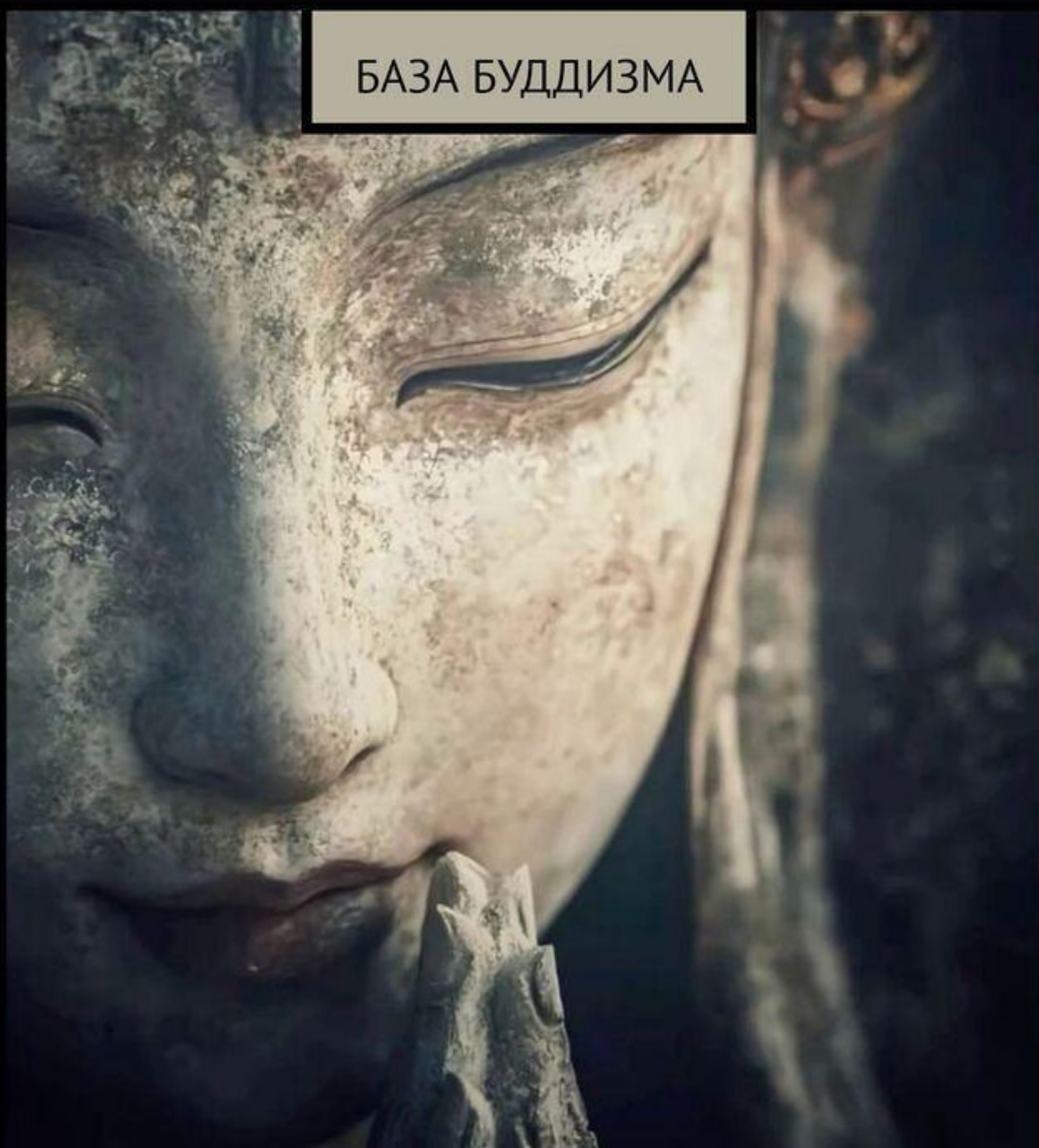


18+

К. РИХЕЛЬ

Встретишь Будду — Убей Будду

БАЗА БУДДИЗМА



К. Рихель

**Встретишь Будду — Убей
Будду. База Буддизма**

«Издательские решения»

Рихель К.

Встретишь Будду — Убей Будду. База Буддизма / К. Рихель —
«Издательские решения»,

Буддизм — религия, философия или путь практики? Кто такой Будда и чему он учил? Эта книга — доступное знакомство с буддизмом, его историей, основными идеями и традициями. Читатель постепенно познакомится с тем, как формировалось и развивалось одно из древнейших духовных наследий человечества. Эта книга поможет разобраться в основных понятиях, увидеть различия между традициями и сделать первые шаги к самостоятельному изучению буддийского учения.

© Рихель К.

© Издательские решения

Содержание

Введение	7
Часть I	8
Глава II	12
Четыре благородные истины	13
Благородный восьмеричный путь	14
Срединный путь	16
Три драгоценности	17
Как устроено существование	19
Непостоянство — аничча	20
Дуккха	21
Анатта — отсутствие постоянного «я»	22
Карма	26
Сансара и перерождение	27
Нирвана	29
Конец ознакомительного фрагмента.	30

Встретишь Будду — Убей Будду

База Буддизма

К. Рихель

© К. Рихель, 2026

ISBN 978-5-0071-3728-7

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero



Введение

Буддизм — одна из древнейших духовных традиций мира. Он породил множество школ и направлений, повлиял на философию, искусство, литературу, государственное устройство и повседневную культуру целых народов. В XX—XXI веках буддизм вышел за пределы Азии и стал одной из мировых религий. Но что лежит в основе этой традиции? Кто такой Будда? Во что верят буддисты, и в каком смысле они верят? Что они понимают под кармой и перерождением? Что такое освобождение?

Эта книга — попытка разобраться в основах. Она не претендует на полное исследование и не заменяет знакомство с первоисточниками, такими как палийский канон, махаянские сутры или тибетские тантры. Её цель — дать читателю представление о том, как возник буддизм, в какой исторической и культурной среде он сформировался, какие идеи лежат в его основе и как они связаны. Также книга рассматривает главные направления буддизма — тхераваду, махаяну и ваджраяну — и их различия в философии, практике и понимании цели пути.

Не нужно принимать буддизм как единственно верную философию. Эту книгу можно читать из интереса, сравнивать идеи с опытом, соглашаться или сомневаться. Буддизм поощряет не слепую веру, а проверку учений на практике. Знакомство с учением не требует принятия всех его положений, а Будда в канонах советует не принимать что-либо без личной проверки.

Название книги можно понимать буквально: это база для знакомства с буддизмом. Карта не заменяет саму местность, но помогает понять, куда идти и какие дороги существуют. Она не позволяет заблудиться, встретив тексты и практики, которые без контекста могут показаться противоречивыми.

Часть I

ДО БУДДЫ

Глава 1. Человек по имени Сиддхартха

Чтобы понять, почему однажды человек по имени Сиддхартха оставил привычную жизнь и отправился искать освобождение, необходимо сначала представить мир, в котором он родился. Это была Индия приблизительно VI—V веков до нашей эры, когда старые религиозные представления продолжали влиять на общество, но рядом с ними возникали новые учения, спорившие о природе человека, устройстве мира и возможности выйти за пределы обычного существования.

На севере Индийского субконтинента располагались царства и небольшие политические объединения, развивались города, расширялась торговля, укреплялись связи между разными областями. Общество не было единым государством с общей властью и одинаковыми законами: одни территории управлялись царями, другие представляли собой республиканские или олигархические объединения, где решения принимали собрания влиятельных родов. Люди жили земледелием, ремеслом и торговлей, а социальное положение во многом зависело от рождения, рода занятий и принадлежности к определённой общине. Религиозная жизнь тоже была разнообразной. Не существовало единой системы верований, которой одинаково придерживались бы все жители Индии, — разные традиции сосуществовали, взаимодействовали и нередко вступали в споры.

Одной из влиятельных религиозных традиций была ведическая. Её священные гимны и ритуальные формулы передавались устно, а важную роль в совершении жертвоприношений играли брахманы — специалисты, знавшие тексты, правила обрядов и порядок обращения к богам. В рамках ведического мировоззрения правильно исполненный ритуал мог поддерживать порядок мира, обеспечивать благополучие, потомство, победу и другие желанные результаты. Знание священных формул и точное соблюдение обрядовых правил считались значимыми составляющими религиозной жизни.

Однако ведическая традиция не исчерпывала духовные поиски той эпохи. За пределами ритуальной религиозности существовали люди, которых называли шраманами. Это были странствующие отшельники, аскеты, мыслители и учителя, многие из которых оставляли дом, имущество и привычные общественные обязанности ради поиска истины. Они могли жить в лесах, селиться возле поселений, странствовать от одного места к другому, практиковать сосредоточение, поститься, вести философские беседы и спорить с представителями других учений. Среди них не было единого духа, поскольку одни считали, что освобождение достигается суровым самоограничением, другие уделяли особое внимание знанию, медитации или особому пониманию природы человека. Некоторые учителя признавали существование неизменного духовного начала, другие предлагали иные объяснения жизни и смерти.

В религиозной среде того времени постепенно развивались представления о карме, перерождении и освобождении. Их содержание различалось от школы к школе, и было бы ошибкой считать, будто все индийские мыслители уже тогда придерживались одной общей доктрины. Но всё чаще обсуждалась мысль, что человеческое существование не ограничивается единственной жизнью, а поступки и состояния сознания могут иметь последствия за пределами нынешнего рождения. Цикл повторяющихся рождений и смертей позднее стал широко известен под названием сансары. Освобождение мыслилось как выход из этого круговорота, хотя разные учителя по-разному объясняли, что именно должно быть освобождено и каким образом это возможно.

Почему же в Индии появилось столько учителей и философских движений? Одной причины здесь, вероятно, недостаточно. Развитие городов и торговых связей создавало новые формы общественной жизни; старые ритуальные авторитеты соседствовали с независимыми аскетами; люди обсуждали смерть, воздаяние, сознание и возможность преодолеть ограниченность человеческого существования. В такой среде религиозные идеи проверяли в спорах и личной практике. Учитель мог предложить собственный путь, собрать учеников и вступить в обсуждение с другими общинами. В этом многообразном мире и возникло учение Сиддхартхи, которого последователи стали называть Буддой.

Буддийская традиция называет будущего Будду Сиддхартхой Гаутамой. На пали его имя передаётся как Сиддхаттха Готама; в санскритской форме — Сиддхартха Гаутама. Его также называют **Шакьямуни**, то есть «мудрец из рода шакьев». Считается, что он жил в Северной Индии примерно в V веке до нашей эры, хотя точные даты его рождения и смерти остаются предметом научных споров. Мы располагаем не современной биографией, составленной очевидцами, а буддийскими текстами, которые передавались и формировались на протяжении времени. Поэтому одни сведения о нём можно считать исторически вероятными, тогда как другие принадлежат религиозному жизнеописанию и не поддаются независимой проверке. Согласно традиционному рассказу, Сиддхартха родился в семье шакьев. Его отцом был Шуддходана, а матерью — Майя. Шакьи жили в районе, который связывают с южными предгорьями Гималаев и современными территориями Непала и северной Индии. Их политическое устройство отличалось от крупных царств: источники описывают шакьев как общину, в которой значительную роль играли родовые собрания и представители знати. Позднейшие тексты называют отца Сиддхартхи царём. Титулы и устройство власти в ранних источниках требуют осторожного прочтения.

Место рождения Сиддхартхи традиционно связывают с Лумбини, а его родовое окружение — с Капилавасту. Рождение будущего Учителя сопровождается необыкновенными знамениями. Рассказывается, что Майя увидела особый сон, а мудрецы предсказали младенцу великое будущее: он мог стать либо могущественным правителем, либо духовным учителем, который укажет путь освобождения.

Традиционная биография изображает Сиддхартху принцем, окружённым достатком и защищённым от всего, что могло бы причинить ему душевную боль. Отец, желая сохранить сына в мире власти и удовольствий, будто бы устроил для него жизнь, в которой не было места старости, болезни и смерти. Дворцы, развлечения, слуги и благополучие создают в этом рассказе контраст между защищённым миром молодого человека и той реальностью, с которой ему ещё предстоит столкнуться.

Самый известный эпизод биографии Сиддхартхи — история четырёх встреч. Однажды он покинул дворец и увидел то, от чего его прежде старались оградить. Сначала ему встретился старик — человек, чьё тело уже не подчинялось прежней силе и молодости. Сиддхартха узнал, что старость не является редким несчастьем, которое случается лишь с определёнными людьми.

Во время другой поездки он увидел больного. Болезнь показала ему, что тело, которое кажется привычным и надёжным, может внезапно стать источником беспомощности и боли. Затем он увидел умершего, которого несли на погребальный обряд. Смерть предстала перед ним как неизбежный конец человеческой жизни. Ни молодость, ни богатство, ни положение в обществе не могли гарантировать, что человек навсегда останется свободным от этих состояний.

Четвёртая встреча отличалась от первых трёх. Сиддхартха увидел странствующего аскета — человека, оставившего обычную жизнь ради духовного поиска.

Смысл четырёх встреч заключается не в том, что Сиддхартха прежде совершенно не знал о существовании стариков, больных и умерших. Такой буквальный вывод был бы слишком

ком поспешным. Перед нами религиозное жизнеописание, в котором события выстроены так, чтобы обозначить внутренний перелом. Старость, болезнь и смерть становятся частью общей человеческой участи, от которой нельзя навсегда укрыться за стенами дворца.

Если всё живое подвержено старению, болезни и смерти, существует ли способ понять эту участь и перестать быть полностью во власти страха перед ней? Именно в таком виде предание подводит читателя к решению оставить прежнюю жизнь.

В распространённой версии рассказа он покидает дом ночью, оставляя позади семью, привычный уклад и перспективу жизни правителя. Позднейшие повествования описывают его прощание с женой Яшодхарой и маленьким сыном Рахулой, а также помощь верного возницы Чанны. В некоторых версиях Сиддхартха в последний раз смотрит на спящих близких, прежде чем отправиться в путь.

Рассказ о Великом уходе описывает путь основателя религиозной традиции в особом историческом и духовном контексте. Он не означает, что буддизм требует от всех последователей покинуть семьи, отказаться от работы или оставить общество.

После ухода Сиддхартха становится странствующим искателем. Он больше не полагается на положение своей семьи и не рассчитывает получить ответ благодаря богатству или власти. Теперь ему предстоит учиться у тех, кто уже посвятил себя духовной практике, проверять различные методы и выяснять, способны ли они привести к освобождению. Его поиск начинается внутри той самой шраманской среды, о которой мы говорили в начале главы.

Сиддхартха искал наставников, изучал практики, которые уже существовали в религиозной среде его времени, и пытался понять, могут ли они привести к окончательному освобождению. Буддийские источники рассказывают о двух учителях, у которых он обучался медитативному сосредоточению: Араде Каламе и Удраке Рамапутре. В палийской традиции их имена передаются как Алара Калама и Уддака Рамапутта.

Под руководством Алары Каламы Сиддхартха освоил глубокое состояние сосредоточения, связанное с достижением сферы ничто. Уддака Рамапутта обучал его практике, которую источники описывают как достижение сферы ни восприятия, ни невосприятия. Эти названия могут звучать непривычно, но они указывают на состояния сознания, в которых обычное чувственное восприятие и привычная деятельность ума существенно изменяются. Сиддхартха достиг высокого мастерства и мог остаться рядом с наставниками, однако не счёл достигнутого окончательным освобождением. Медитативное состояние могло быть глубоким, но само по себе ещё не означало, что причины страдания устранены.

После этого он присоединился к группе аскетов и обратился к практике сурового самоограничения. В то время некоторые духовные искатели полагали, что освобождение требует подавления телесных потребностей и отказа от удовольствий. Сиддхартха ограничивал питание, переносил физические лишения и доводил аскезу до крайности. Позднейшее буддийское искусство иногда изображает его в этот период с резко истощённым телом.

Однако истязание тела не привело его к тому освобождению, которого он искал. Сиддхартха понял, что чрезмерное самоограничение ослабляет организм, но не уничтожает невежество и не гарантирует прекращения страдания. Он отказался от крайних практик и принял пищу, восстановив силы. Его бывшие спутники сочли это отступлением и оставили его. Для самого Сиддхартхи же этот отказ стал важным поворотом: он перестал считать суровость испытания доказательством духовного достижения.

Так в буддийском повествовании появляется Срединный путь — отказ от двух крайностей: чувственного потакания, при котором человек стремится жить исключительно ради удовольствий, и самоистязания, при котором страдание тела ошибочно принимается за средство освобождения. Ни безудержное следование желаниям, ни мучительное подавление тела сами по себе не приводят к пробуждению. Позднее этот принцип будет раскрыт через нравственную дисциплину, сосредоточение и мудрость.

После отказа от крайних аскетических практик Сиддхартха продолжил поиск. Он сел под деревом, которое впоследствии стали называть деревом Бодхи, — деревом пробуждения. Его связывают с местом Бодх-Гая на территории современной Индии. Здесь, согласно буддийскому преданию, он вступил в глубокое сосредоточение и достиг пробуждения.

В рассказе о той ночи появляется Мара — фигура, которая олицетворяет силы, препятствующие освобождению. Мара пытается отвлечь Сиддхартху страхом, соблазном и сомнением. В одних версиях повествования он посылает устрашающее войско, в других — его дочери пытаются отвлечь искателя чувственными образами. Сиддхартха не поддаётся этим искушениям. В традиционном изображении он касается земли рукой, призывая её свидетельствовать о его праве достичь пробуждения. Этот жест стал одним из самых узнаваемых образов буддийского искусства.

Мару можно понимать в рамках религиозного повествования как могущественное существо, противостоящее пробуждению. Одновременно его образ выражает препятствия, которые удерживают сознание в плену страха, желания и заблуждения. Но не следует сводить Мара исключительно к психологической метафоре: для многих буддистов это также реальная фигура традиционной космологии. Разные способы прочтения могут сосуществовать, и выбор одного из них не должен стирать религиозное значение другого.

Что же означает пробуждение Сиддхартхи? Само слово «Будда» происходит от корня, связанного с пробуждением. Будда — Пробуждённый. Пробуждение означает глубокое понимание того, как возникает страдание, какие причины поддерживают его и каким образом возможно его прекращение. Это не отвлечённое знание, отделённое от жизни, а преобразующее видение существования, связанное с освобождением от неведения и цепляния.

Буддийские тексты описывают пробуждение через различные формы знания и созерцательного постижения. В традиционном рассказе Сиддхартха увидел свои прошлые рождения, проследил связь действий существ с их дальнейшей участью и постиг зависимое возникновение — обусловленность явлений, при которой они возникают благодаря причинам и условиям.

С пробуждением связывают и постижение Четырёх благородных истин: существование и возникновение дуккхи, возможность её прекращения и путь, ведущий к прекращению. Позднее Будда изложил их в своей первой проповеди. Так личный поиск Сиддхартхи становится началом учения, которое будет передаваться от наставника к ученику, развиваться в разных общинах и постепенно распространяться далеко за пределы Индии.

С этого момента его называют не только Сиддхартхой Гаутамой, но и Буддой Шакьямуни — пробуждённым мудрецом из рода шакьев. Он не сразу решил учить других: повествования описывают его размышления о том, насколько трудно объяснить постигнутое тем, кто ещё не увидел этого сам. Но в конце концов он отправился к бывшим спутникам-аскетам. В Оленьем парке близ Варанаси он произнёс первую проповедь, с которой начинается история буддийской общины.

Исторический Будда остаётся фигурой, о которой мы знаем меньше, чем может показаться после знакомства с подробными традиционными биографиями. Вероятно, он был странствующим учителем из Северной Индии, жил в период интенсивных религиозных и философских поисков и основал движение, которое со временем стало буддизмом. Но точные обстоятельства его рождения, отдельные эпизоды юности и многие детали пробуждения невозможно восстановить с полной уверенностью.

Глава II

Что именно открыл Будда?

Когда аскеты увидели Будду приближающимся, то решили не оказывать ему особых почестей, ведь он оставил прежнюю практику и, по их мнению, отступил от поиска. Однако, встретившись с ним, они заметили перемену и стали слушать его.

Этих пятерых учеников традиция называет Конданнья, Ваппа, Бхаддия, Маханама и Ассаджи. Местом встречи стал Олений парк в Исипатане, который обычно отождествляют с Сарнатхом, неподалёку от Варанаси. Там Будда произнёс свою первую проповедь — текст, известный в палийском каноне как Дхаммачаккаппаваттана-сутта, «Приведение в движение колеса Дхаммы».

Эта сутта занимает особое место в буддийской традиции, поскольку в ней изложено основное направление учения: отказ от крайностей, Четыре благородные истины и путь, ведущий к прекращению страдания.

В центре первой проповеди находятся Четыре благородные истины. Их иногда представляют как четыре утверждения, которые нужно запомнить, однако такой подход упускает то, что они связаны между собой и описывают последовательное исследование человеческого существования. Будда предлагает рассмотреть, как возникает неудовлетворённость, возможно ли её прекращение и какая практика ведёт к этому прекращению.

Четыре благородные истины

Первая истина — **дуккха существует**. Палийское слово *dukkha* и его санскритская форма *duḥkha* переводятся как «страдание», но смысл термина шире. Он охватывает физическую боль, горе, тревогу и утрату, а также неудовлетворительность и нестабильность обусловленного существования. Даже приятные переживания не дают окончательной гарантии, они меняются, заканчиваются или становятся источником беспокойства, когда человек боится их потерять.

Вторая истина касается **возникновения дуккхи**. В первой проповеди её причина связывается с жадой — стремлением к чувственным удовольствиям, к продолжению существования и к прекращению существования. Здесь имеется в виду цепляющее стремление, которое требует от изменчивого мира определённого результата и связывает с ним ощущение собственной полноты или безопасности. Когда желаемое недоступно, возникает разочарование; когда оно получено, появляется страх утраты или потребность в новом удовлетворении. Жажда поддерживает цепляние, а цепляние укрепляет привычку воспринимать вещи, состояния и представления о себе как то, что должно оставаться под нашим контролем.

Третья истина утверждает **возможность прекращения дуккхи**. Если страдание связано с определёнными причинами, оно не является безусловной и неизменной участью, от которой невозможно освободиться. Прекращение связывается с угасанием жажды и освобождением от цепляния. В буддийской традиции это связано с **нирваной** — *освобождением*, которое нельзя свести к обычному удовольствию, временному эмоциональному облегчению или обещанию лучшей жизни после смерти. Нирвана обозначает прекращение тех причин, которые поддерживают страдание и круговорот обусловленного существования. Подробно мы рассмотрим это понятие позже.

Четвёртая истина указывает **путь, ведущий к прекращению дуккхи**. Это Благородный восьмеричный путь — система нравственной дисциплины, развития сознания и мудрости. Путь предполагает преобразование образа жизни, речи, намерений, внимания и понимания. Четыре истины поэтому образуют единую структуру: есть проблема, есть её причины, есть возможность прекращения и есть практика, посредством которой это прекращение становится достижимым.

Для объяснения этой структуры часто используют метафору лечения: сначала распознают болезнь, затем выясняют её причину, признают возможность выздоровления и применяют лечение. Такая аналогия помогает увидеть практический характер учения, но не является буквальным описанием всей буддийской доктрины. Метафора лишь подчёркивает, что Будда предлагает не останавливаться на констатации трудностей, а исследовать их причины и работать с ними.

Благородный восьмеричный путь

Путь, ведущий к прекращению дуккхи, Будда описал как Благородный восьмеричный путь. Его восемь факторов — правильное воззрение, правильное намерение, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильная внимательность и правильное сосредоточение. Слово «правильный» здесь указывает на направление, которое поддерживает освобождение от неведения, жажды и цепляния.

Первые два фактора относятся к мудрости. **Правильное воззрение** означает понимание учения, прежде всего Четырёх благородных истин, причин возникновения дуккхи и возможности её прекращения. **Правильное намерение** связано с направленностью ума: отказом от недоброжелательности, жестокости и цепляния, развитием намерения к отречению, доброжелательности и непричинению вреда. Воззрение помогает понять, что происходит, а намерение задаёт направление поступкам и практике.

Следующие три фактора составляют нравственную дисциплину. **Правильная речь** предполагает отказ от лжи, злословия, грубости и пустой речи, которая причиняет вред или усиливает вражду. Это не требование молчать обо всём неприятном: честный разговор, предупреждение об опасности или твёрдое обозначение границ могут быть необходимы. Значение имеет то, как и с каким намерением они произносятся. **Правильное действие** связано с воздержанием от поступков, причиняющих вред, в том числе убийства, присвоения чужого и сексуального поведения, нарушающего нравственные обязательства. **Правильный образ жизни** означает получение средств к существованию способом, который не противоречит пути и не строится на причинении вреда другим. Конкретное применение этих принципов зависит от обстоятельств жизни человека и его обязательств.

Последние три фактора относятся к развитию сознания. **Правильное усилие** — это работа по предотвращению неблагих состояний ума, отказу от уже возникших неблагих состояний, развитию благих качеств и поддержанию тех благих состояний, которые уже появились. Речь о внимательной и последовательной тренировке. **Правильная внимательность** предполагает ясное наблюдение за телом, чувствами, состояниями ума и явлениями опыта. Человек учится замечать происходящее, не теряя полностью себя в автоматических реакциях. **Правильное сосредоточение** связано с развитием устойчивого и собранного внимания, в том числе через медитативную практику. В ранних буддийских текстах оно тесно связано с глубокими состояниями сосредоточения, а не просто с бытовой способностью не отвлекаться.

Традиционно восемь факторов объединяют в три группы: **мудрость** — правильное воззрение и намерение; **нравственная дисциплина** — правильная речь, действие и образ жизни; **сосредоточение** — правильное усилие, внимательность и сосредоточение. Эти группы поддерживают друг друга. Нравственная дисциплина помогает уменьшать действия, которые порождают вред и беспокойство; развитие сосредоточения делает ум устойчивее и яснее; мудрость позволяет понимать, ради чего ведётся практика и какие привычки поддерживают дуккху. При этом развитие сосредоточения без нравственного направления само по себе ещё не гарантирует освобождения, а интеллектуальное понимание без изменения поведения может остаться лишь набором идей.

Восьмеричный путь не следует представлять как лестницу из восьми ступеней, которую человек проходит один раз и навсегда. Его факторы взаимосвязаны и могут развиваться одновременно, хотя в конкретной практике одни из них временами выходят на первый план. Человек может начать с попытки внимательнее следить за речью, затем заметить, как его намерения связаны с раздражением, и благодаря этому глубже понять собственные реакции. Или он может начать с медитации, а затем обнаружить, что устойчивое сосредоточение требует изме-

нить привычки повседневной жизни. Путь — это комплекс практики, в котором разные стороны постепенно укрепляют друг друга.

Срединный путь

Срединный путь, о котором Будда говорил в первой проповеди, связан с его собственным поиском. Согласно традиционной биографии, он испытал жизнь, полную удовольствий, а затем прошёл через крайнее самоограничение. Ни одна из этих крайностей не привела его к освобождению. Поэтому Срединный путь означает отказ как от чувственной распушенности, так и от самоистязания, которое ошибочно принимается за духовное достижение.

Однако слово «срединный» легко понять неверно. Оно не означает, что истина всегда находится ровно посередине между двумя мнениями, что нужно соглашаться понемногу со всеми или выбирать компромисс независимо от обстоятельств. Если одна позиция основана на фактах, а другая — на ошибке, механическое усреднение не сделает результат более истинным. В контексте раннего буддизма Срединный путь обозначает определённый способ практики, который избегает двух крайностей и направлен на освобождение.

Благородный восьмеричный путь и есть конкретное выражение этого направления. Он не предлагает ни жить исключительно ради удовольствий, ни пытаться уничтожить тело и подавить всякое человеческое чувство. Он включает нравственную дисциплину, развитие сознания и мудрости. Поэтому Срединный путь не равен безразличию или умеренности ради самой умеренности. Это путь, который оценивается по тому, способствует ли он ослаблению причин дуккхи и развитию понимания.

Три драгоценности

С развитием буддийского движения возникло понятие *Трёх драгоценностей*, или *Трёх прибежищ* — **Будда, Дхамма и Сангха**. Принятие прибежища выражает доверие к пробуждённому Учителю, его учению и общине, которая сохраняет и передаёт это учение. Для буддиста это не просто признание исторических фактов, а обозначение духовной ориентации: человек обращается к Будде как к примеру пробуждения, к Дхамме — как к пути, а к Сангхе — как к сообществу, в котором учение изучают и практикуют.

Будда — это прежде всего пробуждённый учитель, указавший путь освобождения. В раннем контексте речь идёт о Сиддхаттхе Готаме, которого называют Буддой Шакьямуни, то есть «мудрецом из рода шакьев». Титул «Будда» — не имя собственное, а эпитет, означающий «пробудившийся», и в этом смысле он указывает на состояние, которое в принципе достижимо. Палийский канон описывает его как того, кто самостоятельно нашёл путь к освобождению, не опираясь на чужое учение, и затем решил передать найденное другим. В более поздних традициях махаяны и ваджраяны понятие Будды получает дополнительные измерения: возникают представления о множестве Будд прошлых и будущих, о космических Буддах, о трикае — тройственном теле Будды (Дхармакая как абсолютное измерение, Самбхогакая как тело блаженства, Нирманакая как проявление в мире), о буддовской природе как потенциале пробуждения, присущем каждому существу. Но во всех этих случаях Будда остаётся центральной фигурой, через которую понимается сама возможность освобождения, и принятие прибежища в Будде.

Дхамма — палийская форма санскритского слова «Дхарма». В данном контексте это учение Будды, путь и истина, которые он открыл и передал другим. Слово многозначно и в разных традициях может означать также универсальный закон, космический порядок, учение как текст, учение как практику и, наконец, базовые элементы опыта — дхармы как мгновенные психофизические события. В рамках прибежища имеется в виду прежде всего учение как путь: то, что Будда понял и изложил так, чтобы другие могли пройти тот же путь сами. Дхамма включает не только отдельные формулы или тексты, но и практику, посредством которой человек учится понимать происходящее и преобразовывать собственную жизнь. Знать слова учения и следовать ему — не одно и то же, и буддийская традиция хорошо это осознаёт: есть известное различие между изучением текстов и их реализацией, между знанием о Дхамме и видением Дхаммы. Поэтому в буддийских традициях изучение текстов обычно рассматривается во взаимосвязи с нравственной дисциплиной, медитацией и развитием мудрости — трёх аспектах пути, которые поддерживают друг друга. Дхамма часто характеризуется в текстах как «хорошо изложенная» (*сваджата*), «видимая здесь и сейчас» (*сандиттхика*), «не зависящая от времени» (*акалика*), «ведущая к цели» (*эхиассико*) — то есть приглашающая к проверке, а не к слепой вере.

Сангха — община. В повседневной и институциональной жизни буддизма им часто называют монашескую общину — монахов и монахинь, живущих согласно правилам дисциплины и поддерживающих передачу учения. В некоторых текстах и формулах прибежища Сангха может обозначать более узкую общность тех, кто достиг определённых стадий духовного пути, — так называемую благородную Сангху. Благородная Сангха — не институциональная, а духовная общность, и человек может быть монахом формально, но не входить в благородную Сангху, и наоборот — мирянин, достигший соответствующей стадии, входит. В более широком современном употреблении словом «сангха» иногда называют сообщество практикующих, включая мирян, хотя в строгом смысле это расширение не везде признаётся корректным. Эти значения связаны, но не полностью совпадают, поэтому их не стоит смешивать.

Принятие прибежища не обязательно означает, что человек уже достиг глубокого понимания Дхаммы или завершил духовную практику. Скорее, это признание направления, которому он намерен следовать. Прибежище может стать началом пути, а затем его смысл углубляется благодаря изучению, практике и участию в общине. Для многих буддистов оно выражается в формальном произнесении соответствующей формулы — обычно в присутствии монаха или учителя; в разных странах и школах обряды и способы понимания прибежища могут отличаться. В тхераваде за прибежищем обычно следуют пять обетов воздержания от убийства, воровства, неправомерного сексуального поведения, лжи и опьяняющих веществ; в махаяне прибежище часто дополняется принятой обета бодхисаттвы; в ваджраяне — принятием тантрических обязательств. При этом суть акта везде остаётся общей: человек заявляет, что отныне его опора — не внешние источники авторитета и не собственные стихийные устремления, а пробуждение, учение и община.

Три драгоценности помогают увидеть, что буддизм с самого начала не сводился к личному переживанию одного человека. Пробуждение Будды стало основанием учения; Дхамма дала этому опыту форму, которую можно изучать и практиковать; Сангха обеспечила передачу и сохранение пути. Вместе они образуют основу буддийской жизни, и каждая из трёх опор выполняет функцию, которую две другие заменить не могут: без Будды нет примера того, что пробуждение возможно; без Дхаммы нет указания, как туда идти; без Сангхи нет среды, в которой путь сохраняется и не вырождается.

Первая проповедь связывает все эти положения в единую картину. Будда не просто описывает неудовлетворительность существования и не предлагает утешиться мыслью о том, что всё когда-нибудь изменится. Он указывает на причины дуккхи — жажду (*танха*); утверждает возможность её прекращения (*ниродха*), то есть прекращения именно этой жажды; и объясняет, какая практика ведёт к освобождению.

Как устроено существование

Чтобы понять буддизм, недостаточно знать историю его основателя или запомнить Четыре благородные истины. Необходимо разобраться, каким образом буддийская традиция описывает саму жизнь: что она понимает под изменчивостью, почему не признаёт постоянного независимого «я», как объясняет возникновение страдания и что подразумевает под освобождением.

При этом важно различать уровни буддийского учения. Ранние тексты, сохранные, в частности, в палийском каноне, формулируют основные положения о непостоянстве, дуккхе, анатте, карме и освобождении. Позднее разные школы развивали их философские следствия, создавали собственные системы анализа и по-разному объясняли отдельные понятия. Поэтому буддизм нельзя представить как единую философскую схему, которая во всех странах и традициях излагалась совершенно одинаково. У него есть общее наследие, но способы его понимания и практического применения разнообразны.

Непостоянство — аничча

Одно из важнейших положений раннего буддизма выражено словом **аничча** — *непостоянство*. Оно указывает на то, что обусловленные явления возникают, изменяются и прекращаются. Всё, что появляется благодаря определённым причинам и условиям, не обладает неизменностью: его существование зависит от обстоятельств, которые сами также могут изменяться.

Это легко заметить на примере человеческого тела. Оно растёт, взрослеет, стареет, реагирует на пищу, температуру, болезни, физические нагрузки и множество других условий. Даже когда человеку кажется, что его тело остаётся прежним, внутри непрерывно происходят процессы обновления и изменения. То же относится к чувствам. Радость может смениться усталостью, спокойствие — тревогой, раздражение — облегчением. Мысли возникают, задерживаются в сознании, уступают место другим мыслям. Воспоминания могут становиться менее ясными, а прежние убеждения — меняться под влиянием опыта.

Непостоянны и отношения между людьми. Дружба, любовь, доверие и близость могут сохраняться долгие годы, но они существуют благодаря множеству условий: взаимному вниманию, поступкам, обстоятельствам, общим переживаниям и решениям. Люди взрослеют, меняют взгляды, переезжают, заболевают, встречают других людей, переживают утраты. Даже если отношения остаются крепкими, они не застывают в одной форме навсегда. Меняется и общественная жизнь: государства возникают и исчезают, привычные порядки преобразуются, профессии теряют значение, технологии меняют повседневность, а то, что недавно казалось незбылемым, становится частью прошлого.

Мы часто воспринимаем устойчивость как естественное состояние вещей и замечаем изменение лишь тогда, когда оно становится очевидным. Но изменение не обязательно начинается в момент, когда мы его обнаружили. Нередко оно происходило задолго до этого, просто оставалось незаметным.

Из непостоянства, однако, не следует, что всё бессмысленно или что поступки не имеют последствий. Изменчивость не равна хаосу. Семя может вырасти в растение благодаря подходящим условиям; поступок может повлиять на другого человека; забота может укрепить отношения. Возможность изменения делает возможными развитие, обучение и преобразование поведения. Если бы состояния были абсолютно неизменными, никакая практика не могла бы что-либо изменить.

Аничча — не призыв отстраниться от жизни и не доказательство того, что привязанность к людям или забота о будущем бессмысленны. Это приглашение перестать принимать изменчивое за вечное и научиться видеть условия, от которых зависит существование вещей.

Дуккха

Слово **дуккха** часто переводят как «*страдание*», — оно относится к боли, горю, страху, болезни и утрате, но также к неудовлетворительности обусловленного опыта — к тому, что изменчивые состояния не могут обеспечить окончательную и неизменную опору.

Очевидное страдание не нуждается в сложном объяснении. Человек испытывает физическую боль, теряет близкого, переживает насилие, сталкивается с болезнью или оказывается в обстоятельствах, которые причиняют ему тяжёлый вред.

Но дуккха не ограничивается тем, что мы обычно называем несчастьем. Даже приятное переживание может стать источником неудовлетворённости, когда мы требуем, чтобы оно продолжалось неизменно. Встреча с любимым человеком приносит радость, однако встреча заканчивается. Успех может быть значимым и заслуженным, но он не гарантирует, что обстоятельства всегда будут складываться благоприятно. Молодость может быть прекрасным периодом жизни, но она не останавливает старение. Это не делает радость ложной. Приятное переживание действительно приятно, просто оно не обладает тем постоянством, которого мы от него ожидаем.

В буддийском анализе важно различать саму боль и страдание, которое может дополнительно возникать из-за цепляния и сопротивления происходящему. Человек может испытывать физическую боль, а затем мучительно переживать её, опасаясь будущего, обвиняя себя или требуя, чтобы случившееся не было реальностью. Иногда подобные реакции усиливают тяжесть переживания. Но из этого не следует, что всякая боль вызвана неправильным мышлением или что человек способен прекратить страдать, просто изменив отношение к событию. Болезнь, травма, насилие и утрата могут причинять реальный вред; для их преодоления могут потребоваться лечение, защита, поддержка и изменение внешних обстоятельств.

Буддийская практика направлена не на то, чтобы убедить человека, будто ему не больно, а на исследование причин и условий страдания. Она предлагает замечать, где к непосредственному переживанию добавляются жажда, цепляние, страх и заблуждение, и учиться ослаблять эти процессы. Понимание дуккхи может побуждать человека не только работать с собственными реакциями, но и предотвращать вред, помогать другим и менять обстоятельства, которые причиняют страдание.

В раннем буддизме непостоянство, дуккха и анатта рассматриваются как три взаимосвязанных признака существования. Обусловленные явления изменчивы; поскольку они изменчивы и не находятся под полным контролем, цепляние за них не может дать окончательной удовлетворённости; и среди этих процессов нельзя обнаружить постоянную независимую сущность, которую можно было бы считать неизменным «я». Эти три характеристики не являются тремя отдельными проблемами.

Анатта — отсутствие постоянного «я»

Одно из самых непривычных положений раннего буддизма выражено словом **анатта** — *отсутствие постоянного «я»* или *неизменной самости*. В санскритской форме это понятие называется *анатман*. Его смысл не в том, что человека вообще не существует, что личность является выдумкой или что поступки никому не принадлежат. Учение направлено против представления о неизменной, независимой сущности, которая существует сама по себе и остаётся тождественной независимо от тела, чувств, мыслей и других процессов.

В повседневной жизни мы говорим «я думаю», «я чувствую», «я помню», «я решил». Такой язык естественен и необходим для общения. Буддизм предлагает исследовать, что именно мы подразумеваем, когда говорим о себе как о постоянном владельце всех переживаний.

Ранние буддийские тексты анализируют личность посредством **пяти совокупностей**, по-палийски — *кхандх*, по-санскритски — *скандх*. Это форма, чувство, восприятие, волевые образования и сознание. Они не представляют собой пять самостоятельных частей, из которых человек механически собран. Скорее, это пять взаимосвязанных категорий, позволяющих рассматривать различные стороны опыта.

Форма относится прежде всего к материальному аспекту существования, включая тело и его физические процессы. Тело зависит от питания, среды, наследственности, возраста и множества других условий. Оно меняется, и человек не может полностью распоряжаться всеми происходящими в нём процессами.

Чувство в этом перечне означает не только эмоции в современном бытовом смысле. Речь идёт о чувственном тоне переживания: приятном, неприятном или нейтральном. Мы сталкиваемся с объектом, и опыт может ощущаться как привлекательный, болезненный или не вызывающий заметного удовольствия и неудовольствия. Эти оттенки переживания влияют на дальнейшие реакции: приятное мы стремимся удержать, неприятного хотим избежать, а нейтральное часто просто не замечаем.

Восприятие связано с распознаванием и различением. Благодаря ему мы узнаём знакомое лицо, слышим слово как слово, различаем цвет, форму или ситуацию. Восприятие помогает ориентироваться в мире, но оно тоже зависит от условий: прошлого опыта, внимания, памяти и особенностей органов чувств.

Волевые образования включают намерения, побуждения и различные формирующие умственные процессы. Они имеют особое значение для буддийского понимания кармы, поскольку намерение связано с тем, каким образом человек действует. Привычки, склонности и реакции могут укрепляться повторением.

Сознание относится к осознанию объектов через соответствующие способности восприятия. В раннем буддийском анализе сознание рассматривается как обусловленный процесс, возникающий в зависимости от условий, а не как единая неизменная сущность, которая сама по себе существует независимо от всего остального.

Почему же ни одну из этих совокупностей нельзя признать постоянным «я»? Тело меняется, чувства приходят и уходят, восприятие может ошибаться, намерения преобразуются, а сознание возникает в зависимости от условий. Ни один из этих процессов не находится под абсолютным контролем человека. Мы можем влиять на тело, но не можем приказывать ему никогда не стареть. Можем работать с чувствами, но не всегда выбираем, какое чувство возникнет первым. Можем развивать внимание, но мысли и впечатления нередко появляются непроизвольно.

Буддийский анализ предлагает задать вопрос: если нечто изменяется, зависит от условий и не подчиняется полностью нашей воле, на каком основании считать его неизменной неза-

висимой сущностью? Это не означает, что личность исчезает. Человек существует как обусловленный процесс: у него есть тело, история, отношения, память, намерения и последствия поступков. Но существование личности не требует предполагать внутри неё вечное, неизменное ядро.

Анатта также не означает, что нравственная ответственность теряет смысл. Поступки совершаются в потоке причин и условий, но они продолжают влиять на самого человека и на других. Отсутствие неизменной самости не превращает действие в событие без последствий. Напротив, если привычки и состояния возникают благодаря условиям, то изменение условий и поведения может иметь значение. Человек не обязан оставаться таким, каким был вчера, и в то же время не может просто объявить, что его прошлые поступки никак к нему не относятся.

В раннем буддизме учение об анатте тесно связано с практикой освобождения. Цепляние за тело, чувства, взгляды и представления о собственной личности поддерживает страдание, особенно когда мы требуем от этих изменчивых процессов постоянства и полного подчинения. Исследование пяти совокупностей помогает увидеть, что то, что мы называем «собой», не является неподвижным предметом, спрятанным за переживаниями. Это сложный, меняющийся и обусловленный поток опыта.

Позднейшие школы махаяны будут развивать философские выводы из этого понимания, связывая отсутствие самостоятельной самости не только с человеком, но и с явлениями в целом. Однако эти дальнейшие разработки нельзя автоматически приписывать ранним текстам: они опираются на общее наследие, но формулируют дополнительные философские положения.

Зависимое возникновение

Если тело, чувства, восприятие, намерения и сознание изменяются и зависят от условий, возникает следующий вопрос: каким образом эти процессы связаны между собой? Буддийское учение отвечает на него понятием **зависимого возникновения** — *патичча-самутпада* на пали, *pratitya-samutpada* на санскрите. Его основная идея заключается в том, что явления возникают не совершенно независимо и не сами по себе, а благодаря причинам и условиям. Когда соответствующие условия присутствуют, возникает определённый процесс; когда условия изменяются или прекращаются, изменяется или прекращается и то, что от них зависит.

Зависимое возникновение показывает взаимосвязанность процессов и помогает исследовать, каким образом поддерживается дуккха. В ранних текстах оно часто раскрывается через двенадцать звеньев — последовательность, описывающую обусловленное возникновение страдания и продолжение сансары.

Первое звено — **неведение**. Оно означает непонимание существования в том смысле, который раскрывает буддийское учение. Человек не видит ясно непостоянство, дуккху и отсутствие постоянного «я», поэтому принимает изменчивое за надёжную опору и цепляется за то, что не может обеспечить окончательную безопасность.

Из неведения возникают **волевые образования** — намеренные и формирующие процессы, связанные с действиями и привычками. Они создают определённые склонности и условия дальнейшего опыта. В этой схеме речь идёт не о том, что любое действие автоматически порождает заранее назначенный результат, а о том, что обусловленные намерения участвуют в поддержании потока существования.

Третье звено — **сознание**. В контексте этой последовательности оно связано с обусловленным сознанием, которое участвует в продолжении существования. Его не следует понимать как вечную душу, которая путешествует из тела в тело неизменной. Такое прочтение противоречило бы учению об анатте.

Четвёртое звено — **имя-и-форма**. Это обозначение психофизического существования: материальной формы и связанных с ней психических процессов. В раннем анализе сознание и

имя-и-форма рассматриваются как взаимосвязанные условия, а не как два совершенно независимых предмета.

Пятое звено — **шесть сфер чувств**: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и ум как способность воспринимать и обрабатывать умственные объекты. Благодаря этим сферам возможен контакт с различными объектами опыта.

Шестое звено — **контакт**, то есть соприкосновение соответствующей способности восприятия, объекта и сознания. Например, зрительное переживание возникает при наличии глаза, видимого объекта и зрительного сознания. Контакт в этой схеме не обязательно означает физическое прикосновение: он обозначает условие возникновения чувственного опыта.

Седьмое звено — **чувство**. После контакта возникает приятный, неприятный или нейтральный тон переживания. Именно здесь особенно заметно, как опыт может становиться условием последующей реакции. Приятное хочется продлить, неприятное — прекратить, нейтральное — проигнорировать или заполнить чем-то более заметным.

Восьмое звено — **жажда**. Она возникает в связи с переживанием и выражается в стремлении к приятному, отвращении к неприятному или желании определённого состояния существования. Жажда здесь не тождественна всякому практическому желанию. Это цепляющее стремление, которое подпитывает зависимость от изменчивых состояний.

Девятое звено — **цепляние**. Жажда усиливается и превращается в присвоение: человек держится за чувственные удовольствия, взгляды, привычки, представления о себе или определённые способы существования. Он уже не просто испытывает желание, а строит вокруг него устойчивое отношение: «Это должно быть моим», «Я обязан сохранить это», «Без этого я не могу быть целым».

Десятое звено — **становление**. Оно обозначает процесс, благодаря которому поддерживается определённый способ существования и подготавливаются условия дальнейшего рождения. В разных буддийских объяснениях это звено раскрывается с несколько различающимися акцентами, но оно связано с продолжением обусловленного процесса, поддерживаемого жаждой и цеплянием.

Одиннадцатое звено — **рождение**. В традиционном прочтении речь идёт о рождении в сансаре, то есть возникновении нового существования. В некоторых объяснениях отдельные элементы схемы также рассматривают применительно к процессам, происходящим в течение одной жизни, однако это не отменяет традиционного значения перерождения в раннем буддизме.

Двенадцатое звено — **старение-и-смерть**, вместе с горем, скорбью, болью, печалью и отчаянием, которые сопровождают обусловленное существование. Рождение ведёт к старению и смерти; пока сохраняются условия нового рождения, круговорот продолжается.

Эту последовательность не следует представлять как простую линейную цепочку, в которой каждое звено обязательно возникает только после полного завершения предыдущего. В ранних текстах зависимое возникновение описывает обусловленность и взаимосвязь процессов. Традиционные толкования могут рассматривать двенадцать звеньев как последовательность, охватывающую несколько жизней, как анализ процессов, происходящих в настоящем опыте, или сочетать эти подходы. В тхеравадинской традиции получили распространение объяснения, связывающие звенья с прошлым, настоящим и будущим существованием; другие буддийские школы предлагают собственные способы интерпретации. Поэтому не существует одной-единственной схемы толкования, которую можно было бы без оговорок объявить общепринятой во всём буддизме.

Эта схема показывает, что дуккха поддерживается условиями, а значит, не является независимой и неизменной сущностью. Если определённые причины могут быть ослаблены или устранены, соответствующие процессы перестают воспроизводиться прежним образом. В раннем буддизме прекращение неведения и жажды связано с прекращением цепляния и дальней-

шего поддержания сансары. Так зависимое возникновение соединяет объяснение страдания с возможностью освобождения.

Карма

В буддийском учении **карма** связана прежде всего с намеренным действием. Палийское слово *камма* и санскритское *карма* буквально относятся к действию, однако в религиозном контексте речь идёт не только о внешнем поступке, но и о намерении, которое его направляет. Будда придавал намерению особое значение: действие, совершённое из жадности, ненависти или заблуждения, отличается по своему нравственному характеру от действия, направленного щедростью, доброжелательностью и пониманием.

При этом карму нельзя свести к простому правилу «что посеешь, то немедленно и получишь». Последствия поступков могут быть сложными, отсроченными и зависеть от множества условий. Одно действие не обязательно приводит к одному заранее определённом результату, который можно безошибочно предсказать. Буддийские тексты рассматривают карму как часть более широкой причинно-следственной картины, а не как единственную причину всего происходящего.

Не всякое событие является результатом чьей-то кармы. Болезни, природные явления, физические процессы и общественные обстоятельства могут иметь различные причины. Нельзя автоматически заключать, что человек заболел, пострадал от насилия, оказался в бедности или пережил утрату потому, что совершил нечто дурное в прошлом. Подобные обвинения не только необоснованны, но и искажают буддийское понимание причинности. Признание кармы не даёт права обвинять пострадавшего в том, что с ним произошло.

Карма также не означает судьбу, предопределение или существование внешней силы, которая распределяет награды и наказания. В буддийском понимании нет обязательного небесного судьи, который после каждого поступка выносит приговор. Речь идёт о причинно-следственных последствиях намеренных действий в обусловленном существовании. Человек не контролирует все обстоятельства своей жизни, но его намерения и поступки могут становиться условиями будущего опыта — собственного и опыта других людей.

Это особенно важно для понимания нравственной практики. Если бы всё было заранее определено, усилие по изменению поведения не имело бы смысла. Но буддийский путь предполагает, что намерения можно воспитывать, вредные привычки — ослаблять, а благие качества — развивать. Карма не утверждает, что человек навсегда прикован к прошлому. Она подчёркивает, что действия имеют значение и что преобразование настоящего может менять дальнейшее течение причин и условий.

В традиционном буддизме карма связана и с перерождением. Намеренные действия рассматриваются как одни из условий, влияющих на дальнейшее существование в сансаре. Однако это не означает, что после смерти неизменная душа переносит накопленный набор поступков в новое тело. Учение об анатте исключает такую постоянную сущность. Буддийские объяснения говорят о продолжении причинно обусловленного процесса, а не о переселении вечного «я». Как именно этот процесс следует понимать, разные школы объясняют по-разному, и к этим различиям мы ещё вернёмся.

Сансара и перерождение

Сансара — это круговорот обусловленного существования, связанный с рождением, старением, смертью и новым рождением. В раннем буддизме сансара имеет религиозное и космологическое значение: живые существа продолжают рождаться и умирать, пока сохраняются причины, поддерживающие этот процесс.

В традиционной буддийской космологии описываются различные миры и состояния существования. В текстах можно встретить человеческий мир, миры богов, миры асуров, животных, голодных духов и обитателей адских состояний. В разных традициях классификации и способы описания могут различаться.

Человеческое рождение занимает важное место в буддийском учении, поскольку оно рассматривается как состояние, в котором возможно услышать Дхамму, размышлять над ней и практиковать путь. Миры богов могут описываться как состояния, связанные с большим удовольствием и долгой жизнью, однако они также остаются непостоянными. Даже благоприятное рождение не является окончательным освобождением: когда условия, поддерживающие его, исчерпываются, существование может измениться.

Неблагоприятные состояния, включая адские миры и мир голодных духов, традиционные тексты описывают как формы страдательного существования. Но и они не обязательно понимаются как вечное проклятие. В рамках сансары состояния обусловлены причинами и не обладают абсолютной неизменностью. Различные школы по-разному объясняют космологические детали, а современные буддисты могут расходиться в том, как соотносить традиционные описания с современным мировоззрением. При этом было бы неточно просто объявить всю буддийскую космологию символической: для многих верующих она является частью реального религиозного понимания мира.

Возникает трудный вопрос: если буддизм не признаёт неизменную душу, что же перерождается? В раннем учении нет постоянной сущности, которая покидает одно тело и входит в другое, сохраняя неизменную личность. Вместо этого говорится о причинной непрерывности. Одно состояние становится условием другого, хотя между ними нет вечного неизменного ядра. Для объяснения иногда используют образ пламени: одно пламя может зажечь другое, и между ними есть связь, но нельзя сказать, что это одно и то же пламя, неизменное и перенесённое из одного места в другое. Такая аналогия помогает показать причинную связь без предположения о постоянной душе, хотя не объясняет все детали буддийской доктрины перерождения.

Разные школы развивали собственные способы описания этой непрерывности. В тхеравадинской традиции важную роль играет анализ обусловленных состояний сознания и кармы; некоторые махаянские направления вводят дополнительные философские модели, например учение об алая-виджняне в йогачаре. Эти модели нельзя смешивать и выдавать за одну общую формулу, принятую всеми буддистами. Они возникли в разных исторических и философских контекстах и по-разному объясняют, каким образом продолжается обусловленный поток существования.

Современные интерпретации также неоднородны. Одни буддисты принимают традиционные учения о перерождении и космологии буквально в рамках своей религиозной картины мира. Другие сосредоточиваются на практическом и философском анализе настоящего опыта, а к космологическим описаниям относятся с осторожностью или понимают некоторые из них символически. Но современное прочтение не должно незаметно подменять собой ранние тексты: если мы говорим о традиционном буддийском учении, необходимо признавать, что перерождение и различные миры существования занимают в нём существенное место.

Сансара связана с дуккхой потому, что любое обусловленное рождение остаётся подверженным изменению и прекращению. Даже благоприятные состояния не дают окончательной

безопасности. Поэтому цель буддийского пути состоит не просто в том, чтобы обеспечить себе более приятное существование внутри сансары, хотя благие поступки и благоприятное рождение имеют значение в традиционных объяснениях. Окончательная цель — освобождение от причин, поддерживающих круговорот.

Нирвана

Если сансара обозначает обусловленный круговорот существования, то **нирвана** — освобождение от причин, которые поддерживают этот круговорот. На пали это понятие называется *ниббана*. В ранних буддийских текстах нирвана связана с прекращением жадности, ненависти и заблуждения — состояний, которые поддерживают страдание и препятствуют освобождению.

Нирвану нельзя без оговорок описать как рай, в который человек отправляется после смерти. В буддийской космологии существуют благоприятные миры, но даже они остаются частью сансары и подвержены изменению. Нирвана же обозначает не просто более приятное место или более счастливое состояние внутри круговорота, а прекращение его причин. Поэтому она не является очередным временным переживанием, которое возникает благодаря определённым условиям, сохраняется какое-то время, а затем исчезает в обычном порядке.

Но столь же неточно объявлять нирвану простым небытием. Ранние тексты предостерегают от попыток описать освобождение привычными категориями существования и несуществования. Эти категории сформированы нашим опытом обусловленных явлений, и их может быть недостаточно для объяснения того, что означает прекращение жадности и освобождение от сансары. Поэтому, говоря о нирване, важно не подменять буддийское понятие собственными представлениями о том, что должно происходить после смерти.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.