

А-5
Московский ордена Ленина и ордена Трудового Красного
Знамени государственный университет им. М.В.Ломоносова

Философский факультет

На правах рукописи

ЛУЧИНА

Валентина Поликарповна

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ УЧЕНИЯ РАННЕГО БУДДИЗМА

(по материалам "Сутта-нипаты")

(09.00.03 - История философии)

Автореферат диссертации
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Издательство Московского университета

Москва - 1973

Диссертационная работа выполнена в Институте
востоковедения АН СССР, Отдел древнего Востока

Официальные оппоненты:

Доктор философских наук, профессор В.В.БРОДОВ

Доктор филологических наук А.Я.СЫРКИН

Ведущее учреждение – Институт философии АН СССР,
сектор истории философии и социологии стран Востока.

Автореферат разослан " " _____ 1973 г.

Защита диссертации состоится " " _____ 1973г ,

в _____ часов на заседании Ученого совета философского
факультета МГУ им.М.В.Ломоносова (Москва, Ленинские
горы, корпус гуманитарных факультетов, 11 этаж,
аудитория 1157).

С диссертацией можно ознакомиться в читальном
зале гуманитарных факультетов МГУ.

Ученый секретарь Совета –

А 5

История человеческой мысли не может быть понята без знания той
духовной жизни, которой жила народы Востока в течение своей насчитывающей тысячелетия истории. И здесь, как и везде, важнейшей задачей марксистских историко-философских исследований является, наряду с изучением материалистических традиций, критическое исследование различных религиозных и идеалистических учений. Причем следует сказать, что критическое исследование религиозных и идеалистических учений стран Востока представляется особенно важным как в силу их несомненной распространенности на их родине, так и в силу того внимания, которое проявляется к ним в настоящее время на Западе. И среди пользующихся подобным вниманием учений безусловно первое место занимает буддизм. В целом буддизм объявляется "истинной религией", религией, которая наиболее способна противостоять "разлагающему влиянию современной цивилизации". Он объявляется "истинной религией" и в случае отождествления его с подлинной мистикой¹⁾, и в случае идентификации его с рационалистическим атеистическим мировоззрением, не только не противоречащим современной науке, но объединяющимся с ней (в последнем случае буддизм объявляется единственной светской религией)²⁾.

Буддизм возник в VI-V вв. до н.э. на северо-востоке Индии и развивался в течение более чем 2500 лет на огромной территории с населением, находящимся в самых разнообразных условиях. Ставший в ходе своего развития одной из мировых религий и одновременно образовавший в своих пределах очень значительные по своей роли в восточной философии

1) См. E.Conze, "Buddhist Thought; in India", London, 1962.

2) См. "2500 years of Buddhism", General Editor prof. P.V.Bapat., Delhi, 1956.

I-I032

Центральная научная
БИБЛИОТЕКА
Академии наук Киргизской ССР

фии философские школы, буддизм поражает своей сложностью¹⁾. Но, несмотря на то, что буддизм включает в себя различные религиозные и философские учения, важно, зная о разнообразии буддизма, уловить в нем определенное единство: все многочисленные направления буддизма²⁾ так или иначе содержат черты раннего буддизма. Поэтому понять весь буддизм — понять в первую очередь первоначальный характер этой системы. Это понимание тем более необходимо, что, хотя прошло более 150 лет с тех пор, как было начато изучение раннего буддизма, мы, тем не менее, находимся в неопределенности относительно основных его положений. Такое состояние изучения раннего буддизма в значительной

1) Уже в течение первых трех столетий своего существования буддизм образовал в своих пределах 18 сект. Впоследствии появление в буддизме сект привело его к расколу на две крупнейшие ветви: махаяну ("Большая колесница" или великий путь) и хинаяну ("Малая колесница" или малый путь). В III в. до н.э. буддизм вышел за пределы Индии и, исчезнув к XII в. н.э. на своей родине, распространился почти по всей Юго-Восточной и Центральной Азии. Хинаяна в ходе исторического развития буддизма утвердилась в южных странах: на Цейлоне, в Бирме, Лаосе, Таиланде и др. и отчасти на Яве, Суматре, Борнео, получив название южного буддизма. Махаяна с образовавшимся в ее пределах рядом новых школ стала преобладающим направлением в Китае, Японии, Корее, Непале, Тибете, Монголии и др., приняв общее название северного буддизма.

2) Известная мысль Ф.Энгельса о преемственности в развитии различных идеологических концепций справедлива в данном случае, пожалуй, больше, чем в каком-нибудь другом. См.: Ф.Энгельс, Энгельс — К.Шмидту. — К.Маркс, Ф.Энгельс, Избр. произв., т. II, М., 1955, стр. 475.

степени объясняется тем, что этико-философская и религиозная концепция раннего буддизма представляют определенное единство и поэтому, в частности, к нему относятся слова К.Маркса, писавшего: "... Философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а, с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной форме"¹⁾. К отмеченному необходимо добавить, что если вообще о буддизме существует великое множество работ, у нас в деле изучения буддизма сделано очень мало.

В связи со всем сказанным изучение буддизма и, в частности, раннего буддизма, является чрезвычайно важным и актуальным. Диссертация посвящена рассмотрению этического и философского аспектов учения раннего буддизма и состоит из введения, четырех глав и заключительной части.

Введение "Основные черты социально-экономического и политического строя древней Индии в период возникновения буддизма и их влияние на формирование буддийского мировоззрения". Вопрос об условиях, в которых возник буддизм, требует специального исследования. На нынешнем уровне состояния изучения этого вопроса, когда ощущается и недостаток касающихся его данных, и недостаточная изученность их в нашей литературе²⁾, преждевременно отваживаться на его полное и убедительное объяснение. Тем не менее автор высказывает в этой связи ряд соображений (не претендуя на их безусловную истинность).

Автор считает, что буддизм возник и формировался в эпоху, когда 1) К.Маркс, Теории прибавочной стоимости. К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., изд. 2, т. 26, ч. 1, М., 1962, стр. 23.

2) Об этом свидетельствует серия прошедших в последние годы устных и письменных дискуссий об особенностях исторического развития стран Востока (об "азиатском способе производства").

индия не только переживала процесс разложения первобытно-общинного строя и возникновения в его недрах классового общества, государства, но более того, когда она от состояния разобщенности переходила к формированию единого государственного объединения, закончившегося образованием в I в. до н.э. империи Маурьев. Этот период не мог не быть, следовательно, периодом смещения, а поэтому брожения и потрясений во всех областях жизни, усугубляющихся тем, что главной особенностью самого материала, подлежащего объединению (смещению), было уже имеющееся чрезвычайное разнообразие. (В Индии в этот период наряду с оформившимися государствами: монархиями — деспотиями и республиками продолжали существовать многочисленные родоплеменные образования; образование классов сопровождалось сословным (варновым) делением и т.д. И все это не просто существовало рядом, а и внедрялось друг в друга, сплеталось друг с другом).

Наличие социально-экономической и пр. смешанности обуславливало состояние жизненной неустойчивости, психологически состояние неуверенности в окружающем, состояние неудовлетворенности, порождающее желание выхода из него, желание "освобождения". Причем, с одной стороны, как всегда, из-за отсутствия условий для этого освобождения в реальной жизни надежды на обретение его могли возлагаться только на сферу нереального. С другой, — нужно сказать, что это была эпоха, когда индийцы, разочаровавшись в старых религиозных и философских догмах, выступили против предлагаемых последними путей "освобождения" ("спасения") за большую доступность последнего. И так как именно буддизм более других современных и параллельных ему по направленности учений удовлетворил этим требованиям доступности, подчеркнута выступив за значимость внутреннего бытия личности, независимо ни от положения человека в обществе, ни от совершаемых им религиозных обрядов и пр., он оказался чрезвычайно популярным. Однако демократизм

буддизма был кажущимся. Отрицание буддизма варя, отрицание им сложной обрядности и пр. — не отрицание их самих по себе, а безразличие к ним, пренебрежение к ним — частное выражение общей черты буддизма — его отрешенности от конкретно-исторической реальности, реальности вообще, а с точки зрения своей социальной характеристики — выражение настроений отнюдь не демократических, а глубоко аристократических (см. гл. 3). В сущности, это была идеология размышляющего аристократа, идеология знати, причем родовой (и местной), а не образующейся (и пришедшей). При этом, хотя буддизм благодаря ряду своих черт и способствовал укреплению возникающего государства, он был идеологией племенной аристократии, а не государства, как такового. Чтобы стать идеологией государства и вообще официально широко принятой религией (какой в это время был брахманизм), буддизму нужно было отказаться от определенной доли своей отрешенности от всего (в частности, принять некоторые черты обычной религиозной обрядности и поэтому организовать некоторые религиозные институты). Однако это случилось уже значительно позже рассматриваемого нами периода.

Первая глава — "Буддийская литература и "Сутта-питака". Буддийская литература огромна и многоязычна, в нее входят сочинения на пали, санскрите, гибридном санскрите, сингалезском, бирманском, кхмерском, китайском, тибетском, японском, корейском, монгольском и др. языках. За последние десятилетия обнаружены буддийские тексты на северо-западном пракрыте и на ряде языков Центральной Азии. Однако в ней мы не найдем непосредственных записей учения первоначального буддизма, а только тексты различных школ (часто весьма не совершенные), образовавшихся на основе этого учения. Правда, сейчас известно, что различные существующие версии литературы различных школ основываются на общем оригинале, на Праканоне, который утерян или исчез (об этом говорили в свое время В. Васильев, Г. Керн, но особенно важными для утверждения этой точки зрения оказались работы

Ф.Шербатского, С.Левы, В.Пуссэна, Ж.Пелусски, Ф.Велера, С.Шайера и др.). Но так как в ближайшее время реконструкция доканонической литературы вряд ли возможна (не говоря уже о том, что попытки из отдельных мест различных сочинений и сочинений различных сект сконструировать первоначальный текст могут оказаться прямо разрушительными), задача исследователя в настоящее время заключается в том, чтобы в имеющейся буддийской литературе выбрать то, что вероятнее всего относится к самому раннему периоду.

несомненно, утверждение южного буддизма о безусловной преимущественной древности палийского канона или "Типитаки" (букв. "Три корзины закона") — собрания буддийских книг на пали, считающегося каноном секты тхеравадинов или старейших, главной части литературы хинайянского толка или так называемой южной литературы, — и сторонников этой точки зрения среди последователей буддизма следует признать преувеличенным. Однако несмотря на то, что канон складывался постепенно, что его собрания поэтому не могут не заключать в себе мест, относящихся к позднему времени, канон содержит большое число древнейших материалов буддизма¹⁾, что, по мнению автора, делает собрания Палийского канона главным источником для характеристики идей раннего буддизма. В то же время автор счел необходимым сузить круг анализируемых древнейших памятников. Поэтому Палийский канон, в свою очередь, подвергается анализу. На основе учета ряда критериев: формальных, лингвистически-филологических (язык, стиль) и доктринальных (содержание) автор считает, что наибольший интерес с точки зрения содержания древнейших материалов представляет пятая книга "Кхуддака-никаи", последней из никай ("никая" букв. "собрание сутр") — "Сутта-питаки", второй части канона, "Сутта-нипата"²⁾ (являющаяся в то же время вполне можно полагать, что составление канона в основном приходится на тот промежуток времени, который лежит между периодом возникновения буддизма и серединой III в. до н. э.

2) Далее "С.-н."

не самостоятельным произведением). Пять глав "С.-н.", делятся на сутры (всего 71 сутра), в основном состоящие из гатх (1149), которыми иногда предшествуют (или вклиниваются в них) прозаические части, обычно поясняющие излагаемые в гатхах изречения и беседы. Все главы лишены стройного изложения: это выражено в отсутствии какого-либо единого плана строения, в совершенной равноценности их частей: рядом с этическими максимами встречаются легенды, притчи; рядом с более или менее достоверными повествованиями совершенно фантастические сообщения и т.д. Однако несмотря на отсутствие стройности изложения, основное содержание "С.-н." выявляется вполне определенно. Это — главным образом этическое-практическое учение раннего буддизма с стоящим в ее центре понятием "освобождения": все остальное служит разъяснением, дополнением и иллюстрацией этого понятия. Последнее оказывается чрезвычайно удобным, ибо при изучении такого сложного явления, как буддизм, целесообразно сосредоточить внимание вокруг одного понятия, ибо, хотя рассмотрение одного понятия и приведет к определенной ограниченности интерпретации рассматриваемой системы буддизма, вместе с тем оно создаст наиболее реальный путь в какой-то определенности в ее изучении. И тут очевидна предпочтительность понятия наиболее существенного в изучаемой системе, каковым и является для раннего буддизма понятие "освобождения", означающее совершенное состояние, то, что устанавливается в итоге как нечто главенствующее вообще. В сущности, понятие "освобождения" является в раннем буддизме тем понятием (см. гл.3), через которое просматривается все учение раннего буддизма, в его наиболее существенных чертах, а "С.-н." — источником, отражающим эти наиболее существенные черты.

Вторая глава — "Понятие "освобождения" в истории изучения буддизма". В интерпретации понятия "освобождения", идентифицируемого с понятием "нирваны", различные взгляды в общем приближаются к двум

точкам зрения: 1) одна считает, что понятие нирваны тождественно смерти, абсолютному уничтожению, абсолютному небытию; 2) другая, что оно равно состоянию счастья, бесконечного блаженства, состоянию сверхбытия. Первую точку зрения защищают Р.К.Чайлдс, В.Васильев, К.Уоррен, Г.Г.Тильбе, Р.Шмель, Г.Керн, Ф.И.Шербатский и др.; вторую — Т.В.Рис-Дэвидс, Г.Ольденберг, К.Рис-Дэвидс, А.Б.Мейс, В.Дуссен, Е.И.Томас, Е.Фрауваллер, Г.Гримм, Г.Глазенапп, Г.У.Панде, Т.Р.В.Мурти, Д.Т.Судзуки, Е.Конзе и др.

В сущности, для подтверждения своей точки зрения у сторонников понимания нирваны, как небытия, за любой из приводимых ими аргументаций (за этимологическими объяснениями; за нигилистической характеристикой состояния уничтожения желаний; за делением нирваны на две ступени: освобождение еще продолжающего жить (нирвана) и окончательное освобождение, наступающее после смерти (паринирвана) стояло (и было решающим) убеждение в определенном характере общефилософских начал раннего буддизма. У сторонников нигилистической трактовки нирваны перед нами отождествление нирваны с состоянием небытия, так как необратимость личного уничтожения являлась неизбежным логическим следствием принимаемых ими начал буддизма, равных отрицанию бога и души¹⁾. В итоге у сторонников этой точки зрения возникал образ необыкновенной религии, идеалом которой является универсальное небытие.

Исследователи, придерживавшиеся второй точки зрения на природу буддийской нирваны, в своем большинстве понимают ее, во-первых, 1) Предполагалось, что отказ раннего буддизма дать ответ о существовании единого бога равен отрицанию божественного начала. Высказывания раннего буддизма о душе принимаются как ее безоговорочное отрицание. В действительности же на вопросы о существовании бога или вообще какой-нибудь основы бытия, существовании или несуществовании души ранний буддизм определенно не отвечает и оставляет их открытыми

как особое душевное состояние, возможное уже при жизни; во-вторых, как конечный выход из всяких видов жизни и погружение в непостижимое сверхбытие. Так считают Е.И.Томас, Г.Ч.Панде, В.Дуссен, Т.Р.Мурти, Д.Т.Судзуки и др. Мысль о тождестве нирваны с истинным бытием приводит указанных исследователей к заключению, что это истинное бытие, бытие по ту сторону мира — есть бытие в "истинной реальности" и вообще утверждение бытия этой "истинной реальности", бытия абсолюта. При этом наиболее интересным представляется в этой связи отождествление нирваны не просто с абсолютном, а с абсолютном мистиков (что характерно для самых современных измыслов: см., например, Е.Конзе). Причем и у сторонников интерпретации нирваны, как чего-то положительного, окончательное решение относительно этого состояния зависит в основном, как и при отрицательной трактовке нирваны, также в конечном итоге от ответа на общие вопросы относительно философских начал раннего буддизма. В сущности многие крупнейшие знатоки Индии и буддизма отказываются видеть в нирване нечто отрицательное потому, что полагают, что религия, приводящая в итоге к ничто, перестает быть религией. Решающим является заранее принятое убеждение в существовании "истинной души", "истинного первоначала" (в данном случае выводимых отчасти из аналогии с махаянским буддизмом, но главным образом — с общими положениями идеалистической философии и религии, как таковой, в частности, с христианством и системами современной философии). Именно, исходя из сущности этой "аргументации", те же призывы к уничтожению желаний и пр., которые сторонники нигилистической трактовки нирваны считают доказательством своей точки зрения, сторонники положительной трактовки нирваны рассматривают в качестве доказательств трактовки нирваны как сверхбытия. В огромном большинстве случаев в известных системах философии и религии конечное определение цели человеческого бытия находится в связи с определением самых общих (онтологических) основ этих систем.

И так как в текстах буддизма отсутствует достаточно определенная характеристика нирваны, естественной была мысль: что понимает буддизм под окончательной целью человеческого бытия — можно усмотреть, принимая во внимание общефилософские положения буддизма. Но дело в том, что эти положения всегда более предполагаются, чем осуществляют на самом деле. Естественно, что, например, при идентификации нирваны с абсолютной реальностью имеется в виду скорее установление аналогии с существующими представлениями о философском первоначале или религиозном идеале в известных системах, а не анализ этого понятия в собственной системе раннего буддизма. Недостатком существующих изысканий можно считать отсутствие адекватной характеристики абсолюта буддизма, во всяком случае отчетливо отъединенной от таковых в других системах (в огромной степени в связи с этим и сам буддизм оказывался отличным от других систем только по провозглашению, а не по фактическим описаниям).

Чтобы не допускать неправильного толкования концепции "освобождения" в раннем буддизме, очевидно, не следовало интерпретировать ее в связи с предполагаемыми общефилософскими положениями буддизма, не ставить ее в связь с философскими ухищрениями, появившимися в буддизме, и, главное, не проводить сознательно или подсознательно тех аналогий, которых нет, с христианством и особенно с современной философией. Тут возможны два варианта. Или при интерпретации раннего буддизма сохранить элементы сомнения, и не пытаться излагать его в духе законченной системы. Или попытаться все-таки найти эту систему, т.е. найти ту последовательность идей, которая свойственна самому буддизму, не выводить ее, исходя из более привычных систем, вообще не накладывать схемы мировоззренческих построений, возникших в других условиях. В частности, при интерпретации центрального понятия раннего буддизма, понятия "освобождения", должно оставить не раскрытыми те вопросы, на которые буддизм не отвечал,

не конструировать ответы на них, как требовала та или иная более привычная точка зрения, а сохраняя систему идей буддизма в пределах ее данных, если это возможно, и насколько возможно, дать характеристику этого главного понятия буддизма и характеристику мировоззрения буддизма вообще, что и старается осуществить автор в последующих главах диссертации.

Третья глава — "Этическая характеристика понятия "освобождения" или этический аспект учения раннего буддизма". Как уже отмечалось, главное содержание раннебуддийской литературы, и в частности древнейшей части этой литературы, "С.-н.", не мифология, не теология, не философия, а этика (в широком смысле этого слова). Однако, поскольку в этике всегда присутствует определенная философская система, но в зависимости от большей или меньшей осознанности связи своей системы с общефилософскими положениями она содержит в себе философские основания или открыто, или предполагает их, в той или иной степени обусловленные, естественно, что даже такой безусловно практический характер этической системы, который характерен для раннего буддизма, все-таки не делает ее лишенной философского содержания. Учитывая это, можно утверждать, что рассмотрение этического в раннем буддизме — это, по существу, решение всех основных его вопросов и в том числе главных — общефилософских, в данном случае рассматриваемых в той форме, в которой они были представлены в самом буддизме. Причем, так как сущность философского исследования этического заключается в том, что в этике ищется всеобщее в форме особенного (в этом смысле искомое содержание этического явно выражено в понятии этического идеала, в понятии цели этической системы, в которой всегда присутствует обобщение и поэтому двойное содержание: содержание узкоэтическое и содержание собственно философское), рассмотрении понятия "освобождения", являющегося целью данной работы, — это рассмот-

12
рение и этических, и собственно философских проблем буддизма не только в адекватной самому буддизму форме, но и вообще по-настоящему единственно приемлемой. Рассмотрение понятия "освобождения" дает в руки исследователя не только этико-практический идеал буддизма, но и центральный принцип его философии, освещающий другие ее проблемы, кажушиеся без него неясными. Но если мы при анализе "С.-н." уже отмечали, что в ней отсутствует стройное изложение, то это не случайно. В "С.-н." (как, впрочем, в большинстве раннебуддийских текстов) нет логической системы в самом содержании. Более того, в ней нет не только логической системы, но вообще какой-либо аргументации и доказательства, нет никакой точности формулировок и точности термина, а как раз наоборот, — содержится масса противоречий. Это внешнее выражение того обстоятельства, что в раннем буддизме нет не только специального философского исследования, но и этического размышления и психологического анализа в смысле развернутого доказательного процесса. Рассматриваемое содержание описывается, но не объясняется. Тот теоретический индифферентизм, который явился следствием сугубо практической направленности буддизма, естественно, продолжает действовать и внутри его антитеоретической доктрины. Особенностью буддизма является то, что его объектом является существование, т.е. бытие, как оно есть в данный момент, с проникающим и все подчиняющим его стремлением к определенной сугубо практической ценности. Творчество в этом случае отпечатывается не в законченной стройной логической системе, а модуляциях определенного настроения. Естественно, что при рассматривании продуктов подобного восприятия мира главное — нахождение этого общего настроения, а поэтому более чем всегда, единства, центральной мысли, а не изображение буддизма (в данном случае его этической концепции), как состоящей из ряда положений, т.е. главного синтетического подход (что нельзя смешивать непосредственно с нахождением предмета философского исследования —

—обобщения, этического идеала).

13

на основе построения из разрозненных этических maxims "С.-н." системы можно утверждать, что центральное положение этой системы — терпимость или точнее: отсутствие подчеркивания значимости определенного нравственного уровня.

Центральное положение буддийской нравственной системы можно назвать общим принципом его этики. Этот принцип с точки зрения существующих представлений о нравственности, как установлении определенных нравственных норм, можно назвать принципом относительности.

Однако было бы ошибкой интерпретировать этику буддизма в юге как провозглашение относительного самого по себе, относительного вообще, как эклектическое принятие всего или, что то же, непринятие ничего, т.е. как избегание утверждения чего бы то ни было определенного. Понять буддизм — понять, что лежит за этой относительностью, так как при всей готовности на всевозможную относительность буддизм — это не утверждение относительности вообще. Относительность этического состояния в буддизме означает, что действия сами по себе ни хороши, ни дурны, ибо нравственный акт буддизма имеет в виду арену внутренней жизни, а не внешние судьбы действия (т.е. для него нравственный мотив ценнее его внешнего проявления). Но это не все. Принцип относительности приводит в буддизме к определенным выводам не только в смысле перевеса внутреннего над внешним, но и в смысле характеристик этого внутреннего. Внутреннее в буддизме оказывается шире того внутреннего, которое в идеалистических этических системах отождествляется с понятием внутренне-нравственного. Оно не только оказывается также содержащим "ненравственное", но и вообще выступает сопричастным всему, т.е. отличительной чертой этого "нравственного" является разнообразие. С другой стороны, хотя и кажется, что главное в этом нравственном идеале настроение неопределенности, неопределенность представляет только показатель более глубинного настроения,

определяющего эту нравственность. Это настроение абсолютной несв-
занности. 14

В буддизме утверждаемое им этическое состояние свободно от вся-
ких законов. Если же что-то предстает таким образом, что на нем
нельзя обнаружить действия любых законов, оно является самоопределя-
ющимся и автономным. Т.е. буддийское "нравственное" автономно, оно
не имеет необходимости в сопоставлении его с чем-то вне его лежащим,
но живет, повинаясь только самому себе (существует "в себе").

Этические действия в буддизме предстают автономными и т.д.,
потому что выглядят как акт только самой природы субъекта, а не как
порождение чего-то, находящегося вне субъекта. Главное в этическом
состоянии буддизма не обращенность к "другому" вообще, а состояние
внутреннего, собственного, бытия перед лицом внешнего бытия и "внут-
реннего" не в смысле идеального, а "внутреннего" в смысле просто
противостоящего внешнему. Это состояние равновесия разнообразных
этических состояний в индивиде, противопоставившем себя абсолютно
всему. И это состояние и есть то состояние "освобождения", тот эти-
ческий идеал, который проповедует буддизм. Из-за отсутствия значения
любого внешне можно определить цель в буддизме как абсолютную само-
достаточность.

С точки зрения обычных этических целей состояние, провозглашен-
ное буддизмом, можно обозначить как отсутствие мыслей о счастье и
несчастье, добре и зле, как определенное безразличие к этим централь-
ным побуждениям. Более того, его можно обозначить как отрицание
цели вообще. Причем это отрицание обычных этических целей, цели во-
обще, выражено в буддизме таким образом, что, видимо, внешне, эти
цели не отвергаются. Внешне в буддизме перед нами собственно не от-
сутствие цели, а отсутствие жесткой цели, что означает, в частности,
что обычные этические цели равно необходимы и равно не необходимы.

Находиться в состоянии ненарушимости внутреннего бытия, жить

собой, жить без цели - жить настоящим. С точки зрения категорий 15
времени состояние "освобождения" в буддизме равно отрицанию значе-
ния прошлого и будущего и в этом смысле отрицанию проблемы времени
вообще. Это означает, что состояние самодостаточности, делая излиш-
ней будущую жизнь, в принципе снимает вопрос о потустороннем мире.
Целью буддизма является своеобразное достижение "земного рая", все
помыслы которого сосредоточены на настоящей жизни, на настоящем мгно-
вении вместо помыслов в проблематическое будущее.

Существуют две оценки буддийского этического идеала. С одной
стороны, он характеризуется как безжизненная, апатичная система,
главной особенностью которой является равнодушие (в итоге эгоизм).
С другой, - как проповедь беззаветной любви, активного нравственно-
го деяния, совершенного альтруизма. Однако в целом и равнодушие, и
любовь (эгоизм и альтруизм) подчинены определенно идеалу чего-то
среднего между ними. Нет равнодушия и любви, а есть равновесие их
- общая смягченность, слабость.

Нравственный акт буддизма носит отпечаток слабости: следующих
буддизму осуществляет этот акт, не настаивая на нем. Естественно,
что те слабые узы, которые соединяют его с другим человеком, в этом
акте, легко рвутся. Так или иначе главная черта буддийского отноше-
ния к окружающему - его внутренняя отдаленность, его неорганичес-
кая связь с этими окружающим. Это естественно. Провозглашая само-
достаточность, буддизм утверждает абсолютную отрешенность субъекта
от всего окружающего. Поэтому в итоге с точки зрения окончательной
нравственной оценки его этического идеала он проповедует совершен-
ный индивидуализм, совершенную асоциальность. Во всяком случае
именно поэтому идти на помощь (идти целенаправленно) к обездоленным
и скорбящим, к тем, кто переживал не "великую мировую скорбь", а
социальную трагедию, не входило в сферу устремлений буддизма.

Четвертая глава - "Философская характеристика понятия освобожде-

Абсолютная самодостаточность имеет в буддизме значение идеала этического, но одновременно она есть то, что провозглашается буддизмом как конечная реальность. Если мы захотим дать определение этой провозглашаемой буддизмом конечной реальности, исходя из более привычных философских категорий, то мы можем сказать, что конечной реальностью в буддизме является определенное бытие субъекта. Можно также сказать, что в буддизме провозглашаемой им конечной реальностью является живущий в себе субъект, т.е. субъект, который не может быть сопоставленным с чем-то, вне его лежащим, и который может быть определен поэтому только негативно: как нечто противостоящее всему по отношению к нему внешнему. Чтобы определить окончательную реальность буддизма сравнительно позитивно, следует вернуться к определению утверждаемого буддизмом внутреннего бытия. Поскольку в буддизме мы имеем такое расширение понятия внутреннего, которое лишает представление о нем любой содержательной определенности, делает его сопричастным всему, очевидно, что внутреннее бытие в буддизме не есть исключительно бытие духовное, не есть состояние чистого духа. Следовательно, окончательно утверждаемая буддизмом реальность, в сущности, "я" буддизма, не знает разрыва на духовное и телесное, дух и плоть, а предстает некой духовно-телесной целостностью (нельзя отождествлять "я" буддизма с таким духовным личным началом, как душа в христианстве, атман в брахманизме, душа в любой из известных идеалистических систем). С другой стороны, если "я" в буддизме предстает некой духовно-телесной целостностью, то это оказывается возможным в буддизме потому, что оно выступает прежде всего не как как-то теоретически определяемое, а как действующее, точнее, как практически живущее. Вообще, говоря еще точнее, в буддизме имеются различные действия, но нет существа, которое действует. С точки зрения возможного осмысления описанного состояния мы имеем в буддизме только бытие

своеобразного психологического процесса, в котором человек переживает, а вернее, перерабатывает мир через себя, никогда не устранившись от него.

Поскольку в процессе слияния "я" и мира творческим началом выступает действующее "я", а все существующее вне "я" существует в качестве предмета деятельности субъекта (психологического процесса), "я", хотя и не претендует на отрицание бытия внешнего мира, делает его существующим не вне себя, а существующим через себя. Таким образом, мир оказывается хотя и существующим самостоятельно, но не чуждым "я": он оказывается вовлеченным в то единство телесного и духовного в человеке, которое уничтожает их противоположность (или, точнее, наоборот: это единство оказывается возможным благодаря вовлечению мира в "я"). Но как бы там ни было, именно благодаря отсутствию при этом слиянии противоположности: субъект — объект, противоположность "природа — дух", "материя — дух" оказывается устраненной. Причем следует помнить, что это единство человека и мира дано в этической-практической деятельности индивида, ибо в ней дано само единство этого индивида и, наконец, это единственное, что дано в раннем буддизме. Более того, поскольку в том отношении "человек — мир", которое существует в буддизме, мир, хотя и признается при отрицании его истинной самостоятельности, его действия, то хотя утверждаемое в буддизме "окончательное" и не означает признание свободного от всего, что может быть вне его "я", т.е. свободного в смысле вечно, субстанциальном (так как "я", будучи единством телесной и духовной природы, находясь в единстве с миром, связано с миром), то это "я" свободно от всего внешнего в том смысле, что оно отрешено от любого внешнего влияния, могущего иметь для него значение действующего самого по себе начала. Таким образом, в итоге буддизм оказывается утверждением субъективной причинности, или даже, если учесть отсутствие в буддизме любого обобщения, субъективистской причинности, и в

18
этом смысле утверждением свободы человеческой воли, утверждением индетерминизма. С другой стороны, так как действие мира в буддизме само по себе не отрицается, его нет только для человека, для которого существует только его этико-практическое бытие, в буддизме мы имеем установление свободы без отрицания необходимости, установление индетерминизма без отрицания детерминизма. Т.е. поскольку проблема свободы выступает в буддизме только как практическая проблема, это уничтожает все трудности, связанные с проблемой свободы, проблемой индетерминизма, трудности, заключающиеся прежде всего в теоретической стороне вопроса — в рациональном осмыслении самоопределения воли, в поисках онтологических начал свободы, индетерминизма. Так или иначе, именно с учетом данного значения свободы — свободы, не нуждающейся в онтологических корнях, происходит отрицание объективного мира и его законов, его изменение субъектом согласно своим желаниям: отрицание мира и его законов без отрицания его фактического (вещного) бытия. Таким образом, во-первых, через признание абсолютной относительности всего внешнего (объективного) ранний буддизм утверждает абсолютное значение субъективного и субъективного не как некоего спиритуалистического состояния, а субъективного в смысле принадлежащего субъекту, точнее — находящегося во власти субъекта. Во-вторых, так как буддизм есть установление субъективной или даже субъективистской причинности, то можно полагать, что буддизм является не просто антитеоретической (практической) доктриной, он одновременно является своеобразным, психологическим, субъективным идеализмом, ибо буддизм практически провозглашает основной тезис этого идеализма: отрицание самостоятельного существования объекта, нерасторжимость объекта и субъекта с упором в этой нерасторжимости на субъекте.

Если же быть менее требовательными к нахождению теоретической позиции буддизма, можно сказать, что, провозглашая как нечто окончательное самодостаточность и устанавливая таким способом абсолютную

19
отрешенность субъекта от всего окружающего, буддизм не только демонстрирует свою чуждость любой, хотя как-то приближающейся к рационалистическо-теоретической определяемости, но и дает право охарактеризовать его просто как нереализм или иллюзионизм. Причем его можно охарактеризовать так в том смысле, что состояние свободы, проповедуемое буддизмом в основу своего учения философских принципов, — это совершенная иллюзия, совершенная тем более, что это абсолютно субъективное состояние настолько субъективно, что не нуждается ни в каких объективных, стоящих за ним, началах, в том числе и начале духовном.

В последнем разделе диссертации, названном автором "Вместо заключения", дана обобщающая критическая оценка этико-философской концепции раннего буддизма. Автор утверждает, что в целом теоретический индифферентизм приводит буддизм в его решениях к такому практицизму, который можно определить как эмпиризм или уже — как психологический эмпиризм. Эмпирико-психологически дано решение главной проблемы буддизма — проблемы человеческой свободы. Решение буддизма заключается тут в том, что для него не существует противостояния свободы и необходимости: не существует антиномии свободы и необходимости. Однако это решение в буддизме в сущности равно просто непостановке вопроса о теоретическом осмыслении, осмыслении вообще. Поэтому в буддизме дело не в том, что в нем нет различения свидетельства самосознания от его индетерминистской интерпретации, т.е. нет различения чувства свободы от идеи свободы, что является одним из главных аргументов опровержения индетерминизма со стороны детерминизма, а в том, что в нем отсутствует сама проблема различения чувства свободы от идеи свободы. Если же рассмотреть решение в буддизме других проблем, проблем, так или иначе связанных с его понятием свободы, то именно следствием присущего буддизму эмпиризма и является та характерная для него смешанность всех — и этических, и философских категорий, которая для теоретически ориентированного сознания

ния выступает как неразвитость. В частности, теоретическое сознание вправе считать неразвитостью то, что в буддизме нет ни материалистической, ни идеалистической этики, ни материализма, ни идеализма в обычном смысле, т.е., что в нем нет вообще противопоставления "материя - дух", а есть один из неподдающийся рационалистическо-теоретической определяемости объект. Причем следует заметить, что нельзя рассматривать смешанность категорий, присущую буддизму, как нечто аналогичное попыткам избежать противопоставлений категорий классической философии, предпринимаемым рядом современных систем. В буддизме перед нами соединение, не знающее разъединения; в этих системах - соединение, знающее разъединение.

По теме диссертации опубликованы статьи:

"Изучение буддийской философии в России" ("Философские науки", 1962, № 2);

"О характере учения раннего буддизма" ("Философские науки", 1970, № 3).

Подп. к печати 4/I-73 г. Л-52003. Ф. 60x90/16
 Физ.п.л. I,25. Уч.-изд.л. I,0. Зак. 1032. Тир. 200
 Отпечатано на ротапринтах в тип. изд-ва МГУ
 Москва, Ленгори