ученые истолковывают это молчание по-разному... Будда всегда стремился концентрировать внимание своих учеников на практической проблеме освобождения от страданий и считал метафизические дискуссии самообманом» (Чаттопадхья Д. Локаята даршана: История индийского материализма: Пер с англ. М., 1961, с. 535—536). Эта якобы принадлежащая Будде точка зрения хорошо выражена в известной приписываемой ему сентенции о том, что тот, кто пытается разобраться в вопросах, «касающихся начала и будущего вещей», ведет себя, подобно глушцу, который, будучи ранен стрелой, вместо того чтобы сразу вытащить ее, станет тратить время на размышления о том, кто и где ее изготовил, кто и откуда ее выпустил и т. д. Он умрет раньше, чем сможет получить ответы на вопросы.

потому ничего общего с «грубой религией» не имеющей². Иногда буддизм даже называют «атеистической» религией на основании того, что в ряде его направлений отсутствует учение о божестве-творце и управителе мира³.

Эти точки зрения, как правило, «основываются» на раннем, или «первоначальном», буддизме, который обычно отождествляется с «учением Будды». Здесь следует сделать два замечания.

Первое. Отождествление раннего буддизма с «учением Будды» неосновательно, потому что если и существовал проповедник, вошедший в религиозную традицию под именем Гаутамы — Шакьямуни, то попытки выяснить, чему же он учил, обречены на неудачу. Канонические тексты, записанные не ранее II—I вв. до н.э., по мнению буддистов, воспроизводят проповеди, притчи и поучения самого Будды. «Однако, — пишет Г. Ф. Ильин, — поскольку складывались эти тексты постепенно и в течение нескольких веков, ни одну фразу буддийского канона нельзя с уверенностью считать принадлежащей Шакьямуни. Сейчас вряд ли кто-нибудь может утверждать, что дошедшее до нас учение в действительности является учением самого Будды, даже если видеть в нем историческое лицо»⁴. Поэтому употребляя слова «Будда учил», «Будда говорил», всегда следует помнить об условности этого выражения: речь идет о канонических текстах, которые приписывают эти слова Шакьямуни.

Второе. Насколько бесплодны попытки выделить учение «основоположника буддизма», существовавшее до складывания канонической литературы, настолько же оши-

² «Цель буддизма — не философское объяснение, но научное описание, — пишет известный историк философии С. Радхакришнан. — Поэтом Будда отвечает на вопрос о причине любого данного состояния данной вещи, описывая нам условия ее появления, совершенно в духе современной науки» (Индийская философия. М., 1965, т. 1, с. 315). С. Радхакришнан утверждает, что Будда «хотел установить религию в „границах чистого разума“ и тем положить конец как суеверию, так и скептицизму» (Там же, с. 305).

³ Примером такого подхода могут служить работы Д. Чаттопадхьяи, который рассматривает ранний буддизм в рамках своего очерка об истории материализма в Индии (гл. VII труда «Локаята даршана»), а также главы 10, 12, 13 работы «Индийский атеизм» (М., 1973) — «Атеизм Будды», «Буддийский атеизм: вайбхашика», «Буддийский атеизм: махаяна».

⁴ Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. М., 1969, с. 428.

бочны и искусственны построения первоначальной модели буддизма. Реально существующий буддизм весьма многообразен. На вопрос, возможно ли среди многообразия форм буддизма выявить общее, основное для всех направлений буддизма, ответ будет, несомненно, положительным. Но это общее не будет ни чисто этическим, ни философским, ни тем более — «атеистическим» учением. Оно, несомненно, является религиозной системой.

Говорить о «буддизме вообще» нельзя: в зависимости от времени и конкретных условий существования он значительно видоизменялся. Однако все его формы объединяет глубокая внутренняя связь, основанная на единстве его главных положений. Прав один из наиболее авторитетных представителей русской буддологии, ученик Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберг (1888—1919), автор интересного труда, созданного в результате длительного изучения в Японии ранней буддийской литературы, сохранившейся в переводах на китайский и японский языки. О. О. Розенберг писал: «...Системы буддизма вообще, помимо отдельных школ, не существует вовсе. Стремиться к созданию такой абстрактной буддийской системы — бесполезно. Существует только ряд отдельных систем, принадлежащих разным школам и разным авторам. Но они объединяются общностью вопросов, общностью методов и общностью некоторых решений и выводов. Они расходятся, главным образом, в том, какие из проблем выдвигаются на первый план в ущерб другим проблемам, оставляемым без внимания. В этом смысле наличность единства некоторых основных положений, некоторого круга идей, составляющих неотъемлемую принадлежность каждой из индивидуальных систем, остов, вокруг которого они образовались, дает нам право говорить о „буддизме“ как о *характерном буддийском мировоззрении*, в том же смысле, как мы говорим о „христианстве“, несмотря на то, что оно тоже разбито на ряд враждующих направлений»⁵. «Объединяющими всех буддистов идеями, — добавляет далее Розенберг, — являются идея спасения и своеобразное понимание жизни и природы; но буддизм предусмотрел, что склонности людей бывают различны и что путей к достижению конечной религиозной цели может быть несколько. Насчитывают всего четыре пути: 1) *познание*; 2) практические

⁵ Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, ч. 2, с. IV—V.

деяния, аскетизм и т. п.; 3) мистическое созерцание; 4) вера в спасительную силу Будды Амитабы»⁶.

Схожие мысли высказывает и С. Радхакришнан. Говоря о многообразии школ и направлений реально существующего буддизма, он замечает: «Однако все формы буддизма согласны в том, что Будда был основатель, что он стремился к высшей мудрости и, сидя под деревом бодхи, достиг ее, что он указал путь из мира страданий в загробную жизнь, в бессмертие, и что те, кто следует путем освобождения, могут также достичь высшей мудрости. В этом — корень вопроса, сущность, лежащая в основе единства множества различий в точках зрения и высказываниях, которые характеризуют буддизм, когда он распространился из Индии в другие части мира»⁷.

Такая общая характеристика сущности буддийского учения, данная С. Радхакришнаном, может многих удивить. Ведь с легкой руки многих западных авторов широко распространено мнение о том, что в буддизме «нет веры в загробную жизнь», «нет веры в бессмертие», нет веры в душу, в бога, что буддизм вообще не является религией. Интересно, что большинство западных ориенталистов, встретившихся с новым для Европы миром восточной мысли, с увлечением поднимали на щит все то, что им в буддизме наиболее импонировало, создавая фактически некий искусственный буддизм, лишенный многих черт, присущих ему. С другой стороны, многие авторы, движимые интересами христианской миссионерской деятельности, брались за «ниспровержение» буддизма, что нередко приводило к не меньшему искажению действительного его содержания. При этом получалось, что точка зрения на буддизм как на идеологию, в которой отсутствуют характерные для религии черты⁸, обосновывалась зачастую пред-

⁶ Там же, с. 15.

⁷ 2500 years of Buddhism, New Delhi, 1956, p. VIII.

⁸ Даже крупнейший индолог, ученый, глубоко проникший в проблемы буддийской теологии, академик Ф. И. Щербатской, к авторитету которого мы еще не раз будем прибегать, писал: «Три главные идеи являются достоянием всякой религии: бытие бога, бессмертие души и свобода воли; без них не может быть построено учение о нравственности. И вот, однако, существует религия, которая не знает ни бога, ни бессмертия души, ни свободы воли» и которая тем не менее «ярким пламенем живой веры горит в сердцах миллионов своих последователей, которая воплощает в себе высочайшие идеалы добра, любви к ближнему, духовной свободы и нравственного совершенства... Эта религия — буддизм» (Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма. Пг., 1919, с. 1—2).

ставителями обоих как будто противоположных друг другу по основным исходным позициям лагерей: как со стороны апологетов, отказывавших буддизму в мистике, в наличии «метафизических представлений» (т. е. в вере в сверхъестественное) и возводивших его в ранг «атеистической религии», так и со стороны его непримиримых критиков, которые в буддизме полагали отрицательным именно то, что апологеты расценивали как положительное.

Кто же прав? Сами буддисты и марксисты, считающие буддизм религией, или те, кто с той или иной позиции, оперируя теми или иными доказательствами, столь упорно пытаются вывести буддизм за пределы религии?

Обратимся к самому вероучению в том виде, как оно изложено в канонической литературе буддизма, лежащей в основе устной его пропаганды монашеством и популяризации его средствами искусства. В самой Индии древняя буддийская литература не сохранилась, если не считать наскальных надписей Ашоки, которые являются самым первым известным науке документом, упоминающим о Будде и его учении — дхарме. Они созданы в III в. до н. э. Известная сейчас литература буддизма складывалась в течение многих веков не только в Индии, но и в тех странах, куда он проникал. Она весьма обширна. Так, тибетские сборники канонических сочинений Ганджур и Данжур содержат 4566 текстов. Различные направления и школы буддизма до сих пор спорят между собой о многих сочинениях — следует или нет относить их к разряду безусловно заслуживающей доверия священной литературы. Одни считают более достоверными палийские, другие — санскритские тексты. Однако все буддисты сходятся на признании важнейшим источником сведений о раннем буддизме тех сочинений религиозного характера, которые были записаны к началу нашей эры на языке пали на Цейлоне и известны под названием Типитаки (Tīpita-ka) — «три корзины». Полного комплекта этих сочинений в ранних записях не найдено.

В прошлом веке началось собирание того, что сохранилось в монастырях Цейлона, Бирмы, Сиам, Непала, а также (в переводах на соответствующие языки) в Тибете, Китае, Монголии, Японии. В 1871 г. в Мандалае (Бирма) был созван V буддийский собор, на котором 2400 монахов — знатоков канона — путем сверки различных списков и переводов выработали уточненный текст Типитаки, который был вырезан затем на 729 специально изготовлен-

пых мраморных плитах. Для каждой плиты был построен отдельный миниатюрный островерхий белый храмик. Стоящие стройными рядами храмички составили храмовый комплекс Кутодо — целый своеобразный городок-библиотеку, хранилище канона. Благодаря Кутодо и очень сходному с ним другому храмовому комплексу, Сандамани, содержащему комментарии к Типитаке, Мандалай стал одним из наиболее почитаемых мест буддистов всего мира.

В конце XIX и начале XX в. многие тексты, входящие в Типитаку, были переведены на европейские языки и опубликованы, став доступными для широкого круга исследователей.

Типитака включает самые разнообразные по содержанию и форме произведения. Это и сборники правил монашеского поведения, и различные религиозно-нравоучительные рассказы, и религиозно-философские трактаты, и стихотворные изречения. Анализ текстов дал возможность установить примерное время их составления.

Наиболее древней частью канона считается *Винаяпитака* (Vinayapitaka), или «корзина устава». В Кутодо она занимает 111 мраморных плит. Входящие в нее пять книг излагают правила поведения и образа жизни буддийских монахов и мирян, условия приема в монашескую общину и исключения из нее, подробности организационного строения общины и ее историю. Хотя формулировки всех этих правил и требований приписываются Будде Шакьямуни, специалисты считают, что большинство входящих в Винаяпитаку сочинений сложилось не ранее III в. до н. э., т. е. максимум за два столетия до их первоначальной письменной фиксации. *Патимоккха* (Patimokkha-sutta, санскр. Praticimoksa-sutra) является древнейшим и центральным текстом Винаяпитаки. Она — самая старая часть из всего канона. Ее содержание — перечень проступков, совершаемых монахами, и налагаемых за них наказаний. Далее следует состоящая из двух книг *Суттавибханга* (Suttavibhanga) — комментарии к Патимоккхе.

Следующая книга называется *Кхандхака* (Khandhaka), разделяющаяся на две части — *Махаваггу* (Mahavagga) и *Куллаваггу* (Cullavagga). Первая часть представляет собой историю развития буддийской монашеской общины, начиная с легендарного момента достижения Гаутамой прозрения. Подробно описываются основные церемонии и праздники в общине, правила поведения монахов в течение дня, сбор общины на время сезона дождей. Кулла-

вагга — продолжение Махавагги. Основное внимание она уделяет наказаниям, палагаемым на монахов за различные проступки. В ней же говорится об отступниках от монашеской жизни и описываются первые два буддийских собора.

Паривара (Parivāra) излагает мнемонические приемы, облегчающие запоминание многочисленных правил и запретов.

Вторая часть Типитаки — *Суттапитака* (Suttapitaka), или «корзина поучений». Это самая обширная часть канона. Ей отведено в Кутодо 410 плит. Она состоит из пяти сборников, излагающих идеологию буддизма в форме притч и бесед, которые также приписываются Будде или его ближайшим ученикам. В сборник *Кхуддака-никая* входит 15 книг, из которых некоторые пользуются особой известностью. Среди них *Дхаммапада*, которая в краткой стихотворной форме сообщает важнейшие вопросы вероучения. *Суттанипата* содержит стихи этического содержания и т. д. Особенно интересны *Тхерагатха* (Theragatha) и *Тхеригатха* (Therigatha), или песнопения монахов и монахинь, — также одно из древнейших сочинений всего канона. Важен для изучения раннего буддизма и сборник *Джатака* (Jataka), в который входят рассказы о перерождениях Будды. Они имеют характер моральных назиданий, исходящих от самого Будды. Современная наука установила, что в основе это не оригинальные буддийские сочинения, а произведения индийского фольклора, приспособленные для наглядной проповеди буддизма. Они важны как источник сведений об условиях общественной жизни древней Индии.

Наконец, третья часть канона — *Абхидхаммапитака* (Abhidhammapitaka), или «корзина объяснения учения (закона)». Она размещена в Кутодо на 208 плитах. В нее входят семь книг религиозно-философского характера, посвященных изложению и развитию приписываемых Будде мыслей. Это наиболее поздняя часть канона. Многие направления и школы буддизма не признают ее первоисточником и в состав канона не включают.

Является ли идея религиозного спасения, перехода из земной жизни в нирвану, т. е. в какое-то иное, неземное состояние⁹, действительно главной идеей буддизма? Несом-

⁹ К. К. Жоль называет его «инфражизненным состоянием», или «инфрабытием».

мненно. Буддийская религиозная литература вкладывает в уста мифического основателя буддизма следующие слова: «Подобно тому как воды океана имеют лишь один вкус — вкус соленый, так и учение мое имеет лишь один вкус — вкус спасения»¹⁰. Все ранние источники подчеркивают, что Будда проповедовал необходимость и возможность достижения каждым личного и вечного инобытия, противопоставляя его непостоянству, обреченности, смертности всего того, что мы воспринимаем как реальный, осязаемый, чувственный мир. «Я всезнающ, — говорит Будда своему ученику Упаке, — у меня нет учителя; никто не равен мне в мире людей и богов и никакое существо не похоже на меня. Я священный в этом мире, я учитель, я один — абсолютный Сам-будда. Я добился покоя (путем погашения всех страстей) и получил нирвану. Чтобы основать царство истины, я иду в город Kāsis [Бенарес]; я буду бить в барабан бессмертия во тьме этого мира»¹¹. Бенаресская проповедь, не без основания рассматриваемая как первая, но одновременно и наиболее точная и полная формулировка главного в учении буддизма, начинается словами: «Раскройте уши, монахи: бессмертие (амата) выиграно (мною)»¹². Вся первая проповедь — обоснование необходимости спасения от страданий сансары (чувственного мира) и раскрытие пути к спасению. Проповедь заканчивается словами: «Освобождение моего разума не может быть утеряно; это мое последнее рождение; следовательно, я больше не буду рожден»¹³.

Подчеркивая значение раскрытия миру пути к спасению в инобытии, Махавагга — важнейшая часть наиболее древнего раздела канона (Винаяпитаки) — так описывает реакцию Вселенной на бенаресскую проповедь: «... вся совокупность десяти тысяч миров заколебалась, затряслась, задрожала; и бесконечный могучий свет пронизал мир, свет, превосходящий тот свет, который мог быть произведен божественной силой дэвов» (т. е. богов)¹⁴.

Мысль о необходимости религиозного спасения, ухода из сансары постоянно, в самых различных вариантах по-

¹⁰ Cullavagga, IX, 1, 4. Цит. по: Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма, с. 34.

¹¹ Mahāvagga.— In: The sacred books of East, vol. XIII, Oksford, 1881, p. 9.

¹² Ibid., p. 93.

¹³ Ibid., p. 97.

¹⁴ Ibid., p. 98.

вторяется и в других текстах Винаяпитаки и Суттапитаки. Так, беседа Будды с монахами о брешности тела заканчивается таким выводом: «...отсутствие страсти делает его (человека.— А. К.) свободным; когда он свободен, он сознает, что он свободен; и он понимает, что новое возрождение избегнуто, что святость достигнута полная, что долг выполнен и что больше нет возврата в этот мир»¹⁵.

Главная задача, которую должен выполнить человек,— достичь спасения от уз окружающего мира. Одновременно подчеркивается, что это спасение вовсе не достигается в момент физической смерти данного живого существа. В полном соответствии с древней религиозной традицией ведийской религии буддизм безоговорочно принимает учение о переселении душ, или, как принято говорить, о перевоплощении: после данного существования сразу после смерти или через некоторое время живое существо вступает в иной форме в новое «бытие», столь же отвратительное, как и все предыдущие.

Буддизм имеет несомненное сходство со всеми религиями развитого классового общества в своем резко отрицательном отношении к чувственному, эмпирическому миру, миру вещей и явлений, миру непрерывных изменений, становлений и разрушений, к миру, главным свойством которого является зло и страдания. Отождествление земной жизни со злом является важнейшим звеном учения о спасении в религии классового антагонистического общества. Это и порождение этого общества, и своеобразная форма его критики. «Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами,— писал В. И. Ленин,— так же неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чуда и т. п.»¹⁶.

Последовательно обосновать органичность страдания для земной жизни теистическим религиям, таким, как, например, христианство, иудаизм, ислам, бывает нелегко: как мог всемогущий, всеблагой и всеведущий бог сотворить несовершенный мир, в котором царит зло?! Приходится прибегать к ссылкам на козни дьявола, на испорченность человеческой натуры, на пренебрежение людей божественными заветами.

¹⁵ Ibid., p. 101.

¹⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 12, с. 142.

В буддизме все проще. Мучения, страдания, господство зла заранее объявляются основными качественными признаками любого бытия, бытие и страдания являются тождественными. В условиях гнета эксплуататоров над трудящимися массами идея абсолютной неизбежности страдания на земле является в буддизме, как и в других религиях, мистифицированным отражением реального угнетенного положения масс. Буддизм не возлагает ответственность за зло на дьявола, чтобы оправдать бога, не смогшего создать совершенный мир. Неизбежность зла в чувственном мире буддизм трактует как проявление некоего «космического» страдания, извечно присущего всякому бытию. Величие и благодать высшего божества, которым становится благодаря своим личным заслугам в прежних перерождениях всеовершенство и всемудрейшее существо Будда, состоит не в создании мира, а в указании пути его разрушения, победы над злом, которая невозможна без преодоления самого бытия.

Бенаресская проповедь обычно называется провозглашением «четырех благородных истин» (*āryasatya*), в сжатом виде выражающих суть буддизма. Первая «благородная истина» гласит: «Вот, о монахи, благородная истина о страдании: рождение — страдание; расстройство здоровья — страдание; болезнь — страдание; смерть — страдание; присутствие того, кого мы ненавидим, — страдание; отделение от того, кого мы любим, — страдание. Короче, пятичленная привязанность к существованию — страдание»¹⁷.

Абсолютизация страдания является исходным пунктом учения буддизма о спасении и главным аргументом, «доказывающим» необходимость спасения. В отличие от брахманизма, который считал, что счастье, радость, богатство, благополучие в данной жизни являются наградой за благочестие и выполнение культовых требований варны, буддизм категорически утверждал, что *всякая* жизнь — зло, страдание. С позиций буддизма перспективы на грядущее спасение у бедняка даже лучше, чем у богатого или стоящего у власти, поскольку благоденствующие субъективно не ощущают зла жизни так, как бедняки, и поэтому им труднее стремиться к спасению.

Отождествив бытие со злом, Будда во «второй благородной истине» вскрывает причину новых и новых перерожде-

¹⁷ Mahāvagga.— In: The sacred books of the East, vol. XIII.

ний-страданий. Не оспаривая утверждений брахманизма о том, что непосредственной причиной сменяющихся форм существования (перерождений) является деяние, поступок (ка́рма), буддизм идет к тому, что лежит в основе поступка, т. е. к внутренним побуждениям человека, вызывающим деяние. Это «омраченность сознания», «невежество» («авидья»), на которых вырастает жажда жизни, наслаждений, власти, богатства, это — привязанность к жизни в любой ее форме. Человеческие чувства — любовь к детям и родителям, любовь супругов, интерес к своему хозяйству, всякая попытка что-то изменить в жизни — все это чревато опасностью неотвратимых последствий в данной и в будущей жизни. Силой, которая определяет форму каждого нового перерождения, является карма (санскр. — деяние, возмездие). Действие ее неотвратимо. Если в брахманизме карма зависит главным образом от выполнения или невыполнения кастовых предписаний, в первую очередь культовых, то в буддизме она тесно связана с моралью, с поведением человека (а также животных и других живых существ — обитателей сансары). Карма буддизма является суммой всех поступков и помыслов живого существа в его предыдущих перерождениях. Это рок, судьба, создаваемая человеком для самого себя, точнее, для всей данной жизни и всех будущих перерождений. Ответственность за страдания несет само живое существо. В каждом случае человек обладает известной свободой выбора. Правда, эта свобода ограничена рамками его кармы, т. е. итогом поступков и помыслов прежних перерождений. Но именно в частичной свободе воли человека заложен, по буддизму, путь к спасению. Добрые или злые дела, понимаемые с позиций буддийской морали, обеспечивают человеку лучшее или худшее перерождение, а бесконечное накопление добродетелей может в конечном итоге привести к полному преодолению страданий, к иному бытию.

Учение о карме, несомненно, одно из важнейших положений идеологии буддизма. Как социальные принципы христианства провозглашают «все гнусности, чинимые угнетателями по отношению к угнетенным, либо справедливым наказанием за первородный и другие грехи, либо испытанием, которое господь в своей бесконечной мудрости испосылает людям во искупление их грехов»¹⁸, так и буддизм объявляет гнет эксплуататоров результатом грехов-

¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 204.

ности угнетенных, порождением их заблуждений в прежних перерождениях. Именно этим обосновывается тот превратный «выход», который указывали угнетенным и христианство и буддизм. В этом заключена одна из причин столь длительного существования этих религий в истории.

Как и раннее христианство, объявившее одной из причин бедствий трудящихся Римской империи внутреннюю испорченность людей, буддизм затронул «струну, которая должна была найти отклик в бесчисленных сердцах»¹⁹. Объясняя общественные бедствия результатом «греховности» людей в прежних перерождениях, буддизм примирял их с нищетой и несправедливостью, требовал терпения и покорности во имя будущих лучших перерождений, которые завершатся пустотой и вечным покоем.

Вера в перерождение, играющая такую значительную роль в идеологии буддизма, является своеобразной формой анимизма, веры в сверхъестественное, на что справедливо указал Г. В. Плеханов в статье «Еще о религии»²⁰. Критика мира слез и печали неизбежно обратилась в буддистской религии в оправдание несправедливости мира. Буддизм сделался универсальным «утешителем» угнетенных любого классового общества — от древнеиндийского рабовладельческого вплоть до современного капиталистического, давая иллюзорную надежду возможности прекращения перерождений, спасения в небытии, в неземном. Критика, которой подвергал и подвергает буддизм другие религиозные направления, считающие душу некой духовной субстанцией, внесенной в человека богом — творцом всего существующего, наделяющие ее качествами неизменности и бессмертия, обещающие ей вечное существование в «потустороннем» мире как награду за безропотное перенесение зла на земле, вовсе не означает отказа буддизма от самого понятия о наличии у каждого живого существа духовной субстанции. Способность последней к перерождениям в новых обликах, как уже говорилось, не является оригинальной идеей буддизма, безоговорочно принявшего в этом вопросе традиции ведийской религии. Именно этой духовной субстанции, способной к перерождениям, буддизм приписывает качества, придающие ей совершенно особое значение. Духовная субстанция как носительница тяжести грехов прежних перерождений является, согласно буддиз-

¹⁹ Там же, т. 19, с. 314.

²⁰ Плеханов Г. В. Избр. филос. произведения: в 5-ти т. М., 1947, т. III, с. 367.

му, сама «творцом» всего окружающего ее мира со всем его злом.

Будде приписываются слова: «Истинно заявляю вам, что в этом теле, правда смертному и вышиной меньше сажени, по сознательном и наделенном умом, *находится мир*, и рост, и упадок его, и путь, ведущий к исчезновению его»²¹. Внешний мир, таким образом, выступает иллюзией сознания. 170-я строфа Дхаммапады гласит: «Кто смотрит на мир, как смотрят на пузырь, как смотрят на мираж, того не видит царь смерти»²². Приведем еще два высказывания, приписываемые Будде: «С уничтожением сознания все совершенно исчезает без остатка»²³ и «На субъекте покоится мир; с ним мир возникает и с ним исчезает. Мир опыта целиком представляет собой тот же материал, как то, из которого сделаны сны. Суровые факты мира представляют собой ряд ощущений»²⁴.

Разные школы и направления буддизма по-разному толкуют это важное положение. «Одна из четырех буддийских школ утверждает, — пишет С. Радхакришнан, — что материя — это призрачная игра феноменов ума. Другая школа говорит, что дух является всем. Третья школа придерживается философии пустоты, или шуньявады, и утверждает, что мир не реален, но и не нереален, он не то и другое вместе и не отсутствие их обоих»²⁵.

Более подробно элементов философии в буддизме мы коснемся ниже. Сейчас важно подчеркнуть, что «вторая благородная истина», возлагающая ответственность за страдания-перерождения на жизненные привязанности человека, логически подводит к выводу о возможности преодоления страданий и к пути, ведущему к преодолению, т. е. к третьей и четвертой «благородным истинам».

Мы помним, что причиной страданий является жажда жизни, в свою очередь порожденная «невежеством» («авидья»). «...Из жажды, — говорит Будда, — возникает привязанность, из привязанности возникает бытие, из бытия возникает рождение, из рождения возникает старость и смерть, несчастье, скорбь, страдания, унижения и отчаяние. Таково происхождение всей массы страдания»²⁶.

²¹ *Rhys-Davids T. W. Dialogues of the Buddha. L., 1899, vol. 1, p. 279.*

²² Дхаммапада. М., 1960, с. 88.

²³ Цит. по: *Радхакришнан С. Индийская философия, т. 1, с. 323.*

²⁴ Там же.

²⁵ Там же, с. 324.

²⁶ *Mahāvagga. — In: The sacred books of the East, vol. XIII, p. 77.*

Выход из «невежества» и жажды жизни указывает «третья благородная истина». «Вот, о монахи, благородная истина прекращения страдания: (оно прекращается) полным прекращением этой жажды (*tanha*), прекращением, которое состоит в отсутствии всякого сильного чувства, с полным отказом от этой жажды, с уходом от нее, с освобождением от нее, с уничтожением желаний»²⁷.

Буддийская литература воспекает отшельничество, монашество, отказ от семьи, собственности, презрение ко всяким человеческим чувствам. О «просветленном» «Дхаммапада» говорит: «Он не находит удовлетворения даже в небесных удовольствиях. Полностью просветленный ученик радуется только уничтожению желаний»²⁸.

«Жадные влечения, злобу, ненависть, / Угрюмую вялую усталость, / И гордость, и упрямую жажду сомнений / Победил определенно монах»²⁹, говорится в «Песнопениях монахов и монахинь». Резко осуждая страсти и чувственность как причину страданий, буддизм не одобряет и самоистязаний, умерщвления плоти, считая, что они затемняют «истинную мудрость». Единственным путем к спасению объявляется «благородный срединный восьмеричный путь», излагаемый в «четвертой благородной истине». Путь этот состоит из «праведного воззрения, праведного стремления, праведной речи, праведного действия, праведной жизни, праведного усилия, праведного созерцания (или памяти), праведного самоуглубления (или размышления)».

Исключительная важность четвертой «благородной истины», поскольку она является стезей, на которой можно в конечном итоге обрести спасение, привела к тому, что толкованию каждого из звеньев этой цепи в комментаторской литературе уделяется особое внимание.

Под «праведным воззрением» понимаются знание и верное восприятие четырех «благородных истин». Отсюда следует, что, если человек никогда о них не слышал, он не может спастись, пока ему не доведется переродиться в человеческом же образе в одной из буддийских стран. Только буддист способен понять истину и преодолеть сансару.

²⁷ Ibid., p. 96.

²⁸ Дхаммапада, с. 91.

²⁹ Therā-gāthā, 74.— In: Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotame Buddho's/Übers. von K. E. Neumann. B., 1899, S. 24.

«Праведное стремление» — это решимость познавшего «благородные истины» человека действовать в соответствии с ними, практически реализовать их в своей жизни. Одним из проявлений решимости является «праведная речь», т. е. речь, лишенная лжи, клеветы, грубости. «Праведное стремление» должно также материализоваться в «праведном действии», или поведении, в отказе от уничтожения живых существ, от воровства и других наносящих вред поступков. Под «праведной жизнью», или праведным образом жизни, понимается проявление решимости в честном способе добывания средств к существованию.

Если названные звенья «пути» относятся главным образом к сфере морали и жизненной практики, то последние три звена относятся непосредственно к сознанию человека, к его внутреннему духовному миру.

Под «праведным усилием» (или усердием) подразумевается решимость постоянно преодолевать дурные мысли и побуждения, то, что привязывает сознание к земным объектам, к бытию сансары, которое буддизм признает иллюзорным.

Под «праведным созерцанием» (или «праведной памятью») следует понимать, по мнению буддистов, постоянное сосредоточение на том, что уже осознано и достигнуто на пути к спасению. Память должна служить не копилкой земных впечатлений, фактов, связей, а средством укрепления отрешенности от мирских дел и привязанностей. Созерцать надо не внешнее, иллюзорное, быстро меняющееся и обреченное на исчезновение, а внутреннее, очищенное и освобожденное от «иллюзий».

Наконец, «праведное размышление» (самоуглубление, санскрит. — «дхьяна», часто переводится на западные языки как «медитация») — это конечное звено постепенного самосовершенствования мысли, путь все более глубокой отрешенности от всего земного, обретение такого неколебимого внутреннего покоя и такой невозмутимости, в которых нет места даже для радости по поводу освобождения от земных уз и появления перспективы близкого окончательного спасения, достижения нирваны. Последнее звено является главнейшим и решающим во всем «благородном срединном пути», его итогом и сущностью, высшей и важнейшей задачей буддиста, принципиальной ступенью, которая ведет из бытия в небытие.

Расчленение «пути спасения» на восемь звеньев и детальная трактовка каждого из них понадобились будди-

стам для последовательного и всестороннего обоснования особого «образа жизни», который необходим для спасения. Ведь все рассмотренные звенья охватывают понятие, которое можно выразить достаточно абсурдной фразой: «Как надо жить, чтобы прекратить жизнь». Поэтому для понимания буддийских требований к «вступившему на путь» важен акцент не столько на отдельные звенья, сколько на то общее, что их объединяет, их качественная определенность, иначе говоря, содержание палийского термина «samma», которым окрашено каждое звено пути. Мы использовали для перевода этого определения эпитет «праведный». В литературе часто можно встретить другой перевод — «правильный» («right»). Остановимся на переводе и толковании этого термина.

Один из современных авторов Анагардха Говинда критикует толкование «samma» в смысле «правильный». Поскольку его рассуждения хорошо показывают суть дела, приведем их. «То, что „правильно“ для одного, может быть „неправильным“ для другого... — пишет он. — По счастью „samma“ имеет гораздо более глубокое, сильное, более определенное значение, как это видно из термина „samma buddha“, который означает „совершенно просветленный“, „полностью“ или „целиком просветленный“, а не „правильно просветленный“! Поэтому „sammaditthi“ означает больше, чем то, что обычно зовется „правильным взглядом“ (в смысле согласованным с определенной системой укоренившихся религиозных или моральных идей). Оно означает совершенно открытый и беспристрастный склад ума, который делает нас способными видеть вещи такими, какие они есть, т. е. не *одну* только сторону их... но видеть их со *всех* сторон, полностью, целиком, без отступлений, без отклонений, для того чтобы прийти к совершенному, гармоническому взгляду на вещи, ведущему к совершенному пониманию»³⁰. «Совершенный взгляд», по мнению Говинды, позволяет «вместо того чтобы закрывать глаза на неприятное и мучительное, смело встречать факт страдания и, анализируя его, раскрывать его причины и, в конце концов установив, что эти причины находятся внутри нас, быть способным победить его»³¹.

Итак, все заботы о точности перевода понадобились Говинде лишь для того, чтобы подтвердить утверждение

³⁰ Govinda A. (lama). Why Buddhism became a world religion.— The March of India, 1956, May, vol. VIII, N 7, p. 6.

³¹ Ibid., p. 8, 9.

возможности спасения лишь путем внутреннего совершенствования, отбрасывая действительные условия жизни реальных людей как несущественное (это — лишь иллюзия!) на пути к спасению.

Заметим, что далее Говинда утверждает, что «совершенное понимание» зависит вовсе не от «интеллектуальной эрудиции», а лишь от «прямого жизненного опыта, доступного самому простому разуму». Развивая эту мысль, Говинда делает вывод о том, что одна «моральная жизнь» (смотри первые пять звеньев пути!) никогда не приведет к спасению, но одно мгновение интуиции может изменить всю жизнь человека и спасти его. Поэтому «мораль есть естественное выражение интуиции». Замечание Говинды о роли интуиции в спасении весьма любопытно, заставляя вспомнить экзистенциалистов, считающих интуицию истинным способом проникновения в мир «экзистенции»³². Марсель называет ее «опытом», Хайдеггер — «пониманием», Ясперс — «озарением». Но если А. Шопенгауэр и Э. Гартман заимствовали у буддизма многие черты, то здесь связь с буддизмом скорее обратная: современные его пропагандисты обращаются к субъективно-идеалистическим учениям экзистенциалистов, неокантианцев, позитивистов-эмпириков в целях модернизации буддийской идеологии, приспособления ее к потребностям сегодняшнего дня. «Истинный буддизм, — пишет Н. Х. Сид, — теоретически изложенный, есть гуманизм: под этим термином подразумевается нечто близкое к гуманизму позитивистов...»³³.

Мы подошли к важному для правильной оценки буддийской морали вопросу. Аргументация в защиту буддизма у его апологетов нередко сводится к утверждению его якобы глубоко человеческой морали, высокого гуманизма. Но если даже отвлечься от конечной цели, ради достижения которой провозглашаются любовь, готовность к самопожертвованию, осуждение насилия, убийства, воровства, лжи, то истинный смысл этих требований можно понять только с позиций реального положения трудящихся в антагонистическом обществе, с классовых позиций. И здесь

³² Внутреннее, обычно неосознаваемое человеком «бытие», отличное от его «эмпирического существования». Постигается в «промежуточном состоянии», т. е. при переходе человека от жизни к смерти.

³³ *Sijed N. H. Buddha' Scheme of Life.— The March of India, July, 1956, vol. VIII, p. 4.*

буддийская мораль ничем не отличается от нравственных требований, предъявляемых верующим других религий в классовом обществе. Осуждение убийства было порождено самой необходимостью коллективизма и взаимопомощи в тяжелых условиях борьбы за существование в первобытном строе (кстати, и там оно охраняло лишь «своих», т. е. одноплеменников, отнюдь не мешая убить захваченного «чужака»). Будучи возведенным в абсолют, в абстрактное требование, в условиях классового общества оно становилось требованием, охраняющим жизнь угнетателя, и вовсе не мешало ему убивать самому и бросать подчиненных в кровавый хаос войны. Религия всегда освящала своим авторитетом власть владык над жизнями бесправных масс. Один из буддийских текстов даже гласит: «Только в том случае убийство не будет тяжким грехом, если убивать посылает тебя царь».

Совершенно также обстоит дело и с запретом воровства, который охранял в течение тысячелетий собственность эксплуататора, абсолютно не препятствуя последнему беззастенчиво и даже с благословения небес (ведь частная собственность «священна и неприкосновенна!») грабить трудящихся, отнимая у них ежедневно и ежечасно плоды их работы. Что касается осуждения лжи, то она, очевидно, не выгодна господствующим классам: наивно-правдивое признание угнетенного помогает быстрее найти и обезвредить тех, кто покушается на господство эксплуататоров. Как видим, нет необходимости подробнее останавливаться на социальной подоплеке буддийской морали, общей с другими религиями. Стоит остановиться на тех ее сторонах, которые особенно подчеркивают ее специфику, будучи прямо и непосредственно связаны с «теорией спасения» буддизма.

Анализ всей совокупности высказываний раннебуддийской литературы по вопросам нравственности неизбежно приводит к выводу о том, что понятие «праведности» или «совершенства» в понимании буддийских авторов можно охарактеризовать как полное отсутствие *всяких* земных чувств и желаний. Буддийские сутты (сутры) и джатаки откровенно обнажают социальную сущность этой «праведности», состоящей в требовании безропотного подчинения злу «иллюзорного» мира ради грядущего спасения.

Идеалом буддизма никогда не был, как это пытаются утверждать некоторые авторы (например, М. Рейснер³⁴),

³⁴ Рейснер М. Идеологии Востока: Очерки восточной теократии. М.; Л., 1927.

человек, проявляющий любовь ко всем живым существам, даже жертвующий ради них собою. Наоборот, это скорее бесстрастный эгоист, заботящийся только о собственном спасении. Он должен спокойно взирать на окружающие его страдания, не забывая того, что все это — лишь иллюзия. Всякое увлечение этой иллюзией, попытка что-либо изменить, любое страстное вторжение в жизнь неизбежно ведут к новым личным перерождениям и страданиям. Ни себя, ни своих близких и товарищей не должен защищать буддист от угнетателей и тиранов, от любого зла, так как всякое активное «злое» действие, обращенное против кого бы то ни было, неизбежно приведет к новым «неблагоприятным» возрождениям. Во всех ранних текстах ставится знак равенства между спокойствием, бесстрастием и мудростью, познанием, спасением.

Особенно опасны для дела спасения, по мнению буддистов, живые человеческие чувства и привязанности, приковывающие к миру. «Разрывая все связи, обретаешь спокойствие», — утверждает Тхерагатха³⁵. «Кто имеет отношения с другими, в том возникают страсти и страдания, сопровождающие страсти», — говорит другой текст³⁶. Подобных изречений в буддийских источниках очень много. Джатаки дают немало наглядных примеров применения в жизни подобных моральных предначертаний. Так, Будда в прежних перерождениях неоднократно отдавал себя на съедение голодным животным и людям, что обеспечило ему благоприятную карму.

Многочисленные примеры непротивления злу, терпения, спокойствия и презрения к жизни содержатся и в других текстах. Так, в одном из них рассказывается, как пекий царь отсекал отшельнику Арше поочередно руки и ноги, а тот только говорил: «Я упражняюсь в терпении». Другая легенда повествует о принце Бодхи, на глазах которого разбойник насильно взял его нежную, прекрасную невесту. Кроткий жених безмятежно взирал на это зрелище, не испытывая ненависти к разбойнику и не пытаясь защитить девушку, и тем заслужил себе лучшее перерождение. Один текст сообщает, что если люди оскорбят буддиста, он должен думать: «Они добры и кретки, потому что не поднимают на

³⁵ Therā-gāthā, 181.— In: Die Lieder..., S. 52.

³⁶ Подгорбунский И. А. Буддизм, его история и основные положения его учения, вып. 2.— Тр. Вост.-Сиб. отд. Рус. геогр. об-ва. Иркутск, 1901, № 4, с. 82.

меня рук и не бросают в меня камнями». В случае же если это произойдет, он должен думать: «Они добры и кротки, потому что не трогают меня ни железом, ни мечом». Наконец, если буддиста будут убивать, он должен думать об убийцах: «Они добры и кротки, освобождая меня от этого тела, исполненного нечистот»³⁷.

Такая проповедь духовно сковывала угнетенных, требуя от них полной покорности перед угнетателями. «Железную цепь не зови тяжелой цепью», — советует буддизм рабу: «Стань сам владыкой над собой (т. е. над своими страстями. — А. К.), не будет над тобой владык». Г. Ольденберг определял нравственные требования буддизма как требование «беспрерывного самовоспитания»³⁸.

Проповедь непротивления как пути спасения сделала буддизм гибкой идеологией, легко приспособлявшейся к условиям классового общества. «В своих страданиях виноваты сам, — учит буддизм угнетенного. — Поэтому терпи и стремись избежать мучений в будущем, смиренно сноси все сегодняшние мучения». Рабы, гласит один текст, «должны быть довольны тем, что им дают, хорошо исполнять свою работу, хорошо отзываться о господине»³⁹.

Хочется подчеркнуть, что эти моральные требования не оставались лишь сентенциями религиозной литературы. Небезынтересно вспомнить о первой встрече Л. Н. Толстого с буддистом, встрече, происшедшей еще в студенческие годы и оставившей такой глубокий след, что писатель счел необходимым рассказать о ней своему биографу почти 60 лет спустя. «В своих дневниках он (Толстой. — А. К.) сообщает уже на первых страницах, — пишет П. Бирюков, — о своем недолгом пребывании по причине незначительной болезни в казанской больнице. Это было в 1847 г. В разговоре со мной Лев Николаевич рассказал, что в этой больнице вместе с ним лежал бурятский лама, на которого в пути напал уличный разбойник и нанес ему ранение. При более подробных расспросах Толстой к своему изумлению узнал, что лама этот, будучи буддистом, не защищался от разбойника, но закрыв глаза и творя молитвы, ожидал смерти. И это переживание произвело сильное впечатление на

³⁷ Ежегодник Музея истории религии и атеизма. М.—Л., 1956, т. 1, с. 252.

³⁸ Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община. М., 1905, с. 305.

³⁹ Ежегодник Музея истории религии и атеизма, с. 253.

юнюю душу Толстого и пробудило в нем глубокое уважение перед мудростью жителей Востока»⁴⁰.

Известно, что значительно позже, в период своих мучительных духовных исканий, Толстой среди других религиозных учений Востока уделял особое внимание буддизму, систематически изучал посвященную ему литературу, часто упоминал о нем в своих статьях, дневниках и письмах⁴¹, постоянно пополнял яснополянскую библиотеку книгами о буддизме и был для своего времени в России одним из лучших его знатоков⁴². Отношение Толстого к буддизму сложно, но работы, детально освещающей этот вопрос, пока нет, хотя многие исследователи творчества Толстого его затрагивают. Однако, без сомнения, учение о непротivлении злу насилieм русский писатель в значительной мере заимствовал у буддизма.

В. И. Ленин в статьях о Л. Н. Толстом дал исчерпывающую характеристику морали непротivления злу насилieм, назвав ее «серьезнейшей причиной поражения первой революционной кампании»⁴³. В. И. Ленин показал, к чему ведет призыв к «правственному самоусовершенствованию» в условиях классового эксплуататорского общества, как проповедь непротivления злу насилieм выражает политическую незрелость крестьянского революционного движения. Ленин характеризует толстовскую проповедь непротivления злу как проповедь «новой, очищенной религии, то есть нового, очищенного, утонченного яда для угнетенных масс»⁴⁴. Ленинская характеристика точно передает суть современной «моды» на буддизм на Западе.

Несколько слов о роли в пропаганде учения буддизма той легенды о Будде, которая приводится обычно во всех посвященных буддизму книгах. Это рассказ, несомненно, позднего происхождения. «От древнего времени,— пишет Г. Ольденберг,— от времени священных палийских текстов

⁴⁰ Tolstoi und Orient: Briefe und sonstige Zeugnisse über Tolstois Beziehungen zu den Vertretern orientalischen Religionen von Paul Birukoff. Rotapfel-Verlag, Zürich-Leipzig, 1925, S. 10—11.

⁴¹ Шифман А. И. Лев Толстой и Восток. М., 1971, с. 118—125.

⁴² Там же, с. 125. Описание литературы о буддизме в яснополянской библиотеке Толстого дано В. Ф. Булгаковым в статье «Книги об Индии в библиотеке Л. Н. Толстого» (Краткие сообщ. Ин-та востоковедения АН СССР. 1959, т. 31, с. 45—46). На страницах многих из этих книг сохранились пометки Толстого, сделанные им во время чтения.

⁴³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 17, с. 213.

⁴⁴ Там же, т. 20, с. 21.

до нас не осталось биографии Будды, и мы можем с полной уверенностью сказать, что ее и не было»⁴⁵.

Изучение буддийского искусства подтверждает эту точку зрения. На буддийских памятниках III—I вв. до н. э., не говоря о более раннем времени, Будда в виде человека не изображался. Изображались лишь символы учения: многорадиусное колесо, ступа (символ пустоты, мимолетности бытия), священное дерево (культ деревьев был распространен еще в добуддийских религиях Индии). Наиболее ранние изображения Будды в виде человека появились лишь в первых веках н. э., видимо, не без влияния греческого искусства.

В это же время возникают и подробно разработанные с целью удовлетворения потребностей широкой миссионерской деятельности буддийского духовенства биографии Будды: нужна была конкретизация образа «основателя» буддизма и обоснование его «божественности».

Наиболее известны следующие пять биографий: Махавасту, написанная, вероятно, во II в. н. э. (некоторые более поздние направления включают ее в состав Винаяпитаки); Лалитавистара, созданная сектой сарвастивадинов во II—III в. н. э.; Буддхачарита, автором которой был, по преданию, известный буддийский философ и поэт Ашвагоса, современник кушанского царя Канишки (I—II вв. н. э.); Ниданакатха, составляющая вводную часть махаянической редакции Джатаки; Абхинишкраманасутра, приписываемая Дхармагупте и известная только по китайским переводам.

Каждое из этих сочинений может быть названо биографией весьма условно. Наиболее последовательно «земная жизнь» Будды излагается в Лалитавистаре, написанной в образной художественной форме, частично прозой, частично стихами, и откровенно показывающей Гаутаму спустившимся на землю божеством. Буддхачарита, наоборот, показывает Будду как человека, достигшего совершенства в результате заслуг в прежних перерождениях. Будда Махавасту — постоянно совершавшее чудеса сверхъестественное существо, одна вера в которое может принести спасение.

Легенда о Шакьямуни — совершеннейшем существе, открывшем людям путь к спасению, сыграла существенную роль в распространении учения буддизма. Авторитет ее под-

⁴⁵ *Ольденберг Г.* Будда, его жизнь, учение и община, с. 86.

креплялся тем, что она воплощала в основных чертах древнеиндийский идеал брахмана. Последний обязан был в своей жизни осуществить последовательно три цели: накопить имущество, создать семью и выполнить в конце концов религиозный долг, уйдя от земных радостей и обретя в самозерцании слияние с Брахмой. Такой путь составляет костяк легенды о Будде.

Основная схема затем была украшена подробностями, почерпнутыми из богатой мифологии Индии, и приспособлена к потребностям буддийского учения. Легенда о Будде имеет много общего с мифом о Кришне, созданном, по-видимому, значительно раньше. Кришна тоже был принят в момент рождения спустившимися с неба богами, совершал подвиги, в молодости был окружен женщинами, боролся со злыми силами, ходил по Индии в качестве учителя и проповедника и т. д.⁴⁶

Но в соответствии с общим направлением учения буддийские проповедники позаботились о последовательной «демократизации» биографии своего мифического основателя. Если Кришна, будучи племянником царя Кансы, уже с ранней молодости не знал радости, спасаясь от преследований Кансы, Будде приписывается беззаботная молодость, проведенная во дворце отца среди легендарной роскоши и разнообразных удовольствий. Такое начало жизни делает особенно многозначительным добровольный уход взрослого Гаутамы в отшельничество и нищету для поисков истины. Личность царевича-отшельника, царевича-нищего служила образным аргументом для пропаганды буддийских взглядов на шаткость, непостоянство, а главное — призрачность благ в «мире иллюзий». Сведение в одной личности противоположных полюсов социального строя показывало возможность равенства всех классов и сословий в деле спасения. Равенство это, как всякое равенство, провозглашаемое религией, уравнивает людей по их несовершенству.

Ряд эпизодов легенды можно рассматривать как наглядное изложение основных положений буддизма. Так, тезис о тождестве бытия и страдания раскрывается в эпизоде о «четырех встречах» Гаутамы, определивших перелом в его жизни; требование подавления всех страстей — рассказами о полном бесстрастии и «чистоте» мыслей и действий Будды после обретения им «истины» и т. д.⁴⁷

⁴⁶ Keith A. B. The Mythology of the Jains.— In: The Mythology of all races. Boston, 1917, vol. VI, p. 224—225.

⁴⁷ Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община, с. 122—125.

Демократизации образа Будды способствовало и широкое использование буддийскими авторами народных легенд и сказаний древней Индии, которые включены в канон в форме джатак. Соответствующий отбор и целенаправленная переработка (главным действующим лицом стал Будда в прежних перерождениях) дали возможность, с одной стороны, обеспечить занимательность и образность проповеди буддизма, а с другой стороны, еще более приблизить Будду ко «всем живым существам». Джатаки содержат рассказы о 550 перерождениях Будды, совершенных им на пути к полному совершенству. Двенадцать раз он был шудрой, десять раз — пастухом, два раза — вожаком слонов, по разу — каменщиком, резчиком, танцовщиком и рядом самых грязных животных. Наряду с низкими и отвратительными воплощениями он возрождался и в обликах царей, раджей, отшельников, брахманов и богов. Все эти рассказы служили основной цели буддизма — утверждению равенства всех живых существ в страдании и в возможности спасения.

* * *

В чем же состоит это «спасение», ради которого человек должен отказаться от всего человеческого? ⁴⁸

Буддизм разделяет все живые существа на три большие категории по тому месту, которое они занимают на лестнице спасения или, как принято говорить в религиозной литературе, по их *дхату*, т. е. «ступени развития».

К *кама-дхату* («ступени имеющих желания») буддизм относит большинство людей, животных, разных духов и божества брахманского пантеона. В их сознании не подавлены элементы «стремления» и «жажды», они полны земных забот.

Вторая категория — *рупа-дхату* («ступень имеющих чувственность») охватывает те существа, в сознании которых элементы «желания — надежды» уже успокоены. В их сознании нет больше места наиболее грубым чувствам — вкусу и обонянию. Практически ранний буддизм относил к этой категории несколько разновидностей мудрецов-созерцателей.

⁴⁸ Мы продолжаем для простоты употреблять термин «спасение», хотя, строго говоря, как это подмечено К. К. Жолем, больше буддийскому пониманию конечной цели бытия отвечает понятие «освобождение» (от пут мира перерождений-страданий, от сансары). Спасение предполагает дальнейшее существование спасенного. В буддизме же речь идет о достижении полного небытия (нирваны).

Наконец, *арупа-дхату* («ступень нечувственных») — такое состояние, при котором в сознании не сохранилось ни одного чувственного элемента. Существо свободно от всех волнующих отвлечений и легко может сделать последний шаг — шаг к окончательной победе над сансарой, шаг в инобытие.

Внутри перечисленных трех ступеней буддийская схоластика намечала пять этапов, через которые проходит каждое живое существо на пути к спасению. Первые два этапа — «путь подготовительный» и «путь усиления» — считались доступными всем живым существам «низшего порядка». Эти этапы являются необходимым условием перехода к трем «высшим» этапам. Требования буддийской морали относятся главным образом к существам, которые находятся на двух первых этапах спасения.

Высшие этапы, разделяющиеся еще на добрых два десятка «отделов», представляют собой восходящие ступени все усложняющегося и углубляющегося созерцания, которые приводят к полной победе в деле спасения. Это состояние архата, святого, достигшего конечной цели спасения — нирваны.

Знакомство с буддийским учением о категориях живых существ и об этапах лестницы спасения позволяет узнать в нем несколько видоизмененную теорию распространенной в Индии практики отшельничества и созерцания (йоги). Хотя в проповеди, обращенной к массе верующих, моральные требования выдвигались буддизмом на первый план, в теории спасения, когда речь уже шла в сущности о процессах, выходящих за пределы нормальной человеческой жизни, возможность окончательного спасения без аскетической практики самосозерцания отрицалась. Йогические приемы самотренировки и «самопогружения» приняли в теории спасения буддизма форму этапов и «отделов» восхождения к «высшей мудрости». Это неудивительно, так как в разработке схоластики буддизма принимали живейшее участие монахи-отшельники, немалое время проводившие в глубоком трансе, предаваясь размышлениям о пустоте бытия. Самосозерцание, доведенное до крайних пределов, приводило к притуплению чувств отшельника, к воображаемому уходу из мира страданий. Этот вид духовного и физического «паралича» был возведен буддизмом в содержание высших этапов на пути к нирване, к небытию.

Ранняя буддийская литература содержит немало строк, воспевающих состояние полной отрешенности. Дхаммапада

так характеризует архата: «Чувства у него спокойны, как кони, обузданные возницей. Он отказался от гордости и лишён желаний. Такому даже боги завидуют»⁴⁹. Дхаммападе вторят «Песнопения монахов и монахинь»: Я отрекся от всех желаний, / Полностью отбросил всякую ненависть, / Для меня кончились все иллюзии, / Я истлеваю, догораю.

Не менее ясно это мироощущение выражено в следующем тексте: Смерть я благодарю без страха, / Жизнь оставляет меня без радости. / Терпеливо я изнашиваю (свое) тело, / Умудренный, яснопознавший⁵⁰.

Итак, высшая цель, к достижению которой должен стремиться буддист, сущность спасения — переход из сансары в нирвану. Каноническая литература постоянно об этом говорит. Еще больше о нирване писали позднейшие буддисты и не менее того — современные исследователи буддизма. Но все же ясности в том, что же представляет собой нирвана, нет. Определения ее у разных школ различны и часто противоречивы. Ф. И. Щербатской в специальной работе, которая до сих пор остается наиболее ценной по этому вопросу, — «Концепция буддийской нирваны»⁵¹ — показал, что у буддистов, очевидно, единого мнения о сущности нирваны никогда не было. Буквальный перевод слова означает «угасание», «успокоение», которое обычно сравнивается с пламенем светильника, исчезающим после сгорания масла. Это некое высшее состояние человеческого духа, достигнутое его собственными усилиями, полная свобода от земных страстей и привязанностей, победа над страданиями-перерождениями. Нет ни чувств, ни представлений, ни самого сознания. Действию закона кармы положен конец, после смерти для «просветленного» не наступает новое перерождение, сансара позади. Особенностью буддизма, основанной на отождествлении им всякого бытия со страданием, является утверждение о том, что награда за добродетели — не достижение иной счастливой вечной жизни, как это обещают другие религии и избавление от всякого бытия вообще и навсегда.

Представить нирвану в земных параметрах невозможно. Поэтому о ней во всех основных сочинениях канона говорится лишь в выражениях, отрицающих качества, свойственные бытию. Она небытие или принципиально другое,

⁴⁹ Дхаммапада, с. 74.

⁵⁰ Therā-gāthā, 79. Цит. по: Die Lieder..., S. 25, 10.

⁵¹ *Sterbatsky Th. The conception of Buddhist Nirvana. Leningrad, 1927.*

«инобытие». И все же она «высшая цель», «высшее блаженство», «высшее счастье» и т. д.⁵² Хотя многие современные буддийские авторы и исследователи буддизма пытаются трактовать нирвану как определенное состояние сознания, достигаемое человеком при жизни, это мнение противоречит канонической традиции, согласно которой «просветление» Гаутамы, т. е. познание им «истины», возвещенной людям, еще не было нирваной. Переход Будды в нирвану произошел в момент его земной смерти, которая именуется торжественно «великий переход в нирвану» — «махапаринирвана».

Некоторые авторы указанием на перспективу перехода в нирвану, победы над страданием пытаются обосновать «оптимизм» буддизма⁵³. С этим трудно согласиться. Обещание победы над страданием только после исчезновения всякого желания, всякого стремления, всякой активности, т. е. после преодоления самой жизни в любых ее проявлениях, никак не вяжется с оптимистическим взглядом на бытие, со стремлением к его изменению в интересах человека. Недаром единственным выходом из страданий буддизм объявляет небытие, т. е. то, что в сознании каждого нормального человека связано с прекращением жизни, со смертью. Поэтому понятно, почему самые реакционные жизнененавистнические теории в европейской философии использовали некоторые элементы буддизма.

Так, напуганный революцией 1848 г. немецкий философ-идеалист А. Шопенгауэр завершил здание своей мрачной, отрицающей возможность исторического прогресса философии заимствованным у буддизма мистическим идеалом нирваны, понимая под ней абсолютную безмятежность, уничтожающую всякую волю к жизни. «Все человеческое бытие, — пишет Шопенгауэр, — достаточно ясно говорит, что страдание — вот истинный удел человека. Жизнь глубоко объята страданием и не может избыть его... Страдание — это поистине тот очистительный процесс, который один в большинстве случаев освещает человека... Смерть, бесспорно, является настоящей целью жизни, и в то мгновение, когда смерть приходит, совершается все то, к чему в течение всей своей жизни мы только готовились и приступали»⁵⁴.

⁵² Подробнее см.: *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия*, с. 433—436.

⁵³ *Sijed N. H. Buddha' Scheme of Life*.

⁵⁴ *Шопенгауэр А. Мир как воля и представление*. Пер. с нем. 3-го изд. Ю. И. Айхенвальда. М., 1901, т. II, с. 661—663.

Характерно, что в первом, законченном в 1818 г. издании сочинения «Мир как воля и представление» Шопенгауэр, говоря об индийском мировоззрении, базируется главным образом на Упанишадах, переводы которых появились в Европе в конце XVIII в. В третьем же издании, подготовленном автором к печати в 1859 г., текст параграфов 68—71 значительно расширен за счет идей, заимствованных из буддизма, откуда ясно, что Шопенгауэр высоко ценил Будду за отрицание воли к жизни.

Продолжатель Шопенгауэра и предшественник современных иррационалистов и волюнтаристов в западной философии — Э. Гартман посвятил объемистый труд «Сущность мирового процесса, или философия бессознательного» доказательству неизбежности нарастания суммы страданий по мере общественного прогресса. В своих рассуждениях Гартман воспроизводит основные положения буддийского учения, распространяя их на современный мир. Он стремится доказать, что «первобытные народы счастливее культурных, что бедные, низшие и невежественные сословия счастливее богатых, знатных и образованных, что глухие люди счастливее умных, что вообще существо тем счастливее, чем тупее его нервная система, ибо тем меньше излишек страдания над наслаждением и тем больше ослепление иллюзией»⁵⁵. С поразительным цинизмом Гартман заявляет: «Что в наше время называется красным призраком пролетариата, есть не что иное, как это появляющееся в массах сознание, что борьба с нуждой, заботы и их облегчение всецело находятся на отрицательной стороне (стороне страдания) нулевой точки ощущения, тогда как прежде, хотя массы были в десять раз беднее, этого сознания не было; и люди переносили свою бедность как дело воли божьей»⁵⁶. Итак, разум, сознание несут только несчастье. Где же выход? Гартман вполне последователен в своем подкрепляемым буддизмом человеконенавистническом пессимизме. «Подобно всякому престарелому и обладающему ясным сознанием старцу, оно (человечество.— А. К.) имеет только одно желание: желание покоя, безмятежности, вечного сна без сновидений, в котором оно могло бы утолить свою усталость. После трех стадий иллюзий, надежды на положи-

⁵⁵ Гартман Э. Сущность мирового процесса, или философия бессознательного. Пер. с нем. А. А. Козлова. М., 1875, вып. 2, с. 359.

⁵⁶ Там же. с. 274.

тельное счастье⁵⁷ человечество наконец увидало безумие своих стремлений и, отказавшись от положительного счастья, порывается только к абсолютной безболезненности, к нирване, к ничто»⁵⁸.

Гартмана волнует лишь то, каким образом это произойдет на практике. «Мне известна только одна попытка, — пишет он, — разрешить эту проблему, именно попытка Шопенгауэра в § 68—71 1-го тома „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Это решение, как заявляет и сам Шопенгауэр, в существенных чертах сходится с имеющими ту же задачу, хотя и в неявном виде, воззрениями аскетов всех времен, а также и с воззрениями буддизма»⁵⁹. По мнению Гартмана, нужна только «практическая философия» полного примирения с жизнью и общее и одновременное решение человечества... покончить с собой!

Что же удивительного после этого, что «подкрепленные» буддийским пессимизмом взгляды Шопенгауэра, Э. Гартмана, Ницше стали идейными истоками современной «философии существования» (экзистенциализма), которую правильнее было бы назвать философией отчаяния. Чувства страха и безысходности, порождаемые неустойчивостью, неустроенностью человеческой жизни в буржуазном обществе, особенно обостренные в эпоху империализма, экзистенциализм абсолютизирует как основные качества сознания, обещая людям преодоление их лишь «в пограничной ситуации», т. е. перед лицом смерти. Недаром экзистенциалисты крайнего правого крыла договорились до «великой освободительной миссии», которую несет человечеству водородная бомба.

* * *

Буддизм дал универсальную «теорию спасения» для всех людей, вне зависимости от их социальной и сословной принадлежности, имущественного положения, расы, языка, ступени развития. Во многом именно это помогло ему укрепиться и получить дальнейшее развитие в Индии, а впоследствии за ее пределами, стать мировой религией.

⁵⁷ Гартман считает источником всех несчастий именно стремление к счастью, находящее себе выражение в надежде на счастье на земле, в загробном мире и достижимое путем преобразования и совершенствования общества.

⁵⁸ Гартман Э. Сущность мирового процесса..., с. 361.

⁵⁹ Там же, с. 370.

Судьба буддизма на его родине обычно вызывает удивление. Возникнувший и получивший широкую поддержку светских властей в Индии, буддизм к X в. н. э. почти совершенно исчез на ее территории, оставив большое количество интереснейших памятников и богатейшую литературу. Уже в VIII в. н. э. паломники из других стран отмечали несомненные признаки его упадка в Индии. Так, знаменитый китайский путешественник Сюань Цзап (VII в. н. э.) рассказал о некогда процветавших буддийских индийских монастырях, к этому времени лежавших в развалинах, о распрях, которые ослабляли монашескую организацию. «К X в., — пишет Г. Ф. Ильин, — буддизм сохранился главным образом в Кашмире, Бихаре и Бенгале, а к XIII в. он потерял в Индии почти всякое значение»⁶⁰. Конечно, тому были свои причины. Г. Ф. Ильин полагает, что позиции буддизма в Индии были подорваны следующими обстоятельствами. Буддизм никогда не «завоевывал» Индию целиком. Его влияние было значительным в экономически наиболее развитых районах, главным образом в крупных городах и ареале их непосредственного влияния. Население сельских общин сохраняло традиционные верования, традиционные культы.

Буддизм получал активную поддержку со стороны правителей крупных государств, в которых сочетались различные по этнической принадлежности, уровням социального развития и культуры группы населения (империя Маурьев, позднее Кушанское царство). Меньшие по размерам, но обладавшие большим внутренним единством государства Индии не нуждались в услугах буддийской церкви.

Буддийское монашество, сосредоточенное в крупных монастырях с палаженным внутренним хозяйством, постепенно теряло связи и воздействие на массы населения. А бытовая обрядность и при расцвете буддизма в значительной мере оставалась в руках брахманов, не дававших мирянам, в том числе и буддистам, забывать ведийских богов. Брахманы удержали за собой и такие важные функции, как правоповедение и судопроизводство. Индуизм, дав позднему буддизму основной пантеон божеств, многие элементы культа и обслуживавшего культ искусства перенял от буддизма. Это усилило влияние индуизма на массы. Значительно сгладились ранее непроходимые границы между сословиями, были приняты некоторые моральные принципы,

⁶⁰ Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия, с. 606.

выдвинутые буддизмом. Индуистские храмы стали строиться по примеру буддийских, а некоторые буддийские святилища постепенно перешли в ведение индуистов. Граница между слабеющим буддизмом и индуизмом, который более соответствовал условиям феодализации индийского общества, для рядовых верующих постепенно стиралась⁶¹.

* * *

Со времени Ашоки, правившего между 273 и 236 гг. до н. э., начинается реальная история буддийской монашеской организации — *сангхи*, ибо даже ревностные поклонники буддизма, всячески стремящиеся приписать создание сангхи самому Будде, вынуждены признать, что до III в. едва ли можно назвать отличительные черты, выделявшие буддийских монахов из множества аскетов, наводнявших деревни и города Магадхи. Буддийская община стала, по-видимому, первой в истории монашеской организацией именно при Ашоке.

Сангха была объединением людей, порвавших с мирской жизнью, со всеми земными заботами. Вступая в сангху, человек должен был отказаться от семьи, от собственности, перестать соблюдать предписания своей касты. Он принимал обет целомудрия. Он должен был пройти несложный обряд посвящения, сбрить усы, бороду, волосы, надеть желтую монашескую одежду. Через некоторое время, изучив под руководством своего наставника основы религиозного учения и уставные требования, послушник получал второе посвящение и становился полноправным монахом, бикшу, или бикху (санскр. — «нищий»).

Вопрос о приеме в общину решался большинством присутствовавших при посвящении членов сангхи, поэтому он обычно приурочивался к сезону дождей, когда община собиралась в одно место. Первоначально это были естественные убежища — пригородные рощи, пещеры. В остальное время года монахи разбредались по городам и деревням, проповедуя свое учение и собирая милостыню.

Обычно монахи группировались вокруг опытного и авторитетного проповедника, который не только руководил занятиями по изучению дхармы и давал советы, но и оказывал влияние на дела всей общины. Постепенно общины организационно укреплялись, так что к III в. до н. э. в них

⁶¹ См.: там же, с. 605—608.

господствовала строгая дисциплина и существовала довольно четкая иерархия. Обычно во главе общины становились выходцы из богатых, знатных семей. Рядовые бикшу становились исполнителями воли руководителей.

Общины принимали меры против проникновения в них нежелательных элементов, могущих скомпрометировать общину в глазах мирян и властей. Принимаемый подвергался в присутствии всех членов общины опросу, во время которого выяснялось, не страдает ли он одной из «пяти болезней», человек ли он (т. е. не демон ли, принявший облик человека), мужчина ли, не раб ли, не имеет ли долгов, не находится ли на царской службе и пр.⁶²

Постепенно монашеская жизнь начинает подробным образом регламентироваться. Возникает множество разнообразных запретов, правил и предписаний. На собраниях общины, проводимых в дни полнолуния и новолуния, монахи должны были публично каяться во всех нарушениях правил, установленных для членов общины. Наиболее важные вопросы решались на ежегодной общей сходке, которая собиралась перед выходом на проповедь после окончания периода дождей.

Общность духовных интересов и равенство монахов в древнебуддийской общине подчеркивались одинаковой для всех монахов одеждой: свободная безрукавка, переходящая в широкую юбку, и накидка, носимая как тога, перекинута через левое плечо и оставляющая правое обнаженным. Тускло-желтый цвет одежды должен был подчеркивать ее изношенность, потертость. Сама одежда, как правило, не шилась из одного куска материи, а составлялась из многих лоскутов, что символизировало рубище нищего. Отсутствие волос также означало отказ от всего отличающего, индивидуального, украшающего.

Монах принимал на себя множество обетов, из которых на первом месте стояли безбрачие и полное целомудрие, а также отказ от каких-либо удовольствий и жизненных удобств. Для мирян эти обеты служили важнейшим отличием монахов от других людей. В определенные дни и часы для нищенствующих был обязателен пост; монахам воспрещалось принимать участие в танцах и театральных представлениях, употреблять крепкие напитки, носить украшения, вдыхать благоухания, спать на удобном ложе, владеть золотом и серебром. Единственной личной собст-

⁶² Mahāvagga.— In: The sacred books of the Fast, vol. XIII, p. 230.

венностью монаха была чаша для сбора подаяний (patra). Монах должен был внимательно просматривать питьевую воду, дабы не уничтожить, утоляя жажду, какое-либо живое существо. Особые правила указывали, как заставить видеть в женщинах только сестер или матерей. В Винаяпитаке насчитывается 253 ограничивающих предписаний, запретов, правил искупления, определяющих монашеский быт.

Как и другие религиозные проповедники древней Индии, буддийские странствующие монахи были окружены почитанием и поклонением. Им приписывались особые магические силы: умение летать по воздуху или передвигать одним сосредоточением мысли тяжелые предметы, делать золото, вызывать привидения, исцелять болезни, изменять погоду, вселяться в другие тела, потрясать словом дома, отыскивать клады и пр. Особенно много чудес приписывалось Будде — от побед над драконами до чтения чужих мыслей. Всего в текстах Винаяпитаки упоминается 3500 чудес Будды⁶³.

Зафиксированные Винаяпитакой дисциплинарные правила рисуют буддийскую общину как своеобразный идеологический институт, выполнявший духовную обработку масс в интересах господствующих классов. В строгом соответствии с учением раннего буддизма спасение могло быть получено лишь теми, кто вступил на путь отшельничества, т. е. членами монашеской общины. Но монахи могли существовать только на приношения мирян, которые таким образом тоже накапливали добродетели, приближаясь к спасению. Поэтому на практике община всегда была связана с мирянами.

Мирянин мог стать упасакой (upasaka), т. е. почитателем. Это не вносило в его быт и деятельность особых изменений. Он лишь должен был в присутствии монахов заявить о признании «трех драгоценностей» (triratna), т. е. произнести формулу: «Я прибегаю к Будде, я прибегаю к дхарме, я прибегаю к сангхе».

Кроме того, упасака принимал на себя исполнение пяти моральных требований — «панча шила». Это отказ от убийства любого живого существа, отказ от воровства, от лжи, от употребления алкоголя, соблюдение супружеской верности. Но главной обязанностью и добродетелью

⁶³ Ibid., p. 135.

упасаки делалась материальная поддержка сангхи. «Кто постоянно раздает достойным пищу, питье, одеяния, колесницы, гирлянды, благоухания, умащения, ложе, жилища, светильники, — говорит один текст, — кто святые древа насаждает, воздвигает или заставляет воздвигать чайтхи... кто монахам отведет место для совершения упасаки и прочих обрядов, почтительно выстроит вихару... кто устроит трапезу, а в холодное время дарит топливо... такие податели на небо грядут. Бедные люди, — продолжает текст, — с верой подав милостыню — цветок миробалана, кусочек сахара и т. д., грядут на небо и там великое блаженство получают»⁶⁴.

Дар общине — исходит ли он от богача и представляет большую ценность или от бедняка, приносящего самую малость, — рассматривается как главная добродетель; приравнивается к дарам самому Будде. Многие рельефы на ранних буддийских памятниках изображают царей, сановников, простых людей и животных, приносящих дары Будде и его учению. До первых веков нашей эры, как уже упоминалось, Будда в виде человека не изображался. Подношения делаются «алмазному трону», на котором он якобы получил прозрение, дереву, ступе, многорадиусному колесу — чакре, символизирующему учение — дхарму. Чакра наряду со ступой — тоже символом учения — особенно часто встречается как объект поклонения и подношения. Чакра — символ солнца, спасения — была и до буддизма олицетворением власти, могущества, всеведения. С тем же значением она вошла и в ранний буддизм, зримо представляя собой дхарму в смысле учения. Она изображена на одном из самых ранних из сохранившихся памятников буддизма — на пьедестале львиной капители, венчающей колонну Ашоки, которая находится в центре главного зала музея Сарнатха вблизи Варанаси. Несомненно это выдающееся произведение искусства древности. Она высечена из цельного куска отполированного красного песчаника и изображает четырех львов, сидящих плотно прижавшись друг к другу спинами и смотрящих во все стороны света. Когда-то они служили основой для большой чакры, остатки которой найдены при раскопках. Сейчас изображение этих львов стало частью государственного герба Республики Индии.

⁶⁴ Ibid., p. 80.

На пьедестале чакра повторена четырежды, а между ее изображениями помещаются фигуры слона, быка, лошади и льва, как бы бегущих друг за другом справа налево. Полагают, что их надо понимать как символы сна Майи, т. е. зачатия Будды, его рождения, отречения от жизненной суеты и познания истины.

Буддийское искусство, занимающее видное место в истории мирового искусства, является богатейшим источником для изучения идеологии и культа буддизма.

Наиболее ранние памятники буддийского искусства относятся к III—I вв. до н. э. Об одном из них — колонне Ашоки в Сарнатхе — мы рассказали. Основные типы наиболее распространенных памятников этой эпохи сохранились вплоть до настоящего времени. Естественно, развитие и видоизменение самых религиозных представлений, включение в пантеон божеств национальных религий и в культ местных обрядов вызвали бесконечное количество вариантов в деталях, но основные типы архитектурных сооружений оказались очень устойчивыми.

Их можно разделить на три главные группы: ступы, чайты и вихары. Обычно это настолько грандиозные сооружения, что создание их было под силу лишь правителям и богатым рабовладельцам, которых среди ранних поклонников буддизма было немало. Изображения знатных лиц, внесших крупные вклады в строительство или содержание буддийских святынь (донаторов), очень часто встречаются на рельефах и на стенной живописи.

Прототипы буддийских культовых сооружений можно обнаружить в добуддийских традициях, но духовенство и верующие буддисты связывают создание их с личностью Будды и сангхой. В массовом религиозном культе они играли большую роль.

Ступа — это куполообразное строение, по-видимому развившееся из надмогильного холма-кургана. Под названием *дагоба*, *субурган*, *чортон*, *пагода* ее можно встретить во всех странах, где распространен буддизм. Она не имеет внутри полого пространства, доступного для паломников, которые обычно обходят вокруг больших ступ, оставляя в специальных сосудах пожертвования. В соответствии с каноном ступа — это реликварий, хранилище священных останков Будды, его учеников, святых, архатов и т. д., сооруженное благодарными почитателями этих божественных персонажей; шаририка (*šaririka*) — телесные останки; уддешика (*uddešika*) — памятные места; па-

рибхогика (paribhogika) — вещи, бывшие в употреблении у Будды, а также святые места, деревья и т. д.⁶⁵

Древнейшей телесной реликвией буддисты считают волосы Будды, лично отданные им купцам Тапуза и Бхалика, которые якобы поместили их в храм, построенный в Калинге, государстве, существовавшем в I тыс. до н. э. в Индии (на территории современного штата Орисса). Главной телесной реликвией почитается то, что осталось от тела Будды после его сожжения. Это и есть собственно шаририка. Эти останки были разделены между представителями шести племен, с которыми Будда имел дело при жизни, брамином из Ветхадипа и посланцем маурьев, которому достался только кусок угля из погребального костра. Над этими телесными останками и воздвигнуты, по легенде, первые восемь ступ — в Раджагрихе, Вайсали, Капилавасту, Аллакане, Рамаграме, Ветхадипе, Кушинагаре и у маурьев из Пиппаливана.

Существуют предания о других реликвиях, среди которых важнейшие — зубы Будды. Один якобы стал предметом поклонения богов на небесах, другой попал в Гандхару, третий — в Калингу, четвертый — в страну нагов (змей). Особой святыней является зуб Будды, по преданию, хранившийся сначала в Индии и торжественно доставленный принцессой Хемамалой во II в. до н. э. на Ланку (Шри-Ланка). Со временем в Канди был построен специальный храм Зуба. До сих пор действует своеобразный устав этого храма, принятый около 1300 г., регламентирующий правила хранения реликвии, посвященные ей жертвоприношения, церемонии очищения здания святыни «при благоприятном сочетании созвездий», торжественного выноса Зуба для провоза его по городу и водворения обратно в храм. Торжества, связанные с Зубом, привлекают и по сей день массы паломников и отмечаются как важные национальные праздники Шри-Ланка.

Реликвии типа парибхогика — якобы служившие Будде и различным святым предметы одежды, чаши, посохи, деревья. Достаточно однажды испытать спасительную тень дерева в разгар тропического дня, чтобы понять древних индийцев, всегда обожествлявших деревья. Этим реликвиям также приписывается способность творить чудеса. Сейчас трудно определить, когда та или иная реликвия стала объектом обожествления и поклонения, но уже пер-

⁶⁵ 2500 years of Buddhism, p. 277.

вые китайские паломники рассказывали, что они видели по соседству с Нагарой посох и предметы одежды, якобы принадлежавшие Будде. Фа Сянь говорит о нищенской чаше Будды, хранимой в Пешаваре, Сюань Цзан — о головном уборе Сиддхартхи. По преданию, Будда в ряде мест оставил свою тень, в том числе около Кошамби, Гаи и Нагары, а китайские паломники сообщают, что в Гае им эту тень посчастливилось видеть. Известно немало мест, где сохранились «следы Будды».

Так называемых «первичных» святынь, т. е. тех, которым приписывается непосредственный контакт с Буддой, никак не могло бы хватить на десятки и сотни тысяч ступ, воздвигнутых на буддийском Востоке. Как правило, они содержат изображения божеств, священные книги, части одежды, волосы, ногти более поздних святых и прочие почитаемые предметы. Вместительными подобными предметами являются также постаменты для крупных статуй божеств и полые пространства внутри последних.

Наряду с описанными, существуют ступы мемориальные, возводимые на месте какого-либо знаменательного для истории буддизма события. Такова, например, грандиозная Дхемек — ступа в Сарнатхе, обозначающая место первой, бенаресской — проповеди. Предполагают, что она возведена в V—VI вв. поверх ступы, сооруженной еще Ашокой. Рядом с ней при раскопках были обнаружены остатки обширного храма, окруженного множеством небольших «вотивных» ступ. Эти ступы — жертвы, дар монастырю, сделанный богатыми верующими в соответствии с данным ими обетом. Сооружение ступы как форма выполнения религиозного долга очень распространено в буддийских странах, и этим объясняется огромное количество сравнительно небольших — от одного-двух метров высоты до 3—5 м. — вотивных ступ, как правило, запущенных. Сын не заботился о сооруженной отцом ступе, а строил свою, новую. И сейчас можно видеть, скажем, в Бирме такую сцену: бедняк, не имеющий возможности построить настоящую ступу, но желающий совершить долг благочестия, делает из земли или песка маленькую модель ступы и даже окружает ее земляной оградкой, за пределами которой оставлена, как около настоящего святилища, его обувь.

Наиболее знамениты в Индии древнейшие ступы в Санчи, Бхархуте, Амаравати. Время их создания III—I вв. до н. э. Главная ступа в Санчи имеет наилучшую сохран-

пость. Она построена в форме правильной полусферы из земли, обложенной снаружи кирпичом. Вокруг на небольшой высоте — терраса для кругового обхода с оградой, сделанной сначала из дерева, а позже повторенной в камне. На вершине — прямоугольный павильон (хармика), поддерживающий стержень (данда) зонта (чаттра), венчающего все сооружение. Зонтов — три. Они символизируют различные части вселенной, являясь царством «дхармы, веры, насаждавшейся Ашокой, великим буддийским царем Закона»⁶⁶. Иногда зонтов может быть два, пять, семь, девять и тринадцать.

Столетием позже ступа в Санчи была окружена каменной оградой с четырьмя воротами, сплошь покрытыми резьбой, изображающей символы учения и сцены из джатак. Ворота ступ в Санчи, Бхархуте и Амравати — образцы высокого искусства неизвестных мастеров, давших мировую известность этим древнейшим памятникам буддийского искусства.

Произшедшее от санскритского «чита» — погребальный костер — слово «чайтья» обычно обозначает алтарь или храм. Но это может быть и холм, возведенный на месте кремации святого. Тогда это тоже ступа, но называемая религиозным, а не архитектурным термином. Чайтья стало очень широким понятием: оно применяется и к строениям, и к священным деревьям, и к мемориальным камням, и к религиозным изображениям и надписям, и к святым местам — ко всему, являющемуся местом или предметом поклонения.

Наконец, понятие «вихара», первоначально обозначавшее место отдыха монахов, стало позднее обозначать «монастырь». Так как монахи группировались обычно около какого-либо места поклонения или, наоборот, создавали такие места около своих поселений, вихары, как правило, возникали вместе с чайтьями и ступами, составляя иногда очень сложные культовые комплексы.

Чтобы составить себе представление об одном из таких наиболее ранних комплексов, познакомимся с прекрасно сохранившимся пещерным комплексом в Карла. Всего в Индии насчитывается 1200 пещерных чайтьей и вихар, и 800 из них сосредоточены в Западной Индии, сравнительно недалеко от Бомбея. Пещерный комплекс

⁶⁶ Ibid., p. 280.

в Карла — один из древнейших. Основные его сооружения датируются I в. до н. э.

В 200 км на юго-восток от Бомбея в глубь полуострова, на высоте почти километра от подножия неизвестные мастера вырубили в массиве горы целый пещерный городок. Вблизи когда-то проходил через долину оживленный караванный путь.

Соединенные узкими, врезанными в скалы тропинками и лестницами тут и там виднеются черные провалы входов в вихары, скромно украшенные двумя небольшими колоннами. Поднявшись на несколько ступеней, мы попадаем в небольшой, придавленный низким потолком прямоугольный зал. Это — внутренний дворик вихары, место трапез и собраний живших тут монахов. Из зала прямо, вправо и влево узкие проходы ведут в глухие каменные мешки-кельи. Здесь монахи проводили сезон дождей (июнь — август).

Скалистые тропинки от вихар сходятся на широкой площадке перед главным храмом — чайтхей. Вход в него как бы подчеркивает величие вечного покоя, подавляет мрачной грандиозностью. Слева от входа высокая каменная колонна, увенчанная фигурами четырех сидящих спинами друг к другу львов. Это повторение, точнее, свободное воспроизведение колонны в Сарнатхе. Стены большого открытого дворика перед воротами, ведущими в пещеру, украшены рельефами с изображениями Будды и его последователей, а также могучими фигурами слонов, несущих на спинах богато орнаментированный фриз. Украшения дворика созданы значительно позже, чем пещера. Они относятся к периоду утверждения махаяны, когда Будда уже стал изображаться в виде человека. В самой же пещере, сооруженной строго по канонам раннебуддийского искусства, изображений Будды нет, как и на рельефах Санчи, Бхархута и Амаравати.

Вход в пещеру напоминает большие ворота строгой прямоугольной формы. Над ними — огороженное горизонтальной балкой полукруглое окно, без которого в пещере царил бы мрак. Пещера имеет вид грандиозного, уходящего в глубь горы широкого коридора со сводчатым потолком. Длина пещеры около 40 м, ширина и высота в центральной части — по 15 м. В потолок врезаны массивные ребра из тисса. Дерево прекрасно сохранилось благодаря сухости воздуха в этой гористой местности. Вдоль стен, несколько отступя, протянулись ряды колонн, име-

ющих в сечении форму многоугольника. Капители колонн украшены резьбой с изображением людей и животных. Прямо против входа, у задней стены храма, возвышается большая увенчанная деревянным зонтом ступа. Здесь, в прохладной тишине каменного храма, особенно легко понимается символическое значение, которое ступа имела в раннем буддизме. Она стала символом пустоты, быстротечности и неустойчивости всякого бытия благодаря сходству с формой пузырей, возникающих на поверхности озера во время дождя: едва успев родиться, они тут же бесследно исчезают. А три зонта, венчающие купол, тракуются как боги, люди и конечное освобождение, или небытие...

Каменная площадка перед входом в большую пещеру кажется парит над долиной, тающей в туманном мареве знойного дня. Если бы не приглушенные разреженным воздухом голоса экскурсантов, оживляющих яркими красками своих одежд склоны гор, тут царила бы торжественная, ничем не нарушаемая тишина. Нетрудно представить, как два тысячелетия назад бритоголовые отшельники в оранжевых тогах встречали на этой площадке паломников, чтобы ввести их в храм и рассказать об иллюзорности мира, о вреде привязанности к нему и о великой пользе подаяния тем, кто порвал с ним навсегда...

К сожалению, в таком отличном состоянии, как Карла, ранние буддийские памятники почти не сохранились, став «жертвой» позднейших построек, перестроек и переделок.

Несмотря на это, храмовые комплексы дают громадный материал для изучения искусства и идеологии раннего буддизма, дополняя и корректируя то, что можно извлечь из канонической литературы. Особую ценность представляют собой археологические раскопки, начатые в прошлом веке и энергично продолженные после освобождения Индии от английского господства.

Одним из интереснейших комплексов является Бодх-Гая, расположенная в 9 км от города Гая, в южной части штата Бихар. Здесь, якобы, Гаутама стал Буддой.

Сейчас Бодх-Гая — сложное переплетение разнообразных архитектурных сооружений различной давности. Самые ранние из них восходят к временам Ашоки. Но их очень мало: остатки каменной ограды, сохранившаяся нижняя часть колонны. Не одно поколение буддистов

сооружали вокруг «места прозрения» храмы, ступы, ограды, лестницы, резные ворота и т. д. Многое еще ожидает прикосновения чуткой руки археолога, но есть и три храма со своим духовенством — таиландский, тибетский и китайский, построенные уже после второй мировой войны, каждый в соответствии с архитектурными традициями своей страны. Внутри, однако, они очень похожи: более или менее обширный зал с расположенным в глубине (но не вплотную к стене — для возможности ритуального обхода) алтарем. На алтаре помещено изображение Будды, сделанное обычно в стиле национального искусства, цветы, сосуды для приношений, светильники, вазы для курительных свечей. Как и сотни лет назад, вошедшие паломники простираются перед алтарем ниц и после краткой молитвы возжигают светильники и кладут перед статуей цветы.

Главной святыней Бодх-Гаи является место «прозрения» Будды. Внутри небольшого, недавно обнесенного мраморной оградой дворика растет внушительных размеров баньян, считающийся прямым потомком того дерева, под которым Гаутама познал истину. Под тенью дерева помещается «алмазный трон» — плита из полированного песчаника, покоящаяся на невысоком основании. Она обозначает место, где, по легенде, на берегу речки Наираджаны сидел погруженный в созерцание Сиддхартха. Над плитой, в нише стены, — каменное изваяние Будды в позе прозрения: скрещенные ноги, пальцы правой руки касаются земли.

Стена эта является западной стороной грандиозного Храма прозрения, господствующего над всей местностью и как бы стерегущего священное для всех буддистов место. Храм похож на высокий скалистый пик и является, по-видимому, модификацией ступы, но построенной уже в традициях позднебуддийской архитектуры Индии. Он имеет форму крутой усеченной пирамиды, воздвигнутой на высокой квадратной в сечении платформе. Стены богато орнаментированы, в многочисленных нишах размещены скульптурные изображения божеств буддийского пантеона. Пирамида увенчана круглой конусообразной башенкой с металлической верхушкой — видоизмененным сёмисоставным зонтом. В восточной, противоположной «алмазному трону» стене имеется вход, ведущий в небольшое помещение внутри здания, где на алтаре водружено старинное позолоченное изображение Будды.

Высота храма более 50 м. В четырех углах платформы возведены уменьшенные копии центрального храма, который был сооружен между V и VII вв. н. э., но впоследствии неоднократно обновлялся и надстраивался. Современный вид храм получил во время реставрации 1880—1881 гг. В настоящее время это одно из важнейших мест паломничества буддистов в Индию.

Глава III

КОСМОЛОГИЯ БУДДИЗМА. ЭЛЕМЕНТЫ ТЕОРИИ

Многие авторы, пишущие о буддизме, считают в принципе невозможным наличие какой-либо принципиальной позиции буддиста по вопросу о структуре Вселенной и свойственных ей закономерностях. Такая точка зрения вызвана в основном двумя причинами: так называемым «великим молчанием» Будды и учением буддизма об иллюзорности бытия.

Чтобы правильно понять вопрос, необходимо учесть следующие два обстоятельства. «Великое молчание» Будды — не что иное, как отказ легендарного основоположника буддизма отвечать на вопросы, выходящие за пределы непосредственно связанного с религиозным спасением. Это вопросы о том, вечен ли мир или не вечен, бесконечен он или нет, в каком состоянии будет пребывать Будда после смерти и т. д. Когда Шакьямуни задавались такие вопросы, он или совсем не отвечал на них, или же пояснял, пользуясь притчами, что все эти вопросы не существенны в сравнении с необходимостью спасения. Одну из этих притч про глупца, в которого попала стрела, мы приводили.

Однако было бы неправильно считать, что у буддистов, даже ранних, не было своего взгляда на Вселенную. Тот, кто сводит буддизм к «учению Будды», совершает, по крайней мере, две ошибки.

Первая из них состоит в том, что отождествлять буддизм даже в рамках его мировоззренческих основ с «учением Будды» совершенно неверно, как и сводить буддизм к раннему, или первоначальному, буддизму. В доступных для изучения формах он складывался веками.

Но даже если принять как достоверное «слово Будды», буддизм было бы ошибочно ограничивать лишь этим «словом», как неверно ограничивать христианство только приведенной в евангелиях проповедью Христа. Христианское мировоззрение включает и Ветхий Завет с его космологией и моральными поучениями («декалог Моисея»), а также — для отдельных направлений — такие немало важные положения, как культ богородицы, учение о чистилище и о непогрешимости папы в католицизме, учение об «оправдании верой» в протестантских течениях, культ святых в православии и многие другие положения. Свести буддизм к «слову Будды» — значит исказить реально существующий буддизм.

Вторая ошибка заключается в абсолютизации «великого молчания». Оно ничуть не означало, что буддизм сходу отверг все мировоззренческие и космологические положения сложившихся до его возникновения более ранних религиозных систем Индии. Очень многие из этих положений, как мы уже говорили, были переняты буддизмом и стали его догматами. Среди этих заимствований был и ведийский пантеон божеств, и учение о рае и аде¹. Будде приписывается указание: «(пусть верующий) совершит приношения божествам данной местности; будучи уважаемы, они уважают его, будучи почтены, боги почтут его...»². Конечно, игнорировать новое, внесенное буддизмом в ведийские представления, было бы столь же неверно, как и освобождать от них новую религию Индии. «Стерильного», полностью отвечающего требованиям пренебрежения к любому объяснению окружающего мира буддизма никогда не существовало. Космологические воззрения на природу более поздних школ и направлений буддизма формировались под влиянием древнеиндийских представлений о мире и его движущих силах, о связях земного с божественным («абсолютом»).

Буддизм, как всякая развитая религия, не мог обойтись без определенной картины мира, которую он предлагал своим последователям в качестве органической составной части догматики. Естественно, эта картина мира была окрашена основными положениями буддийского учения о спасении. Поэтому мир, бытие выступают в буддизме как зло, как антитеза «блага» — небытия.

¹ Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. М., 1969, с. 430.

² Там же, с. 431.

В связи с этим вспомним любопытный эпизод из истории русской общественной мысли. В середине прошлого века вышли в свет почти одновременно две посвященные буддизму книги русских авторов: востоковеда В. П. Васильева «Буддизм, его догматы, история и литература» (СПб., 1857) и архиепископа Ярославского Нила «Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири» (СПб., 1858). В «Журнале Министерства народного просвещения» (1858, № 14) В. П. Васильев поместил рецензию на книгу Нила. Он резко критиковал ее за то, что в ней уделено много внимания рассказам о сотворении мира, его обитателях, о богах и духах, т. е. мифологической и космогонической сторонам буддийского учения. В. П. Васильев, называя эти вопросы «библейскими», подчеркивал, что они стоят у буддистов на втором плане, тогда как первый — занимает учение о спасении. «Буддизм, — писал В. П. Васильев, — отличается не материальным учением о создании мира, а особым своим воззрением на внутреннее значение мира. Говорит ли он, что мир мучителен, что мир пуст, невежествен, все равно, он хочет сказать одно только — что надобно стараться покинуть этот мир, а средства к выхождению и составляют догматическое учение буддизма»³.

В. П. Васильев был и прав и не прав. Мифологическая (или, шире, космологическая) сторона в реально существовавшем и существующем буддизме, особенно в ряде его национальных модификаций, не слабее, чем в других развитых религиях и вполне отвечает потребностям рядовых верующих в конкретно-представленческих формах религиозного учения. Поэтому Нил, черпавший сведения непосредственно у буддийского духовенства (ламства), имел основания подробно знакомить читателя с этой стороной буддизма. Но и В. П. Васильев с полным правом придавал столь большое значение действительно важнейшей догматической особенности буддизма. То, что в обоих случаях говорилось о разных сторонах реально существующего буддизма, дало возможность Н. А. Добролюбову выступить в журнале «Современник» с общей на обе книги рецензией, в которой, излагая космологические и космогонические представления буддистов, их мораль, обрядность, положение духовенства, он подчеркнул, что буддизм

³ Журнал Министерства народного просвещения, 1858, № 11, с. 100.

«имеет много сходного с христианским учением»⁴. «Мыслящему читателю», на которого рассчитывал Н. А. Добролюбов, было ясно, что под внешне спокойным, бесстрастным изложением свойственных буддизму представлений о Вселенной скрывается критика *любой* религии, в том числе и православия. Несмотря на ограниченность материала, который был в распоряжении Н. А. Добролюбова, ему удалось увидеть *главное* в буддизме (и во всякой другой религии развитого классового общества) — его отказ от попыток изменить мир социальной несправедливости, стремление примирить народные массы со злом жизни во имя мистического «спасения» в пирване.

Резко отрицательное отношение ко всем формам проявления бытия пронизывает как представленческий, обращенный к верующим уровень трактовки мира, так и понятийный уровень, родившийся в стремлении буддийского духовенства обосновать это отрицательное отношение с помощью логических рассуждений и анализа особенностей процесса познания. Академик Ф. И. Щербатской подчеркивал, что создатели «буддийской логики, несомненно, имеют довольно яркую тенденцию служить защитой заветных идей буддизма»⁵.

Буддийская картина мира на представленческом уровне в принципе мало отличается от космологических взглядов других более или менее развитых религий. «В подавляющем большинстве религий, — пишет И. А. Кривелев, — господствует представление о том, что Вселенная состоит из трех основных слоев или этажей: Земля представляет собой средний этаж, над ней простирается небо, а под ней или в ней, но во всяком случае независимо от надземного мира, имеется подземный мир, или преисподняя. Мы находим такого рода представления как в древних, языческих, или примитивных, верованиях, так и в догматических системах так называемых высших религий»⁶.

Хотя, как увидим, с точки зрения «высшей догматики», внешний по отношению к человеку мир, являясь якобы иллюзией «заблудшего сознания», не должен при-

⁴ Сочинения Н. А. Добролюбова. СПб., 1876, т. 2, с. 379.

⁵ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1909, ч. 2, с. 31.

⁶ Кривелев И. А. Религиозная картина мира и ее богословская модернизация. М., 1968, с. 14.

влекать внимания вставшего на путь «спасения» человека⁷, живой, реальный буддизм, получивший распространение среди народов Азии, неизбежно вынужден был конкретизировать эту «иллюзию», создавая определенную картину мира. Совершенно не правы те исследователи буддизма, которые считают собственно-мировоззренческие вопросы чем-то побочным, неканоническим. Если уже в стадии формирования буддизм перенял некоторые представления об окружающем мире у более ранних религий, то и в дальнейшем, не отбрасывая заимствованное, он дополнял и развивал свою картину мира в соответствии с основной религиозной идеей. Эта картина мира получила литературное оформление в ряде сочинений поздних буддийских авторитетов, в том числе Васубандху (V в. н. э.). Его широко известный трактат «Абхидхарма-коша-мулакарика» входит в позднебуддийские канонические сборники и имеет многочисленные комментарии.

Важной особенностью буддийского представления о мире является нерасторжимое слияние в нем черт реального, т. е. подсказанного прямым наблюдением, правильно зафиксированного человеческим сознанием, с идеями, установками, существами и процессами, порожденными религиозной фантазией. Слияние это настолько полно, что здесь можно было бы говорить о тождестве естественного и сверхъестественного, если бы последнее не было бы всегда для буддиста главным и определяющим. С последовательно буддийских позиций (особенно четко сформулированных в сочинениях йогачаров) весь чувственно воспринимаемый мир, мир непрерывных изменений, становлений и разрушений, мир перерождений-страданий (сансара) вымыслен большим сознанием каждого индивида, сознанием, отягощенным грехами прежних существований. Таким образом, вся сумма страданий, переживаемых индивидом, является лишь порождением его собственных деяний, совершенных в прежних перерождениях, т. е. иллюзией. Однако само переживание страданий столь остро ощутимо, что заставляет буддистов рассматривать сию «иллюзию» со всем вниманием и тща-

⁷ О. О. Розенберг удачно подчеркнул эту мысль, сказав, что в формуле «Человек видит солнце» буддийскими схоластами не рассматриваются отдельно ни человек, ни солнце: интерес для них представляет лишь то, что передается выражением «человек, видящий солнце» (Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, с. 71).

нием, ибо без этого, считают они, невозможно вскрыть причины страданий («корни иллюзии»), найти пути устранения причин, а тем самым и избавиться от страданий, от всех видов бытия.

Другой особенностью чувственно-воспринимаемого мира признается его непостоянство, обреченность, конечность всех явлений, предметов, процессов. Эти диалектические элементы осмысления чувственно-воспринимаемого мира, отсутствия в нем покоя, представление о неисчерпаемости движения, об абсолютности изменчивости прямо *противоречат* самой сущности буддийского учения о спасении, заключающейся в утверждении возможности победы над сансарой, путем достижения покоя небытия, нирваны. Как подчеркивает Г. Ф. Ильин, элементы диалектики в рассуждениях буддистов служат лишь тому, чтобы показать низменный, отвратительный характер действительности и противопоставить ее вечности и возвышенности абсолюта, отождествляемого с небытием. В конечном счете все, что, с человеческой точки зрения, объективно реально, оказывается, по мнению буддистов, иллюзией, а то, что является порождением религиозной фантазии, составляет в представлении буддистов «высшую реальность», истинную, вечную и возвышенную.

Космология буддизма не имеет принципиального отличия от космологий других развитых религий. И здесь Вселенная в целом располагается в трех этажах (сферах, мирах). Верхний этаж в полном соответствии с представлениями других религий — мир божественный, сфера абсолютной духовности, обитель «чистого» идеального начала, царство совершенной пустоты, отсутствия каких-либо форм, являющихся свойством более низменных миров. Для того чтобы все же какие-то связи этого абсолюта с низшими сферами могли существовать, буддийская мысль отождествляет высшую сферу с «извечным буддой», точнее, с его «космическим телом», и с нирваной. Космическое тело Будды способно являться и в иных своих ипостасях, в том числе и в зримом, земном образе, что и произошло, когда пришло время явиться на землю со спасительной миссией Гаутаме. Так будет и тогда, когда резервы «пути» будут исчерпаны и на землю вступит грядущий Будда — Майтрея.

Ниже этой сферы, но еще вне земного круга бытия, расположен мир божеств различных рангов и различной степени духовности и могущества, включая бодхисатв, спо-

собных оказывать непосредственную помощь людям в спасении. Здесь же и особая категория полубогов-полулюдей — тенгриев и ассуров, добрых и злых. Эти полубоги могут обитать и в мире сансары, они включены в «колесо перерождений».

Нижний этаж Вселенной составляет сансара. В нее наряду с осязаемым миром перерождений, частично захватывающим сферу низших божеств, входит и расположенный в глубинах Земли ад.

Исследователи усматривают в такой структуре мира аналогию с так называемым «мировым деревом», символизирующим Вселенную в древних религиозных представлениях многих народов. По существу, это обработка религиозной фантазией элементарных впечатлений обычного наблюдателя. Вокруг него — реальная жизнь, доступная чувствам, благое и злое. Небо — область недоступная, обиталище светил и, возможно, таинственных «высших» сил. Внизу, в преисподней, все страшное, темное, злое. Конкретная разработка указанной основной схемы идет в соответствии с местными природными условиями и господствующими религиозными представлениями.

Высший божественный мир, представляющий с точки зрения буддизма «высшую реальность», совершенно умозрачен. Чтобы подчеркнуть его принципиальное отличие от мира земного, чувственно-воспринимаемого («иллюзорного»), высший мир лишен малейших черт конкретности. Зато мир «иллюзии» описан весьма подробно, особенно та часть, где обитают люди, а также и расположенные еще ниже ады.

Впрочем, и при описании сансары степень конкретности различна. Это особенно ясно видно, если обратиться к весьма распространенному в буддизме предмету культа — к так называемому «мандала» (санскр. круг, колесо), трактуемому в буддизме как «модель», или изображение, Вселенной. Известный исследователь буддийской символики Дж. Туччи называет мандала «картой космоса в его буддийском понимании»⁸. Это — рисованное, живописное или скульптурное изображение круга с нанесенными на него красочными или рельефными деталями, которые могут быть или лаконичными схемами, или сложными многофигурными композициями. Размеры

⁸ Цит. по: Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970, с. 106.

мандала различны — от помещающихся на ладони миниатюр до грандиозных архитектурных сооружений (крупнейший в мире памятник буддизма — недавно реставрированный Борободур, созданный на Яве во второй половине VIII в. н. э. Высота его 42 м, диаметр основания 123 м).

При всем разнообразии рисунка в мандала обязательно выделен центр композиции, трактуемый как обитель божества и «ось мира». На скульптурном мандала этот центр выпуклый и, как правило, имеет форму четырехгранной усеченной пирамиды. Небольшие металлические мандала очень распространены в северном буддизме (ламаизме) и наглядно передают представление о мире как круглой плоскости, в центре которой возвышается «царь гор» — Сумеру (Меру, Махамеру), окруженный мировым океаном. Из океана выступают четыре материка — «двипа». Южный материк — Цзямбудвип — место обитания людей и животных — имеет форму равнобедренного треугольника, т. е. довольно точно воспроизводит конфигурацию Индостана, а расположенный у его южной окраины остров Сингала не что иное, как Шри-Ланка. Достаточно точно представлено в буддийской космологии и описание «великих рек», питающихся снегами Гималайского хребта. С другой стороны, неудивительно, что гигантские вершины Гималаев дали толчок фантазии древних индийцев, которая создала лежащую за Гималаями громаду Сумеру — «центр Вселенной».

Как видим, в буддийской картине мира своеобразно переплелось то, что подсказывал древним индийцам окружающий мир, доступный непосредственному восприятию, с созданным безудержной фантазией миром, якобы существующим за пределами непосредственного восприятия. На других, имеющих квадратную, круглую, полукруглую форму материках (возможны варианты) тоже живут люди, но с квадратными или круглыми лицами, веллуканы и т. д.

В целом все это и есть «кама-дхату» («нижний мир», или «ступень имеющих желания»), подробно описанный во многих публикациях⁹. Его «физическая часть», т. е.

⁹ Ковалевский О. М. Буддийская космология. Казань, 1837; Пубаев Р. Е. Буддийская космология в историческом труде Самбаганбо «Древо созерцания». — В кн.: Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Улан-Удэ, 1968, вып. 3; Кочетов А. Н. Ламаизм. М., 1973, и др.

горы, материк, моря и проч., составляют, по буддийской терминологии, «сосуд», который вмещает в себя «сок», т. е. органический мир, биосферу.

Прежде чем охарактеризовать подробнее «сок», внимание к которому является, естественно, главным в космологии буддизма, скажем несколько слов о той части «сосуда», которая простирается за пределами собственного «кама-дхату».

Вокруг Сумеру на одинаковом расстоянии от нее в 40.000 бэрэ¹⁰ обращаются Солнце и Луна, что и является причиной смены дня и ночи на всех двипах. Звезды движутся по той же сфере, что Солнце и Луна. Все светила сложены из различных видов хрусталя и имеют форму шайбы, обращенной к нам своей круглой плоскостью. Диаметр ее для Солнца — 51 бэрэ, для Луны — 50 бэрэ. Толщина «шайб» — 6,5 бэрэ. Они окружены стенами из золота, в которых помещаются дворцы божеств данных светил. Диаметры звезд — от 500 до 3000 луков¹¹. Звезд, видимых с каждого двипа, по 28 «больших» и по 265 миллионов «малых». Звезда Маши-табу неподвижна, остальные «большие» звезды имеют «одинаковое движение», а движение «малых» звезд «неопределенно».

Согласно некоторым источникам северного буддизма весь этот мир лежит на гигантской золотой лягушке (или черепахе). Когда люди очень много грешат, она начинает шевелиться, отчего происходят землетрясения. Затмения Солнца и Луны вызываются тем, что их проглатывает злой демон — дракон Раха (Араха). Хотя могучий удар волшебного жезла бога Очирвани лишил дракона задней половины туловища, и проглоченное светило снова появляется, следует все же, чтобы отпугнуть демона, производить во время затмения как можно больше шума: бить в металлическую посуду, стрелять из ружей и т. д.

Описанный мир — не единственный. Рядом с ним расположена тысяча таких же миров, каждый со своим солнцем и луной. Они входят в «малую систему». За пределами окружающей ее стены находится «средняя система» в 10 000 миров и, наконец, вслед за ними — «великое тысячемирие» в миллион таких же миров. Над каждым миром — многослойные небеса. Под каждым миром — ады. Низшие небеса и ближайšie к поверхности земли ады

¹⁰ Бэрэ — расстояние, трудно поддающееся сопоставлению с принятыми единицами измерения.

¹¹ «Лук» — расстояние полета стрелы.

относятся только к данному миру. Более высокие небеса и более глубокие ады являются общими для «малой», «средней» и «великой» мировых систем. Каждая небесная сфера имеет название и населена соответствующими божествами.

Нет необходимости подробнее останавливаться на «физической среде» («сосуде»), в которой протекает бытие-страдание живых существ, составляющих «сок», наполняющий этот «сосуд». Сказанного достаточно, чтобы сделать некоторые выводы и обобщения. Мы помним, что нередко современные авторы пытаются представить буддизм основой «научного подхода к действительности», утверждают, что цель буддизма — «научное описание». Не надо иметь детального представления об уровне современной науки о космосе, чтобы видеть, сколь натянуты подобные утверждения.

На самом деле буддизм представляет мир, во-первых, конечным и в пространстве и во времени. Миллион конструктивно одинаковых миров — результат умозрительно умножения того, основанного на сравнительно узком круге наблюдений над окружающей природой мира, который подвергся «систематизации» древнеиндийской космологической мыслью. Во-вторых, система эта (даже умноженная на миллион) геоцентрична в прямом смысле этого слова, ибо все то, что лежит за пределами земного человеческого обитания, является порождением религиозной фантазии.

В-третьих, мир этот неподвижен (если не считать колебаний, вызванных недовольством «золотой лягушки»): ни о его возникновении, ни о развитии речь в данной схеме не идет. Правда, эта схема оказалась дополнена элементами движения в некоторых направлениях буддизма и домыслами народной фантазии, не мирившейся с грузной неподвижностью и извечной данностью тяжеловесного мира, громоздящегося вокруг пресловутой «оси».

Прежде чем кратко остановиться на этих дополнениях, хочется вкратце сопоставить космологию буддизма с научной современной космологией. Последняя вслед за геоцентризмом и антропоцентризмом отбросила и более гибкую идею «центра вселенной», ибо картина «разбегания» оказалась одинаковой для всех галактик, что окончательно утвердило принцип физической однородности и изотропности пространства. Научная космология отказалась и от идеи неизменности во времени (статичности)

пространственной структуры Вселенной в целом, т. е. от идеи, на которой и на Востоке и на Западе строились системы и религиозной и идеалистической философской мысли. Идея всеобщности развития, неразрывно соединенная с принципом материального единства мира, стала ведущей идеей новейшей космологической картины.

В последнее время стало «модным» выискивать в древних космологиях «зародыши» новейших космологических и космогонических взглядов. Весьма бесплодное занятие. Поиски формальных аналогий плодов религиозной фантазии с научными взглядами, основанными на огромном материале, обобщенном и осознанном с помощью новейших технических средств, не только ничего не дают, но лишь затрудняют понимание этой чрезвычайно сложной картины мира.

Те дополнения, о которых следует сказать несколько слов, не снимают антинаучности буддийской картины мира. Среди ряда направлений принятого северным буддизмом тантрийского учения (ваджраяна) мы встречаем ставшее весьма влиятельным направление, именуемое *Калачакрой* (букв. «колесо времени»). Согласно этому направлению Вселенная со всем своим содержимым подобна гигантскому колесу, каждый оборот которого распадается на строго сменяющие друг друга этапы: зарождение, становление и разрушение. Как видим, здесь перенесено на Вселенную в целом одно из положений буддизма об этапах, проходимых каждым индивидом в ходе каждого его перерождения. Стремление поздних буддистов показать более зримо и конкретно, что в этом мире нет ничего вечного, постоянного и неизменного, привело к учению о непрерывном развертывании мира во времени путем сменяющихся друг друга «мировых периодов», или «калп».

Каждая калпа распадается на четыре этапа — разрушение, пустота, основание и водворение. Каждый этап делится на 20 последовательных моментов, или ступеней.

Так, «этап разрушения» наполнен всевозможными катастрофами — ураганами, пожарами, наводнениями, землетрясениями, войнами, в результате которых постепенно уничтожаются все составные части Вселенной. Подчеркнем, что причиной катастроф являются грехи живых существ; эти живые существа первыми и подвергаются уничтожению. Вслед за ними погибает в зажженном людской злобой «великом пожаре» и «пустой сосуд» мира. Проникающий до морского дна ветер, страшная засуха и

землетрясения довершат разрушения, после чего наступает «этап пустоты», во время которого не будет ни дня, ни ночи, ни Солнца, ни Луны. Затем божественные силы вызовут новое формирование мира, начиная от высших «лучезарных небес», ветра, воды и горы Сумеру и кончая «низшими мирами», где снова начнут возрождаться люди, первоначально бесполое, способные летать и обладающие сверхъестественными способностями. Первое время они будут жить очень долго и достигать гигантского роста. Но по мере накопления грехов продолжительность их жизни будет сокращаться, пока век их не ограничится 10 годами, а рост не будет превышать роста десятилетнего ребенка. И тогда начнется все сначала.

Извечно существующий неподвижный мир — «сосуд» раннего буддизма, возникший на основе древнеиндийских космологических представлений, не мог удовлетворить все аспекты религиозного сознания, и оно дополнялось, черпая новые черты в мифологии народов, принимавших буддизм. Но каковы бы ни были космологические представления буддистов, они всегда оставались пронизанными основной идеей — идеей необходимости религиозного «спасения».

Здесь уместно затронуть вопрос о так называемом «атеизме» буддизма. Многие исследователи приписывают буддизму «атеистические взгляды», противопоставляя его большинству других религиозных учений или даже вообще выводя его на этом основании за пределы понятия «религия»¹². Мы не будем говорить здесь о далеко идущих последствиях подобной трактовки одной из трех мировых религий. Такая точка зрения возможна только в результате весьма «свободного» оперирования такими понятиями, как «религия», «атеизм», «сверхъестественное», «бог», «душа» и т. д. Конечно, если отказаться от строго научного подхода к содержанию понятия, можно вложить в любое понятие устраивающее автора содержание. Те, кто приписывает буддизму «атеистические взгляды», понимают «атеизм» в очень узком значении этого термина, видя в нем лишь отрицание *теизма*, т. е. учения о существовании личностного бога — создателя мира, всемогущего, вмешивающегося в ход естественных и общественных процессов, подчиняющего их своей неодолимой воле.

¹² См. сноску 3 на с. 29.

В связи с этим следует остановиться на исследовании, принадлежащем перу хорошо известного индийского философа-марксиста Д. Чаттопадхьяи. Он поставил, в частности, задачу доказать, что «подавляющее большинство выдающихся индийских ученых в действительности были убежденными атеистами»¹³, и тем самым опровергнуть широко распространенный взгляд на индийскую мысль как спиритуалистическую, т. е. последовательно религиозную. Философ полагает, что именно «атеизм был той широкой основой, на которой обнаруживалось явное согласие между ведущими представителями традиционной индийской философской мысли». Далее Чаттопадхьяи утверждает, что в отличие от некоторых греческих философов, которые относились безразлично к вопросу о боге, «индийские философы, напротив, подошли к проблеме бога со всей серьезностью, на которую они были способны, и не без основания пришли к убеждению, что существование бога можно признать лишь ценою утраты ясной логики. Такое положение является на самом деле единственным в своем роде, и вряд ли найдется что-либо подобное в истории мировой философии»¹⁴. Д. Чаттопадхьяи стремился показать, что спиритуализм, вера в сверхъестественное, которую он отождествляет с верой в бога-творца и управителя мира, несовместима с последовательно философским логическим мышлением. К. К. Жоль справедливо подчеркивает, что, по мнению Д. Чаттопадхьяи, «бог с точки зрения правильного логического мышления — только ненужная гипотеза, т. е. плод суеверных измышлений непросвещенного сознания»¹⁵.

В названной книге Д. Чаттопадхьяи, как всегда в его исследованиях, много справедливых, интересных и верных наблюдений и мыслей. Однако в попытке полностью противопоставить логику «спиритуализму» и сделать атеизм основной характерной особенностью индийской философии автор допускает ряд существенных ошибок, неточностей и натяжек, что особенно заметно в главах «Атеизм Будды», «Замечания о поздней индийской философии», «Буддийский атеизм: вайбхашика» и «Буддийский атеизм: махаяна». Постараемся разобраться в той аргумен-

¹³ Чаттопадхьяи Д. Индийский атеизм. М., 1973, с. 286.

¹⁴ Там же, с. 11.

¹⁵ Жоль К. К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1981, с. 97.

тации, которая относится к «атеизму» самого «основоположника» буддизма.

Справедливо подчеркивая, что Будда в ряде важных положений своего учения близок к положениям Капилы — создателя одного из основных религиозно-философских учений древней Индии — санкхьи, Чаттопадхья утверждает, что «Будду не привлекала ни онтология, ни эпистемология...»¹⁶, он был сосредоточен на абсолютном господстве страдания в любой форме бытия и на задаче победы над страданием, а тем самым на прекращении всех форм бытия. «Как вы думаете, о ученики, — говорил Будда в одной из своих проповедей, — чего больше, воды в четырех великих океанах или слез, которые вы пролили, пока вы блуждали и странствовали в этом долгом паломничестве, и скорбели, и рыдали, потому что вашей долей было то, что вы ненавидели, а то, что вы любили, не принадлежало вам? Смерть матери и отца, смерть брата и сестры, смерть сына и дочери, утрату близких, утрату имущества — все это вы испытали за долгие века. И пока вы испытывали это, еще больше слез вы пролили, пока вы блуждали в этом долгом паломничестве, и скорбели, и рыдали, потому что вашей долей было то, что вы ненавидели, и, что вы любили, не было вашей долей»¹⁷.

При такой исходной позиции Будду, по мнению Чаттопадхья, могли интересовать лишь вопросы о причинах всеобщего страдания, о том, можно ли его прекратить и в чем путь к этому прекращению. Все учение Будды, вся его высшая мудрость сосредоточены на вопросе о том, как человек может выйти из сферы страдания (сансары) и достичь нирваны. Чаттопадхья подчеркивает, что, излагая суть того, что Будда полагал высшей мудростью, он «не чувствует никакой необходимости хотя бы намекнуть на существование бога... Будда был глубоко убежден, что никакого бога нет»¹⁸. При этом Будда не только опирался на атеизм Капилы, но и выдвигал собственные «антитеистические» (обратим внимание на этот термин!) взгляды. Вопрос о существовании бога Будда относил к «метафизике», которая его не интересовала, «поскольку его интересовала исключительно разработка практической про-

¹⁶ Чаттопадхья Д. Индийский атеизм, с. 97.

¹⁷ Цит. по: Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община. М., 1905, с. 216—217.

¹⁸ Чаттопадхья Д. Индийский атеизм, с. 98.

граммы для освобождения человечества от страданий»¹⁹. Утверждая это, Чаттопадхья упускает из вида то, что и «космическое» абсолютирование страдания и, главное, «путь» выхода из него построены на представлениях, пронизанных верой в сверхъестественное, не говоря уже о том, что «практическая программа» буддизма не имеет ничего общего с современным пониманием практики. Недаром в этих рассуждениях Чаттопадхья отказывается от термина «атеизм» и заменяет его более логичным здесь термином «антитеистические взгляды».

«Минимальным теоретическим базисом», который был необходим Будде для обоснования пути к спасению, являлось сведение страдания к иллюзии, порождаемой цепью из двенадцати причин (нидан), начинающейся с *неведения* (авидья). Проблема сводится к тому, чтобы «праведным» «восмеричным» путем преодолеть болезненное «неведение» сознания, погасить его и тем самым выйти из круга перерождений-страданий. В конечном итоге получается, что, устраняя бога как некую верховную личность, внимательно просматривающую «долговую книгу» человечества и воздающую каждому по заслугам, Будда заменил эту личность не менее мистической силой (кармой), которая якобы сама по себе абсолютно автоматически и беспощадно, бескомпромиссно и категорично, пользуясь современным образом, подобно некоему всесовершенному компьютеру, учитывает все поступки и помыслы каждого живого существа и немедленно определяет за каждый аморальный (с точки зрения буддизма, естественно) поступок неотвратимую форму возмездия в ходе очередного перерождения данного живого существа.

Спрашивается, есть ли какое-нибудь принципиальное отличие такой позиций буддизма от позиций других религий, в первую очередь теистических, где «всеблагий и всемогущий» бог постоянно подпадает под огонь беспощадной критики здравого смысла (не говоря уже о строгой логике) за то, что, создав столь несовершенный мир, сам же вынужден наказывать столь же несовершенных людей за нарушения им же «запрограммированных» правил поведения. Автоматизм буддийского «закона причинности», кармических сил оказывается более последовательно религиозным: ведь с богом-то как с личностью, доступной молитвам и жертвоприношениям, можно еще и договориться (вспомним

¹⁹ Там же, с. 100.

пндультенции, эпитимии и посты, накладываемые от имени бога на провинившихся, покаяния, молитвы. Все это является, по существу, приемами и средствами избежать «наказания божия»). А с кармическими силами не поспоришь, не выпросишь у них пощады: как хорошо отлаженный механизм, они вершат судьбы живых существ, так сказать, наглядно «материализуя» последствия любого отступления от «праведности».

В теистических религиях «любовь» к богу логически не обоснована. В особо экстремальных ситуациях логика так и срабатывала: известны случаи, когда к неверию приходили те, кто видел зверства фашистов и безрезультатно взывал к помощи божьей. В буддизме нет возможности в несчастье свалить вину ни на бога, ни на дьявола: во всех неприятностях, мучениях и страданиях виноват сам страдающий. Правда, позже и буддизм не обошелся без традиционного бога-творца. В раннем же, более строгом буддизме высочайшая благодать существа, «совершенно просветленного», — Будды — состоит в том, что он открыл живым существам выход из проклятого, извечно существовавшего со своими неизбежными страданиями мира в небитие, в нирвану, в некую не менее мистическую сферу прекращения *всякого* бытия и тем самым *всякого* страдания.

Вполне естественно, что термин «атеизм» Чаттопадхьяя неоднократно замечает на термин «антиатеистические взгляды», ибо, хотя формально атеизм является отрицанием только теизма, марксистское понимание атеизма значительно шире: оно включает в отрицание, базирующееся на научном подходе, любую веру в сверхъестественное.

Оказывается — это видно, в частности, в книге Чаттопадхьяя, — что антиатеизм может уживаться с философским идеализмом, с верой в душу, с верой в сверхъестественное в самых его разнообразных формах. Критикуя взгляд на буддизм как на атеистическое учение, недостаточно указывать на то, что у буддистов сохранился пантеон брахманизма, что «сам Будда» не отрицал действительности обрядов, обращенных к богам этого пантеона (хотя частично эти боги и входили в сферу сансары), что при дальнейшем распространении буддизм обрел и черты типичной теистической религии. Недостаточна и аргументация Н. П. Аникеева, который в послесловии к книге Чаттопадхьяя критикует автора за то, что тот «совершенно не затрагивает других его (атеизма. — А. К.) существенных сторон (критика религии как социального института, его антиклерика-

лизм, эволюция, позитивная программа и социальная база и т. п.)»²⁰.

Хочется заключить рассмотрение вопроса об «атеизме» буддизма выдержкой из предисловия к сочинению крупнейшего представителя теоретиков буддизма эпохи расцвета комментаторской деятельности (V в. н. э.) Васубандху «Абхидхармакоша». Б. В. Семичев и М. Г. Брянский, переведшие трактат с тибетского, подчеркивают, что в нем рассматриваются кардинальные вопросы буддийского учения: «четыре истины», закон причин и следствий, закон морального возмездия, путь спасения, перерождения, нирвана и др. Трактат «отличается,— пишут они,— четкой постановкой вопросов, терминологической определенностью, логикой, тонким анализом и доказательностью, какие возможны в рамках буддийского вероучения и достижений философской мысли раннего индийского средневековья»²¹. «На основе концепции элементов бытия (дхарм.— А. К.) Васубандху даже критикует брахманское понимание бога и, казалось бы, высказывает атеистические мысли, но это делается для того, чтобы доказать, что буддийский бог лучше, чем другие. Этот бог — будда, человек, который, встав на путь самоусовершенствования, через огромное количество перерождений достиг необыкновенного совершенства, он может сотворить чудо и познать суть вещей простым направлением на них своего внимания. Несмотря на огромную эрудицию, логику и довольно стройную систему концепций, Васубандху часто прибегает к авторитету «слова Будды и писания»²².

Последовательно религиозный характер буддийского мировоззрения особенно ярко выражен в его учении о сущности живого. Именно этому последнему, т. е. различным формам перерождения живого, уделено в буддизме особое внимание — ведь это и есть «сок», а остальное лишь «сосуд», к тому же иллюзорный. Как и в отношении картины мира в целом, во взглядах буддизма есть сторона «внешняя» — описание явлений, протекающих в этом «соке», и «внутренняя» — содержание явлений, сводящееся к мысли о том, что мучительный поток жизни безначален, но может и должен быть остановлен.

Всего, по мнению буддистов, существует шесть видов перерождений. Виды эти делятся на две группы — «благо-

²⁰ Чаггопадхья Д. Индийский атеизм, с. 311.

²¹ Васубандху. Абхидхармакоша. Улап-Удэ, 1980, с. 6.

²² Там же, с. 7.

приятные, или блаженные перерождения» и «несчастные, дурные участи». К первой группе относятся люди, асурь (злые духи) и тенгрии (небожители низшего — полужемного — порядка). Ко второй — мученики ада, животные и бириты (человекоподобные существа с огромным животом и тончайшим горлом, вечно страдающие от голода и жажды).

Было бы ошибкой, утверждает буддизм, считать, что «благоприятное» перерождение лишено страданий, хотя попасть в него можно только в результате «добрых деяний» прежних перерождений (положительной «кармы»). Даже оба класса небожителей не лишены забот, волнений, страданий. Увлеченность благами небесной жизни, в которой многие мучения отсутствуют, не позволяет им сосредоточиться на задачах накопления добродетели. Они сознательно не стремятся к спасению и поэтому не могут вырваться из рокового колеса сансары.

Самым благоприятным для достижения спасения является перерождение в «стране людей», потому что здесь человек может узнать об учении Будды, которое выведет его за пределы сансары. Один текст сравнивает счастье родиться человеком с удачей черепахи, сумевшей попасть головой в отверстие блуждающей в океане деревянной колоды, которую надевают на шею раба или преступника. В другом тексте сообщается, что после смерти в «дурной участи» случаи возвращения в нее же равны числу пылинок в обширной стране, а случаи рождения в «счастливой участи» равны числу пылинок, взятых с кончика ногтя²³. Горе тому, кто не использует счастливый случай для спасения. Важнейшим преимуществом человека, по учению буддизма, является его высоко развитое сознание, умение контролировать и направлять свои поступки, т. е. наличие свойств, отсутствующих у животных, биритов и даже у небожителей, не говоря уже о мучениках ада. Человек сравнивается с драгоценным сосудом, способным вместить учение о спасении. Однако пока он лишь «свободное основание», «пустой сосуд» («человеческий комплекс», не вставший еще на путь спасения), выход из сансары остается только потенциальной возможностью. Для того чтобы эта возможность была реализована, необходимо благоприятное сочетание субъективных и объективных «обстоятельств».

²³ Цибилов Г. Ц. Лам-рим чэн-по, Владивосток, 1913, вып. II, т. 1, с. 104, 110.

К первым буддийские авторы относят само рождение человеком (а не биритом, не животным и т. д.), что является якобы результатом прежних добрых деяний. Далее, рождение там, где можно найти «помощников в спасении», т. е. в странах распространения буддизма. Необходимо также нормальное духовное и физическое развитие, отказ от совершения грехов, благоговение перед «учителем» (духовным наставником).

К «объективным обстоятельствам» относятся: приход Будды на землю; проповедь им и его учениками «высших законов»; неослабное поддержание на земле «законов и учения» — «открытого Буддой» пути «освобождения от скорби», следование этому пути; помощь спасающемуся со стороны других людей.

О том, что учение буддизма об особом, наивысшем по сравнению с другими живыми существами, в том числе и с некоторыми категориями божеств, положении человека в отношении спасения не всегда является фразой, свидетельствует аргументация современных буддистов, участвующих в борьбе за мир. Как пример этому приведем отрывок из выступления на проходившей 10—14 мая 1982 г. в Москве Всемирной конференции «Религиозные деятели мира против ядерной катастрофы» Президента Азиатского буддийского конгресса за мир в Шри-Ланка достойного Састрапати Пандита Медагода Суманатисса Тхеро. В нем говорилось, что буддизм стремится анализировать отдельных людей, общество и мир реалистически. Это религия, которая основывается на человеке и своим учением утверждает ценность человеческой жизни. Будда указывал, что сила процесса мышления, которой обладает человек, делает его стоящим выше всех других существ. Буддизм, признающий существование иных миров, кроме Земли, и существование жизни в них, допускает возможность достижения просветленного состояния в Будде только тем, кто был рожден человеком. Согласно буддизму, существуют миры роскошной жизни, где живут боги, или Браммы. Даже рожденные в таких мирах должны родиться вновь в этом мире как человеческие существа, дабы достичь нирваны, в которой кончаются все страдания. Поэтому буддизм учит, что человеческая жизнь стоит выше всех других форм жизни, в том числе и тех, которые имеются в мире богов. И поэтому нет необходимости объяснять, что существа без ног, с двумя ногами, четырьмя ногами или множеством ног должны быть

рождены вновь как человеческие существа, дабы достичь блаженного состояния нирваны. Таким образом, согласно концепции буддизма, человеческая жизнь является в мире самой драгоценной.

Все теистические религии возвеличивают своих богов за то, что они создали мир, требуют от верующих благодарности божеству за этот созидательный акт, служения ему верой и правдой, терпения и покорности в ожидании награды после смерти в «загробном мире». Буддизм возвеличивает Будду за то, что он открыл людям путь к уничтожению извечного отвратительного мира страданий, за то, что он «просветил» их, положив конец авидье.

Буддизм, стремясь исключить всякое сомнение в правильности своей доктрины, ввел в нее учение о «зависимом происхождении», как обычно переводят санскритский термин «пратитья самутпада». В этой двенадцатичленной формуле иногда склонны усматривать предвосхищение современных научных представлений о причинно-следственных связях. Однако в реальном буддизме это далеко не всеобщий закон, выведенный из материала опыта, а только умозрительная жесткая схема прохождения основных этапов («нидан») каждого данного перерождения. Ее назначение состоит в том, чтобы подтвердить, что «авидья» — источник всех бед. «Махавагга» излагает эту доктрину так: «Тогда благословенный в течение первого ночного бдения сосредоточил свой ум на цепи причинности в прямом и обратном порядке: „Из незнаний (авидьи) возникают санкхары (следствия), из санкхар возникает сознание, из сознания возникают имя и форма, из имени и формы возникают шесть областей (шесть чувств), из шести областей возникает контакт, из контакта возникает ощущение, из ощущения возникает жажда, из жажды возникает привязанность, из привязанности возникает существование, из существования возникает рождение, из рождения возникают старость и смерть, горе, плач, страдание, подавленность, отчаяние. Таково происхождение всей этой массы страдания. Далее, посредством уничтожения незнания, которое состоит в полном отсутствии страсти, разрушаются санкхары, посредством уничтожения санкхар разрушается сознание"...» и так далее вплоть до заключительной фразы — «Таково прекращение всей этой массы страдания»²⁴.

²⁴ Цит. по: Чаттопадхьяя Д. Локаята даршана. М., 1961, с. 545—546.

Нетрудно видеть, что обобщающая ход всех конкретных форм и случаев перерождений, универсальная для всех времен и обстоятельств формула является умозрительной, искусственно созданной схемой для «доказательства» трагического всепобеждения «авидьи» — «невежества», понимаемого как незнание или неприятие учения Будды об «анитье» (непостоянство мира) и «духкхе» (определение жизни как страдания). Реальное многообразие, существующее в действительности богатство причинно-следственных связей мира сводится буддийской формулой «пратитьи самутпады» к утверждению обреченности на страдание всех, не вставших на путь спасения, указанный Буддой, не возненавидевших жизнь и не устремившихся в «небытие», всех, для кого достижение нирваны не стало целью и смыслом жизни. Там, где увлекающиеся «восточной мудростью» хотят видеть какое-то «высшее откровение», обнаруживается обычная религиозная сентенция — «без бога не спасешься».

Что же все-таки «спасается»? В посвященных буддизму публикациях часто можно прочесть, что буддизм отрицает веру в душу. Однако это утверждение далеко от истины не только для ряда поздних форм буддизма, но и для буддизма раннего. На вопрос о существовании души ранний буддизм отвечал: душа не существует в том смысле, как ее понимают обыкновенные люди и представители других религиозных течений. Но «истинно-сущее» в каждой личности, которое формирует все перерождения и конечная цель которого — успокоение в нирване, никогда не отрицалось ни одним направлением буддизма. А чем же, как не своеобразным толкованием души, может быть это «истинно-сущее» буддизма, управляемое законом кармы? Представление о душе-потоке, о душе-«непрерывности вечно меняющейся индивидуальности»²⁵ или отсутствие представления о душе, непосредственно связанной только с данным конкретным человеком, — идеи, свойственные не только буддизму. В этом смысле последний не отличается от многих первобытных религий, согласно учению которых души умерших, постранствовав, возвращаются на землю, вселяясь обычно в тело родственника или потомка умершего. Эти ранние религиозные представления, пройдя через брахманское учение о переселении душ, получили своеобразное преломление в буддийской «теории перерождения». Позже представление о душе

²⁵ Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955, с. 132.

полностью утратило своеобразие раннебуддийской трактовки и перестало отличаться от веры в душу, принятой исламом или христианством, исключая разницу в конечных целях каждого существа в этих религиях. Трактую буддизм как религию без веры в душу, один из западных знатоков буддизма — Т. В. Рис-Дэвидс полагает, что, отказавшись от веры в душу, буддизм вынужден был искать «соединительное звено; мост между двумя жизнями, в другом месте», т. е. в учении о карме. «По этому учению, — пишет он, — как только одаренное чувствами существо (человек, животное или ангел) умирает, возникает новое существо в более или менее тягостном или материальном состоянии бытия, смотря по карме, вине или заслуге умершего существа»²⁶. Нетрудно видеть, что термином «карма» тут по существу подменяется понятие «душа». В известной степени противореча себе, Рис-Дэвидс продолжает: «Ум более всего сопротивляется развенчанию таких гипотез, которые удовлетворительнее других объясняют иным путем необъяснимые тайны: учение же о переселении душ как в его брахманской, так и в буддийской форме невозможно опровергнуть, ибо оно содержит совершенно полное для верующих в него объяснение очевидных несообразностей и несправедливостей в распределении на земле счастья и страданий. Дитя, например, слепо; это последствие суеты его глаз, невоздержанности зрения в прежнем рождении; оно обладает также необыкновенно острым слухом: это потому, что в прошлом рождении оно любило слушать проповеди о законе. Объяснение всегда может быть точным, так как оно едва ли содержит в себе более, чем повторение требующего объяснения факта. Таким образом, оно всегда подойдет к обстоятельствам, так как оно из них извлечено, и оно не может быть опровергнуто, так как лежит вне сферы человеческого опыта»²⁷.

* * *

Многие пишущие о буддизме авторы обозначают термином «философия буддизма» все основные положения его вероучения, о которых мы говорили выше²⁸. Это, конечно, неправомерно, так как положения, подводящие к глав-

²⁶ Рис-Дэвидс Т. В. Буддизм: Очерк жизни и учения Гаутамы Будды. Пер. с англ. СПб., 1906, с. 96.

²⁷ Там же, с. 96.

²⁸ См., например, выпущенный в 1969 г. в Берлине (Akademie-Verlag), составленный Эрихом Фраувааллером сборник основ-

ному тезису — необходимости спасения в преодолении бытия, в небытии, в нирване, носят предельно ясно выраженный религиозный, а не философский характер. Мы уже не говорим о ложности позиции, приравнивающей ранний буддизм к философии, а все религиозные черты реально существующего буддизма рассматривающей как искажение «истинного», или первоначального, буддизма.

Однако сказанное не исключает того, что в трактатах буддийских схоластов можно обнаружить определенные элементы рассуждений философского характера, на которых следует остановиться.

В первых веках новой эры, отставив буддизм от нападок представителей других религиозных направлений, буддийские монахи немало потрудились над обоснованием своей догматики. Имея в виду позднейшие теологические сочинения, Ф. И. Щербатской писал: «Буддизм выработал для теоретической защиты своих основоположений особую теорию познания в связи с логикой. Главнейшие черты этой теории дают ей право называться критической: она объявляет всякое метафизическое познание невозможным, ограничивает область познаваемого исключительной сферой возможного опыта и задачу философии полагает не в исследовании сущности и начала всех вещей, а в исследовании достоверности нашего познания»²⁹. Ему вторит другой русский исследователь «теоретического буддизма» — О. О. Розенберг, на других источниках и независимо от Щербатского пришедший к тому же выводу, что и Щербатской. «С точки зрения гносеологии, — пишет О. О. Розенберг, — представители всех философских школ буддизма... единогласны в том, что эмпирическое бытие, как внешний мир, так и «я», являются иллюзией, миражем, и что истинное бытие непознаваемо»³⁰.

ных текстов буддийского канона под названием «Философия буддизма», а также публикации Д. Чаттопадхьяи. М. Роя и др. В первом томе «Философской энциклопедии» (1960) буддизм определяется как «религиозно-философское учение» (с. 196) и отведены специальные разделы статьи буддизму как религии и «философскому содержанию буддизма» (с. 197). Догматику буддизма называет философией и Н. И. Лукашик (*Лукашик Н. И.* Национально-освободительное движение в Юго-Восточной Азии и буддизм. В кн.: Научный коммунизм: проблемы и исследования. М., 1976. вып. 8, с. 63).

²⁹ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1903, ч. I, с. VII.

³⁰ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, с. 112.

Но если полагать, что «эмпирическое бытие» (окружающий нас мир) — иллюзия, а «истинное бытие» (мир сверхъестественный, божественный, «абсолют») — непознаваемо, то становится абсурдом сама возможность *познания*, т. е. овладения человеческим сознанием чем-либо вне его лежащим.

На первый взгляд может показаться, что между основными положениями вероучения буддизма (с подробным описанием полного страданий мира сансары) и его теоретическими рассуждениями (невозможность познания внешнего мира) лежит непроходимая пропасть. Однако это только на первый взгляд. «Теоретический буддизм» не только не отбрасывает основополагающие положения религиозной идеологии, но целиком на ней построен и направлен на «доказательства» ее истинности.

Отвергает ли теоретический буддизм основной исходный тезис буддизма — отождествление бытия и страдания? Ни единым словом. Он принимает этот тезис за аксиому и направляет все свое внимание на пути разрушения бытия-страдания.

Все «теоретические построения» буддийских схоластов основаны на «второй благородной истине», объявляющей причиной перерождений-страданий жажду бытия, привязанность к земному, т. е. качества, стороны, черты человеческого сознания. Обвинив в этом сознание, легко отбросить все перипетии сансары, рассматриваемые лишь как простое порождение «больного», не преодолевшего своих отрицательных сторон сознания индивида. Тогда оказалось логичным перенести внимание с внешних обстоятельств жизни человека («пустота», иллюзия, мираж) на его внутренний мир, на анализ самого сознания. Достаточно разобраться в том, почему и как сие отвратительное сознание порождает этот отвратительный мир, эту злую иллюзию, и становится возможным разрушить плоды «миросозидания» индивида и раскрыть ему дорогу к спасению. Таким образом, теоретические рассуждения буддийских схоластов служат для «обоснования» чисто религиозной идеи спасения в небытии или «инобытии».

Отличительной чертой русской и советской классической буддологии (Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг, Е. Е. Обермиллер, А. И. Востриков и их ученики и последователи) был отказ от свойственных Западу попыток искусственно вычленить элементы теоретической мысли из религиозной системы и сконструировать принципиально

обособленное от религии философское учение («модель буддизма»).

В проделанной теологами буддизма, несомненно, сложной работе есть две стороны, которые необходимо четко различать. Сосредоточив внимание на процессе человеческого мышления, они не могли не сделать правильных наблюдений и выводов, касающихся закономерностей этого процесса, ибо он формировался в любом месте земного шара на достаточно высокой ступени развития в принципе одинаково: субъективная диалектика отражала диалектику объективного мира. Это неизбежно вело к сходным результатам в ходе отражения, к сходным логическим построениям. Крупнейшая заслуга Ф. И. Щербатского состоит в том, что он показал «фамильное сходство» между европейским и индийским мышлением³¹. По-видимому, следует считать неправомерным понятие «буддийская логика», которое следует заменить понятием «логика буддистов», подразумевая под последними тех представителей теоретической мысли из среды буддийских монахов, которые специально углубились в анализ логического аппарата человеческого мышления, исследовали его возможности и пришли к выводам, сходным с выводами исследователей процесса познания в истории европейской мысли. В процессе становления логические законы приобретают независимость от подвергающегося логическому рассмотрению материала. Ведь и для «доказательства» бытия божьего, и для объяснения реального события человеческое мышление использует один и тот же логический аппарат. Это настолько очевидно, что, скажем, в тибетской традиции сочинения по логике к религиозной литературе не причислялись. Поэтому не будем касаться особо проблем логики буддистов, рекомендуя желающим обратиться к специальной литературе по истории логики³². Это одна сторона проделанной теологами буддизма работы.

Другая сторона касается теории познания и онтологии. Эта сторона, наоборот, настолько тесно связана с основной религиозной идеей буддизма, что обойти ее невозможно. Здесь мы сталкиваемся с ярким примером того, как философия может быть служанкой богословия.

³¹ См.: *Scerbatskoy Th. Buddhist logic. Leningrad, 1930—1932, vol. 1—2; Маковельский А. О. История логики. М., 1967, с. 15—38.*

³² См.: *Маковельский А. О. История логики; Жоль К. К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия.*

Прежде всего о так называемой «теории познания» буддизма. Мы не случайно говорим о «так называемой» и заключаем слова «теория познания» в кавычки. Действительно, послушаем, что утверждают о содержании человеческого мышления в своих трактатах крупнейшие авторы позднейиндийского буддизма. Видный логик Дигнага (около 500 г. н. э.) пишет: «Вся область нашего познания есть создание нашего мышления... Оно не есть выражение действительного бытия или небытия»³³. Разве это не откровенный агностицизм, стоящий на грани субъективного идеализма? А живший в V в. н. э. (возможно, 420—500 гг.) настоятель монастыря Наланда, один из выдающихся мыслителей Индии, автор многих теологических трудов Васубандху отстаивает вполне четкую субъективно-идеалистическую позицию. «Весь видимый мир, — пишет он, — является не чем иным, как проявлением сознания, и не имеет реальности, кроме как в чистом и простом сознании. Вещи, представляющиеся содержанием сознания, абсолютно нереальны, то есть эти явления не имеют объективного бытия и представляют собой лишь субъективные идеи. Мир феноменов имеет тот же статус, что и галлюцинации человека с большим зрением, который видит вместо одного волоса целый пучок или двоящуюся луну и т. д.»³⁴.

Иначе говоря, существует только сознание. Именно оно «творит» весь «внешний» мир, создает иллюзию сансары, включая и такую деталь последней, как само «я», как личность, с ее психическими и физическими особенностями. Да, сансара отвратительна, но она лишь порождение заблудшего сознания, поэтому, строго говоря, нет оснований и для какой-либо теории познания, поскольку нет ни объективного мира, ни материальной основы процесса познания — мозга. Есть лишь одно сознание, и задача состоит в том, чтобы исследовать его и объяснить причину и механизм заблуждения, которое заставляет сознание «создавать» гнусный мираж сансары со всеми ее мучениями и страданиями. Само понятие «теория познания» теряет смысл: ведь познать несуществующее невозможно. Было бы точнее заменить это понятие другим: «теория заблуждения», обозначив им тот механизм мышления, который заставляет принимать несуществующее за реальное, по-

³³ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. (См.: титульный лист.)

³⁴ Ščerbatskoj Th. J. The conception of Buddhist Nirvāna, Leningrad, 1927, p. 41.

рождает «иллюзию» объективного мира. Разобравшись же в этом «заблуждении», можно найти способы его преодоления, дойти до понимания «пустоты» (шунья) как сущности всякого видимого, осязаемого бытия.

Следует отметить, что теоретики буддизма сумели, сосредоточив внимание на анализе сознания индивидуума, перекинуть мост от индивидуального сознания в мир абсолюта, в «истинное сверхбытие» и таким путем избежать тупика солипсизма, в который их вела субъективно-идеалистическая позиция. Это им удалось сделать с помощью дхарм, имеющих в теоретическом буддизме столь важное значение, что, по словам О. О. Розенберга, сама «система буддизма в известном смысле может быть названа теорией дхарм»³⁵.

Термин «дхарма» встречается в буддийской литературе в самых различных значениях. В зависимости от контекста он может означать и закон, и обязанность, и правило, и добродетель, и религию вообще, и учение о спасении, и элемент, и качество, и вещь, и явление, и состояние, и истину и т. д. Исключительной заслугой русских буддологов, особенно Ф. И. Щербатского и О. О. Розенберга, было выяснение особого значения этого термина в теологических трактатах. К сожалению, обнаруженное этими исследователями особое значение этого термина далеко не всегда принимается во внимание не только зарубежными, но даже советскими авторами. Часто можно прочесть, что дхармы — мельчайшие, далее неделимые «материальные и духовные частицы», из которых якобы, согласно буддийскому мировоззрению, состоят все явления и вещи в мире. Нередко их называют атомами, квантами и т. д. Такая трактовка дхарм далека от их понимания в трактатах буддийских схоластов. Здесь понятие «дхарма» имеет совершенно особенное значение, которое оставалось для пишущих о буддизме авторов непонятым до того исключительно важного открытия, которое было сделано Ф. И. Щербатским и О. О. Розенбергом. Дхарма в теологических трактатах действительно элемент, мельчайшая, неделимая частица. Но это вовсе не частицы, из которых «сложен» материальный и духовный мир. Те дхармы, о которых мы можем иметь суждение, являются мельчайшими частицами сознания, и только сознания.

³⁵ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии, с. 83.

Теоретики позднеиндийского буддизма шли от правильного в своей основе наблюдения за человеческим сознанием. Они рассматривали это как непрерывный поток (речь идет, конечно, с сознанием бодрствующем) на мгновение возникающих, как бы вспыхивающих и тут же гаснущих частиц, которые в своей совокупности и составляют содержание сознания. Это частицы чисто духовные. Длительность их «проявлений» чрезвычайно мала. По учению одних школ, она составляет 1/75 с., по другим — одну биллионную сверкающую молнии! Конечно «уловить», выделить одну дхарму невозможно. Но их непрерывно меняющиеся комбинации порождают все ощущения, представления, идеи, эмоции, стремления, чувства. Эти комбинации дхарм «творяют» весь окружающий мир, создают лишь иллюзию существования некой «объективной действительности», хотя на самом деле никакой действительности нет. Следовательно, нет и неприятностей и страданий в несуществующем мире: они всего лишь порождение «болящего», «заблудшего» сознания. Достаточно навести в нем порядок, и весь этот отвратительный мир исчезнет, иллюзия рассеется, сансара для тебя прекратит существование, путь в нирвану для тебя будет открыт.

В трактатах представлены самые различные принципы классификации дхарм и их комбинаций. Мы можем различать, естественно, лишь эти комбинации, которые и составляют якобы «единственно данную нам реальность», являясь тем, что именуется «сферой возможного опыта». Делятся комбинации на «духовные» и «материальные» («рупа»). Последнее обстоятельство и породило ошибочное представление о том, что из дхарм состоят и материальные предметы, тела, явления. Эти «материальные» дхармы в буддизме столь же духовны, как и все остальные. Они лишь частицы сознания, порождающие иллюзию материального в мире созданного им мира. Ф. И. Щербатской, используя для перевода термина «рупа» слово «материя», сделал очень важную оговорку: «Это материальные элементы без какой-либо материи в них». Ученик Ф. Щербатского Б. В. Семичев уточнил утверждение своего учителя: «Таким образом, — пишет он, — нет никаких оснований переводить слово „рупа“ как „материя“»³⁶. Семичев предлагает отказаться от термина «материя» и заменить его

³⁶ Семичев Б. В. Элемент сознания. — В кн.: Материалы по истории и философии Центральной Азии. Улан-Удэ, 1968, вып. 3, с. 23.

в отношении «рупа» термином «чувственное»³⁷. Очевидно, Семичев прав, отказываясь от термина «материя», но предлагаемый им термин нельзя считать особенно удачным, так как он допускает разные толкования. Вероятно, более правильно, строго придерживаясь сути теории дхарм, передавать термин «рупа» в том его значении, которое он имеет в трактатах, т. е. как «псевдотелесное» или «иллюзорно-телесное», ибо материи в целом как объективной реальности и, следовательно, отдельных материальных предметов буддизм категорически не признает (речь, конечно, в данном случае идет о «теоретическом буддизме»).

Наряду с «псевдотелесным» в потоке дхарм индивидуального сознания схоласты выделяют «собственно-психическое». Трактаты делят его на: а) «сознание» («виджняна», или «чита»), б) «элементы сознания», или «психические элементы», или «процессы» («чайтта») и в) «непсихические силы», или «силы, не связанные с сознанием», «чистые силы» или просто «силы» («читта-випраюкта-санскара» или просто «санскара»).

Нет необходимости подробно рассматривать эту сугубо условную систему классификации элементов психики. Скажем только, что «виджняна» понимается как «чистая» форма сознания, своеобразно абстрагированная от содержания сознания *возможность, основа* появления конкретных форм идей и чувств. «Чайтта» — чувства приятного, неприятного, безразличного и т. д. и такие функции психики, как анализ, память, внимание, гнев и т. д., наконец, «санскара» — те элементы, которые обуславливают поток сознания. Это силы, вызывающие «проявление» дхарм, определяющие их «пребывание», «изменение», «исчезновение», а также форму «связанности» элементов, которая в каждое данное мгновение выступает как «иллюзия личности» со всем ее психическим содержанием.

Подробнейшая классификация элементов сознания была необходима буддистам для создания достаточно стройной системы трактовки взаимоотношения человека и мира, которая имеет, несомненно, идеалистический характер. «Психология» буддизма, во-первых, полностью подчинена задаче настолько последовательного критицизма по отношению к проклятому миру бытия-страдания, что сам мир как реальность, как объективно существующее вообще исчезает, сводится к иллюзорному «творчеству»

³⁷ Там же.

заблудшего сознания. Во-вторых, это не менее последовательный критицизм по отношению к человеку, воображающему себя в слепой гордыне личностью. Теория дхарм, неразрывно связанная с теорией мгновенности («нет никаких сущностей, все только процесс непрерывных становлений и разрушений»), стремится одновременно нанести удар и по «наивно-материалистическим» взглядам на область материального (такие взгляды чреваты опасностью материалистических, а следовательно, атеистических выводов), и по «обычным воззрениям» большинства религий на душу как на нечто целое, неизменное и вечное, принципиально противостоящее материальному миру, в том числе и ее «вместилищу» — человеческому телу.

«Теоретический буддизм», который упорно выдавался и до сих пор выдается многими авторами за «атеистическое» мировоззрение и сближается ими с «научным мышлением», на деле оказывается основой последовательно религиозной позиции, в той или иной форме конкретизирующейся в реально существующих модификациях «популярного буддизма».

Гносеологическая позиция «теоретического буддизма», носящая четко выраженный субъективно-идеалистический характер, неизбежно должна привести к солипсизму, если вырвать «психологию» буддизма из всей системы его идеологии и ограничиться рассмотрением только структуры индивидуального сознания как потока дхарм, порождающего иллюзию внешнего мира.

История философии показывает, что все субъективно-идеалистические системы ищут выход из туника солипсизма в некой «высшей силе», способной координировать и направлять деятельность индивидуальных сознаний. Решение вопроса о схожести восприятия мира различными людьми не вызывало у материалистов особых затруднений, хотя подлинно научное, верное решение этого вопроса оказалось доступным лишь диалектическому материализму, разработавшему теорию отражения, по праву носящую имя своего создателя В. И. Ленина.

Отрицание же объективной реальности бытия вне мышления, отрицание *отражения* мира в сознании неизбежно приводит к необходимости как-то объяснить сходство закономерностей мышления у различных лиц, сходство представлений, чувств, образов, стремлений и т. п. Выкладки, спекуляции субъективного идеализма сталкиваются со «здравым смыслом», который, беспощад-

но врываясь в область мыслительных абстракций, представлений, эмоций, настойчиво требует ответа на вопрос, почему все они одинаковы, сходны, подобны у различных индивидуумов. И если продолжать отрицать объективность материального бытия и возможность его отражения сознанием, то неизбежно введение в мир *духовного* «абсолюта», «идеи», «духа», «воли», бога. Другими словами, оказывается необходимым дополнить субъективный идеализм объективным, если мыслителя не будет устраивать трусливая позиция агностицизма. Именно такой путь, как показывает история философии, избирался идеализмом, путь, на котором идеализм неизбежно все более сближался с религией, причем размывалась зыбкая грань между идеализмом, являющимся, по словам В. И. Ленина, «ослабленным, утонченным фидеизмом», и самой махровой, отбрасывающей всякие покровы логических рассуждений религией. Так было, как показал В. И. Ленин, с махистами, которые тоже начали с трактовки «ощущения» не как образа внешнего мира, а как «особого» элемента сознания, а кончили признанием «ничейного» ощущения, «ничейной» психики, «ничейного» духа, «ничейной» воли. В. И. Ленин указывает, что именно к этому неизбежно скатывается любой мыслитель, если он не признает материалистической теории *отражения* сознанием человека объективно-реального внешнего мира³⁸.

Анализ процесса мышления и необходимость изыскать критерий истинности суждений, не сходя с позиций идеализма, заставили «честного идеалиста» епископа Беркли выделить в этом процессе идеи наиболее, по его мнению, «реальные» и объявить их свидетельством действия «ума, более могущественного и мудрого, чем ум человеческий». И далее. «Выводя «идеи» из воздействия божества на ум человека, — отмечает В. И. Ленин, — Беркли подходит таким образом к объективному идеализму: мир оказывается не моим представлением, а результатом одной верховной духовной причины, создающей и «законы природы» и законы отличия «более реальных» идей от менее реальных и т. д.»³⁹. Совершенно с той же логикой мы встречаемся и у буддийских схоластов.

У большинства исследователей буддизма мы находим описание различных категорий дхарм, пересказ той

³⁸ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 367.

³⁹ Там же, с. 24.

классификации их, которая дается в трактатах. Но при этом обычно из поля зрения исследователей ускользает один из видов классификации, который имеет принципиальное значение и на который особое внимание обращали классики русской буддологии. Речь идет о делении всех дхарм на «самскрита» и «асамскрита». Термины эти обычно переводятся как «проявленные» и «непроявленные» или «обусловленные» и «необусловленные». Внимательное изучение трактатов показало, что одним и тем же термином «дхармы» обозначаются совершенно различные, хотя и связанные друг с другом понятия. Это: (1) элементарные частицы потока индивидуального сознания, т. е. то, о чем у нас речь шла выше; (2) элементарные частицы «высшего» трансцендентного «истинного бытия»; они-то и являются подлинными действительными дхармами.

Первые лишь проявление вторых. Они производны, не самостоятельны, вторичны, «явлены». Это «данное нам», находящееся в сфере «опыта», поддающееся анализу. Это то, что можно обнаружить, выделить, наблюдать, систематизировать в «потоке сознания» индивидуума. То, что они порождают своими комбинациями, ложно, это — обман, принимаемый за истину, за реальность.

Вторые лежат за пределами всякого «опыта», не поддаются ни наблюдению, ни анализу, хотя и обладают, по мнению схоластов, «высшей реальностью». Они частицы некоего таинственного «истинно-сущего», того, что якобы стоит *за* или *над* индивидуальными сознаниями и порождает своим волнением эти индивидуальные сознания. Судить о непроявленных дхармах можно только совершенно умозрительно, приписывая им некоторые особенности «проявленного», «наблюдаемого». И тем не менее именно они *первичны*, они — внеопытный субстрат индивидуальных сознаний и всего того, что последние «творят» своим заблуждением. Они — предмет онтологических суждений, они полностью пребывают в области «метафизики», если позволено (весьма условно) прибегнуть в данной ситуации к этому термину, поскольку само существование физического (материального, естественно-го, природного) отрицается.

Именно такое понимание первичных дхарм дает О. О. Розенберг, неоднократно в различных контекстах снова и снова к нему возвращаясь. Так, он определяет дхарму как «...гипостазированный внеопытный субстрат каждого единичного элемента, найденного при критичес-

ком анализе опыта»⁴⁰. В другом месте он пишет: «...Поток элементов, сформированный в личность с переживаемыми ею явлениями, есть *результат проявления* или *функции* (курсив мой. — А. К.) бесчисленного количества непознаваемых субстанциональных носителей или субстратов»⁴¹, т. е. дхарм. Наконец, Розенберг дает следующее определение субъекта в трактовке буддистов: «В основании потока индивидуального сознания лежит комплекс трансцендентных реальностей, носителей дхарм, которые, производя мгновенные манифестации, проявляются в виде потока мгновенных комбинаций; цепь таких комбинаций и составляет ту *иллюзию* (курсив мой. — А. К.), которая называется субъектом вместе с тем, что он создает»⁴².

О. О. Розенберг наиболее последовательно, детально и настойчиво подчеркивает единый смысл понятия «дхарма» у буддийских догматиков вне зависимости от школы и направления, к которому они принадлежат. Ф. И. Щербатской стоит на той же точке зрения. Он пишет: «Что такое дхарма? Она непостижима! Она неуловима! Никто никогда не сможет сказать, в чем состоит ее истинная сущность (дхарма-свобхава)! Она трансцендентна!».

Мир «непроявленных» первичных дхарм и есть тот высший духовный мир, который отождествляется более поздними буддистами с «извечным высшим божеством» — Ади-Буддой.

Любопытно, что именно то, что, по мнению буддистов, является единственно «истинно сущим», т. е. таинственный мир «непроявленных» дхарм, или, говоря принятым в науке языком, сфера сверхъестественного, большинством исследователей буддизма просто отрицается. Эти исследователи утверждают, что «особенностью буддизма» является отсутствие в его учении метафизических представлений, т. е. веры в сверхъестественное. Такие утверждения базируются не только на «великом молчании» Будды, но и на отказе буддистов не только объяснить так или иначе «сверхбытие», но даже просто описать его. Это то, говорят буддисты, перед чем «слова останавливаются». А ряд авторов делают отсюда вывод, что буддизм — это религия без веры в сверхъестественное!

⁴⁰ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии, с. 106.

⁴¹ Там же, с. 76.

⁴² Там же, с. 107.

Теория дхарм дает возможность выяснить и сущность нирваны. Волнение первичных, неявленных дхарм безначально. Сплетаясь в определенные комплексы, порожденные этим волнением, они проявляют себя в индивидуальных сознаниях со всеми «творимыми» ими отвратительными свойствами мира сансары.

Однако если пойти по пути, указанному Буддой, преодолеть в индивидуальном сознании все «привязанности» к полной страданий «иллюзии», то и волнение первичных дхарм будет погашено, преодолено. Безначальное волнение может иметь конец («третья благородная истина»). Зато этот конец уже абсолютен. Возможности возникновения новых волнений иссякли. Данный «пучок», данная комбинация дхарм обрела вечный покой, который и является нирваной. Повторяем ранее сказанное: величие Будды в том, что он кладет *конец* проклятому миру иллюзий — сансаре. Когда все встанут на «путь», мир перестанет существовать, иссякнут силы, порождающие «отвратительную иллюзию» жизни.

Хсчется закончить эту главу еще одним замечанием. Пытаясь «сблизить» буддизм с современной наукой, некоторые исследователи приписывают буддизму исключительные заслуги в разработке диалектики. Элементы диалектики в буддийской мысли, несомненно, имеются. Это было отмечено еще Ф. Энгельсом, который писал: «Диалектическое мышление — именно потому, что оно имеет своей предпосылкой исследование природы самих понятий, — возможно только для человека, да и для последнего лишь на сравнительно высокой ступени развития (буддисты и греки), и достигает своего полного развития только значительно позже, в новейшей философии...»⁴³.

Оценка одним из основоположников марксизма уровня развития мышления в Древней Индии не дает, однако, основания представлять буддизм как предвосхищение современного научного мышления. Не следует забывать о том, что (1) диалектическая мысль вовсе не являлась в Индии монополией буддизма. Она была свойственна ряду философских школ и направлений Древней Индии, в том числе и материалистических; (2) Ф. Энгельс говорит не о буддизме, а о *буддистах*, что вполне согласуется со сказанным нами выше о том, что, анализируя сознание, буддийские авторы обнаруживали в нем черты, *общие* для

⁴³ Маркс К., Энгельс Ф., Соч. 2-е изд., т. 20, с. 537—538.

человеческого мышления на определенном уровне его развития. Среди этих черт неизбежно были и элементы диалектики; (3) диалектика у буддистов выступает в стихийной, самой общей и очень наивной форме. И нельзя забывать замечания Ф. Энгельса о том, что полного развития диалектическая мысль достигает значительно позже — в новейшей философии. Рассуждения буддистов не выходят, как правило, за пределы суммы примеров, иллюстрирующих непостоянство бытия: гаснущее пламя светильника, в котором иссякло масло, изменчивость форм облаков и т. д.; (4) все аргументы в содержащих черты диалектики рассуждениях буддистов служат лишь для обоснования религиозного учения о спасении в неземном. Оружие диалектики направляется буддизмом в первую очередь на обоснование неизбежности гибели всего существующего и тем самым на подчеркивание отсутствия его ценности для человека. Диалектика буддистов направлена на дискредитацию всякой реальной действительности; (5) религиозная сущность буддизма крайне сужает возможность использования им диалектики. Отрицая объективность мира, буддисты ограничивают процесс движения, развития лишь сферой сознания, так как не может развиваться то, что «не существует». Движение в «иллюзорном» мире тоже иллюзорное, и недостойное анализа, и недоступное ему. То же движение (волнение, смена форм, непрерывный поток дхарм и т. д.), которое свойственно сознанию, беспощадно осуждается с буддийских позиций, ибо оно-то и есть причина переживаемых человеком страданий; (6) наконец, буддийская идея спасения — центральное звено всего учения буддизма — кладет четкий предел самому принципу движения, ибо возможность спасения зиждется на пропагандируемом буддизмом достижении абсолютного, необратимого покоя, т. е. связывается с допущением полного прекращения движения, с отказом от идеи его всеобщности, а следовательно, и от диалектики. В противоположность иллюзии движения, царящей в мире сансары, реальное движение свойственно, по мнению буддийских теологов, лишь «высшему сверхбытию», которое, однако, само стремится к достижению абсолютного, вечно-го покоя.

Таковы те жесткие рамки, которыми буддизм, будучи религиозной системой, ограничивает элементы диалектики, упорно врывающиеся в буддийскую теоретическую мысль из реально существующей действительности вопреки всем уверениям о ее «иллюзорности».

**ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ
И ШКОЛЫ БУДДИЗМА.
КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ЕГО
РАСПРОСТРАНЕНИЯ В АЗИИ**

То, что говорилось выше о раннем буддизме, относится главным образом к той его форме, которая вошла в историю под названием хинаяны, т. е. «малой», «узкой колесницы», или «узкого пути спасения», основным требованием которого был отказ от всех связей с мирской жизнью. Этот по преимуществу «монашеский буддизм» господствовал в долине Ганга и впоследствии утвердился в основном в странах, расположенных на полуострове Индокитай, в Юго-Восточной Азии.

К началу новой эры буддизм распространился по всей Индии и стал проникать за ее пределы. Уже в последние века I тысячелетия до н. э. он прочно утвердился на Цейлоне (Шри-Ланка), где и до настоящего времени играет в общественной и культурной жизни исключительно важную роль. Дальнейшему широкому распространению буддизма, его превращению в мировую религию способствовали те новые черты, которые придали ему новую форму, форму «большой», или «широкой», колесницы спасения — «махаяны», получившей распространение в Средней, Центральной и Восточной Азии.

Значительную роль в утверждении махаяны сыграло Кушанское государство, изучение которого началось совсем недавно. «Выяснилось, — пишет Б. Я. Ставиский, — что Кушанское государство было, наряду с Римом, Парфянским (а позднее Сасанидским) Ираном и Ханьским Китаем, одной из четырех империй, которые в первые века нашего летосчисления поделили между собой все передовые в культурном отношении области той эпохи, от Британских островов на западе до берегов Тихого океана на востоке»¹.

Теперь мы знаем о Кушанском царстве и очень много и в то же время очень мало. Многие вопросы сложной «кушанской проблемы», политической, социально-эконо-

¹ Ставиский Б. Я. К югу от железных ворот. М., 1977, с. 74.

мической и культурной истории Кушанской империи остаются неясными, в том числе и вопросы датировки ее важнейших событий. До сих пор неясно даже время царствования Канишки — третьего и наиболее известного из кушанских царей, правившего в период наибольшего расцвета империи. Дату воцарения Канишки разные ученые определяют в пределах от 78 до 278 г. н. э.² Канишка вошел в историю буддизма как «второй Ашока». Период его правления стал временем расцвета махаяны, создания ее основной литературы, эпохой, исключительно важной для развития буддийского искусства. При Канишке был создан очередной, называемый буддийской традицией «четвертым» собор, сформулировавший основные положения махаяны.

Махаяна настолько отличается от хинаяны, что некоторые исследователи считают возможным видеть в ней совершенно новую по сравнению с хинаянской религию. Другие авторы считают ее «искаженным», «испорченным» буддизмом.

Однако в исходных положениях и выводах махаяна не отличается от раннего буддизма. И по махаяне жизнь — страдание, а цель человека — уход за нее, прекращение перерождений, спасение в загробном мире, достижение нирваны. Но путь достижения спасения настолько облегчается и упрощается, что становится доступным не только монаху, но и любому мирянину. Это облегчение пути сыграло значительную роль в превращении буддизма в мировую религию.

Одной из важнейших особенностей махаяны является наличие в ней культа бодисаттв. Санскритское слово «*bodhisattva*» может быть переведено как «тот, сущность которого знание»³. В раннем буддизме этот термин обозначал того, кто в силу накопленных добродетелей получал возможность вскоре — через небольшое количество перерождений — стать Буддой, достичь просветления. Будущий Гаутама в джатаках именовался бодисаттвой. Дело спасения находилось целиком в руках самого спасающегося, если он решил встать на путь, указанный Буддой. Достигнув совершенства, постигнув высшую мудрость, живое существо становилось архатом, вступало в нирвану и

² Там же, с. 77.

³ См.: *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. В.* Древняя Индия, М., 1969, с. 599.

уже ни в какой форме участвовать в спасении других существ не могло.

Не то в махаяне. Здесь бодисаттва — богоподобное существо, достигшее высшей святости и получившее право и возможность погружения в нирвану. Оно обладает сверхъестественным могуществом, но, добровольно отказавшись от нирваны, использует свое могущество для спасения других живых существ. Бодисаттвы — небожители, которые постоянно занимаются земными делами. Считается, что бодисаттвы — различные воплощения самого Будды. Им приписываются подвиги любви и милосердия как в прежних перерождениях, так и в теперешнем небесном существовании. Это сближает их с людьми, вселяет надежду на то, что они поймут земные страдания людей и окажут им магическую, божественную помощь в преодолении этих страданий. Они способны спасти людей от неблагоприятной кармы, давая им благоприятную.

Учение о бодисаттвах, покровительства которых можно достигнуть молитвами и исполнением обрядов, сделало более простым и понятным для масс итог, к которому должны привести все религиозные усилия в данной жизни. Нирвана не устраняется, достижение ее — сверхзадача. Но наряду с ней на первое место выдвигается перспектива достижения вполне понятной цели — рая, царства бодисаттв, попав в которое, душа может непосредственно с ними общаться и набираться мудрости для конечного спасения. Столь же ощутимым становится и ад: мучения в нем попросту копируются с тех изощренных пыток и казней, с помощью которых на земле феодалы поддерживали свое господство над трудящимися. Представление о душе тоже становится более простым и доступным для каждого. Из «комплекса элементов» она все более превращается в «обычную» для большинства религий антропоморфную душу, способную испытывать райское блаженство или адские мучения.

Само понятие «Будда» значительно видоизменяется, все более приближаясь по форме к некой божественной сущности мира. Он теперь, во-первых, выступает в трех качествах, в трех связанных друг с другом, но принципиально различных «телах». Дхармакая — это исходная стадия, высшая, безликая, космическая. Когда он является в виде божества или проявляет себя в активно действующих божественных ипостасях — это самбхогакая. Наконец, являясь на землю для провозглашения учения о спасении

в человеческом обличии, он выступает как рупака. Рупака — не единственный спаситель. Они уже являлись и еще будут являться вплоть до полной победы над страданиями. Одним из таких рупака был Шакьямуни. Оставаясь высшими объектами почитания, будды несколько оттесняются на второй план более близкими к земным делам бодисаттвами, среди которых наиболее авторитетен Аволокитешвара, особенно усердный в деле спасения, а также Манджушри, Ваджрапани, Майтрея. Последний стоит на очереди, будучи готовым, когда настанет время, явиться в человеческой форме на землю для проповеди учения. С ним особенно тесно связаны эсхатологические идеи буддизма.

Источником пополнения ставшего огромным пантеона буддизма были как индуистские боги, так и божества, в которые верили народы, принимавшие буддизм. Местные божества подвергались лишь небольшой мифологической обработке, сводившейся к созданию рассказов об их обращении в буддизм. Сделавшись ревностными последователями буддизма, шиваистские и вишнуистские боги сами берутся за его утверждение и за уничтожение еретиков. Этим обстоятельством буддийское духовенство объясняет устрашающие формы, в которых они изображаются. Буддизм весьма широко включал «чужих» богов в свой пантеон, считая это не без оснований наиболее легким способом поглощения других религий.

Начинает складываться и идея верховного божества — творца и правителя мира, безначального и бесконечного во времени, носителя всех свойственных верховному боже-ству других религий атрибутов бога. Идея эта все же всеобщего признания не получила и стала особенностью лишь некоторых направлений. Одни приписывали указанные качества будде Амитабе, другие — Вайрочане и т. д.

Соответственно изменяется роль и значение монахов в спасении. Они уже не только проповедуют учение, но и являются промежуточной ступенью между верующими и бодисаттвами, специалистами по общению с ними. Они маги и заклинатели богов, а в некоторых направлениях (ламаизм) сами считаются живыми богами.

Соответственно развиваются и усложняются культ, магические приемы воздействия на сверхъестественные силы — умиловление добрых и обезвреживание злых. В культ широко включаются изобразительное искусство, архитектура, элементы театральных представлений, музыка, танец.

Так складывается та форма буддизма, которая помогла ему быстро распространиться за пределы Индии и быть принятым многими народами Азии при становлении у них феодального строя.

Хинаяна же находит себе последователей за пределами Индии главным образом в тех сопредельных странах, куда переселялись большими массами индийцы и где условия общественного развития были ближе к условиям родины буддизма.

Основную заслугу в установлении махаяны буддийская традиция приписывает наиболее известному из всех святых позднеиндийского буддизма Шринатхе Нагарджуне. Время его жизни по различным данным варьируется в пределах более трех столетий. В его биографии и биографиях других поздних деятелей буддийской церкви немало места занимают всевозможные чудеса, проявление ими сверхъестественных сил, способностей подчинять себе духов, вскрывать силой молитвы ступы и проникать в содержащиеся в них святыни и т. п. Стирание граней между божествами и высшими представителями духовенства получает все большее развитие и делается впоследствии одной из характерных черт северной формы буддизма — ламаизма, высшие иерархии которого считаются земным воплощением будд и бодхисаттв.

Важнейшим центром буддийской схоластики, сыгравшим большую роль в формировании махаяны и распространении ее за пределы Индии, был монастырь в Наланде, расположенный в штате Бихар недалеко от Раджгира. Он был заложен, по-видимому, при правлении династии Гупта (IV в. н. э.), но большинство его сооружений относится к периоду от V до XII в. Тут жили и писали свои трактаты такие деятели позднеиндийского буддизма, как Нагарджуна, Шилабхардра, Дхармапала, Асанга, Васубандху.

На обнаруженной археологами печати монастыря стоит его официальное название: «Преосвященная община монахов великого монастыря (Mahavihāra) в Наланде». Община эта была крупнейшей в Индии. Во времена ее расцвета (VI—VII вв.) здесь под руководством полутора тысяч ученых монахов приобщались к буддизму одновременно до 10 000 учеников-послушников. В богатых библиотеках Наланды была сосредоточена масса литературы, а в ее многочисленных храмах — множество ценнейших произведений изобразительного искусства. Не менее впечатляю-

щей была и архитектура грандиозного монастырского комплекса, в основном вскрытого при раскопках. Недаром Рабиндранат Тагор образно сказал о Наланде: «Здесь мы видим искусство Индии, салютующее учености Индии».

Махаяна продержалась в северной Индии несколько столетий. Ее последователи — монахи Васубандху, Асанга, Дигнага в острой полемике с усиливающимся влиянием враждебных религиозных течений разрабатывают и углубляют теологические положения буддизма, создают логическую систему, подчиняя ее задачам ведения схоластических споров.

Острая борьба велась и между различными направлениями и школами внутри самого буддизма. Ни хинаяна, ни махаяна не были монолитны в своих учениях и культах. Большинство школ и направлений зародилось еще в Индии, а при распространении буддизма за ее пределами количество его разновидностей и оттенков увеличивалось. Различные авторы значительно расходятся в классификации даже основных из направлений. В сборнике «2500 лет буддизма» названы тридцать разных направлений. С. Радхакришнан в «Индийской философии» говорит о четырех главных школах буддизма, относя две из них к хинаяне (вайбхашики и саунтрантики, или сарвастивадины) и две к махаяне (йогочары и мадхьямики). Рассмотрение особенностей каждой из этих школ осложняется тем, что терминология и сам понятийный аппарат, которыми пользуются различные авторы («реализм», «идеализм», «нигилизм», «метафизика», «душа» и т. д.), крайне субъективны и зачастую не только не раскрывают суть дела, но еще более его запутывают.

Необходимо назвать еще одну форму буддизма, пожалуй, наименее освещенную в нашей литературе. Это так называемый буддийский тантризм, возникший в Индии в первых веках нашей эры и получивший впоследствии широкое распространение в ряде стран. Особое значение он сыграл в формировании ламаизма.

Слово «тантра» означает «сплетение». Путь к спасению, предлагаемый тантризмом, пронизан представлениями, терминами и рекомендациями, связанными с областью эротики. Большинство индийских ученых склонны определять тантризм как «мистическое учение» о достижении высшего блаженства, о слиянии с божеством путем тщательно разработанных духовных упражнений. Д. Чаттопадхья убедительно критикует такое определение и на

большом материале доказывает, что первоначально термин «тантра» означал «размножение». Запутанные, сложные тантрийские обряды и заклинания восходят к весьма древней магической практике, направленной на повышение плодovitости растительности. Считалось, как это свойственно многим народам на определенной стадии развития земледельчества, что урожайность находится в прямой связи с получением человеком потомства, особенно с функциями женщины. Эти представления, возникшие в глубокой древности, оказались весьма устойчивыми. Когда махаяна получает распространение среди широких слоев населения, особенно восточной Индии, она осваивает обряды и представления, свойственные народным массам, в том числе низшим кастам и профессиям и отсталым племенам, среди которых тантрийские идеи и ритуалы держались особенно прочно. Так, частично непосредственно, частично через индуизм тантризм проникает в мировоззрение и культ позднего буддизма.

В VI—VII вв. включение буддизмом тантризма было закреплено в соответствующих текстах, рекомендующих весьма далекую от аскетизма практику религиозного спасения, которая получает связанную с буддизмом окраску. Три «тела» Будды дополняются четвертым — «плотью блаженства» (ананда, сукхамая, махасукхамая). Она и есть подлинная природа Будды. В этой ипостаси «непреодоляющий Татхагата, или Бхагаван (термины, обозначающие Будду), содержит в своих вечных объятиях свою шакти (женское божество), именуемую Тара, или Бхагавати»⁴. Отсюда делался вывод, что и отшельник должен выполнять обряд слияния со своей шакти, которая называется иогиня, или мудра. Тексты утверждают, что указанный путь был открыт самим Гаутамой, который стал «Буддой благодаря употреблению тантрийского ритуала». Живучесть тантрийских представлений и ритуалов, столь противоречащих буддийскому аскетизму, была настолько прочна, что буддийским авторам пришлось ссылаться на авторитет Будды.

Идеи тантризма широко проникают и в искусство позднего буддизма. Для этого искусства характерно сочетание образов крайнего аскетизма, спокойствия и отрешенности с образами не только полными страсти, но и откровенно

⁴ *Чарнопадхья Д. Локаята даршана: История индийского материализма. М., 1961, с. 360.*

эротическими. Буддийский пантеон пополняется многочисленными шакти — женами бодисаттв. В культе на первое место выступают заклинания (мантры) и графические изображения (круг, треугольник, лотос), отражающие сексуальные понятия. Такова, например, магическая формула панчамакара, состоящая из пяти слов, начинающихся на слог «ма». Она требует для достижения спасения действий, прямо полярных аскетизму.

Естественно, что вторжение эротической тематики в буддизм не могло не заставить как духовенство, так и исследователей буддизма определенным образом реагировать на столь далекие от основных идей буддизма мотивы. Духовенство объявляет тантризм тайным учением, доступным только особо посвященным. Истинная сущность тантризма мистифицируется. Одни заявляют, что значение панчамакары слишком утончено, чтобы быть понятным каждому. Другие говорят, что это слово означает обряды, предназначенные для тех, кто достиг особо высокой ступени духовного развития, и т. д. и т. п. Вслед за духовенством вопрос о сущности тантризма еще больше запутывается его многочисленными исследователями, которые не могут или не хотят показать его истинные истоки и содержание.

* * *

В V—VII вв. буддийская культура в Индии достигла своего наивысшего расцвета. Монастыри сосредоточили у себя крупные богатства. Были созданы наиболее знаменитые храмы в Кошамби, Санчи, Бодх-Гае, Матуре, Сарнатхе, Аджанте, изумительная живопись, прекрасная скульптура. Но это и начало упадка буддизма в Индии, и в то же время эпоха быстрых успехов его распространения в странах Центральной и Восточной Азии.

Причины почти полного исчезновения буддизма в Индии к началу II тысячелетия н. э. пока наукой полностью не выяснены. Г. Ф. Ильин полагает, что масштабы гонений на него со стороны правителей и других религиозных направлений сильно преувеличены буддийской литературой. Некоторую роль, по-видимому, сыграли вторжения иноземцев, которые, однако, разрушали не только буддийские, но и индуистские святыни. Следует учесть, что буддизм в период расцвета в Индии достиг особого влияния лишь в экономически наиболее развитых частях страны,

главным образом в крупных городах и районах, к ним прилежавших. В сельских общинах традиционные верования и культ держались особенно прочно. Монахи постепенно отрывались от масс, сосредоточиваясь на внутримонастырских интересах; влияние их на население уменьшалось, складывалась своеобразная монастырская элита, обременительная для верующих. В то же время ряд буддийских идей и культовых элементов проникает в индуизм, становящийся менее замкнутым; в частности, он берет на вооружение учение об ахимсе, Будда включается в индуистский пантеон, многие буддийские святые становятся объектами поклонения индусов, статуи будд и бодхисаттв начинают почитаться как изображения Шивы и Вишну. Для рядового верующего разница между буддизмом и индуизмом практически стирается⁵.

Близкие соображения о причинах упадка буддизма в Индии высказывает и К. К. Жоль, придавая особое значение тому, что первоначально буддийская монашеская община зримо воплощала идею «попранного за ее пределами демократизма социального общежития. Материализация этой идеи в общине прямо указывала на вопиющие контрасты повсеместного социального быта»⁶. Впоследствии эта сила буддизма стала его слабостью. Немалую роль в упадке буддизма в Индии сыграло то, что он перестал получать поддержку со стороны государственной власти.

До недавнего времени считалось, что буддизм существовал на территории Советского Союза лишь в форме ламаизма, будучи занесенным из Монголии к бурятам, тувинцам и калмыкам. Лишь некоторые данные, сообщенные древними путешественниками и паломниками, стремившимися посетить родину буддизма — Индию, свидетельствовали о том, что в V—VIII вв. в Тохаристане, в частности в северной его части, была распространена эта религия. Тохаристан — позднее название древней Бактрии, центральной области Кушанского государства, северная часть Тохаристана включала территорию, охватывающую юг теперешних Узбекской и Таджикской Советских Социалистических Республик.

Знаменитый китайский паломник-буддист Сюань-цзян проехал во второй четверти VII в. по пути в Индию и обратно через Центральную Азию и Афганистан, живо

⁵ Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия, с. 605—608.

⁶ Жоль К. К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1981, с. 32.

интересуясь всем, что встречалось на его пути, и оставив об этом подробные записи. Он сообщает, что буддизм был в это время распространен и в Семиречье и во всех владениях Тохаристана, а этих владений было свыше тридцати. В столице Тохаристана — Балхе насчитывалось около ста буддийских монастырей, и большинство населения исповедовало буддизм. По его словам, ранее буддизм существовал и в Согде, но к этому времени он здесь пришел в упадок. Сходные сведения сообщают и другие путешественники.

Приведенные свидетельства дали основание известному советскому востоковеду В. В. Бартольд у считать, что буддизм играл в истории и культуре домусульманской Средней Азии значительную роль. Археологические исследования последних десятилетий подтвердили предположение В. В. Бартольда. Результаты этих работ открыли поистине новую страницу в истории, опрокинув многие прочно установившиеся представления.

Как часто бывает, целая серия интереснейших открытий началась со случайной находки, сделанной даже не учеными. Вот как рассказывает об этом советский археолог Б. Я. Ставиский: «В октябре 1982 г. пограничники с катера „Октябренок“, патрулировавшего афганскую границу, заметили в воде на дне Аму-Дарьи, возле урочища Айртам, какой-то странный камень. Не без труда „камень“ был вынут на берег, а фотографию его... послали в Ташкент, и вскоре в Айртаме начала раскопки экспедиция во главе с М. Е. Массоном»¹. «Айртамский фриз», украшавший вход в буддийское святилище и хранящийся теперь в Эрмитаже, стал первым шагом в почти неизвестный мир — в эпоху распространения и краткого, но пышного расцвета буддизма на территории Кушанского царства. Позднее в Айртаме узбекскими археологами были найдены остатки двух буддийских комплексов — святилищ с жилыми и подсобными помещениями.

В 1937 г. в течение одного сезона археологическая группа Е. Г. Пчелиной вела раскопки на Кара-тепе в Старом Термезе. Эти работы были продолжены в 50-х и 70-х годах и интенсивно ведутся в настоящее время под руководством Б. Я. Ставиского. Кара-тепе оказался уникальным археологическим памятником, изучение которого дает возможность ответить на ряд важных историко-куль-

¹ Ставиский Б. Я. Между Памиром и Каспием. М., 1966, с. 212.

турных вопросов. Это огромный светло-желтого цвета холм, находящийся в северо-западной части городища Старый Термез, раскинувшегося на берегу Аму-Дарьи, недалеко от Айртама. Внутри холма располагались высеченные в песчанике пещерные помещения, а у его подножия — наземные постройки. Все это составляло до 50 буддийских архитектурных комплексов, свидетельствующих о важном значении, которое занимал буддизм в Кушанском царстве. Изучение настенной живописи, скульптуры, культового инвентаря, монет, различных надписей, сделанных на дарственных сосудах, дает возможность датировать время создания Кара-тепе концом I — началом II в., а прекращение его существования как действующего монастыря и последующего запустения — началом IV в. До XI—XII вв. постепенно разрушающиеся помещения монастыря были доступны случайным посетителям. После монгольского нашествия большинство пещер оказались полностью засыпанными, а внешние сооружения занесены песком⁸. Кара-тепе оказался не единственным буддийским памятником Старого Термеза. За пределами городской стены древнего города, оглябая его как бы дугой с северо-востока, были расположены еще по крайней мере три буддийских памятника.

Археолог Л. И. Альбаум детально изучил загородный монастырь, носящий теперь название Фаяз-тепе, расположенный более километра к северу от Старого Термеза и хранивший великолепные образцы живописи и скульптуры. Монастырь представлял собою вытянутый прямоугольник около ста метров длиной, четко разделенный на три части: центральную — культово-храмовую, северо-западную — жилую, т. е. монашеские кельи, юго-восточную — хозяйственную, с трапезной, кухней и, возможно, производственными помещениями. К северо-востоку, за пределами монастырской стены, обнаружена ступа, к которой от центральной части монастыря вела специальная дорожка, имевшая, видимо, также культовое назначение⁹.

Около северо-восточного угла городской стены, вне ее пределов, находилось еще одно сооружение культового назначения, от которого сохранилась и обследована только

⁸ Там же, с. 222.

⁹ Сообщено Б. Я. Стависким. См. также: Альбаум Л. И. Исследования Фаяз-тепе в 1973 г. — В кн.: Бактрийские древности. Л., 1976.

подвальная часть. Наконец, к востоку от города Г. А. Пугаченковой и З. Хакимовым изучена огромная буддийская ступа кушанского периода, входившая, по-видимому, в состав какого-то культового комплекса. Ступа эта известна под названием «башня Зурмалы». Размеры ее прямоугольного основания 22×14 м, диаметр центрального массива 14,5 м. На ее возведение пошло около 1 200 000 штук кирпича-сырца, облицованного снаружи камнем и жженым кирпичом.

К более позднему периоду — VII—VIII вв. — относится также недавно открытый буддийский монастырь в долине Вахша в южной части Таджикской ССР. Он довольно широко известен под названием «Аджина-тепе», т. е. «бедьмин холм», «холм оборотня». Получившее широкое распространение среди населяющих Среднюю Азию народов поверие гласит об Аджине — женщине ослепительной красоты, которую путник может встретить в степи или в горах. Ни один мужчина не может устоять против ее чар. Однако каждая встреча кончается трагично: красавица внезапно превращается в змею и исчезает в расщелине скал, а пораженный красотой Аджины мужчина уже никогда не взглянет на другую женщину и зачахнет от неодолимого чувства. Возможно, эта легенда и дала имя холму, расположенному на территории центральной усадьбы совхоза им. Кирова в 12,5 км к востоку от Курган-Тюбе.

Отгоняя от «чертова холма» кладоискателей, страх перед Аджиной способствовал сохранности небольшого, компактного, очень интересного буддийского монастыря, скрывавшегося более тысячи лет под глубоким слоем лёссовых наносов. Впервые обнаруженный археологами в 1959 г., памятник этот с 1961 г. раскапывался из года в год отрядом Таджикской археологической экспедиции при активном участии реставраторов Государственного Эрмитажа. Раскопки, в настоящее время полностью завершённые, дали чрезвычайно ценный и разнообразный материал. Архитектура, скульптура, настенные фрески, керамика, надписи на сосудах, монеты — все это позволило восстановить в общих чертах кратковременную (около 100 лет) жизнь монастыря, сооружённого примерно в середине VII в.¹⁰ предками современных таджиков, сумев-

¹⁰ Литвинский Б. А., Зеймаль Т. И. Аджина-тепа: Архитектура. Живопись, Скульптура. М., 1971, с. 17.

ших соединить свою высокую художественную культуру с традициями позднеиндийского буддизма.

Обобщая данные археологических работ последних десятилетий и сведения различных литературных источников, Б. А. Литвинский пишет: «Логично... предположить, что в доисламской Средней Азии буддизм являлся одним из важных компонентов идеологической жизни. Не только в крохотные монастырские кельи и в обширные дворцовые палаты, но и в дом бедняка-ремесленника и в лачугу крестьянина — всюду проникала эта религия, во всяком случае в Тохаристане».

Действительно, Кара-тепе и Аджина-тепе не оказались одиночками. К настоящему времени насчитывается уже около двадцати буддийских памятников как Кушанской эпохи (первые века н. э.), так и раннего «домусульманского» средневековья (V—VIII вв.) и средневековья (до XI—XII вв.). К памятникам кушанского периода относятся, кроме Кара-тепе и связанных с ним Фаяз-тепе и «башни Зурмалы», два культовых комплекса в урочище Айртам, остатки буддийского святилища возле городища Дальверзин-тепе на половине пути между Термезом и Душанбе, храм и святилище в долине реки Саназар, к северо-востоку от Самарканда, остатки святилища в Южном Таджикистане в долине Кафирнигана (недалеко от Аму-Дарьи в урочище Шутурмулла), обследованные осенью 1979 г., и некоторые другие. По-видимому, к IV—VI вв. относятся памятники буддизма, обнаруженные в районе древнего Мерва на Туркмении, ступа на городище Гяуркала и недалеко от нее остатки буддийской постройки со статуэтками, монетами и рукописью на пальмовых листьях.

Остальные памятники, так же как Аджина-тепе, относятся к более позднему времени. Это — буддийская часовня на городище Кафыр-кала в долине Вахша, храм VI—VII вв. на городище Калан-Кафирниган на юге Таджикистана, храм VII в. в Куве в Ферганской долине (Узбекская ССР), два храма на городище Ак-Вешим Киргизской ССР к востоку от Фрунзе и там же — на Красно-реченском городище — постройка с остатками огромной глиняной статуи Будды (V—VIII вв.) и некоторые другие.

Можно считать доказанным, что буддизм проник в район современных среднеазиатских республик Советско-

го Союза уже в первые века н. э.¹¹, вероятнее всего, непосредственно из Индии. Он получил здесь широкое распространение и существовал вплоть до мусульманского завоевания, оказав значительное влияние на различные стороны духовной жизни, в том числе и на характер среднеазиатского ислама. Степень и конкретные формы этого влияния еще только начинают вырисовываться. Сам же буддизм в Средней Азии, став, по-видимому, «основным посредником и трамплином для распространения буддизма в ряде стран Центральной Азии»¹², не сохранился.

* * *

Объем настоящей работы не дает возможности даже кратко рассказать об основных этапах распространения буддизма в странах Азии. Для этого нужна отдельная книга. Ограничимся указанием на то, что, впервые проникнув в центральные районы Китая в I в. до н. э., буддизм достигает там расцвета лишь в IV—XI вв. Это было время широкого паломничества китайских монахов в Индию, перевода основных произведений буддийского канона, создания новых направлений в самом буддизме. Одним из таких направлений был буддизм чань (перевод на китайский санскритского *dhyāna* — «сосредоточение», восьмого звена восьмичленной формулы спасения). Эта школа получила впоследствии значительное развитие в Японии (дзэн-буддизм). Другими видными направлениями китайского буддизма стали школы винаи, тантризм, сукхавати, тьян-тай. В Тибете, куда в VII в. проникли поздние формы индийского буддизма, к XIV в. сформировался ламаизм, впоследствии распространившийся в Монголию и на территорию России — среди бурят, калмыков и тувинцев.

В свое время автором была посвящена ламаизму отдельная книга¹³, которая давно распродана. Так как ламаизм — единственная форма буддизма, пережитки которой до сих пор имеются на территории нашей страны, на нем следует остановиться подробнее.

Возникновение любой религии, как правило, окружено легендами. Ламаизм в этом отношении не составляет иск-

¹¹ Б. А. Литвинский полагает на основании ряда данных, что это время следует «заглубить» до I в. до н. э.

¹² Литвинский Б. А., Зеймаль Т. И. Аджина-тепа: Архитектура. Живопись. Скульптура, с. 136.

¹³ Кочетов А. Н. Ламаизм. М., 1973.

ключения. В одном из сочинений, вошедших в каноническую литературу ламаизма, говорится, что Шакьямуни предсказал, что основанная им религия расцветет впоследствии в том «снежном царстве, которое населено злокозненными духами и демонами» и которое не смог еще обратить в веру «ни один будда прежних трех времен»¹⁴.

Возможно, что уже в IV—V вв. индийские, непальские или китайские монахи делали попытки проповедовать буддизм в сопредельном с их странами Тибете. В настоящее время можно считать установленным, что реальное проникновение буддизма в Тибет относится к началу VII в. н. э., когда его энергично поддержал тогдашний правитель страны (цзанбо) Сронцзан-гамбо. Религиозная традиция приписывает особую роль в утверждении буддизма в Тибете женитьбе Сронцзана-гамбо на двух буддистках: китайской и непальской принцессах — Вэн-чэн и Бхрикути, которые якобы были земными воплощениями популярных в ламаизме божеств — Белой и Зеленой Тары. Литература ламаизма утверждает, что принцессы привезли с собой многочисленные предметы буддийского культа и книги, которые впоследствии стали переводиться на тибетский язык, составив основу тибетского канона — Ганджура, почитаемого буддистами наравне с палийским, санскритом и китайским.

Непосредственные социальные причины, заставившие Тибет обратиться к буддизму, достаточно убедительно раскрыты в работах советского тибетолога В. А. Богословского. Этими причинами были процессы, сопровождавшие становление в стране феодальных отношений, превращение непосредственных производителей — бывших свободных общинников, земледельцев и скотоводов в трэнов, т. е. в людей, находившихся в личной зависимости от владельцев земли. Переход от родо-племенного к развитому классовому обществу стал в Тибете главной социальной причиной зарождения, складывания и длительного существования ламаизма: именно в VII—IX вв. в основном сформировался общественный строй, просуществовавший в стране вплоть до недавнего времени¹⁵. Это было крепо-

¹⁴ Ламаизм учит, что до Шакьямуни на землю являлись уже три спасителя, а всего будд, направляющих живые существа, должна быть тысяча. Грядущий будда — Майтрея (монг. — Майдаря).

¹⁵ *Богословский В. А. Очерк истории тибетского народа (становление классового общества)*, М., 1962, с. 119—174.

стническое общество со значительными пережитками рабовладения. Вся земля и подавляющая часть скота принадлежали высшему монашеству, светским дворянам и чиновникам, составлявшим вместе лишь 5% населения страны. Лишенные собственности крепостные крестьяне вынуждены были работать на помещиков. Рабов можно было беспрепятственно продавать или обменивать на скот или вещи¹⁶. Ламаизм стал идеологией, в извращенной форме отражавшей трагическую судьбу трудящихся масс Тибета эпохи феодализма. Он давал более глубокую и всеобъемлющую религиозную иллюзию, чем это могли сделать религии, порожденные родо-племенным строем, в данном случае традиционная религия тибетцев — боппо, близкая к шаманизму.

Становление ламаизма прошло ряд стадий, в складывании которых немалую роль играли проповедники буддизма, приходившие в Тибет из соседних государств. Особое значение приписывается среди них индийскому монаху Атише (982—1054). Однако традиция считает, что подлинным основателем ламаизма был Цзонкаба (1357—1419), личность, несомненно, незаурядная, окруженная всевозможными легендами, оставившая значительное литературное наследие, в котором последовательно изложены особенности «северного буддизма», как часто именуют ламаизм.

После длительных странствий по монастырям Тибета и встреч с наиболее авторитетными представителями духовенства, что помогло усвоить Цзонкабе все тонкости хиньяны и махаяны, изучить философию йогачаров и тайны тантризма, неоднократно сталкиваясь с распущенностью духовенства и с забвением «учения», Цзонкаба, поселившись в окрестностях Лхасы, окружает себя учениками и становится проповедником. Он устанавливает строжайшую дисциплину, всегда выходит благодаря своей выдержке, начитанности и красноречию победителем из столкновений с противниками. Он основал, по существу,

¹⁶ Исключительный консерватизм тибетского общественного строя был убедительно раскрыт ученым Гомбожабом Цэбековичем Цыбиковым (1873—1930), совершившим в 1899—1902 гг. по заданию Русского географического общества путешествие в Тибет, за которое он был удостоен высшей награды Общества — медали Н. М. Пржевальского. Его ценное научное наследие было за последние годы проанализировано в ряде публикаций Ж. Д. Доржиева, а также в кандидатской диссертации последнего, защищенной им в 1978 г. во Владивостоке.

новое направление в ламаизме, получившее название гелугпа, т. е. «школа добродетели», или — по установленной им окраске монашеского головного убора — шасэр, т. е. «желтая шапка».

Начинается и активная литературная деятельность Цзонкабы. К самому началу XV в. относят появление его главного сочинения, носящего название «Великий путь по ступеням мудрости» (Лам-рим чэн-по, или просто Ламрим) — подлинная Библия ламаизма.

В ней сделана попытка связать воедино важнейшие положения махаяны и хинаяны, причем как в разделах, излагающих «слово Будды» (сутры), так и при решении «метафизических проблем» и вопросов монашеской дисциплины. Ламрим можно рассматривать как некое подведение итогов почти двухтысячелетнего пути развития буддийского учения о религиозном спасении, с успешным выделением главного, того, что сближало за весь этот период различные школы и направления индийского, тибетского и, отчасти, китайского буддизма. Широко цитируя важнейшие тексты — от первой проповеди Будды о пути к спасению и далее через работы Нагарджуны, Асанги, Шантидэвы, Атиши и более поздних представителей уже тибетской церкви, Цзонкаба придает ламаизму форму слияния «трех потоков», т. е. трех «колесниц» — хинаяны, махаяны и ваджраяны, утверждая, что эти потоки содержались уже в проповедях Шакьямуни, а затем сблизились в поучениях Атиши и окончательно соединились в учении Цзонкабы.

Все люди делятся, учит Цзонкаба, на три категории. Для первой похвальны даже неоформленные мысли о необходимости спасения, каждое упражнение в добродетели (Ламрим четко делит все поступки на десять «черных грехов» и десять «белых добродетелей»). Средняя категория — те, кто познал «четыре благородные истины» и ищет спасения по предписаниям «малой колесницы» (хинаяны). Высшая категория — те, кто способен подняться до понимания «великой роли бодхисаттв в спасении» и применять приемы мистического созерцания, предписываемые «великой колесницей» (махаяна) и «алмазной колесницей» (ваджраяна)¹⁷.

¹⁷ См.: Цибиков Г. Ц. Лам-рим чэн-по. Владивосток, 1911, тт. I, II, вып. 1; 1913, тт. I, II, вып. 2. Кочетов А. Н. Ламаизм, гл. 2. Изложение основных положений учения Цзонкабы дано в статье: Магнай Ж. Критический анализ моральных поучений ламаиз-

При всей строгости отбора главного, содержащегося в канонической литературе, Цзонкаба не мог не признать неизбежность использования в массовой религиозной практике «магических приемов» и систематизировал важнейшие из них, рекомендуемые тантрийскими сочинениями, в своем «Великом пути тайных ступеней мантры». Оба названных произведения Цзонкабы, по существу, учебники, в упорядоченном виде излагающие принципы основных двух путей, ведущих к «высшему блаженству». Синтез двух «путей» составил «новый путь спасения», который и определяет сущность ламаизма как уже канонизированной новой формы буддизма, выросшей и укоренившейся на основе тибетского феодализма.

Важнейшей стороной «нового пути» было педантичное упорядочение Цзонкабой монашеской дисциплины и культуры. Необходимость этого вытекала из общественного положения духовенства в Тибете в XV в. Оно так окрепло, что стало не только «первым сословием», как это было и с католическим духовенством в средневековой Европе, но сумело обеспечить себе особое, исключительное положение в обществе¹⁸. Если ранний буддизм подчеркивал, что путь к нирване, длительный и трудный, лишь открыт Буддой, а следовать по нему каждый должен сам, опираясь на свои собственные силы, то Цзонкаба в соответствии с потребностями массовой религии феодального общества утверждал возможность облегченного и ускоренного пути победы над страданием. Это достигалось культовым почитанием будд и бодхисаттв, опорой на помощь различных духов, еще ближе стоящих к человеку, чем боги, и, наконец, что было самым главным — содействием со стороны лам, которые возводились в ранг живых божеств, располагающих средствами почти неограниченного могущества.

ма.— В кн.: Строительство социализма и утверждение научно-материалистического, атеистического мировоззрения (в регионах распространения ламаизма). М., 1981.

¹⁸ Высшее ламство становилось наиболее экономически сильной, господствующей частью класса эксплуататоров. Политический вес его постоянно возрастал, что привело к установлению в Тибете одной из наиболее мощных в истории человечества теократий. Рядовое же ламство (а оно составляло 30% всего населения Тибета), не принадлежа, конечно, к классу феодалов и подвергаясь само отчасти эксплуатации со стороны высшего ламства, было тяжелым экономическим и духовным бременем для населения.

В догматическом плане акцент на исключительную роль духовенства в спасении нашел выражение в поправке, которую вносит Цзонкаба в классическую буддийскую формулу спасения (триратна, т. е. «три драгоценности»: Будда, учение, монашеская община). Цзонкаба дополняет триратну указанием на необходимость для спасающегося личного духовного наставника. В результате кратчайший «символ веры» ламаизма получает у Цзонкабы такую форму: «Преклоняюсь перед Буддой, преклоняюсь перед учением, преклоняюсь перед общиной, преклоняюсь перед (своим) духовным учителем (ламой)» (монг.: «Намо буддая, намo дармай, намo сангай, намo гуруя»).

Цзонкаба обосновывал указанную поправку тем, что религиозное учение не может быть постигнуто рядовым верующим непосредственно, необходима помощь профессионального знатока, наделенного особыми сверхъестественными свойствами существа, которым и является лама. Так Цзонкаба «теоретически обосновал» новую задачу буддийского духовенства: не уходить от жизни в отшельничество лишь для личного спасения (это не исключало существования лам отшельников-созерцателей), а активно внедряться в жизнь верующего в качестве его постоянного наставника, сопровождающего его каждый жизненный шаг с целью оказывать «помощь» в данном перерождении, обеспечить лучшее новое перерождение и в конечном счете — полное спасение в небытии. Фактическое главенствующее положение духовенства в тибетском обществе получило религиозное освящение.

Для наиболее успешного решения новой задачи ламство должно было быть централизовано и иметь четкую иерархическую организованность. С этой целью Цзонкаба учредил сложную систему церковной иерархии, разработав примерный устав для ламаистских монастырей, установил безбрачие для лам и, что было особенно важно, разрешил ламам иметь собственность. Во главе новой иерархии встали «живые боги» — земные воплощения различных высших божеств ламаистского пантеона. Сама иерархическая система давала возможность каждому ламе найти в ней свое место, определявшееся как общественным положением и связями, так и в какой-то мере личными деловыми качествами и степенью учености. Это обеспечивалось установлением иерархии и специализацией в «различных профилях».

Управление крупными монастырями, а затем и духовенством на больших территориях требовало развитого административного аппарата, возглавлявшегося крупными ламами (обычно «перерожденцами», т. е. «живыми богами») и включавшего множество различных исполнителей вплоть до кладовщиков, учетчиков поступающих в монастырь приношений и т. д.

Далее было установлено деление лам по их функциям в совершении культа, который включал, кроме рядовых богослужений и пышных праздников, совершение множества бытовых треб, главным образом непосредственно в семьях верующих. Усложнение культа привело к разделению лам на астрологов и гадателей, врачей и заклинателей, специалистов по похоронам и другим бытовым обрядам.

Наконец, ламы делились по степени учености. Соответствующие звания присваивались им в результате сдачи сложных экзаменов, проводившихся главным образом в форме теологических диспутов.

Значительное усиление роли духовенства в спасении привело, естественно, к дальнейшему развитию культа. Цзонкабе приписывается введение сложной обрядности, широкое использование элементов театрального искусства и музыки во время красочных мистерий, посвященных различным богам или направленным на очищение местности от злых духов, праздников, установленных в честь важнейших событий в жизни Шакьямуни, грядущего будды Майтреи и т. д.¹⁹

Умер Цзонкаба в монастыре Галдан в 1419 г.²⁰ По легенде, он сам точно предсказал свой «переход в божественное тело». Обстоятельства его смерти так же, как и всей деятельности, украшены биографами рассказами о многочисленных чудесах. Останки его были помещены в золотой

¹⁹ Считается, что Цзонкаба оставил после себя 313 различных по объему сочинений, собрания которых, носящие названия «сумбум» («сто тысяч предписаний»), неоднократно издавались на тибетском и монгольском языках. Кроме названных работ, в «сумбум» входят комментарии на различные части канона, например, посвященные монашеской дисциплине, кропотливо разработанные указания о порядках монастырской жизни, об оборудовании храмов, о проведении праздников. Имеются назидательные сочинения, тексты молитв и упражнений в благочестии, которым приписывается особая чудодейственная сила.

²⁰ Некоторые биографы относят дату его смерти к значительно более позднему времени.

чортон²¹, установленный в главном молитвенном здании монастыря Галдан.

Реформы Цзонкабы настолько укрепили политические позиции высшего буддийского духовенства Тибета, что вскоре после кончины «основателя ламаизма» в иерархии ламства появляется новое высшее звено. Легенда приписывает Цзонкабе пророчество, согласно которому два его любимых ученика будут постоянно воплощаться в двух высших иерархов ламаистской церкви. Одно из этих воплощений получило титул далай-ламы²², другое — панчэн-римпоче, или панчэн-ламы²³.

Первым далай-ламой считается ученик и родственник (племянник?) Цзонкабы, родившийся в 1391 г., Гэндундуб²⁴. Далай-ламы стали высшими духовными правителями Тибета, а начиная с особо почитаемого в истории Тибета «великого» пятого далай-ламы — Агвана Лобсана-чжамцо, полностью сосредоточили в своих руках государственную власть.

Далай-ламы считаются земным воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары. Ламы утверждают, что в момент смерти далай-ламы Авалокитешвара вселяется в заново избранного им для этого новорожденного, которого потом «находят» по определенным признакам и который становится новым воплощением бодхисаттвы, новым далай-ламой. До достижения новым далай-ламой возраста, в котором человек становится способным к самостоятельным действиям, управлением страной занимался назначаемый господствующей ламской группировкой регент. Бывали случаи, когда достижение совершеннолетия подопечным было невыгодно регенту, и годы жизни очередного далай-ламы оказывались весьма недолгими. Так было, например, с девятым «владыкой Тибета», дожившим лишь до десятилетнего возраста, и с одиннадцатым, умершим в семнадцать лет.

Номинально далай-ламы возглавляли власть в Тибете до 1959 г., когда после неудачного восстания части тибет-

²¹ Чортон — тибетское название ступы (палийск. thupa, сингал. dagoba).

²² Букв. — лама-океан, т. е. «лама великий, как океан». Термин «далай-лама», наиболее известный и употребительный в мировой литературе, является монгольским переводом тибетского термина «чжамцо-лама», имеющего то же значение.

²³ Букв. тибет.: «панчэн-римпоче» означает «великое сокровище учения». В просторечии часто также «таши-лама».

²⁴ «Достигший совершенства в священстве».

ского ламства против центрального правительства КНР четырнадцатый далай-лама Агван Лобсан Данцзан-чжам-цо бежал в Индию, где получил убежище как религиозный деятель.

Согласно религиозной традиции, другой любимый ученик Цзонкабы — Кайдуб Гэлэг-балсанбо (1385—1438) — положил начало второй линии особо чтимых в ламаизме «перерожденцев» — панчэн-лам. Между панчэнями и далай-ламами не раз возникала острая борьба за политическое главенство. С позиций чисто догматических панчэни были выше далай-лам, ибо почитались как земное воплощение будды Амибаты, т. е. божества, стоящего на ступенях иерархической лестницы выше бодхисаттв. Однако фактически возглавляли политическую власть в Тибете все-таки далай-ламы, точнее, те группировки высшего ламства, ставленниками которых они являлись.

С конца XVI в. начинается широкое распространение ламаизма в Монголии, раздробленной в это время на ряд феодальных уделов. Положение крестьянских масс становилось все более тяжелым из-за усиления эксплуатации феодалов, ведущих к тому же длительные междоусобные войны. Шаманизм, возникший в условиях родо-племенных отношений, уже не мог удовлетворить потребности масс в религиозных иллюзиях. Нужна была религия, которая давала бы надежду на «загробное воздаяние». Ламаизм, достигший расцвета в соседнем Тибете, мог, по мнению феодалов, сыграть для них роль духовной опоры. Кроме того, монгольские феодалы стремились установить более тесные связи с Китаем и ставшим составной его частью Тибетом. В течение короткого времени наиболее влиятельные князья Монголии принимают ламаизм и начинают усиленно насаждать его среди аратов. Из Тибета приглашаются ламы, предпринимается перевод на монгольский язык канонической литературы и собраний сочинений тибетских иерархов. Организуются ламаистские монастыри (дацаны), во главе которых часто становятся сами феодалы. Некоторые из них объявляются перерожденцами (монг. — хубилганы). Монастыри получают земли вместе с крепостными. Для лам создается привилегированное общественное положение, они освобождаются от всех феодальных повинностей. Многие местные шаманские обряды включаются в культовую практику монгольских лам.

Ламаизм в Монголии становится мощной реакционной силой. Бывали периоды, когда политическую власть в стране возглавляли высшие ламы-перерожденцы (хутухты).

Раскрывая реакционную роль ламаизма в истории Монголии, товарищ Цеденбал отмечал: «Монгольские феодалы и иностранные порабителители в целях упрочения своего господства веками насаждали ламаизм в Монголии. Ламство учило трудящихся смирению и покорности, отвлекало их от борьбы против своих угнетателей, помогало держать их подальше от знаний и прогресса, в состоянии темноты и невежества, контролировало всю духовную жизнь трудового народа»²⁵. Только Народная революция 1921 г., вступление страны на некапиталистический путь развития, а затем борьба за построение социализма подорвали трехвековое экономическое и духовное господство ламаизма и ламства у монголов. Из отсталой феодальной страны с теократической формой правления Монголия превратилась в аграрно-индустриальное социалистическое государство, уверенно идущее к победе социализма.

В настоящее время в МНР имеется один действующий монастырь — Гайдантекчинлинг. При нем функционирует школа, готовящая духовенство. Бывшие крупные монастырские комплексы — Эрдени-Цзу, Чойжан-суме, дворец Богдо-гегена — превращены в музеи.

Во второй половине XVII в., когда в Восточную Сибирь пришли русские казаки и крестьяне, они встретили около Байкала многочисленные кочевые бурятские племена, не объединенные центральной властью. Вхождение в состав Российской империи ускорило и так далеко зашедший процесс классового расслоения в бурятских общинах. Путешественники, оставившие описание этих мест, свидетельствуют о том, что наряду с бедняками, «ни одной скотины не имеющими», были богачи-феодалы, владевшие стадами по тысяче и более овец и множеством быков и лошадей»²⁶. Усиление эксплуатации трудящихся (к гнету местных богачей присоединились русские чиновники и купцы, буряты облагались данью, вытеснялись с лучших земель) заставляло искать утешения в религии. У бурят, живущих к западу от Байкала, усложняется шаманизм,

²⁵ Цеденбал Ю. Избр. статьи и речи. М., 1962, т. II, с. 194.

²⁶ См.: Гирченко В. П. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX в., о бурят-монголах. Улан-Удэ, 1939, с. 19.

в нем появляются черты, характерные для классового общества. Часть западных бурят подверглась христианизации, в основном насильственной и формальной. В Восточной Бурятии развитие классовых отношений создало благоприятную почву для распространения ламаизма.

В первое время, особенно после захвата в 90-х годах XVII в. Халха-Монголии маньчжурской Цинской империей, много монгольских и тибетских монахов (лам) появилось на территории Забайкалья. Установление в 1727 г. по Кяхтинскому договору границы положило конец свободной миграции ламства. Первоначально равнодушное отношение царской администрации к распространению новой религии среди бурят сменилось рядом запретных мер по отношению к «ламам заграничным», «чужим подданным» и стремлением создать «свое» ламаистское духовенство.

С начала XVIII в. в Бурятии возникают религиозные центры — дацаны. В 1741 г. все ламы были приведены к присяге на верноподданство России и получили официальное разрешение на проповедь своего вероучения. В дацанах начали готовиться ламские кадры, царизм установил ламскую иерархию. Настоятель центра управления ламством Забайкалья — Гусиноозерского дацана был поставлен во главе всего бурятского ламства с титулом «бандидо-хамбо-лама». Утверждал его в этом звании сам царь, а настоятели монастырей утверждались генерал-губернатором Восточной Сибири. Быстрый рост ламства в Забайкалье характеризуют следующие цифры: в 1756 г., по официальным данным, значилось 324 ламы, в начале XIX в. их было около 700, а в 1893 г. — 15 000, т. е. около 10% всего бурятского населения.

«Высочайше» введенное в 1853 г. «Положение о ламском духовенстве в Восточной Сибири» строго регламентировало ламскую иерархию как особое духовное сословие и подчиняло ее через хамбо-ламу непосредственно генерал-губернатору. Так называемое «штатное ламство» было наделено землей, изъятой из общинных земель, освобождено от всех повинностей (а три высшие степени — хамбо-лама, гелуны и гецулы — и от телесных наказаний); ему было дано право взимать с населения поборы под видом «добровольных пожертвований» и торговать предметами культа. Каждая семья отдавала старшего сына по достижении восьмилетнего возраста в ламские ученики (хувараки). Это связывало ламство еще

теснее с населением, которое по любому жизненному поводу считало необходимым обращаться за «помощью» ламы.

Объективные свидетели подчеркивали глубоко реакционную роль ламства в жизни дореволюционной Бурятии. Еще в 80-х годах XVIII в. академик С. П. Паллас (1741—1811), исследовавший Восточную Сибирь, писал: «Почти все гелуны — богатые люди. Ламайское духовенство, добившееся от бурят-монголов признания того, что оно якобы необходимо для них при всех событиях повседневной жизни, быстро обогащается при помощи распространяемого среди них суеверия. Ламы — величайшие кровопийцы по отношению к массе простого народа и в то же время — большие бездельники, которые, кроме своей ламской «практики», ничего не делают, а только едят, пьют, спят и сожительствуют с чужими женами. У них нет никаких семейных обязанностей; они набирают себе для услуг столько учеников, сколько им нужно, не платят в государственную казну никаких податей; внушают суеверной массе все, что хотят, пользуются каждым несчастным случаем, каждой болезнью, чтобы грабить народ...»²⁷.

Один из основоположников русского монголоведения, преподаватель и ректор Казанского университета О. М. Ковалевский (1800—1878), подчеркивал, что ламы держат население «в оковах своих предрассудков и невежества для насыщения своей жадности»²⁸. Таково было и мнение сосланных в Забайкалье декабристов. Известно, в частности, высказывание Николая Бестужева, назвавшего ламство «язвой бурятского племени»²⁹.

Социальная роль ламства у калмыков и тувинцев полностью совпадает с той ролью, которую оно играло в жизни бурят. Первые ламы пришли в Россию с калмыцкими племенами, которые, откочевав из Джунгарии на запад, достигли в середине XVII в. границ России и «со всею ордою» приняли русское подданство. В это время монгольские племена уже были знакомы с ламаизмом. Калмыцкое духовенство, как и бурятское, было подчинено царским властям на местах. Число лам достигало здесь нескольких тысяч, большинство их проживало в 69 хурулах (монастырях); некоторые так называемые «степные ламы» жили среди населения, в улусах.

²⁷ Цит. по: там же, с. 47.

²⁸ Казанский вестник, 1829, ч. XXVII, кн. 9—10, с. 1857.

²⁹ Декабристы в Бурятии. Верхнеудинск, 1927, с. 75.

Несколько отличается от бурятского и калмыцкого ламаизм у тувинцев. Здесь он получает широкое распространение лишь с середины XVIII в., после захвата края маньчжурской империей Цин. Однако исконная религия тувинцев — шаманизм — не сдавала своих позиций, лишь частично ассимилировавшись с ламаизмом. Безбрачие было у тувинских лам необязательным, многие шаманки являлись женами лам и совместно с ними совершали некоторые религиозные обряды. В Туве было более 3 тысяч лам (большинство их жило среди населения) и около 2 тысяч шаманов и шаманок. Совместными усилиями ламы и шаманы насаждали среди тувинцев самые темные суеверия, запугивали адскими мучениями и обещанием «неблагоприятных перерождений» за каждую смелую мысль, направленную на освобождение трудящихся от гнета эксплуататоров. Только национально-освободительная революция, подготовившая вхождение Тувы в 1944 г. в состав Советского Союза, открыла новую дорогу тувинскому народу и нанесла поражение длительному господству лам и шаманов над духовной жизнью населения.

Хотя православная церковь была крайне недовольна быстрым распространением ламаизма среди забайкальских бурят и калмыков и ничтожными результатами христианизации этих районов, царское правительство и местная администрация, как видим, оказывали поддержку ламаизму, ибо ламы очень быстро показали себя верными слугами царизма, силой, способной проводить в жизнь колонизаторскую политику царизма на территории России, способствовать проведению ее за рубежом, подавлять недовольство трудящихся двойным игом эксплуатации и угнетения, бороться против революционных настроений.

Стараясь выслужиться перед царскими властями, бурятские и калмыцкие ламы восхваляли в своих молитвах «величие белого царя» и даже объявили всех русских царей «живыми богами» — земным воплощением популярной богини Цаган-Дара-Эхе.

Ламы принимали активное участие в проведении империалистической политики царизма на Востоке. Они обрабатывали в монархическом духе во время русско-японской и первой мировой войн мобилизованных в армию и на тыловые работы бурят, возносили молитвы о «даровании победы» русскому оружию, внесли «поправку» в учение «о десяти черных грехах», уверяя, что если убивать посылает тебя царь, то убийство не является тяжким

грехом, снабжали солдат «талисманами от пуль», обещали верующим, что они «попадут в рай вместе с лошадьми, если умрут за веру, царя и отечество».

Для того чтобы облегчить себе осуществление экспансии в страны Востока, двор Романовых, используя верхушку бурятского и калмыцкого ламства, пытался показать себя «поборником и покровителем буддизма». Приглашенным для «знакомства и изучения России» видным зарубежным ламам устраивались в Петербурге пышные приемы.

Ламство вело настойчивую борьбу против нарастающих среди бурятских и калмыцких трудящихся революционных настроений. Ламы пошли на сделку с царизмом во время революции 1905—1907 гг.: выхлопотали для себя ряд новых привилегий в обмен на обещание быть «в стороне от революционного движения», т. е. помогать в разгроме революции. В одном документе хамбо-лама Итигэлов доносил, что выступал во всех дацанах с проповедями, где «увещевал быть довольными существующим положением общественной жизни и благосостояния народа... не затевать без ведома высшего правительства никаких дел, которые будут затрагивать общественные интересы»³⁰. В своей контрреволюционной деятельности ламство было тесно связано с царской полицией.

Буржуазные националисты пытались «подчистить» ламаизм, критиковали ламство в целом за отступление от «первоначального буддизма». Одним из наиболее активных проповедников «обновления ламаизма» был Агван Доржиев. Националисты поддерживали стремление внедрить новый алфавит взамен «старомонгольского», но объявляли дацаны «единственными очагами умственной жизни, распространения грамотности и просвещения», вопреки правде изображали лам «страдальцами за веру» и интересы своего народа.

Однако отвлечь трудящихся от классовой борьбы ламство и национальная буржуазия уже не смогли. Русские политические ссыльные помогали трудящейся массе бурят понять свое положение, способствовали созданию в Забайкалье единого с русским пролетариатом и крестьянством революционного фронта.

Аналогичные процессы были характерны и для предреволюционной Калмыкии.

³⁰ Гос. архив БАССР, ф. 604, д. 303.

В Корею буддизм проникает из Китая в конце IV в. и достигает расцвета в XI в. Корея сыграла значительную роль в передаче буддизма из Китая в Японию (с VI в.). Японские авторы делят историю буддизма в своей стране на три периода: распространение (VI—VII вв.), «национализация» (IX—XIV вв.), «пребывание» (XV—XX вв.). Здесь возникли многие специфически японские школы буддизма, произошла частичная ассимиляция его с национальной религией японцев синто («путь богов»).

Непал занимает особое место среди стран, народы которых исповедуют буддизм. После исчезновения последнего в Индии Непал долго оставался хранителем традиций индийского буддизма. И сейчас Непал паравне с Шри-Ланка — одна из стран, где буддизм имеет важное значение в жизни народа.

Рано завоевал буддизм страны Индокитая. Первое знакомство их с буддизмом произошло в первые века нашей эры. В V—VII вв. буддизм получил распространение на островах Индонезии, ставшей в VIII—IX вв. важным центром буддизма в Юго-Восточной Азии. До сих пор на Яве сохранился крупнейший в мире памятник буддизма — грандиозная ступа Борободур — «обитель Будды» (вторая половина VIII в.).

За пределы Азии буддизм как религия почти не вышел, если не считать небольших колоний буддистов в Европе, Северной Америке и некоторых других местах.

В эпоху азиатского средневековья буддизм играл во многих странах ту же роль, что и христианство в средневековье европейском. Буддийские монастыри были часто единственным центром образования, идеология буддизма проникала во все сферы общественного сознания. Монахи являлись носителями грамотности и выполняли множество общественных функций, выступая не только в качестве духовенства в собственном смысле слова, но и в качестве писателей и художников, медиков и астрологов, историков и юристов.

Великая Октябрьская социалистическая революция, построение социализма в Советском Союзе, разгром германского фашизма и империалистической Японии во второй мировой войне, наконец, создание мировой системы социализма привели к коренным историческим переменам в судьбе стран и народов Востока. Ряд азиатских стран

вступил в лагерь социализма. Многие страны завоевали политическую независимость и встали на путь самостоятельного экономического и социального развития. Национально-освободительное движение получило невиданный размах и силу. Мировая колониальная система развалилась. Колониализму в Азии нанесен смертельный удар. Но империалистические круги не оставляют попыток вернуть здесь свое утерянное господство. Особенную активность развивает американский империализм, использующий все средства, вплоть до прямой военной интервенции против народов Азии, насаждения и всесторонней поддержки реакционных режимов в отдельных странах, широкой идеологической диверсии.

Глава V

СОВРЕМЕННЫЙ БУДДИЗМ

Понятие «современный буддизм» включает очень сложный конгломерат многообразных, зачастую противоречащих друг другу явлений. Наряду с сохранившимися у некоторых народов в почти неизменной форме сложившихся в средневековые организационных и культовых форм, существует модернизация, сопровождающаяся отказом от многих положений, которые до недавнего времени считались непреложными и истинными. Чрезвычайно разнообразен спектр трактовки идеологами буддизма социальных проблем, так же как направленность и формы участия буддийских организаций в политике. Во многом преодолена характерная для буддистов отдельных стран и регионов разобщенность: развернулась активная деятельность буддийских международных организаций, буддисты в ряде случаев идут на широкие контакты с последователями других религий и с атеистами.

Все это не составляет особенности только буддизма. Идущие и в других религиях подобные процессы свидетельствуют о глубоком кризисе религии, порожденном современной эпохой, эпохой грандиозной революционной перестройки мира. Основным содержанием современности является переход человечества от капитализма к социализму. Путь этот нелегок. Прогрессивные силы пробивают

дорогу в тяжелой борьбе с силами реакции, готовыми идти на все, чтобы задержать крушение эксплуататорского строя. В этой борьбе принимают участие все формы идеологии, в том числе и религия.

Естественно, не смог остаться в стороне от бурь современности и буддизм, судьба которого оказалась тесно связанной с судьбами народов ряда стран Востока. Здесь, как и во всем мире, обострилась классовая борьба, усиливается классовое размежевание, во многих случаях усложненное национально-освободительной борьбой. В этих государствах получают все более широкое распространение научные знания, неизбежно вступающие в противоречие с традиционными религиозными учениями, в том числе и буддизмом. Международное Совецание коммунистических и рабочих партий 1969 г. указало на то, что в условиях подъема борьбы против эксплуатации, против капиталистического гнета «на прогрессивные чаяния откликается и передовая часть религиозных кругов»¹. «В некоторых странах,— говорится в Основном документе Совецания,— развиваются сотрудничество и совместные действия коммунистов с широкими демократическими массами католиков и верующих других религий; приобрел большую актуальность диалог между ними по таким проблемам, как война и мир, капитализм и социализм, неоколониализм и развивающиеся страны; совместные действия против империализма за демократию и социализм являются весьма актуальными»².

Дальнейшее развитие эти идеи получили на Берлинской конференции европейских коммунистических и рабочих партий в 1976 г. Многостороннее сотрудничество марксистских партий с массами верующих в целях достижения социального прогресса, борьба за мир против угрозы войны и фашизма ширятся из года в год.

В странах Юго-Восточной Азии распространение буддизма шло в тесной связи с формированием централизованных государств, его расцвет часто совпадал с периодом могущества этих государств, культура которых испытала значительное воздействие идеологии, морали, социальных установлений буддизма. Национальное единство нередко связывалось в сознании масс с религиозным единством. Поэтому для ряда народов Юго-Восточной Азии, порабо-

¹ Международное Совецание коммунистических и рабочих партий: Документы и материалы. М., 1969, с. 32.

² Там же, с. 27.

ценных европейскими колонизаторами и подвергнутых насильственной христианизации, буддизм стал знаменем борьбы за национальную независимость, за политическую самостоятельность³. Наше время приносит все больше неопровержимых доказательств глубины ленинского положения о том, что «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития, а не одной России»⁴.

В Бирме, Кампучии, Таиланде, Лаосе, Вьетнаме буддисты составляют большинство населения. Монашество (сангха) по численности часто превосходит промышленный пролетариат, интеллигенцию, военнослужащих. Так, в 1970 г. в Бирме при населении 30 млн. было 10 тыс. храмов и монастырей и 120 тыс. монахов. В Кампучии тогда же при 8 млн. населения 53 тыс. были монахами, действовало 2850 пагод и монастырей. Таиланд насчитывал 300 тыс. монахов и 21 тыс. пагод и монастырей при 36-миллионном населении. Таким образом, в среднем в указанных странах на каждые 100—250 мирян приходится один монах. В таких условиях политическое влияние монахов на массы, в первую очередь на крестьянство, огромно. Но само монашество далеко не однородно. Реакция неоднократно использовала высшее монашество в своих целях. Например, в Таиланде не без активной поддержки реакционной части сангхи утвердилось влияние американского империализма и военный режим пошел на участие в американской агрессии во Вьетнаме.

В дни «грязной войны» во Вьетнаме американская реакционная печать открыто призывала правительство США «поддержать сильное и независимое буддийское движение», имея в виду буддистов, которые шли за праамериканскими лидерами, и превратить буддизм в «силу, стабилизирующую положение в Азии»⁵. В США были учреждены «институты по изучению буддизма», имевшие целью не только создать иллюзию «уважения» к этой религии, но и помочь интерпретировать ее в наиболее выгодном для агрессоров смысле: акцентировать внимание на отказе от интересов к земному, на требовании непро-

³ Лукашик Н. И. Национально-освободительное движение в Юго-Восточной Азии — буддизм. — В кн.: Научный коммунизм: Проблемы и исследования. М., 1976, вып. 8, № 2, с. 63.

⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 4, с. 228.

⁵ Ред. статья «Будда на баррикадах», — Time, 1964, N 11.

тивления злу реального мира ради «небесного спасения», на учении о невозможности преодоления страданий в «чувственном мире». Американский посол в Сайгоне Генри Лодж постоянно поддерживал контакты с буддийскими лидерами проамериканской ориентации, добиваясь их сплочения и захвата ими руководства в массовых буддийских организациях.

В этих условиях важной задачей революционно-демократических сил является задача не допустить использования реакцией такой существенной силы, как авторитет монашеской буддийской общины. Опыт патриотов Южного Вьетнама, Кампучии, Лаоса показал, что такая задача вполне осуществима и в значительной степени способствует победе патриотических и революционно-демократических сил. В борьбе против американской агрессии и марионеточных режимов принимали участие не только тысячи верующих, но и значительная часть монашества. Так, для осуждения кровавого террора против патриотов Южного Вьетнама они следовали принципу ахимсы, а для борьбы за свержение марионеточных режимов — учению об «истинном правителе», которое гласит, что подданные могут покинуть плохого правителя, а сам он подлежит уничтожению⁶. Когда речь идет о независимости страны, реально мыслящие религиозные лидеры считают, что главное — достижение независимости: если действия врага не оставляют возможности выбора, то необходимо прибегнуть к насилию⁷. Принцип ахимсы не помешал монахам Южного Вьетнама пойти на самые решительные действия, когда к этому их принудила обстановка: от пассивных методов борьбы (голодовки, самосожжения) они перешли к вооруженной борьбе с колонизаторами и их приспешниками. Вспомним, как в 1966 г. буддийские монахи превратили свои пагоды в Дананге и Гуэ в настоящие крепости и пулеметным огнем отбивали в течение многих дней войска марионеточного правительства, поддерживаемые американской техникой.

Интересные данные о роли буддизма и буддистов в ходе борьбы вьетнамского народа против американского империализма и его ставленников были приведены в статье известного прогрессивного австралийского журна-

⁶ См.: Лукашик Н. И. Национально-освободительное движение..., с. 64—65.

⁷ См.: Бэрчетт У, Вверх по Меконгу. М., 1958, с. 106.

листа Уилфреда Бэрчетта, опубликованной в журнале «Новое время». Для внешнего мира,— писал Бэрчетт,— по всей вероятности представляет собой нечто загадочное тот факт, что обычно столь миролюбивые буддисты, а также буддийские бонзы, играли и продолжают играть такую воинственную роль в Южном Вьетнаме и смело бросают вызов и марионеточному режиму и все более открыто — его покровителям. Сообщения западной печати, которые изображают мощные демонстрации, потрясающие время от времени Сайгон, как «столкновения между католиками и буддистами», имеют целью лишь прикрасить революционный и патриотический характер этих выступлений. Напомнив о роли буддистов в свержении ставленника США Нго Динь Дьема, автор статьи далее рассказывает о своей встрече с одним из известных деятелей буддийской церкви во Вьетнаме. «Преподобный Тхич Тхань Льен, который вместе с другим высокопоставленным бонзой является членом Центрального комитета национального фронта освобождения, сказал мне: „Верующие не могут забыть, что Соединенные Штаты поддерживали Дьема, когда он преследовал буддистов. По личному приказу Дьема было разрушено 200 пагод и арестовано и подвергнуто пыткам свыше трех тысяч буддистов, в большинстве своем бонз... Но и при режиме Кхана—Хьюнга положение не улучшилось... За первые десять месяцев правления Кхана было сожжено свыше 100 пагод, арестовано много сот бонз и свыше 100 бонз было убито: им вспарывали животы. Сайгонские марионетки вымещают свою злость на буддистах, потому что большинство их, начиная с низов и кончая высшим духовенством, не поддерживают продажные режимы... В освобожденных районах... все буддисты поддерживают фронт освобождения, потому что здесь строго соблюдается свобода религии. Здесь помогают восстанавливать наши пагоды, буддийская община представлена в организациях фронта на всех уровнях...“»⁸.

«Патриотизм — давняя традиция буддистов в нашей стране,— продолжает Тхич Тхань Льен,— мы никогда не склонялись перед иностранными поработителями. Сначала верующие не уясняли себе подлинную роль американских интервентов. Теперь все без исключения понимают, в чем дело. Война немедленно бы прекратилась, если бы

⁸ Новое время, 1965, № 12, с. 5—6.

не американцы. Это их летчики бомбардируют наши пагоды и школы, убивают крестьян на полях, рыбаков в лодках. Это они вооружают солдат марионеточных войск и заставляют их стрелять в своих братьев. Вот почему буддисты устраивают демонстрации и требуют, чтобы американцы убрались вон и дали возможность народу Южного Вьетнама самому устраивать свои дела»⁹.

Распространение и расцвет буддизма в Камбодже совпал с эпохой возвышения кхмерского государства, подарившей человечеству величественные памятники архитектуры, которые до сего дня поражают и восхищают оригинальностью стиля, гармоничностью и мастерством строительства. Из этих памятников по праву самым выдающимся является Ангкор-Ват, сооруженный в первой половине XII в. как храм бога Вишну, а позже тесно связавшийся в народном сознании с буддизмом. И вполне понятно, что, когда против политики геноцида клики Пол Пота и Йенг Сари, политики, приведшей к физическому уничтожению трех миллионов человек, в том числе фактически всех монахов, выступил Единый фронт национального спасения Кампучии (ЕФНСК), он поместил на своем знамени силуэт Ангкор-Вата, сделав его символом борьбы за свободу, независимость, право человека на жизнь.

Вся история последних десятилетий показывает, что основная масса буддийского духовенства в бывших азиатских колониях, как правило, принимает участие в борьбе народных масс за национальное освобождение.

Первой массовой организацией, выражавшей антианглийские настроения бирманцев, была созданная в 1906 г. «Ассоциация молодых буддистов». Уже с этого времени в патриотических антиколониальных выступлениях бирманского народа почти всегда участвовали монахи, многие из которых подвергались жестоким репрессиям. Так, в 20-х годах патриота-монаха У Оттаму за активное участие в национально-освободительном движении англичане неоднократно подвергали тюремному заключению. Призывавший народ к выступлению против английского господства монах У Висара, в 1930 г. брошенный в тюрьму, отказался выполнить требование тюремной администрации снять монашескую одежду и надеть арестантскую. В знак протеста он объявил голодовку и погиб от истощения. Эта

⁹ Там же, с. 6.

смерть вызвала в стране такую волну пародного возмущения, что перепуганные английские колониальные власти сами поспешили назвать именем погибшего монаха проходящую вблизи пагоды Шве-Дагона улицу Рангуна и установить памятник в честь У Висары. В 1938 г. во время всеобщей забастовки монахи приняли участие в грандиозном походе, направленном против колонизаторов. Среди 17 жертв, павших от пуль полицейских, было семь монахов.

* * *

Современные идеологи буддизма, а также в той или иной мере связанные с буддизмом политические деятели не могли не высказать своего отношения к узловым проблемам современности, и в первую очередь к марксистскому учению, к коммунизму и социализму, авторитет которых за последние десятилетия колоссально вырос и среди населения стран, где распространен буддизм. Отдельные положения учения буддизма используются для обоснования самых различных, часто противоположных, точек зрения, начиная с осуждения и отрицания социализма, с критики его «неприемлемых сторон» и кончая попытками «исправить» его с позиций буддизма, а то и просто отождествить социализм и буддизм.

Известно, что в первые послереволюционные годы часть высшего ламаистского духовенства Бурятии вкуче с буржуазными националистами предприняла энергичную попытку «приспособить» ламаизм к условиям советской действительности. В своих выступлениях и статьях они пытались убедить в ценности буддизма для строительства нового общества, обосновать «тождество» марксизма с буддизмом. В статье «Революционный союз молодежи Монголии и буддизм» буржуазный националист Цыбен Жамцарано писал, что «в основном учение Будды не расходится с наукой». Глава «обновленческого» духовенства Агван Доржиев на собраниях духовенства утверждал, что буддизм есть прежде всего религия атеистическая, что буддизм является учением «об освобождении от темноты и невежества путем познания и достижения высшей степени интеллектуального развития»¹⁰. Апологеты буддизма делали упор на то, что в буддизме есть «чистые основы, которые не могут быть отрицаемы». Весь реально существую-

¹⁰ Герасимова К. М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917—1930 гг.). Улан-Удэ, 1964, с. 161—162.

щий буддизм, в том числе и его северная форма (ламаизм), рассматривался ими как позднейшее искажение «истинного», первоначального буддизма, отождествлявшегося с «учением Будды». Пытаясь доказать необходимость буддизма для нового общества, Агван Доржиев утверждал: «Буддизм с течением времени оказался зажатым в лапах имущих классов, оказался в лице верхов буддийского монашества в плену империализма, которые вместе с имущими классами стали угнетателями народа, забыли учение первоучителя, драгоценный камень перлов переменили на обкатанный булыжник быстро текущей реки жизни»¹¹.

В анонимной брошюре «Основы буддизма» говорилось: «Современное понимание общины дает прекрасный мост от Будды Готама до Ленина. Произносим эту формулу не для возвеличивания, не для умаления, но как факт очевидный и непреложный. Закон бесстрашия, закон отказа от собственности, закон ценности труда, закон достоинства человеческой личности, вне классов и внешних отличий, закон реального знания, закон любви на основе самосознания делают заветы учителей непрерывной радугой радости человечества... Великий Готама дал миру законченное учение коммунизма»¹².

Ясно, что «сблизить» буддизм с коммунизмом можно лишь путем сознательных натяжек и подмены понятий: требование разрыва со всеми жизненными интересами, уход в монашество выдается за «закон отказа от собственности», якобы идентичный уничтожению частной собственности на средства производства. Труд «ценен» в буддизме только тогда, когда его результатами пользуется монашество, от «низменных земных забот» самоосвобождающееся. Буддизм выступал против каст, но лишь для того, чтобы подчеркнуть всеобщую греховность людей, их «равенство» в страдании и праве на «спасение» и т. д. и т. п. Таким образом, любая попытка «сблизить» буддизм с коммунизмом неизбежно ведет к необходимости признания ценности земного бытия, т. е. к отступлению от того главного и основного, что составляет сущность буддизма.

Можно наблюдать характерную закономерность, заключающуюся в том, что на ранних этапах национально-освободительного движения в странах зарубежного Востока преобладает тенденция отождествлять или по крайней мере сблизать понятия «буддизм» и «социализм». Отсюда появ-

¹¹ Там же, с. 162—163.

¹² Там же, с. 163—164.

ление лозунга «буддийский социализм», который свидетельствует об уже имеющейся в массах тяге к социализму и еще сохранившемся авторитете буддизма. Конкретное же социальное содержание этого лозунга может быть в высшей степени разнообразным. Обычно последующее классовое размежевание приводит к исчезновению из идеологической практики обращения к лозунгу «буддийский социализм», который уступает место или социализму научному или более или менее откровенной феодальной или буржуазной идеологии.

Достаточно четко выраженные теории «буддийского социализма» возникают главным образом в 50-х годах на Цейлоне, в Бирме, в Кампучии и несколько позже, к концу 60-х годов, в Лаосе и Таиланде, которые вступили в активную борьбу за политическую независимость в более поздний период. В Японии теории «буддийского социализма» оказались связанными с борьбой против быстро растущего могущества военно-промышленного комплекса, против милитаристских тенденций в развитии страны, против диктата США. Связь «буддийского социализма» с борьбой против неокOLONиализма несомненна.

Отношение к коммунизму многих буддийских авторов далеко не ограничивается попытками сблизить его с буддизмом. В период острой борьбы за прогрессивные пути развития освободившейся от колониальной независимости Бирмы так называемый «буддийский ренессанс», выступавший под лозунгом «буддийского социализма», прошел ряд стадий. Вначале бирманские революционеры при переводе марксистских работ, стремясь сделать их смысл понятным для воспитанных в буддийских традициях читателей, пользовались терминологией буддийской канонической литературы. Возобладание в 40-х годах правых сил привело к стремлению ряда авторов сначала «примирить» марксизм с буддизмом, а затем подменить научный социализм буддийскими идеями. В этом отношении интересен цикл статей известного политического деятеля У Бай Йина, опубликованный в декабре 1948 г. под общим названием «Письма к племяннику-коммунисту». Сопоставляя политические и философские стороны марксизма и буддизма, У Бай Йин пришел к выводу, что «Карл Маркс прямо или косвенно находился... под влиянием Будды». Из этого следовал вывод, что «европейская философия все еще находится в младенчестве и ее наука еще не выбралась из пеленок в области основных проблем...» Позже У Бай Йин

пришел к отрицанию любой философии, кроме буддийской. Он писал, что всякий надеющийся осушить поток человеческой жадности и эгоизма с помощью силы, обнаруживает, к своему горю, что он не прав и что единственный путь избавиться от корысти и эгоизма — это путь Будды довольно медленный, но зато абсолютно верный. Наконец, тот же автор заявил, что внедрять «чуждую идеологию» в бирманскую деревню нет необходимости, так как крестьянин «по своему характеру, традиции, религии является коммунистом»¹³.

В 1953 г. на Цейлоне (Шри-Ланка) была издана книга «Восстание в храме». Авторы ее стремились дискредитировать коммунизм, отрицали борьбу классов, выступали против социалистической революции и диктатуры пролетариата. В частности, они выдвигали характерное для противников марксизма утверждение, что марксизм якобы занимается исключительно материальными интересами человека, начисто игнорируя его духовную жизнь. Книга призывала сделать буддизм господствующей идеологией, а сангху — ведущей общественной силой, определяющей дела государства.

Советский журналист В. Яковлев приводит интересные материалы, показывающие, что Соломон Бандаранаике одержал победу на выборах 1956 г. вовсе не исключительно благодаря поддержке монахов, напротив, «партия свободы пришла к власти в результате общего и глубокого недовольства антинародной внутренней и внешней политикой правого буржуазного правительства Джона Котелавалы»¹⁴. Недовольная прогрессивной позицией Бандаранаике реакционная часть духовенства жестоко расправилась с неудобным ей премьер-министром. Монах Сомарама, проникнув в его кабинет, вынул спрятанный в складках желтой буддийской тоги пистолет и выстрелами в упор смертельно ранил главу правительства. Организатором убийства был настоятель монастыря, расположенного на северо-восточной окраине столицы, в Келании, представитель влиятельной верхушки сангхи и одновременно крупный бизнесмен Буддхаракхита.

Реакционные силы настойчиво стремятся использовать буддизм в целях неокOLONИализма, надеясь подорвать

¹³ *Всеволодов И. В.* Бирма: религия и политика. М., 1978, с. 190—192.

¹⁴ *Яковлев В.* Нирвана, сангха и политика. — Наука и религия, 1979, № 10, с. 63.

растущий авторитет СССР, стран социалистического содружества. С помощью буддизма они стремятся отвлечь массы от острых социальных проблем, проповедуя особый «буддийский социализм» или акцентируя внимание на «иллюзорности» мира, делающей якобы безумным стремление добиться каких-либо существенных изменений. Некоторые авторы желают представить буддизм некоей «общечеловеческой» идеологией, без которой в современных условиях не только духовное, но и физическое спасение человечества невозможно. Естественно, речь при этом идет об «очищенном», лишенном многих реальных черт буддизме, скорее даже о «знамени буддизма», противопоставляемом современному научному мышлению, последовательно прогрессивным социальным идеям.

История показывает, что там, где одерживает победу социалистическая революция и начинается строительство социалистического общества, буддийское духовенство на первых порах, как правило, защищает сметаемый революцией строй. С укреплением новых общественных порядков оно переходит на лояльные к новому строю жизни позиции, одобряет внутреннюю и внешнюю политику социалистических государств.

Судьба ламаизма на территории СССР не отличается от судеб других религиозных направлений. Великая Октябрьская революция и построение социализма привели к глубоким изменениям в сознании бывших ламаистов в первую очередь потому, что был уничтожен классовый гнет, находивший мистифицированное отражение в идее тождества бытия и страдания.

Ламство далеко не сразу встало на лояльные позиции по отношению к новым условиям социальной жизни. В острой классовой борьбе за утверждение завоеваний революции высшее ламство активно поддерживало контрреволюцию, пытавшуюся задушить молодую Советскую власть беспощадным террором, творимым адмиралом Колчаком, атаманом Семеновым, бароном Унгерном, генералами Алексеевым и Деникиным, японскими и другими интервентами. Враги революции, опираясь на ламство, делали попытки отторгнуть территории, населенные буддистами, от Советской страны, создать «теократическое» государство во главе с ламой Сандамом Цыденовым и «великомонгольское государство» во главе с ламой-перерожденцем Найсе-гегеном. Многие дацаны стали опорными пунктами для войск белогвардейцев и интервентов.

Победа над белогвардейцами и интервентами, восстановление Советской власти в Забайкалье и Прикаспии, проведение ленинской национальной политики создали условия для быстрого роста сознательности широких масс трудящихся бурят и калмыков. Гражданская война и интервенция показали политическое лицо высшего ламства. Всегда существовавшие противоречия между правящей ламской верхушкой и рядовым ламством углубились. Все больше лам и ламских учеников покидали дацаны.

Ламы-«обновленцы» заявили, что в новых условиях «сохранение религии возможно только в признании Советской власти, в совместной работе с Советами»¹⁵. «Учение Будды,— говорил Агван Доржиев,— и наша современность говорят нам, что дело простого народа, за которое он пролил кровь, восторжествует, так как все идет по учению Будды...» Шарап Тепкин открыто формулировал задачи ламства в условиях укрепившейся после гражданской войны Советской власти: «Наша теперешняя тактика — спокойно жить с новой властью. Не трогать новую власть. Вести пастойчивую работу с нашим активом. Главное убеждать людей, что хурулы могут жить на приношения верующих... Настало совершенно новое время, и мы должны действовать по-новому...»¹⁶.

Однако, не все ламы и лишь меньшинство верующих пошли за «обновленцами» и согласились со столь решительной модернизацией ламаизма. После уничтожения революцией эксплуататоров ламаизм продолжал обслуживать бытовые «потребности» верующих, которые вовсе не склонны были отказываться от традиционного культа и привычной «помощи» лам. Формируется группа ламства — «консерваторов», обвиняющих «обновленцев» в намерении «уничтожить религию отцов». Третья группа — нирванисты-независимцы — критиковали оба названных направления и занимали выжидательную позицию, надеясь на свое усиление, если одна из «враждебных» группировок потерпит фиаско.

Попытка «обновленцев» в 1924 г. уравнивать всех лам в званиях и правах и заставить их, не покидая дацаны, за-

¹⁵ Овчинников В. С. Борьба партийных организаций с реакционной деятельностью ламаистского духовенства (1917—1936).— Учен. зап. Чит. пед. ин-та им. Н. Г. Чернышевского. 1968, вып. 15, с. 77.

¹⁶ Там же.

няться трудовой деятельностью, успеха не имела. Межгрупповая борьба, являвшаяся по существу борьбой за власть между различными группировками ламской верхушки, усилилась. Все больше лам снимают сан, все больше падает авторитет ламства у населения.

Но влияние ламства на массы в 20-х годах было еще значительным, и ни один дацан не прекратил своей культовой деятельности. Велико было значение тибетской медицины, поддерживающей авторитет ламства в целом. Немалы были доходы монастырей. Ламство поддерживалось и утверждениями националистов о том, что ламаизм — основной носитель национальных традиций, а коммунисты якобы хотят бурят русифицировать. Религиозные и националистические пережитки тесно переплелись.

Партия с большим тактом подходила к решению сложной задачи постепенного ослабления влияния на население со стороны ламаизма и ламства, к развертыванию среди ламаистов научно-атеистической работы. В 1924 г. во всех районах Бурятии были созданы комиссии по ламскому вопросу. В мае 1925 г. пленум Бурбкома принял тезисы «Ламаизм в Бурятии», определившие важнейшие мероприятия по преодолению влияния ламаизма. В том же году ленинский декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви был распространен на территорию Бурятской АССР. Большое значение имели постановление ЦК ВКП(б) от 26 мая 1929 г. «О состоянии и работе Бурято-Монгольской парторганизации»¹⁷ и резолюция комиссии ЦК партии «О современном состоянии ламаизма в Бурят-Монголии и задачах дальнейшей борьбы»¹⁸. Комиссия обязала обком партии обратить основное внимание на развертывание, исключительно средствами идейного воздействия, борьбы с ламаизмом, тесно увязывая ее с ходом социалистического строительства, обратив особое внимание на постановку антирелигиозной работы, прежде всего среди бедноты и батрачества.

Успехи строительства социализма стали основой коренных изменений не только в сознании трудящихся Бурятии и Калмыкии, но привели к еще большему углуб-

¹⁷ Справочник партийного работника. М., 1930, вып. 7, ч. II, с. 129.

¹⁸ Очерки истории культуры Бурятии. Улан-Удэ, 1974, т. 2, с. 159.

лению противоречий внутри самого ламства. Коллективизация сельского хозяйства привела к глубокой перестройке не только в области социально-экономической, но и в сфере быта бывших кочевников. Там, где в течение столетий единственными оседлыми пунктами были монастыри, вырастают колхозные поселки со школами, клубами, больницами, амбулаториями, селекционными станциями, ветеринарными лечебницами. Многие ламы, особенно ламская молодежь, были вполне искренни, когда снимали сан и уходили из дацанов для того, чтобы заняться трудовой деятельностью.

Экономическое, политическое, социальное и культурное строительство в предвоенный период, огромный подъем патриотизма в годы войны заставили ламство серьезно пересмотреть свои позиции. В мае 1946 г. в Улан-Удэ состоялся Собор ламаистского духовенства, на котором были представлены ламы из всех районов нашей страны, где сохранился ламаизм. Задачей Собора, как он сам ее формулировал, было создать «прочные основы для дальнейшего расцвета буддийской веры и упорядочения буддийского духовенства». Собором было избрано Центральное духовное управление буддистов (ЦДУБ) и принято «Положение о буддийском духовенстве (ламстве) в СССР». «Положение» это отражало стремление ламства создать систему руководства культовой деятельностью и выработать принципы отношения ламства с верующими мирянами в соответствии с действующим советским законодательством по вопросам религии и церкви. В основу управления делами ламаистского культа были положены принципы выборности и коллегиальности. Собор мотивировал это необходимостью вернуться к «древним идеалам чистоты нравов и бескорыстия» раннего индийского буддизма. В «Положении» говорилось о лояльности ламства к Советской власти и ламам предписывалось почитать наравне со священной буддийской верой Родину трудящихся и всемерно содействовать ее укреплению и расцвету.

В деятельности ЦДУБ значительное место занимают связи с зарубежными буддийскими организациями. Контакты бурятских, тувинских и калмыцких лам и верующих буддистов СССР с зарубежными буддийскими деятелями немало способствуют распространению за пределами нашей страны правдивой информации о свободе совести и праве на отправление религиозного культа, которые обеспечивает гражданам СССР Советская конституция.

За последние годы немало верующих буддистов и крупных представителей духовенства Шри-Ланка, Бирма, Непала, Японии и других стран зарубежного Востока побывали в качестве гостей ЦДУБ в СССР и лично убедились в последовательном осуществлении этого права.

На одном из очередных съездов представителей буддийского духовенства и мирян был принят действующий ныне устав ЦДУБ, регламентирующий деятельность Управления по руководству ламством и взаимоотношения последнего с верующими мирянами. Председатель ЦДУБ избирается из лам и носит почетный титул бандидо-камбо-ламы. Главной задачей ЦДУБ согласно уставу является обеспечение религиозных потребностей верующих и содействие единению, солидарности и братству буддистов всех стран.

Буддийская община СССР имеет три отделения — бурятское, тувинское и калмыцкое. На съездах представителей верующих и служителей культа этих отделений избираются региональные советы, подчиняющиеся Центральному духовному управлению буддистов СССР. Наконец, каждый дацан в соответствии с уставом разрабатывает и принимает свои правила внутреннего распорядка, которые определяют поведение лам, содержание и порядок богослужения. Ламы обязаны жить в монастыре и соблюдать эти правила. Согласно § 21 устава, ламы — «буддийские вероисповедники, которые поклялись следовать за учением Будды и принять священные заветы».

Каждый дацан управляется своим советом, председателем которого является настоятель дацана. Ламы личного хозяйства не имеют. Живут они в домах, являющихся собственностью дацана. Все доходы вносятся в общую кассу монастыря, из которой каждый лама получает твердую ежемесячную плату в соответствии с установленной для него ставкой.

Основными источниками доходов дацана являются пожертвования верующих и приношения паломников, которые затем реализуются казначейством. Значительные пожертвования поступают от оплаты заказываемых верующими молебствий, «треб», чтений священных текстов. Многие формы культа, прежде выполнявшиеся в улусах, переместились сейчас в дацаны. Поскольку в каждой семье большинство — атеисты, верующие, как правило, люди пожилого возраста, едут в дацан, чтобы там провести молебен, гадательный обряд, получить «со-

вет» ламы. Хотя обряды на обо¹⁹ продолжают проводиться почти повсеместно, дацанские ламы в них теперь не участвуют. Они лишь читают по заказу верующих в самом дацане соответствующие молитвы, а церемонией на местах руководят старики, знающие порядок ее проведения. Они же, как правило, совершают и мелкие требы.

Модернизация проявляется главным образом в социально-политической сфере проповеднической деятельности лам. В одном из своих выступлений бандидо-хамболама Ж. Д. Гомбоев говорил, что во имя приумножения богатства нашей великой Родины колхозники-верующие должны развивать животноводство, повышать его продуктивность в колхозах и совхозах, умножать его качество и количество, воспитывать хороших детей и растить достойных строителей коммунистического общества, вести борьбу с аморальными явлениями, с различными шарлатанами от буддизма-ламаизма, бороться с хулиганами, пьяницами и дезертирами общественного производства²⁰. Однако религиозная идеология вне зависимости от социально-политической позиции, занимаемой ее носителями, остается антинаучной. И ламаизм, как и буддизм в целом, не составляет исключения. Антинаучное содержание ламаизма с особой силой выступает в его взглядах на будущее. Ожидание грядущего будды — Майдари (Майтрей) остается одним из важнейших пунктов доктрины, а праздник, посвященный ускорению этого прихода, — особенно торжественным и собирающим наибольшее количество верующих. Ожидание прихода Майдари рисуется как начало новой «райской» жизни для верующих. За последние десятилетия приход Майдари все теснее связывается в сознании ламаистов с учением Калачакры о Шамбалинской войне. Именно в этой форме проявляется в настоящее время эсхатология в ламаизме.

Ламаизм в нашей стране, как и все другие религиозные системы, преодолевается исключительно идейным воздействием на сознание верующих. Сам процесс строительства коммунистического общества, распространение среди тру-

¹⁹ Молебствия и жертвоприношения духам местности и буддийским божествам, «освоенные» ламаизмом и заменившие один из важнейших видов шаманитской обрядности.

²⁰ Все приведенные для характеристики современной ламской проповеди материалы взяты из конкретно-социологических исследований, проведенных студентами Читинского пед. ин-та им. Н. Г. Чернышевского.

дящихся научных знаний, успехи социалистической культуры создают благоприятные условия для становления научного мировоззрения, коммунистической морали, отказа от религиозных представлений.

* * *

Аналогичные изменения в отношении к миру происходят и среди буддистов других социалистических стран. В их сознании «сверхзадача» буддизма неизбежно отходит на второй план. Блаженство в «будущей» жизни вовсе не требует в современной интерпретации буддизма отказа от благ «иллюзорной» жизни. Разумеется, вызвана такая интерпретация изменившимися условиями. Сама действительность социалистического или строящего социализм общества заставляет отказаться от категорического отождествления всякого бытия и страдания, т. е. отбрасывает центральное положение учения буддизма. Об этом свидетельствуют данные социологических исследований, проведенные за последнее время среди буддистов в СССР и в МНР. «Классические» буддийские представления о добре и зле, о смысле жизни, о счастье и путях его достижения не разделяются даже теми, кто считает себя верующим²¹. Это, впрочем, не мешает некоторым колеблющимся и даже неверующим полагать, что религия, в том числе и буддизм, способствует нравственности. Такое мнение основывается, как правило, на том, что часть религиозных запретов (не убивать, не красть, не пьянствовать, не лгать и т. д.), являвшихся нормами регулирования элементарных человеческих отношений, была использована всеми религиями для укрепления своего авторитета, и их возникновение было приписано «божественному откровению». Ламы, как и духовенство других конфессий, внушают верующим мысль о «совпадении» нравственности религиозной и коммунистической. Однако попытки спасти религию за счет религиозной морали имеют мало успеха. В МНР, как свидетельствуют монгольские религиоведы, традиционные ламаистские понятия «рай», «ад», «грех» и т. д. получают в сознании верующих новое содержание: рай — это хорошая жизнь, ад — муки действительные, неприятности и невзгоды, как душевные, так и телесные (болезни), грех —

²¹ Герасимова К. Девальвация догмы.— Наука и религия, 1979, № 3, с. 16.

дурные поступки, осуждаемые общественным мнением и собственной совестью²².

Конечно, рост атеизма в социалистических странах — органическая черта, закономерный результат успехов социалистического строительства, обеспечения реальной свободы совести. Важнейшая роль в этом закономерном, объективном процессе принадлежит высокой социальной и политической активности большинства населения (в том числе и тех, кто еще не расстался с пережитками религий), распространению научных знаний, высокому уровню образования, приобщению масс к достижениям культуры, наконец, целенаправленной разъяснительной атеистической работе. Обвинения в искусственном искоренении религий, в преследовании верующих в странах социализма — клевета, избитое оружие идеологических диверсий, проводимых империализмом. Не обойден при этом и буддизм.

Участившиеся за последние годы контакты буддистов СССР и МНР с буддийскими деятелями ряда стран Азии способствуют распространению за рубежом правды о свободе совести и праве на отправление религиозного культа, которые гарантированы гражданам этих стран их конституциями. Многие верующие, а также авторитетные представители духовенства Шри-Ланка, Бирмы, Непала, Японии и других стран побывали в СССР и лично убедились в реальном обеспечении свободы совести, в беспрепятственном удовлетворении религиозных потребностей буддистов в нашей стране.

* * *

Несомненный интерес представляет специфика деятельности буддийских организаций в условиях одной из главных стран современного капитализма — Японии.

В период особой активизации японского империализма (30-х годах XX в.) реакционные силы Японии не раз обращались для «обоснования» своих планов к буддизму. Буддийская литература Японии открыто пропагандировала идею «триады буддийских стран» (Япония, Китай, Индия), которые должны «в целях распространения буддиз-

²² Сообщено молодым монгольским ученым Тумэнбаярном Содномдарга.

ма» объединиться (естественно, под военным и политическим «покровительством» Японии). Подготавливаемая Японией захватническая война была объявлена «священной», высшее буддийское духовенство милитаристской Японии полностью поддерживало ее империалистическую политику. В страны Азии широким потоком хлынула из Японии буддийская литература, целью которой было ослабить проповедью пассивности сопротивление народов Азии японским агрессорам. Можно отметить и случаи, когда под видом буддийских монастырей строились авиабазы и другие военные сооружения, нацеленные на Советский Союз.

На созванном вблизи Хайлара манчжурскими князьями и ламами в 1933 г. съезде была принята резолюция, обязывающая все буддийское духовенство поддерживать ставленника японского империализма, марионеточное государство Манчжоу-го. Религиозная пропаганда захватнических планов японского милитаризма приобрела, в частности, форму учения о «войне против еретиков и безбожников» — «Шамбалын церек». Ламы уверяли, что где-то — на земле или на небе — существует мифическая страна — покровительница религии Шамбала. Ее царь Эрекдын-Дагбо-Хан направит свои войска против «еретиков», и все они будут уничтожены. Появились живописные изображения этой войны, где войска Шамбалы изображены наступающими справа, с востока — явный намек на Японию. Стали распространяться пропагандирующие «священную войну» пророчества («лундуны»). Заметим, что проповедь Шамбалын-церек кое-где звучит отголоском и в наши дни.

В самой Японии после начала военной интервенции в Китае идеологическая обработка верующих получила весьма широкий размах. Надо сказать, что в этой области у нее были свои «традиции». Одно из наиболее распространенных в Японии направлений буддизма — «дзэн» — сыграло значительную роль в формировании «кодекса морали» самураев, так называемого «бусидо», включающего в себя презрение к смерти. Все эти «традиции» были оживлены и активно использовались в милитаристских целях японским империализмом.

В статье «Будда на службе ягунской военщины» газета «Известия» писала 5 июня 1938 г.: «Одной из основ „идеологической мобилизации масс“, под которой японская военщина понимает самую разнузданную шовинисти-

ческую пропаганду, является спекуляция на религиозных чувствах части населения. Во всех храмах Японии проводятся моления о даровании победы японскому оружию в Китае. Школьников принуждают каждое утро перед занятиями произносить соответствующую молитву. Духовенство вкупе с военщиной организует пышные молитвенные процессии и шествия к монастырям и храмам. По-видимому, чтобы поднять настроенные народных масс, заметно упавшее в связи с затяжным характером войны и неудачей японских армий в Китае, буддийское духовенство объявило Будду священным патроном японского воинства.

После падения фашистской Германии советские войска, выполняя обязательства перед союзниками, нанесли решающие удары по японской армии, что привело к капитуляции Японии. Первоначальная договоренность союзных держав о совместном проведении демилитаризации Японии была нарушена американским командованием, которое высадило войска на японские острова, стремясь превратить их в мощную опору для проведения американским империализмом антикоммунистической политики на Дальнем Востоке. Авторитет национальной религии синто значительно снизился. Император перестал официально считаться живым богом — прямым потомком богини Солнца Аматэрасу — и первосвященником Японии (впрочем, многие японцы и поныне верят в священную сущность императорской особы). Буддизм и христианство получили по конституции равные права с синто. Это способствовало значительному укреплению влияния буддизма, уже давно ставшего второй «исконной» религией населения. В послевоенный период в японском буддизме произошли существенные качественные изменения. Глубокий кризис охватил традиционные буддийские секты, обслуживавшие и продолжающие обслуживать главным образом население сельских районов. В этих сектах наблюдается острый недостаток кадров духовенства; многие погибли на войне, многие сняли сан. Большинство служителей храмов вынуждено совмещать религиозную деятельность с выполнением гражданских функций. Резко снизились доходы храмов. Газета «Джанан таймс» писала 11 мая 1963 г.: «В наши дни настоятелю храма трудно рассчитывать на свой приход для сбора средств на храм и на собственное существование. Некоторые работают на стороне учителями. Некоторые содержат детские сады, школы, один настоятель даже со-

держит небольшую закусочную»²³. Верующих в немалой степени оттолкнула от храмов и духовенства догматическая косность последних, их грызня из-за дележки доходов.

В то же время сложившиеся после войны социальные условия способствовали повышению интереса к буддизму в определенных кругах населения Японии. Последнее отразилось как в появлении обширной популярной литературы, так и в создании новых буддийских организаций. Многие стали видеть в буддизме не культовую религию (основные обряды, широко распространенные до сих пор, — ритуалы погребения и поминания по правилам буддийского культа), а идеологическую силу, способную стать руководящей в современной жизни. Получил популярность лозунг «Содзоку итай» («Духовенство и миряне едины»), проявляющийся на практике в получении мирянами прав в управлении делами секты. Возникли «светские буддийские общества», противопоставляющие себя издавна враждовавшим между собой сектам, а то и объединяющие представителей этих сект некими «общими» интересами. Таковы, например, «Общество изучения буддийской культуры», «Всеяпонская буддийская молодежная ассоциация», «Научное общество по индуистике и буддологии». Как правило, подобные буддийские организации принимают активное участие в политической жизни страны, причем в отличие от синтоистского духовенства, которое обычно стремится воскресить реакционные, в том числе и милитаристские традиции, нередко поддерживают лозунги всеобщего разоружения и запрещения ядерного оружия²⁴. «Светская активность» не порвавших с традиционным буддизмом японцев способствует тому, что японский буддизм продолжает иметь в международных буддийских кругах довольно большое влияние.

Однако главной особенностью современного буддизма Японии являются так называемые «новые религии» — «синко-сюке».

С. А. Арутюнов и Г. Е. Светлов выделяют следующие причины бурного развития и утверждения «новых религий» в Японии и их характерные особенности: простота и доступность процедуры вступления, догм и обрядов, радикальное упрощение пантеона, в большинстве случаев сводящегося к единому верховному существу; обещание спасения

²³ Цит. по: Арутюнов С. А., Светлов Г. Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968, с. 96.

²⁴ Там же, с. 98—99.

пе в потустороннем мире и не когда-то, а здесь, на земле, и в самое ближайшее время; подчеркнутый отказ от противопоставления религиозных интересов земным — семейным, личным, социальным; религия как средство получения земных материальных благ («гэндзэ рияку»); внушение верующему чувства собственного достоинства, значительности человека в противоположность традиционному принижению его перед силами сверхъестественного мира, создание атмосферы общности с другими людьми, единства их интересов, вплоть до материальной помощи нуждающемуся от единоверцев²⁵.

Какие бы идейные истоки — синто, буддизм или христианство — ни использовались «новыми религиями», их социальной базой стали наиболее угнетенные и обездоленные группы населения, изуверившиеся в туманных посулах традиционных церквей, открыто поддерживающих правящие классы империалистической Японии. Обычно сами основоположники «новых религий» выходили из среды крестьян, городских низов, рабочих мелких и средних предприятий, мелких торговцев и ремесленников. Однако характерно, что каждая новая организация очень быстро проявляла заинтересованность в укреплении экономического положения путем привлечения представителей из среды средней и крупной буржуазии. Последние искали поддержки массовой организации для своих политических целей. К середине 60-х годов «новые религии» составляли около половины учтенных министерством просвещения Японии религиозных организаций страны²⁶. Количество их постоянно растет (в настоящее время их более 150).

Среди вышедших из буддизма «новых религий» наибольшее влияние имеет Сока-гаккай («Общество создания ценностей», или «Общество по установлению ценностей»). Это «Общество» основало в 1964 г. партию «чистой политики» (Комэйто), быстро завоевавшую видное место в политической жизни страны. И «Общество», и партия стали особенно влиятельными среди мелкой буржуазии, а также ряда политически незрелых групп городских трудящихся и интеллигенции. Комэйто выступает на выборах в японский парламент как самостоятельная политическая партия, добываясь значительного успеха — в обеих палатах она имеет несколько десятков депутатов.

²⁵ Там же, с. 105—109.

²⁶ Там же, с. 110.

Общество Сока-гаккай было создано в мае 1946 г. одним из деятелей его непосредственного предшественника — Сока кёйку гаккай («Общество по воспитанию с целью создания ценностей») — Тодой. Первоначально общество привлекло главным образом мелких торговцев, неквалифицированных рабочих мелких и средних предприятий, низкооплачиваемых служащих промышленного района Токио — Йокогамы. В апреле 1951 г. Сока-гаккай объединилось с сектой Нитирэн-Сёсю, которая стала его филиалом, а многочисленные монахи — пропагандистами его идей.

Нитирэн-Сёсю («Истинная секта Нитирэна») проповедовала учение средневекового религиозного реформатора буддизма Нитирэна, жившего в XIII в., в эпоху усиления гнета над народом светских и духовных феодалов, что привело к борьбе масс против официального буддизма — опоры господствующих классов. Нитирэн обвинил последних в искажении законов Будды, в особенности в забвении ими «Сутры о лотосе благого закона», а тяжелое положение народа объяснил наступлением «маппо» — времени упадка буддизма. Себя Нитирэн объявил бодхисаттвой, о спасительной миссии которого говорится в «Сутре о лотосе». Лишь «Сутра о лотосе» ведет к спасению, ибо она, будучи тождественной Будде, и есть спаситель всего сущего. Только Япония — страна, где истинный буддизм одержит победу и откуда он распространится по всему миру. Государство должно быть «религиозным центром», который приведет японский народ к счастью. Отсюда возник лозунг «единство политики и религии», который в обновленном виде стал основой политической деятельности Сока-гаккай.

Учение Нитирэна сделало важный шаг к объединению некоторых идей буддизма с националистическими чертами синто, что не могло не способствовать успеху этого учения, которое исповедовалось рядом сект. Каждая из них претендовала быть истинной наследницей Нитирэна. Нитирэн-Сёсю была одной из самых фанатичных и националистических сект направления. Деятели Сока-гаккай и Комэйто интерпретировали ее идеи применительно к условиям послевоенной Японии²⁷. Естественно, путь к спасению, разработанный Нитирэном, обрел ряд новых черт, продиктованных новыми условиями.

²⁷ Державин И. К. Сока-гаккай — Комэйто. М., 1972, с. 8—27.

О влиянии современной идеалистической западной мысли на идеологию Сока-гаккай свидетельствует, например, название, примененное Тодой для толкования буддизма. Отвергнув классические формы как «безвозвратно устаревшие», он назвал идейные основы своего учения «философией жизни». «Научность» своего подхода к действительности Тода обосновывает тем, что он якобы «снимает противоречие между материальным и идеальным»²⁸ и возвышает «философию жизни» и над материализмом и над идеализмом. Не являясь ни плотью, ни духом, жизнь — сама Вселенная, существующая вечно, но постоянно преобразующаяся. Вселенная отождествляется с Нитирэнном, который и есть сам Будда. Поклонение Нитирэнну помогает индивиду впитать «жизненную силу» Вселенной и обрести счастье. Не отрицая силы кармы и гнета прежних перерождений, Тода утверждал, что разорвать объявленное традиционным буддизмом единство бытия и страдания можно лишь иступленной верой в правильность пути, предлагаемого Сока-гаккай.

Конкретизируя эту смесь философского невежества, одобренную заимствованными из модных «западных» учений идеями, с откровенной мистикой, деятели Сока-гаккай не скрывают главной задачи «философии жизни»: задержать распространение в массах трудящихся Японии идей научного коммунизма, который они обзывают «вульгарной, однобокой материалистической теорией». Надо заполнить «идейный вакуум», возникший после войны, провозглашает президент Общества Дайсаку Икэда, иначе «в Японии победит коммунизм»²⁹.

Указанные «теоретические» рассуждения сопровождаются широким насаждением культа Нитирэна. Чудодейственную силу спасения несут не только вера в «Сутру», но и поклонение тексту, нанесенному на молитвенной дощечке. Руководители секты усленно распространяли веру в то, что к 1970 г., т. е. к 700-летию юбилею Нитирэна, его идеи завоюют Японию. Поэтому числу 7 придается мистическое значение, тем более что упомянутая молитва передается семью иероглифами, и т. д. и т. п.

Учение о том, что сила неблагоприятной кармы может быть преодолена прославлением «сутры», руководители Сока-гаккай дополнили требованием энергичной работы

²⁸ Там же, с. 30.

²⁹ Там же, с. 31.

по пропаганде учения, которая способна разрушить самые тяжелые последствия бывших перерождений. А эта работа, т. е. внешне чисто религиозная деятельность, выливается в активное участие в политической жизни страны, ибо, как мы помним, именно государство должно стать «религиозным центром». Одним из важнейших лозунгов секты является осуществление принципа «Обуцу мёго» — «гармонического сочетания законов государства и буддизма». Критикуя средневековые приемы навязывания главой государства своей веры народу, руководители секты стремятся прийти к теократическому государству, используя «новейшие принципы демократии». Теократическое государство именуется «буддийской демократией», его целью ставится создание «третьей цивилизации», «несоциализма», или «социализма для человека». Этот «новый тип общества» может быть достигнут завоеванием большинства в парламенте и приходом к власти партии Комэйто. Жонглируя абстрактными понятиями «свобода», «гуманность», «революция», Сока-гаккай и Комэйто пытаются повести за собой неискушенные в политике массы, в первую очередь мелкую буржуазию. Под лозунгами от «революции в самом себе» к «революции в семье» и к «революции в обществе» скрывается задача такого «улучшения» системы капиталистической экономики, которое приведет к «сотрудничеству труда и капитала», к достижению «экономики благосостояния масс». Осуществление религиозных требований каждым должно привести к классовому миру, т. е. сохранить господство капитализма или, как говорят сами идеологи секты, «сохранить хорошие стороны капитализма»³⁰. Образцом политического строя руководители секты считают британский парламентаризм, облаченный в «национальную японскую форму», чем окончательно раскрывают свои карты. Поистине поучительный пример безвыходного положения современных врагов социализма: к какой бы терминологии, к каким бы идейным уверткам они ни прибегали, «ослиные уши» защитников капитализма неизбежно вылезают наружу из-под любой маски.

Японский империализм, потерпев поражение во второй мировой войне, не сложил оружия. Его притязания на «мировое господство» нашли отражение в идеологии и

³⁰ Там же, с. 46.

политических прожектах Сока-гаккай, которые явно показывают классовую сущность этой организации. Не ограничиваясь «буддийской демократией» для Японии, она выдвигает во внешней политике принцип «одна нация на Земле», или «всемирная нация» («тику миндзоку сюги»). Будущее человечества они видят в слиянии всех наций в некую всемирную федерацию, объединяющей силой которой должна быть «истинная религия». Центром этой федерации будет, конечно, Япония, которая обеспечит человечеству состояние «вечного и безоблачного мира». Обосновывая столь обширные перспективы, Комэйто в своей внешнеполитической программе утверждает, что угроза миру является результатом конфликта между капитализмом и коммунизмом, порожденного различными «экономическими теориями», но главным образом борьбой двух «сверхдержав» — США и СССР — за лидерство в современном мире. Все это усиливается противоречиями между развитыми и развивающимися странами, а также антагонизмом между имеющими и не имеющими ядерного оружия странами. Лишь «философия жизни», т. е. модернизированный буддизм, способна преодолеть все виды конфронтаций современного мира и унифицировать его силой «наднациональной третьей цивилизации», исповедующей учение «Великого Нитирэна». Лидеры Сока-гаккай спекулируют даже на том, что путь к миру может быть проложен якобы только японским народом, единственным испытавшим на себе ужасы атомного удара и его последствий.

За демагогическими приемами скрывается стремление идеологов секты способствовать монополистическому капиталу Японии проложить дорогу в азиатские страны «третьего мира». Секта поощряет под видом миссионерской деятельности в странах Юго-Восточной Азии эмиграцию своих адептов в указанный регион. «Народы в этой части света, — пишет пресса секты, — ждут японскую молодежь в качестве переселенцев, которые займут руководящую роль в техническом прогрессе этих стран»³¹. Дайсаку Икэда и другие официальные руководители совершают многочисленные поездки по странам Азии, Европы и Америки, всюду создавая филиалы секты. Цель зарубежных организаций лидеры секты и партии Комэйто ви-

³¹ Там же, с. 52.

дят в распространении буддизма Нитирэна по всему свету и в создании таким образом идеологической основы «всемирной федерации».

* * *

Значительный успех среди образованных слоев поселения Запада возымела за последние два — три десятилетия форма буддизма, тоже возвращенная главным образом на японской почве, но лишенная неприкрытой националистической окраски Сока-гаккай. Речь идет о так называемом «дзэн буддизме».

В течение ряда веков «дзэн» существовал как один из многочисленных вариантов махаяны («широкой колесницы спасения»). Традиция приписывает «основание» дзэна самому Будде, однако считается, что впервые сформулировал его главные положения монах Бодхидхарма (VI в. н. э.), просидевший в одном из китайских монастырей в течение девяти лет перед белой стеной, что помогло ему достичь «просветления». Санскритский термин «дхьяна» — последнее звено в восьмеричной формуле пути к спасению передается китайским иероглифом «чань», по японски — «дзэн». В отличие от классического буддизма это «звено спасения» стало не просто конечным этапом длинного «пути», а получило особое самодовлеющее значение, пропиталось особенно выраженным мистическим началом. «Сатори» («просветление») в дзэне трактуется как овладение «высшей интуицией» в познании истины, достижение «состояния Будды». «Сатори» в отличие от медитации других форм буддизма не плод долгого настойчивого изживания в себе привязанности к жизни, а акт мгновенный, дающий возможность «познать истину» сразу всю, целиком. Внезапность прыжка из «бытия» в «небытие», провозглашенная дзэном, оказалась весьма притягательной для многих людей современного капиталистического общества, отчаявшихся в поисках жизненной опоры, разуверившихся в «ценностях» капитализма, в традиционных религиозных рецептах спасения и потому бросающихся в «восточную мудрость», в любые крайности мистицизма. «Противоречие между субъективно ощущаемой потребностью в религии и неприятием ее традиционных форм, — писала известная исследовательница психологических основ религии М. Попова, — толкало многих представителей буржуазной интеллигенции и молодежи на поиски такой системы идей, которая, не будучи связана с ин-

ституциональными барьерами, мифологическими наивностями и магическими ритуалами, в то же время давала бы необходимую эмоциональную разрядку. Дзэн оказался в высшей степени созвучным этим настроением»³².

Одной из характерных отличительных черт дзэн является крайний иррационализм, который проявляется в резко отрицательном отношении ко всякому рассудочному определению, к логическому мышлению, ко всякой теории и ко всяким авторитетам. «Снастись, приобщиться к «космическому телу Будды», слиться с ним, «найти его в себе» возможно только с помощью «живой интуиции», «чистым непосредственным опытом». «Буддисты хотят видеть факт непосредственно, а не при помощи философских абстракций», — говорит японский проповедник дзэн Сяку. «Дверь просветления откроется сама, когда мы, наконец, обнаружим, что интеллектуализация заводит в тупик, — пишет японский пропагандист дзэна на Западе Д. Судзуки. — Истина, или реальность, или, я бы сказал, Бог, когда мы стараемся понять их через посредство понятий и разума, недостижимы и неуловимы, как неуловима рыба, которую мы пытаемся поймать с помощью бутылки из тыквы»³³.

Главная цель человека — мистическое слияние с «высшей сферой», с божественным, «истинным», с трансцендентной и непознаваемой «сущностью». Она недоступна для разума, перед ней, как говорят буддисты, «слова останавливаются». Поскольку слепая, основанная на чужом авторитете вера становится все менее привлекательной, надо искать выход в мистическом созерцании, в интуиции, не требующей обращения ни к разуму, ни к авторитетам. Изуверившиеся в реалиях современного капиталистического мира пытаются уйти от него, обрести «свободу» хотя бы в той или иной форме иллюзии. Это и предлагает современному человеку дзэн. Любое сильное переживание, а в первую очередь религиозный экстаз, может дать толчок к обнаружению человеком в себе «природы Будды», к «сатори». «Просветление (Satori), — пишет Судзуки, — это освобождение — моральное, духовное, а также интеллектуальное. Когда я являюсь в своей само-

³² Попова М. «Спасительная» миссия дзэн. — Наука и религия, 1979, № 11, с. 42.

³³ Suzuki D. Zen and Japanese Culture. Tokio, 1959, p. 11. Цит. по: Багалов Э. Я. Буддизм «дзэн» и буржуазная идеология. — В кн.: Философские проблемы атеизма. М., 1963, с. 239.

сти, тщательно очищенный от всякого интеллектуального осадка, я свободен в подлинном смысле этого слова»³⁴.

Главное, что привлекает людей западных стран к дзэну, — это то, что дзэн-буддисты не обязаны для «освобождения» отказываться от привычного образа жизни, как того требовал ранний буддизм. Крайний индивидуализм, который можно воспитать по рецептам дзэн, в высшей степени устраивает тех, кто хочет морально, духовно и интеллектуально «освободить» свое «я»; не только не вмешиваясь в жизнь, не только не пытаясь устранить из нее зло, но даже в той или иной мере принимая участие в утверждении этого зла на деле. Для последователей дзэна достаточно субъективного ощущения своей «абсолютной свободы и независимости», достижения такого «духовного аристократизма» для полного спокойствия, для полной моральной и социальной безответственности. Дзэн-буддисты, по словам Судзуки, «живут, как все: они страдают, терпят и надеются. Но их внутреннюю жизнь не нарушают тревожения этого мира».

Практическое достижение «сатори», по мнению различных школ и направлений, может происходить самыми различными способами. Японский поэт-лирик Догэн (XIII в.), основатель секты «сото», считал позу созерцания, которую принял Шакьямуни в момент прозрения, важнейшим актом перехода от «изначального просветления» (скрытого во всем живом) к «достигнутому просветлению». Сидя на корточках, учил Догэн, надо «замереть» (но не уснуть!), «затихнуть», «забыть самого себя», даже не думать о том, что хочешь стать Буддой, слиться с природой, погрузившись в ее красоту. Иногда считается, что подобные наставления близки этическим канонам, которые легли в основу некоторых направлений китайского и особенно японского изобразительного искусства.

Школа «сото» считает основой пути к спасению сложные приемы физической и психической тренировки, жестокое самоограничение. Логические рассуждения настолько последовательно осуждаются некоторыми наставниками дзэна, что они нередко вообще отказываются от речи, объясняясь только знаками в подражание Шакьямуни, который по легенде ответил однажды на вопрос учеников тем, что поднял вверх находившиеся у него в руках

³⁴ Там же, с. 241.

цветы. Такое обучение до сих пор практикуется в некоторых дзэнских монастырях Японии.

Школа «риндай» основное внимание в психической подготовке к «сатори» уделяет разработке и практическому применению особых текстов, отличающихся алогичностью, абсурдностью, так называемых «коанов», которые в виде вопросов, не позволяющих дать рассудочный ответ, задаются учителем ученику. «Истина» в требуемых ответах должна быть «эмоционально схвачена». Попробуйте, скажем, найти ответ на вопрос: «Хлопок двух ладоней есть звук, а что такое звук одной ладони?» Или: «Ваше тело предано сожжению и пепел развеян. Где вы?» Главное — ошеломить.

Различные общественные и профессиональные слои и группы на Западе ищут в дзэне разное. Философы обращаются к дзэну и буддизму вообще, дабы с их помощью отыскать новые формы «преодоления» материализма, поновому эти поиски завуалировав. Именно такую цель преследует попытка «синтеза» западной и восточной мысли. Психоаналитики видят в дзэнских упражнениях обогащение своих методик разрушения «комплексов». Психологи и психиатры надеются с помощью практикуемых дзэном методов найти способы борьбы со стрессами, которые порождаются условиями и характером жизни капиталистических стран.

Особенно активно ухватившиеся за дзэн «битники» хотят и в содержании идеологии дзэна и в его «практике» найти опору и оправдание и анархическому бунту против американской «цивилизации», и беспорядочной жизни, и социальной и физической апатии. «Битников» привлекает стихийность, подчеркнутый индивидуализм, свобода от всех авторитетов и запретов, от устоявшихся догм. Нельзя не согласиться с Е. Г. Балагушкиным, который подчеркивает наличие по меньшей мере двух этапов в эволюции отношения к дзэну молодежи в США. Если в начале многие положения дзэна казались весьма удобной религиозной формой молодежного протеста против истеблишмента и христианской церкви, выражением нонконформизма, «контркультуры», то к настоящему времени и само битничество и исповедуемые им дзэнские идеи выглядят вполне респектабельно, особенно у себя на «родине» — в Калифорнии. Сейчас, пишет Е. Г. Балагушкин, «религиозно-мистическая психотерапия стала средством приспособления и включения в ранее отвергаемый бур-

жуазный образ жизни. Социологические данные показывают, что разочарование и отход части американских студентов от политической борьбы во многом связан с распространением среди них интереса к оккультизму... Сегодня даже представители государственно-монополистического капитала готовы поддержать религиозно-мистическую традицию. Один из генералов США заявил о полезности для солдат курсов медитации. В течение уже нескольких лет трансцендентальная медитация преподается в американских армейских учреждениях...³⁵ А социальные ориентации дзэн буддизма, привлекавшие бунтовавшую молодежную контркультуру, настолько сместились вправо, что смогли войти в содержание либеральных и даже неоконсервативных деклараций о возможности совершенствования и упрочения существующей социальной системы западного мира»³⁶.

Сложнее соотношение дзэн с современным искусством. Мы уже упоминали о том, что в свое время он сыграл в становлении искусства Китая и Японии определенную роль. В немалой мере под влиянием дзэна разрабатывалась теория пейзажа, в котором как бы парящий высоко в пространстве живописец-наблюдатель раскрывает необозримость просторов планеты, дает ощущение грандиозности природы, передает скорее ее дух, чем реальный облик, обожествляет красоту. Особый лаконизм художников Сунской эпохи, когда «прямая передача» сущности предмета достигалась несколькими стремительными и предельно точными ударами кисти, подобными стрелам или молниям, помогала художнику и живо передать мгновенное впечатление от «мимолетного видения», и выразить быстроту изменения, текучесть мира.

Естественно, прямое заимствование традиций восточного искусства западным невозможно и интерес к дзэну западных художников имеет зачастую противоположную направленность. Так, «битник от литературы» Дж. Керуак, показывая бегство молодежи от норм «американского образа жизни», противопоставляет последнему крайний индивидуализм. Все более отходя от реалистических тен-

³⁵ Невольно вспоминаешь о роли дзэн в создании морали японских самураев!

³⁶ Балагушкин Е. Г. Даосско-буддийская традиция в буржуазной контркультуре и ее роль в молодежном протесте. — В кн.: Место религий в идейно-политической борьбе развивающихся стран: (Тез. рабочего совещ.). М., 1978, с. 192—193.

денций ранних романов, он настойчиво призывает к обращению к религии как средству спасения от «извечной обреченности» человека. Пропаганда дзэн-буддизма в его поздних произведениях уживается с насыщенным их сексуальными кошмарами.

Одним из знатоков дзэна среди западных писателей, несомненно, является Дж. Д. Сэллинджер. Основательно изучив обширный круг источников и подходя к проблемам дзэна со скрупулезностью настоящего ученого, точно воспроизводя тексты литературных памятников, он сознательно обращается в поздних произведениях к дзэну и ищет в нем, хотя и безуспешно, ответов на волнующие его проблемы современности.

Влияние дзэна на Западе должно стать предметом пристального внимания со стороны исследователей культурных процессов в современном капиталистическом обществе. Несомненно, интерес к дзэн буддизму на Западе является одним из проявлений глубокого духовного кризиса, который характерен для современного капиталистического общества. Христианство показало свою несостоятельность в решении острых социальных проблем современности. Наряду с попытками восстановить его авторитет при помощи различных приемов модернизации основных христианских доктрин, за последние годы явно выявилась тенденция пополнить «духовный вакуум» за счет перенесения на Запад различных элементов и сторон восточных религий. Так, Дж. Когли в книге «Религия в светскую эпоху. Поиск последнего смысла» писал, что «такие элементы буддизма, как личная свобода, отсутствие ритуала, свобода от тирании традиции, делают его привлекательным для современного западного человека»³⁷.

Пожалуй, особенно активно обсуждаются «перспективы распространения буддизма» в США. Издаваемый в США журнал «Мировая философия буддизма» («Buddhist World Philosophy»), подчеркивает, что «ни одна страна в мире не нуждается так в буддизме и не подготовлена так к его восприятию, как Америка». «Америка становится материалистической не потому, что стремится к материализму как к суррогату этического руководства, а потому что западные религиозные системы стали вдруг старомодными в атомный век и непривлекательны-

³⁷ *Cogly J. Religion in a secular age. The search of final meaning. L., 1968, p. 17.*

ми для американской молодежи, которая в обстановке бездуховности предпочитает возрастающую интеллектуальность. Буддизм поэтому должен срочно стать в Америке наиболее могущественной силой, способной предотвратить наступление духовного упадка в Америке»³⁸.

Некоторые авторы рассматривают практические пути распространения буддизма во всем мире. Составляются целые программы пропаганды его вне пределов Азии. Одна из таких программ была опубликована в апрельском номере 1963 г. бирманского журнала «Свет Будды». Рассматривая буддизм как «психологический метод тренировки ума, основанный на стройной последовательности действия и его результатов», автор программы утверждает, что «в этом отношении Запад нуждается в учении Будды и готов к его принятию. Он нуждается в буддизме „благородного восьмеричного пути“, а не в традиционных обрядах, почитании реликвий и не в сказках и элементах суеверия, взращенных восточным буддизмом»³⁹. В плане распространения буддизма на Западе, по мнению яростного пропагандиста буддизма Л. Бюллена, входят следующие меры. Во-первых, публичная программа распространения, которая путем использования радио, газет и телевидения должна: (а) сломить западное неправильное понимание буддизма; (б) дать западной публике верное представление о буддизме; (в) создать условия для дальнейшего расширения информации через литературу, собрания, личные контакты.

Чтобы выполнить указанную программу, автор предлагает наводнить соответствующими листовками почтовые ящики, все виды транспорта, даже телефонные будки. Особенное значение он придает распространению этих листовок членами буддийских организаций, а также широкому использованию «коммерческих и правительственных радиостанций», через которые предполагает организовать целые серии соответствующих передач.

Во-вторых, Бюллен считает необходимым создание стройной системы изложения учения буддизма, поскольку, по его мнению, существующая на Западе литература по буддизму хаотична и наполнена непонятными читателю палийскими терминами. Надо создать такую литера-

³⁸ Ceylon today, 1963, N 4, p. 32.

³⁹ Bullen L. A. A Plan for the development of the buddhist movement in the West.— The Light of Buddha, 1963, Apr., vol. VIII, N 4, p. 69.

туру, которая, не прибегая к традиционной терминологии, излагала бы сущность учения буддизма по следующим основным вопросам: (1) страдание как исходный пункт; (2) самоотречение; (3) моральный закон: поступок вызывает следствие; (4) учение о перерождении; (5) причинность возникновения страданий; (6) конечная цель бытия; (7) основы буддийской психологии (эти семь разделов охватывают «совершенное понимание», «первую ступень „благородного восьмеричного пути“»); (8) совершенная мысль; (9) буддийская мораль (совершенные речь, действие, любовь); (10) совершенное усилие; (11) совершенное сознание; (12) совершенное сосредоточение.

Мы привели подробно этот раздел «плана», ибо он показывает, что, по мнению Л. Бюллена, важно в буддизме для современного Запада. Общая задача автора ясна — стремление подменить буддийским мировоззрением современное научное, облечь традиционное буддийское учение в наукообразную форму. Автор «плана» считает необходимым подобрать кадры для участия в создании обширной системы пропаганды буддизма, для повсеместной организации буддийских «дискуссионных клубов». Для унификации терминологии планируется создать «терминологически-информационный центр».

Излагая мысли по поводу обучения европейских детей буддизму и соответствующего воспитания, немецкий пропагандист буддизма д-р Хельмут Клар из Гейдельберга (ФРГ) полагает, что буддизм должен стать для детей в Европе «иммунитетом против материализма». Противопоставляя буддизм «всем видам философии», Клар особенно подчеркивает необходимость показа «ложности материализма». Он осуждает безразличие в вопросах воспитания, которое проявляют некоторые буддисты-родители на Западе, настаивая на соответствующем воздействии на детей как можно ранее, пока материализм или... христианские идеи не захватили их⁴⁰.

Широкого распространения среди народных масс на Западе буддизм не получил, несмотря на усилия международных буддийских организаций. В ряде городов Европы и Америки созданы, правда, небольшие группы буддистов, некоторые из которых имеют даже собственные храмы-молельни. В век атомной энергии и киберне-

⁴⁰ *Klar H.* How to teach buddhism to children.— *The Light of Buddha*, 1963, Apr., vol. VIII, N 4, p. 96—97.

тики трудно привлечь широкие массы к буддизму даже такими завлекательными статьями, как «Жизнь после смерти» Пиядасси⁴¹, тонущими в потоке современной мистической макулатуры Запада.

Журнал, который опубликовал эту статью, сетует на то, что «большинство западных буддистов принадлежат к образованным высшим и средним классам. Редко можно найти в буддийских кругах Европы рабочего или ремесленника. Это говорит о том, что западные буддисты слишком рационалистичны. Они обычно воспринимают буддизм разумом... Большинство посетителей буддийских церемоний, лекций и семинаров на Западе — люди среднего возраста и старики, главным образом женщины. Юное поколение, легкомысленное и не проявляющее интереса к религиозным вопросам, малочисленно в буддийских общинах и к тому же настроено весьма критически»⁴².

Таковы некоторые аспекты попыток переноса современного буддизма на западную почву. Хотя делегации буддийских организаций, действующих в Англии, США, ФРГ, Франции, проявляют высокую активность на международных буддийских конференциях, причем довольно часто делая клеветнические заявления о «преследовании и уничтожении» буддистов и буддизма в СССР, очевидно, что «крупные буддийские общества» на Западе — в большей мере плод фантазии организаторов «психологической войны» против социализма, чем действительность.

* * *

В прошлом для буддизма была характерна почти полная разобщенность религиозных организаций различных стран. Лишь эпизодические встречи по отдельным поводам давали возможность обмена мнениями, обычно по догматическим вопросам. Такова была, например, конференция знатоков канона, проведенная в 1871 г. в Мандалае (Бирма) с целью сверки различных вариантов основных произведений канонической литературы.

Современная эпоха, в особенности подъем национально-освободительного движения, заставляет всеми способами

⁴¹ Piyadassi. Life after death.— The Light of the Dhamma, 1961, Oct., vol. VIII, N 4, p. 32.

⁴² The Light of the Dhamma, 1963, Jan., vol. IX, N 4, p. 42.

объединять усилия буддистов различных стран для решения как специфически религиозных, так главным образом и выходящих за пределы религии, вполне земных вопросов, особенно касающихся сохранения влияния на людей.

Если не считать миссионерского общества «Маха Бодхи», основанного на Цейлоне в 1891 г. монахом Анагари-ка Говиндой и ограничившего деятельность восстановлением важнейших святынь буддизма в Индии и изданием носящего то же название журнала, первая крупная международная организация — Всемирное братство буддистов (ВББ) — была создана в 1950 г. в Коломбо, а затем ее центр был перенесен в Таиланд.

Это было не случайно — именно здесь влияние американского империализма по сравнению с другими странами Юго-Восточной Азии являлось наиболее значительным. А прибрать к рукам в неокOLONиалистских и экспансионистских целях международную буддийскую организацию американскому империализму очень хотелось. Для этого правящие круги Запада, в первую очередь США, приняли ряд мер, чтобы проникнуть в организацию, подкупить ее авторитетных деятелей, пуская в ход и «фонд Азии», и «фонд Рокфеллера». Потенциальной возможности прозападной ориентации лидеров организации способствовала и структура Братства, принцип построения его руководящего органа. «Американские буддисты» были в нем представлены целыми тремя регионами, тогда как не каждая из действительно буддийских стран Востока получила право считаться правомочным регионом. В результате американец Гард получил в Управлении Братством права первого вице-президента при президенте — престарелой тайландской принцессе Пун Дискул и во многом смог направлять политику организации. Даже весьма сдержанный в политических позициях журнал «Маха Бодхи», выступая со статьями, посвященными борьбе буддистов за мир и национальную независимость, неоднократно подвергал в связи с этим обоснованной критике деятельность как ВББ, так и созданного в 1966 г. Всемирного совета буддийских монахов. На генеральных ассамблеях ВББ имели место попытки поддержать агрессивный курс США в Юго-Восточной Азии, отвлечь буддистов от участия в борьбе за национальную независимость и укрепление дружбы между народами. Проамериканская политика, проводимая частью лидеров ВББ, в известной мере способ-

ствовала укреплению позиций США в некоторых странах Азиатского континента.

Искренне стремящиеся к обеспечению мира, буддийские круги Азии вынуждены были пойти на создание отдельной организации, на деле отвечающей интересам народных масс этого огромного региона. В декабре 1969 г. в Улан-Баторе собрался подготовительный комитет организации. В него вошли Медагода Суманатисса — председатель конгресса буддистов Шри-Ланка, бикху Амритананда — президент Совета молодых буддистов Непала (являющиеся оба членами Всемирного Совета Мира), главы духовных Советов буддистов СССР и МНР. Подготовительный комитет постановил созвать Первую Азиатскую Буддийскую мирную конференцию. Она состоялась 11—13 июня 1970 г. в столице Монгольской Народной Республики, где представляли видные иерархи буддийского духовенства, религиоведы, преподаватели университетов, сотрудники буддийской прессы, лидеры и активисты буддийских организаций Шри-Ланка, Индии, Японии, Малайзии, МНР, Непала, Сингапура, СССР, ДРВ и Южного Вьетнама.

Конференция приняла «Обращение ко всем буддистам Азии» и резолюции «По Вьетнаму и Индокитаю» и «По развитию сотрудничества между буддистами в интересах мира». Она учредила «Комитет содействия сотрудничеству буддистов Азии в борьбе за мир», которому было вменено в обязанность установить связи с «международными организациями и силами, борющимися за национальную независимость, свободу и человеческие права»⁴³.

Конференция избрала президентом Комитета главу Духовного совета буддистов МНР хамбо-ламу С. Гомбожава и вице-президентами Н. Джинаратану (Индия) и М. Суманатиссу (Шри-Ланка). Генеральным секретарем стал профессор Ч. Жугдэр.

Новая международная организация провела со времени своего создания, включая первый, всего шесть форумов (генеральных конференций). На третьей генеральной конференции первоначальное наименование организации было заменено новым. Она стала называться Азиатской Буддийской Конференцией за мир (АБКМ). Под этим названием и продолжается ее работа. Четвертая генеральная конференция АБКМ приняла в организацию такие азиатские

⁴³ Наука и религия, 1971, № 3, с. 35—36.

страны, как КНДР, Лаос и Таиланд. Особое значение имеют решения пятого юбилейного форума, состоявшегося 16—19 июня 1979 г. в монастыре Гандантэкчэлин (Улан-Батор, МНР). Эта конференция проходила под девизом «Мир, единство и справедливость» и собрала более 240 делегатов, наблюдателей и гостей. О растущем авторитете организации свидетельствует то, что в ней приняли участие руководители АБКМ и ее национальных центров из 15 стран, представители семи крупных международных организаций, в том числе Всемирное Братство Буддистов, Христианская Мирная Конференция (ХМК), Всемирный Совет Мира. Генеральный секретарь ООН направил для участия в юбилейной конференции своего личного представителя. Конференция получила приветствия глав ряда стран и правительств⁴⁴. Президент АБКМ С. Гомбожав не без основания отметил, что за десять лет своей деятельности Конференция «развилась в престижную международную организацию»⁴⁵.

Особое значение для буддистов имело присутствие на ассамблее ее почетных гостей — высшего иерарха ламаизма — далай-ламы Агвана Лобсана Донцзан Чжамцо, а также 95-летнего главы буддийской общины Японии Нитидацу Фудзи. Участников ассамблеи потрясло появление, по-видимому, единственного уцелевшего из восьмитысячной сангхи Кампучии монаха Лонг Сима. Изможденный, покрытый следами лицевых ранений, он неподвижно сидел около выставки, на которой фотографии разрушенных храмов и библиотек, холмов, сложенных из человеческих черепов, трюпов со вспоротыми животами перемежались с остатками разбитых полпотовцами бронзовых и каменных изображений буддийских божеств, изображений, созданных кхмерскими мастерами тысячу и более лет назад⁴⁶.

Присутствовавший на заседаниях юбилейного форума советский писатель Е. Парнов поделился своими впечатлениями с читателями «Литературной газеты». «Пятая генеральная ассамблея АБКМ, — писал он, — движения буддистов Азии, выступающих за мир, проходившая этим летом в Улан-Баторе, характерным своим колоритом невольно напоминала о прошлом. Причудливые одеяния делегатов, церемонные обряды, загадочные фигуры на обложках официальных изданий, равно как и благовонные

⁴⁴ Известия, 1979, 10 июля.

⁴⁵ Asian Buddhist Conference for Peace. Ulan Bator, 1981, p. 6.

⁴⁶ Парнов Е. Голубь и молния. — Лит. газ., 1979, 22 авг.

палочки, курившиеся на столе президиума, — все это вызывало представление об иных, давно минувших эпохах. Даже речи, которые произносились с трибуны, большей частью строились по определенному канону и были переполнены обильными изречениями из «Дхаммапады» и прочих буддийских источников. Ораторы зачастую начинали свое выступление с отдаленного исторического экскурса, перечисляя проповедников, прошедших горными тропами Непала и Индии, джунглями Таиланда, степями и пустынями Центральной Азии. Но в большинстве случаев это была лишь дань традиции или, если угодно, форме. Современность с ее животрепещущими проблемами властно вторгалась в расписанные драконами и лотосами укромные покои монастыря Гавдантэкчэнлин»⁴⁷.

В борьбе за предотвращение ядерной войны, за всеобщее и полное разоружение АБКМ призвала всех буддистов Азии сотрудничать как с религиозными, так и со светскими движениями в защиту мира, действующими не только в Азии, но и во всем мире. То, что речи участников встречи в Улан-Баторе сопровождалось ссылками на буддийскую литературу, а заседания генеральной конференции прерывались элементами буддийской обрядности, не могло изменить сущности работы представительного форума буддистов. Эта сущность была сугубо современной, отражающей чаяния народов на мир, на установление справедливых человеческих отношений.

Это отражено и в Уставе АБКМ, в преамбуле которого говорится: «Азиатская Буддийская Конференция за мир является добровольным движением буддистов в Азии, воплощающем сокровенные чаяния учеников Будды в области содействия миру, справедливости и человеческому достоинству. Это движение добивается претворения в жизнь основных принципов священного учения Будды»⁴⁸. Статья 1 Устава гласит: «Целями и задачами Азиатской Буддийской Конференции за мир (далее именуемая как АБКМ) являются: 1) Объединение всех буддистов в Азии и достижение тесного сотрудничества между буддистами мира путем согласованных действий, направленных на укрепление мира в Азии и во всем мире; 2) Распространение и проведение в жизнь основных принципов учения Будды для достижения мира, справедливости и челове-

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Constitution of the Asian Buddhist Conference for peace, Ulan Bator, 1979, p. 3.

ского достоинства; 3) Противодействие империализму, колониализму, неоколониализму и международной реакции в целях поддержки и защиты национальной независимости как основной гарантии прочного мира; 4) Противодействие агрессивным милитаристским союзам и их опорным пунктам в Азии и в прилежащих океанах в целях достижения мира и безопасности в Азии на основе «панчашила»⁴⁹; 5) а) Добиваться полного запрещения ядерного и других видов оружия массового уничтожения, включая их производство, испытание, накопление и использование, и вести работу за достижение всеобщего и полного разоружения; б) Защищать права человека путем искоренения голода, нищеты, невежества, социальной дискриминации, экономической несправедливости, религиозных нетерпимости и гонения; в) Установить новый экономический порядок, основанный на принципе социальной справедливости, равенства и сострадания; г) Таким путем поддерживать и вносить свой вклад в реализацию Устава ООН; 6) Сотрудничать с другими религиозными и нерелигиозными движениями за мир и солидарность, имеющими такие же цели»⁵⁰.

Активное участие буддийских лидеров ряда стран Азии в прошедшей в мае 1982 г. в Москве Международной конференции «Религиозные деятели мира против ядерной катастрофы»⁵¹ показало, что многие из них склонны сменить пацифистские позиции, обосновывавшиеся их принадлежностью к буддизму, на трезвый анализ причин грозящей человечеству опасности. Так, уже упоминавшийся нами высокий руководитель буддистов Шри-Ланка Састранати Пандит Медагода Суманатисса Тхеро заявил в своем выступлении, что благодаря Советскому Союзу и другим социалистическим странам, а также странам, ставшим в настоящее время независимыми и сокрушившими колониальную систему в мире, благодаря демократическим и миролюбивым силам всей планеты — самые агрессивные силы мира, к которым он относит Соединенные Штаты и их союзников, вынуждены были принимать во внимание мировое общественное мнение, что привело к ослаблению международной напряженности. Однако, начиная с семидесятых годов, — продолжил он, — мы с огромной тревогой видим беспрецедентное увеличение Соединенными Штатами

⁴⁹ Буддийские «пять правил праведного поведения», включающие запрет убийства.

⁵⁰ Constitution of the Asian Buddhist Conference for peace, p. 4—6.

⁵¹ См.: Лит. газ., 1982, 20 и 26 мая.

их военной продукции, совершенствование ядерного оружия, в частности развертывание производства нейтронного, создание сил быстрого развертывания и системы военных баз, покрывающих весь мир. Соединенные Штаты пытаются мотивировать это мнимой «советской угрозой». Но ведь хорошо известно, подчеркнул он далее, что около Соединенных Штатов нет ни одной советской базы, а Советский Союз по всей своей границе окружен созданными Соединенными Штатами военными базами. Только выдвигаемые Советским Союзом мирные инициативы дают человечеству надежду на спасение.

Верховный лама Ладдака (Индия) Кушок Г. Бакула назвал в своем выступлении на этой конференции Советский Союз защитником мира во всем мире, высоко оценил мирные инициативы, исходящие от нашей страны. Он резко осудил милитаристский курс США, вооружающих Израиль и Пакистан и ставящих этим под угрозу мир на Востоке и во всем мире. Войны, заявил он, не решают проблем, а лишь создают новые. Только единая воля и действия народов, направленные на полное запрещение ядерного оружия, могут обеспечить мир во всем мире⁵².

Заслуживает внимания оценка результатов Московской международной конференции видным буддийским лидером, главой буддийского колледжа в Коломбо (Шри-Ланка) В. Раджираваной, данная им в начале июня 1982 года в интервью журналу «Буддисты за мир» (орган АБКМ). «Я думаю, — сказал он, — что это было великим достижением. Действительно, великое значение имеет то, что для выработки единого мнения по главной проблеме вместе собрались представители всех религий. Религиозные деятели, присутствовавшие на Московской конференции — представители различных национальностей, обычаев и традиций — были единодушны во всем, затрагивающем проблемы мира и спасения священного дара жизни от ядерной катастрофы. Потому что угроза ядерной катастрофы есть угроза для всех, а не только для буддистов. И поэтому все участники конференции были чрезвычайно озабочены достижением гарантированного мира. Я хочу еще раз подтвердить, что было великим достижением объединить на общей позиции всех этих религиозных деятелей. Они говорили о путях, ведущих к миру и согласию в мире. Когда люди объединены, они являются большой

⁵² Buddhists for peace, 1982, N 3—4, p. 46.

силой. Все люди, и буддисты и небуддисты, хотят мира. Ведь однажды одно из этих ужасных видов оружия может сработать. Случись это, гибель неизбежна»⁵³.

О том внимании, которое уделяет АБКМ работе Московской конференции, свидетельствует и то, что в двусином номере 3—4 журнала «Буддисты за мир» за 1982 г. опубликованы все ее основные материалы: вступительная речь патриарха Московского и всея Руси Пимена, обращение конференции к главам и последователям всех религий, обращение ко всем правительствам и обращение ко второй специальной сессии Генеральной Ассамблеи ООН по разоружению. Следует отметить также публикацию в этом номере журнала статьи академика Е. И. Чазова — председателя международного комитета «Медики за предотвращение ядерной войны».

На страницах журнала нашла отражение шестая генеральная конференция АБКМ, состоявшаяся 16—17 августа 1982 года в Улан-Баторе. По участию в пей национальных буддийских центров и международных ведущих борьбу за мир организаций (в том числе ООН, Всемирный Совет Мира, Христианская мирная конференция, Организация солидарности народов Азии и Африки, Берлинская конференция европейских католиков, Международная организация журналистов, Всемирная федерация демократической молодежи, Международная женская демократическая организация и др.), а также по числу почетных гостей эта генеральная конференция АБКМ была самой представительной из всех форумов движения за мир буддистов Азии. Конференция получила приветствия и пожелания успеха в работе от глав государств и правительств МНР, СССР, СРВ, ЛНДР, Кампучии, Индии, а также генерального директора ЮНЕСКО, Международного союза студентов, патриарха Московского и всея Руси Пимена, Совета мира ГДР, главы мусульман Средней Азии и Казахстана муфтия Бабаханова, Японской конференции за мир и разоружение.

С анализом деятельности АБКМ за годы, прошедшие со времени ее пятой ассамблеи, выступил ее генеральный секретарь профессор Ч. Жугдэр. Затем были заслушаны доклады председателей комиссий и национальных центров АБКМ. Форум выразил свою поддержку мирным инициативам СССР и других стран социалистического содружества.

⁵³ Buddhists for peace, 1982, N 3—4, p. 48.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сделаем некоторые выводы.

Под идеологией буддизма следует понимать систему религиозных, социальных и этических взглядов, указывающих пути достижения «спасения» в неземном. Несмотря на своеобразие взглядов буддизма на понятия бога, души, закона возмездия и т. д., эти представления в идеологии буддизма присутствуют. Рассуждения, доказательства и обоснования занимают в учении буддизма о «спасении» более значительное место, чем во многих других религиях. Но основой идеологии буддизма является вера в авторитет Будды, в существование сверхъестественных сил, в своеобразно понимаемую душу, т. е. то, что составляет характерную особенность всякого религиозного мировоззрения. Поэтому нет оснований для противопоставления буддизма другим религиозным системам и тем более для разговоров об «атеизме» буддизма.

Рассмотрение социально-экономических условий возникновения буддизма дает возможность объяснить своеобразие его идеологии, показывает причины создания учения, которое считает всякое проявление созидательной человеческой деятельности препятствием на пути к личному спасению.

Рассуждения логического характера, которые обычно называют «философией буддизма», составляют только часть его идеологии. В некоторых школах и направлениях эта часть играет весьма существенную роль. «Философия буддизма» сочетает в себе некоторые положения субъективного и объективного идеализма, окрашена мистикой и служит обоснованию учения о путях религиозного спасения. Объявляя мир иллюзией, порожденной «заблуждающимся» сознанием индивидуума, буддизм фактически снимает проблему отношения человека к действительности, отрицая реальность последней.

Отсюда требование самососредоточения и поисков путей к «спасению» внутри себя. Фактором, формирующим конкретные особенности сознания, а тем самым и «види-

мый», иллюзорный «мир страданий», объявляется карма — деяния, мысли и чувства человека во время его предыдущих перерождений, т. е. категория религиозно-этическая.

Строй, при котором производители материальных ценностей — трудящиеся — были лишены возможности пользоваться плодами своего труда, породил идеологию, провозгласившую тождество бытия и страдания. Учение буддизма о бытии как страдании отражало реальное положение трудящихся масс рабовладельческого общества, обреченных на мучительную жизнь. Но, взяв за исходное реальное бытие, буддизм сделал неверный вывод из установления факта страдания, неизбежного в классовом обществе. Он возвел страдание в абсолют, в основной закон бытия и перенес воздаяние за безропотно перенесенные мучения в царство небытия, в нирвану.

Буддизм отрицал ценность «высокого» рождения, уравнивая всех людей своим учением о перерождении, в ходе которого каждый может достигнуть конечного спасения или быть ввергнутым в самые «неблагоприятные» формы бытия. Утверждение ценности каждого человека в условиях, когда рабы вообще за людей не считались, было отчасти прогрессивным, но это уравнивание было равенством во грехе. Буддизм, как каждая религия, отрывал человека от конкретных социальных условий существования и перекладывал тяжесть ответственности за страдания на самого человека. Учение о том, что мир — «иллюзия сознания» приводило к требованию отказа от вторжения в мир с целью изменить его, представляло самопознание главным средством раскрытия «истины» и победы над страданием.

Критикуя строй, порождающий страдания эксплуатируемых масс, буддизм, провозглашая уход в себя, отказ от земных чувств и привязанностей, неизбежно становился идейной опорой этого общественного строя и использовался им как идеологическое оружие.

Учение о равенстве людей в надежде на спасение носит черты своеобразного демократизма. Даже высшее божество — Будда — максимально приближено к людям: каждый, достигнув «мудрости прозрения», может стать Буддой. Буддизм осуждал насилие, что не могло не найти отклик в сердцах тех, кто был объектом насилия. Но, сделав основным путем спасения принцип непротивления злу насилием, он обезоруживал людей, лишая их надежды на изменение мира.

Буддизм обосновывает неизбежность гибели всего сущего и тем самым отрицает его ценность для человека. Утверждая возможность совершенствования в области человеческого сознания, буддизм рассматривает этот процесс как преодоление всех человеческих желаний, страстей, чувств. Буддизм канонизирует наивные представления древних о природе и обществе, препятствует распространению научных знаний, пониманию действительных факторов общественного развития. Он широко использует эмоциональные средства воздействия на сознание, умело применяет особенно живучие народные предания и традиции, обращаясь к людям на доступном языке, прибегает к жизненным примерам и сравнениям, ставя на службу своего учения художественное творчество и создавая впечатляющий культ.

Не подлежит сомнению миролюбие многих сторонников буддизма, которое может играть в современном мире определенную роль в борьбе против угрозы новой сверхразрушительной войны. Однако путь к миру, по буддизму, лежит в значительной мере через внутреннее моральное «самосовершенствование» индивидуума, понимаемое как преодоление всех земных чувств и страстей.

И позволено будет спросить: всегда ли захочет «самосовершенствоваться» современный агрессор и всегда ли высшей добродетелью тех, против кого направлена агрессия, является полное бесстрашие и невозмутимый покой? Поэтому особенно важно, что в современных условиях все большее число буддистов встает на вполне реалистические позиции, ищет путей объединения всех честных людей мира вне зависимости от их отношения к религии в борьбе за устранение угрозы ядерной катастрофы.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|-----|
| От автора | 3 |
| Введение | 4 |
| Глава I. Возникновение буддизма | 10 |
| Глава II. Вероучение и культ буддизма | 27 |
| Глава III. Космология буддизма. Элементы теории | 69 |
| Глава IV. Основные направления и школы буддизма. Краткая история его распространения в Азии | 104 |
| Глава V. Современный буддизм | 132 |
| Заключение | 174 |

Алексей Николаевич Кочетов

БУДДИЗМ

Изд. 2-е, переработанное

Утверждено к печати

редколлекцией серии «Научно-популярной литературы» АН СССР

Редакторы: Л. М. Тарасова, В. С. Егорова

Художественный редактор Н. А. Фильчагина

Технический редактор А. М. Сатарова

Корректоры Р. С. Алимova, Г. М. Котлова

ИБ № 25401

Сдано в набор 13.01.83. Подписано к печати 18.03.83. Т-03963

Формат 84×108¹/₂. Бумага книжно-журнальная. Гарнитура обыкновенная

Печать высокая. Усл. печ. л. 9,24. Усл. кр.-отт. 9,56. Уч.-изд. л. 10

Тираж 100000 экз. Тип. зак. 2468. Цена 60 коп.

Издательство «Наука» 117864, ГСП-7 Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука»

121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10



**ИЗДАТЕЛЬСТВО
«НАУКА»
ГОТОВИТСЯ
К ПЕЧАТИ
КНИГА:**

КЕДРОВ Б. М.
Мировая наука и Менделеев
16 л. 1 р. 40 к.

Данная книга — первый в мировой литературе опыт многопланового анализа развития представлений о веществе, начиная с Бойля, Ньютона и Ломоносова и кончая серединой XX века. В книге рассмотрено творчество Д. И. Менделеева как центральной фигуры современного учения о веществе. Работа освещает вопрос о творческой взаимосвязи между русскими и западными, особенно, английскими, физиками и химиками последних двух столетий.

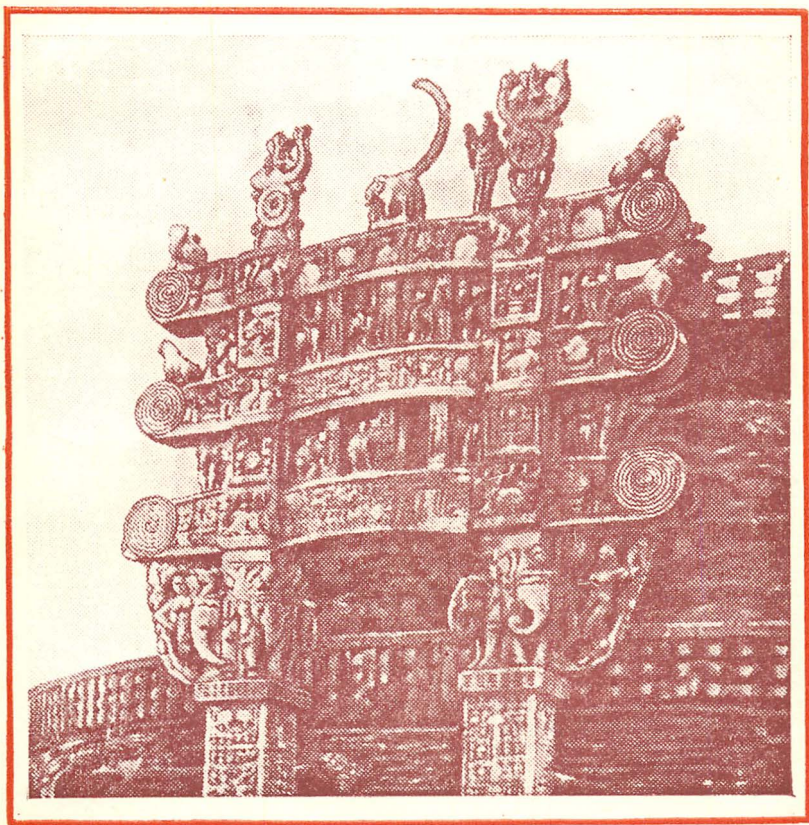
Для специалистов в области истории науки, химии и философии.

Заказы просим направлять по одному из перечисленных адресов магазинов «Книга-почтой» «Академкнига»:

480091 **Алма-Ата**, 91, ул. Фурманова, 91/97; 370005 **Баку**, 5, ул. Джапаридзе, 13; 320093 **Днепропетровск**, проспект Ю. Гагарина, 24; 734001 **Душанбе**, проспект Ленина, 95; 252030 **Киев**, ул. Пирогова, 4; 277012 **Кишинев**, проспект Ленина, 148; 443002 **Куйбышев**, проспект Ленина, 2; 197345 **Ленинград**, Петрозаводская ул., 7; 220012 **Минск**, Ленинский проспект, 72; 117192 **Москва**, В-192, Мичуринский проспект, 12; 630090 **Новосибирск**, Академгородок, Морской проспект, 22; 620151 **Свердловск**, ул. Мамина-Сибиряка, 137; 700187 **Ташкент**, ул. Дружбы народов, 6; 450059 **Уфа**, 59, ул. Р. Зорге, 10; 720001 **Фрунзе**, бульвар Дзержинского, 42; 310078 **Харьков**, ул. Чернышевского, 87.

А. Н. КОЧЕТОВ

БУДДИЗМ



ИЗДАТЕЛЬСТВО НАУКА