

ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ БУДДИЗМА

Лекция академика Ф. И. Щербатского
читанная при открытии Первой Буддийской Выставки
в Петербурге 24 августа 1919 года

Издание Отдела по делам Музеев и охране памятников
Искусства и Старины

ПЕТЕРБУРГ • 1919



Философское учение буддизма.

Вступление.

12-я Государственная Типография
В. О. 9 л. 12.

„Три главных идеи являются достоянием всякой религии: бытие Бога, бессмертие души и свобода воли; без них не может быть построено учение о нравственности“. — Таково учение Канта и с ним европейской науки, равно как таково и убеждение широких слоев образованных людей. И вот, однако, существует религия, которая ярким пламенем живой веры горит в сердцах миллионов своих последователей, которая воплощает в себе высочайшие идеалы добра, любви к ближнему, духовной свободы и нравственного совершенства, — которая облагородила

и, вместе, внесла цивилизацию в жизнь народов Азии, — и эта религия, тем не менее, не знает ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли. И мало того, что буддизм не знает Бога, самая идея единого верховного существа, которое для чего-то, — совершенно неизвестно для чего, — не то для забавы, не то даже для какого-то хвастовства своею силой — создает весь волнующийся и страдающий мир из ничего, — эта идея кажется буддисту странной, нелепой. В полемическом задоре он готов издеваться над ней, готов высмеивать все те логические несообразности, которые невольно возникают перед нашим умом при мысли о создании всего из ничего, при том, существом, которого однако в свою очередь никто не создавал.

Хотя буддизм признает существование личностей более совершенных, чем обыкновенный человек, и называет их святыми и богами, но они ни в каком случае не стоят вне, или выше, мира и мирового предела жизни, они так же подчинены законам мирового развития и действию безличной мировой

движущей силы, как и обыкновенные люди. Уже в древнейшем буддизме такое отрицательное отношение к единобожию ясно выступает наружу. Но в это время оно не играет еще выдающейся, центральной роли, так как самое-то единобожие было сравнительно слабо представлено. Индийское единобожие развилось как религия, и отчасти на нем основанное философское учение, позднее. В средние века Индии, великий буддийский философ Нагарджуна написал небольшой трактат против единобожия, где опровергает его, и указывает на все логические его несообразности. Это сочинение послужило примером для целого ряда позднейших сочинений, направленных против единобожия, появившихся вплоть до наших дней. Наш соотечественник калмык лама Боваев, столь трагически погибший недавно в Петрограде, написал на тибетском языке сочинение, в общем повторяющее аргументы Нагарджуны, но развивающее и дополняющее их.

Что касается второй идеи — бессмертия души, то мало того, что буддизм его не

признает, он отрицает самое существование души. Этот пункт—отрицание души—гораздо сильнее выступает уже в первоначальном, основном буддизме, чем даже его отрицание единобожия. Причина этого та, что учение о душе было гораздо более развито в древней Индии, современной появлению буддизма, и против него поэтому он направил свои самые мощные удары. Отрицание души есть основной отправный пункт буддийского учения. Мысль о существовании в нас души, то-есть особой, цельной, духовной личности, признается злейшей ересью и корнем всякого зла. Существует, конечно, сознание, как особый аппарат, воспринимающий явления внешнего мира, существует воля, как духовный процесс, предшествующий всякому поступку, существуют чувствования, приятные и неприятные, — все это ежемгновенно существует, то-есть сменяется, является и исчезает, но единой, длящейся, а тем более, бессмертной души, из которой все эти душевные явления исходили бы, вовсе нет. Существование такой души ничем не может

быть доказано, оно ни в чем не проявляется, это предразсудок, наивное верование, которое буддизм призван разрушить прежде всего.

Из этого следует, что не существует также и свободной воли в смысле воли, принадлежащей какой-то личности и исходящей из какой-то души. Существует, напротив, безличный мировой процесс жизни, безначальный, вечно меняющийся, развивающийся в неизбежных границах, поставляемых законом причины и следствия. Ничто не является без соответствующей достаточной причины. Процесс такой жизни тягостен, это процесс страдания, но процесс, заключающий в себе самом зерно совершенствования и свободы. Это убеждение, именно убеждение, что мировой процесс жизни ведет к совершенству и конечному освобождению от горестных оков, налагаемых законом причины и следствий—это убеждение есть единственная вера, единственная догматическая предпосылка буддизма. Все остальное построено на наблюдении фактов и свободных логических доказательствах, оно допускает и приглашает свободную критику и не

боится ее. По этому убеждению процесс жизни совершается с определенной целью, он приводит к ясному концу, ему самому присуще стремление к постепенному совершенствованию, к избавлению от мирового страдания, к достижению конечной цели в успокоении. Чем совершеннее жизнь, тем меньше в ней, по убеждению буддизма, волнения, тем спокойнее она. Уничтожение волнения, уничтожение этого бытия — страдания, „Вечный Покой“, „Абсолютное Бытие“, „Ничто“ по отношению к суете мирской, „Угасание“ жизненной суеты навсегда — вот конечный, отдаленный идеал, перед которым не убоится стать буддизм. В нем нет места ни Богу, ни душе, ни свободной воле. Это безличный Абсолют, который противостоит столь же безличной суете мирового процесса жизни, протекающей в пределах того, что мы называем личностями, со всеми их переживаниями.

Души нет.

Обратимся теперь к учению о душе, так как, повторяем, это основной, отправный

пункт всего буддийского учения. Души нет! Но что, собственно, разумеется под понятием „душа“? В Индии того времени, к которому относится начало буддизма, было распространено несколько учений касательно сущности и свойств души, а, сообразно этому, и самое понятие „душа“ получало различные оттенки значения. В кругах правоверных брахманов-учителей был довольно распространен взгляд на душу, как на внутри человека находящееся, особое, цельное, единое, духовное существо, способное мыслить, чувствовать и желать. Оно как бы сидит внутри нас, управляет нами и, через отверстия глаз, смотрит на то, что делается кругом, и на то, что делают другие люди, нам подобные. В момент смерти оно покидает тело, улетает через особое незаметное отверстие в темени. По этому взгляду душа отличалась от тела и представляла собою главную часть нашего существа, которой тело было подчинено. Но встречалось и несколько иное употребление термина „душа“ (санскритское „атман“), которому более соответствует наше слово „личность“. Это буквальное зна-

чение термина „атман“, который прежде всего есть возвратное местоимение и значит „я сам“, то-есть „моя личность“. Буддисты и другие школы в этом употреблении предпочитали слово „пудгала“—„личность“, но считали его равнозначущим термину „атман“—„душа“. При таком словоупотреблении понятие душа означает личность в цельном составе, оно обнимает собою и тело, и душу. Но кроме того, в брахманских кругах Индии в это время было еще и другое учение, согласно которому душа или духовное начало внутри нас отождествлялось с духовным началом вне нас, с мировой душою. Представление об этой мировой духовной сущности то склонялось в сторону пантеизма, то-есть всебожия, и тогда весь мир обладал в себе, свою внутреннюю вездесущую душу,—или же оно склонялось в сторону теизма, веры в Бога, и тогда мировая душа получала значение единого Бога, творца и промыслителя всего мира. Во всех этих случаях, слово „душа“ означало нечто целостное, единое, особое духовное существо, или особую целую лич-

ность. Вот против этого-то представления о душе, как о чем-то цельном, представляющем в себе определенное, реальное единство, и ополчился буддизм. По его учению, в духовном мире так же мало единства, как и в мире материальном. Материя состоит из атомов—частиц, а душа—из отдельных душевных явлений или духовных элементов. Вообще в вопросе о соотношении между собою целого и его частей, буддизм становился на ту точку зрения, что мы можем приписывать действительное, истинное бытие только частям, и собственно только таким частям, которые в свою очередь из частей не состоят, то-есть атомам, неделимым частицам. Материя слагается из атомов вещественных, материальных, а душа из атомов духовных. Как в куче зерна нет ничего более кроме тех зерен, из которых она состоит, так и в духовной личности нет ровно никакого плюса по сравнению с теми отдельными душевными элементами, или явлениями, из которых она слагается. Только наша привычка, или ограниченность нашего познания,

приписывает целому какое-то особое бытие. В действительности же рассуждение убеждает нас в том, что оно особого бытия, на ряду со своими частями, не имеет. Таким образом, бытие души или целостность личности не отрицается буддистами совершенно, они считают возможным говорить о них и признавать их бытие, но лишь условно, всегда держа в уме, что это только ходячее, привычное словопотребление людей, не посвященных в тонкости философии. Если же от простого языка перейти к языку научному, то нужно твердо знать, что никакой единой души, которая существовала бы отдельно, самостоятельно, рядом с теми элементами, составными частями, из которых она слагается, нет.

Итак, никакого единства в мире душевном, никакого единства, никакой сплошной или вечной материи в мире физическом. Все существует в отдельности, все само по себе. Кажущееся единство личности рассыпается при ближайшем рассмотрении на единичные элементы, точно также как кажущееся сплошное бытие какой-нибудь материи рассыпается

перед наукой на отдельные атомы. Эти элементы Будда назвал „дармами“. Слово это употреблялось и раньше в различных значениях, Будда же окрестил им элементы бытия, очевидно желая введением новой терминологии оттенить свое учение об элементах. Он нуждался в новом термине, так как понятие об элементах бытия, их значении и свойствах у него резко отличалось от всего того, что об этом учили предшествовавшие и современные ему системы. Этим „дармам“, или элементам бытия, был составлен особый каталог, они составляли, так сказать, таблицу 75 элементов. Они объединялись в группы различным образом, распределялись с различных точек зрения. Мы не будем приводить всю таблицу и все распределения в подробности, это завлекло бы нас слишком далеко. Ограничимся лишь приведением одного из них, самого распространенного. С точки зрения частей, входящих в состав личности, элементы бытия объединяются в 5 групп (так называемых „сканд“): группа физическая или тело и 4 группы элементов ду-

шевных: 1) чувствования, приятные или неприятные, 2) понятия, 3) воля и 4) сознание.

В этом распределении наше внимание останавливает на себе разделение сознания на две отдельные категории. К одной относится сознание вообще, самый, так сказать, факт сознательности, способность к восприятию внешнего мира, к другой же развитое сознание, то-есть представления и понятия. Правда, оба эти элемента находятся в постоянной связи, они сосуществуют, но такое соотношение неперменного сосуществования мы находим и между многими другими элементами, что, однако, не мешает им быть отдельными элементами. Итак, вместо одной души, которой вовсе нет, мы имеем чувствования, понятия, волю и сознание. Не можем не отметить сходство этой точки зрения на душу с той, к которой, после долгой истории, пришла современная нам европейская наука. Англичанин Юм первый строил свою психологию без души, из одних отдельных душевных явлений, и точка зрения его возобладавала в современной психологии. Наш современник, великий французский философ

Бергсон, начинает свой последний большой труд с подтверждения того же факта, именно, что путем самонаблюдения мы устанавливаем в себе постоянный процесс перемены, в котором мы можем выделить ощущения, чувствования, желания и представления, и больше ничего, то-есть как раз четыре буддийские психические группы элементов, только перечисленные в несколько ином порядке, и никакой единой целостной души. Тот факт, что эти четыре категории психических явлений входят в состав одной личности, ничуть не доказывает, что эта личность существует в действительности, как нечто самостоятельное, независимо от своих частей, точно так же, как куча зерен не представляет собою ничего кроме самих этих зерен.

Среди самой буддийской общины с течением времени возникли споры о том, как понимать учение об условном существовании личности. Одна из школ, на которые распался первоначальный буддизм, школа Ватсипутриев, склонялась к тому, что совершенно отрицать всякое единство между элементами

личности все-таки нельзя. Вполне примыкая к общему и основному буддийскому учению о несуществовании души, эта школа все же склонялась к тому, что можно допустить некоторую, хотя бы и относительную, реальность личности (пудгала), как сочетания элементов данного лица в определенное мгновение. Личность, говорила она, не отличается от элементов, из которых она состоит, но и не вполне им равняется, она представляет собою некоторое бытие, обусловленное одновременным бытием элементов, из которых она состоит.

В полемике против этой скромной, робкой попытки допустить некоторую самостоятельность личности, известный буддийский философ Васубанду говорит: „прежде всего „следует решить вопрос о том, какого рода „бытие приписывается личности, или душе, „указанной школой Ватсипутриев: действительное, реальное бытие, или же бытие „только относительное. Но что же такое бытие „действительное и что такое бытие относительное? Если что-либо существует само по себе, как отдельный элемент, то оно имеет

„реальное бытие, как, напр., цвет и другие „основные элементы материи и духа. Если же „что-либо представляет собою сочетание таких „элементов, то это бытие условное, или относительное, напр. молоко, состоящее из разных элементов и отдельно от них не существующее. Из этого следует, что если приписывать личности или душе истинное бытие, то она должна иметь свою отдельную „от прочих элементов сущность и отличаться „от них так же, как они отличаются друг от друга. Во-вторых, если душа существует, то „она должна иметь и свою причину, свой особый источник бытия, отличающийся от источника, из которого происходят элементы. „Если этого нет, если душа не возникает „в процессе жизни из какого-нибудь предшествующего бытия, то она будет бытием „вечным и неизменным, а это противоречит „основоположениям, принятым всеми буддистами, в том числе и указанной школой Ватсипутриев. Признавать вечное бытие души „есть взгляд еретический, недопустимый для „буддизма. Кроме того, душа вечная и неиз-

„менная не могла бы иметь никакой действительности или актуальности, ибо актуально, то-есть действительно, только то, что изменяется. Если же указанная школа Ватсипутриев, наоборот, приписывает душе лишь условное бытие, как привычное обозначение элементов, входящих в состав личности, то я с этим, вполне соглашаюсь, и говорю: да! это так!“.

Теперь, когда мы знаем, как следует понимать буддийское учение о том, что „души нет“, мы в состоянии объяснить одно кажущееся противоречие, которое всегда служило камнем преткновения для европейских ученых, и которое они были готовы отнести на счет нелогичности индийского ума вообще. Противоречие состоит в том, что на ряду с отрицанием существования души, как бы признается переселение душ. Между тем, при надлежащем понимании обоих учений, между ними никакого противоречия нет, и приходится признать, что в них проявился не недостаток логичности индийского ума, а напротив, его несомненное превосходство. Индиец не представлял себе, что со смертью

какого-нибудь лица его духовный мир может просто исчезнуть без всякого следа, или сразу перейти в вечность. Нет! подобно тому, как тело наше после смерти сгниет, то-есть превратится в землю, в которой наука видит те же элементы, те же атомы, из которых состояло живое тело, точно так же и духовный мир наш, и прежде всего элемент сознания, не исчезнет из круговорота жизни с нашей смертью совершенно, он проявится вновь в другой форме и другом месте. Во всем мироздании господствует везде закон причинности. За каждым мгновением в бытии какого-нибудь элемента, или группы элементов следует с необходимостью новое мгновение и т. д., процесс этот не имеет ни начала, ни конца. Мгновение смерти или наступления новой жизни есть выдающееся, важное событие в единообразной смене мгновений, но все-таки это лишь отдельное мгновение в целой цепи таких отдельных, с необходимостью следующих друг за другом, мгновений. Перед ним было мгновение предшествовавшее, и после него будет неизбежно сле-

дующее мгновение того же потока сменяющихся элементов. Дитя рождается и в первые же мгновения своего бытия, или, как говорят буддисты, перерождения, протягивает губы к материнской груди, производит целый ряд целесообразных движений. Очевидно, что его психический мир не явился из ничего, он при рождении представляет собою лишь следующее мгновение для целого ряда душевных antecedентов, точно так же, как его тело есть лишь особое мгновение в развитии тела из зародыша, которому в свою очередь предшествовали отдельные частицы материи. И в этом смысле это не рождение, а перерождение. В своей научной, философской форме закон перерождения душ есть нечто иное, как факт душевной преемственности, его можно просто назвать законом наследственности, не оставляя, конечно, без внимания всей той разницы, которая внесена в это понятие успехами нашего естествознания. Подобно тому, как буддист допускает употребление слов душа и личность в условном, привычном для людей смысле, точно также

он условно говорит о перерождении одного и того же лица, хотя в действительности всякое перерождение есть уже новое лицо, или, выражаясь еще точнее, совершенно новое собрание элементов, связанное однако со своим прошлым неизбежным законом причин и следствий. Сам Будда в своих проповедях любил пользоваться языком обыкновенных людей, в целях поучения он любил говорить о своих собственных прежних существованиях, о былых и будущих перерождениях учеников своих и прочих людей. Если при этом помнить, что это лишь описательное выражение, под которым скрывается глубокая и тонкая теория развития жизни и ее элементов в сторону конечного идеала, то никакого противоречия между учением о несуществовании души и так называемым переселением душ — нет.

Не препятствует также это учение, как увидим в дальнейшем, обоснованию нравственного идеала буддизма.

Ежемгновенная изменяемость всего сущего.

Итак, мы уяснили себе тот факт, что по буддийскому учению все сущее состоит из отдель-

ных элементов, физических и психических. Теперь возникает вопрос о том, какими в частности представлялись эти психофизические элементы, эти „дармы“. И тут прежде всего выступает наружу учение о мгновенности всего сущего, то-есть, мгновенности „дарм“.

Не только нет ничего сплошного, цельного и все существует в раздробь, но нет также ничего длящегося, все существует лишь в течение одного мгновения. Подобно тому, как нет единства, так сказать в ширь, нет его также и в глубь. Самое бытие есть ежемгновенное изменение, в роде кинематографической картины, и даже более, так как отдельных картин вовсе нет, а только одно, так сказать, картинное течение. Где нет перемены, нет и бытия.

Не можем и тут не отметить поразительного сходства этого учения с учением уже упомянутого Бергсона.

В сочинении, на которое мы сослались, он доказывает, что не только все сущее постоянно изменяется, но и самый термин „бытие“ равносильен термину „перемена“.

Нам, например, кажется, что одно душевное состояние сменяется в нас другим; однако, на самом деле всякое душевное состояние есть уже переход. Нет такого состояния, которое действительно было бы „состоянием“, то-есть чем-то длящимся. Если бы душевное состояние перестало изменяться, то его бытие перестало бы длиться“. Душевное „состояние“, то-есть оставка, есть создание нашего воображения. Вместе с тем наше воображение создает некий неподвижный субстрат, подкладку, в образе души, на фоне которой отдельные мысли, желания и чувствования являются как бы сменяющимися друг друга состояниями. В действительности же этот субстрат, эта душа, это „я“, говорит Бергсон, не есть реальность, это простой условный знак, напоминающий нашему сознанию искусственный характер того умственного процесса; благодаря которому наше внимание различает „состояния“, следующие одно за другим „там, где, на самом деле, есть лишь одна длящаяся постоянная перемена“. То же

самое относится и к миру материальному. Прежде чем различать в мире тело, мы различаем качество: цвет сменяется цветом, звук следует за звуком, ощущение за ощущением. Всякое такое качество представляется нам существующим, то-есть ддящимся, между тем оно разлагается на множество элементарных движений. Следовательно ясно, что всякое качество, то-есть всякая материя есть не что иное, как непрерывная перемена. Итак, существовать значит изменяться ежемгновенно.

Мы видим, как глубоко связано по существу представлени ео бытии — перемене, с отрицанием субстанции — души. Это одно и то же учение, ясно открывающееся нам как в системе Будды, так и в современной науке.

Нужно еще заметить, что в учении о всеобщей ежемгновенной изменемости буддизм примыкает к предшествующему индийскому мышлению, к философской системе Санкья, которая тоже учила, что все вечно меняется. Связь между обеими системами давно уже чувствуется и обсуждается европейскими уче-

ными. Сами индийцы сознавали ее, хотя они в то же время сознавали, что это скорее связь контраста, чем сходства. Они называли обе системы радикальными, но противоплавали их друг другу, поскольку одна утверждала, что все вечно, а другая, что все мгновенно. По учению системы Санкья существуют действительно всего только два вечных начала: дух и материя. Дух неподвижен, вечно спокоен. Материя, в которую входит и весь наш познавательный аппарат, движется, вечно изменяется. Взаимное соотношение этих двух начал, как оно представлялось создателю системы Капилу, яснее всего выступает в картине, на которую любят ссылаться последователи системы. Ниже мы упомянем, какое значение имеет для философа вообще определенная картина, возникающая перед его умственным взором, воплощающая его главную мысль и поясняющая его систему. Это так называемая посредствующая картина. Создатель системы Санкья представлял себе соотношение материи и духа как суетливую игру актера перед безмолвствующим зрите-

лем. Подобно тому, как зритель совершенно не участвует в действии, стоит в стороне, спокоен и бесстрастен, только созерцает, а не действует, так и духовное начало не движется, не изменяется, вечно одно и то же, стоит в стороне или выше мирового процесса. Для этого весь наш познавательный аппарат должен был быть оторван от духовного начала и причислен к вечно движущейся материи. Дух же только созерцает, а не действует. Как актер вечно меняется, делает жесты, говорит и вообще работает исключительно для зрителя, так и материя, хотя единое, вечно в себе начало, вечно изменяется, состоит из вечной игры свето-тени, при чем эта игра совершается исключительно в целях безмолвно созерцающего сознания. Вот какие представления господствовали в Индии до появления буддизма. Сам Будда Шакьямуни изучал философию у учителей последователей этой системы. Как я уже сказал, его собственная система примыкает к предшествующей скорее как протест, чем как подражание.

Что сделал Будда с душой, то-есть с бездеятельным, в стороне от жизненного волнения состоящим, духовным вечным началом, мы уже видели. Он его просто устранил за совершенную, так сказать, бесполезностью. Раз весь познающий аппарат отнесен к другой области, то иного сознания и не требуется. Устранил его Будда самым решительным образом, с какой-то ясно проглядывающей везде полемической враждой к такому совершенно ненужному, неподвижному и бездеятельному владыке мира. Что касается другого начала, то Капила представлял его себе, хотя и постоянно волнующимся, но единым, сплошным и вечным материальным бытием. Будда заменил его атомами и отдельными элементами.

Все, что существует — вечно существует, в том смысле, что вечна материя, из которой оно состоит, ничто никуда не исчезает и не рассыпается на частицы, ибо частиц нет. Наоборот, по учению буддистов, отдельные элементы ежесекундно появляются и исчезают безо всякого следа. „Дармы“, следова-

тельно, постоянно откуда-то возникают и куда-то исчезают. В понимании этого учения о ежесекундном появлении и исчезновении элементов бытия разошлись ученые буддисты уже в первое время после смерти Учителя. Одни, так называемые Сарвастивадины, то - есть утверждающие всегдашнее бытие, различали между бытием „дарм“ и их появлением. Они полагали, что „дармы“ существуют всегда и в прошлом, после того, как они появились, и в настоящем, в момент появления, и в будущем, когда появление их еще не совершилось. Другие же, так называемые Вибаджьявадины, или „Разделяющие вопрос“, утверждали, что о прошлых и настоящих элементах можно говорить, что они существуют, но будущие существуют лишь условно, в качестве причин, из которых они могут возникнуть. На это первые возражали, что такое допущение есть отступление от буддийской радикальной точки зрения и является уступкой перед взглядами системы Санкья.

Как бы там ни было, перед нами картина мира, как волнующегося океана, в котором,

как волны из глубины, постоянно откуда-то выкатываются отдельные элементы жизни. Эта волнующаяся поверхность представляет собою однако не хаос, а повинуетя строгим законам причинности. Одни элементы постоянно появляются в соупутствии с другими, одни также непременно следуют за другими. Это учение о „совместно-зависимом рождении элементов“ является самым центральным пунктом всего буддийского мировоззрения. Оно неразрывно связано и с отрицанием души и с распылением всего сущего на отдельные элементы и с ежесекундным следованием одних комбинаций элементов за другими. Мы не будем приводить этого учения в подробностях, оно настолько трудно для уразумения, что сам Будда развивал его далеко не перед каждым, опасаясь всегда, что оно может быть понято превратно. Другая сторона этого учения о „совместно-зависимом рождении элементов“ касается связи элементов настоящей жизни человека с комбинациями элементов, составлявших его прошлую жизнь и теми комбинациями,

которые составят его будущее существование. Об этой стороне „совместно-зависимого рождения“ или, как оно иначе называется, „двенадцатичленной формулы круговращения бытия“, вы услышите более подробные объяснения в лекции моего товарища профессора Розенберга.

Мы стоим перед вопросом: будет ли когда-нибудь конец этому непрерывному рождению, или перерождению, или, выражаясь более точно, появлению новых комбинаций элементов, следующих одни за другими? имел ли этот процесс начало? На второй вопрос ответ звучит догматически: начала не было. На первый — буддизм отвечает определенно: конец будет, выход из волнующегося океана бытия возможен. Путь к нему указан Буддой в его нравственном учении, к которому мы теперь и переходим.

Обоснование нравственности.

Каково философское обоснование нравственности в буддизме? Вопрос этот, мы знаем, является самым трудным для всякой

философской системы. Легче всего он решается в религии, признающей существование Бога, божественного откровения и свободной воли. Нравственный закон тут исходит от воли божества, человек свободно ей повинуется и за это получает награду в спасении. Но обосновать нравственность помимо велений личного Бога уже гораздо труднее. Немецкий философ Кант развил для этого свое учение о категорическом императиве, то-есть о велении, которое глубоко заложено в тайниках человеческой души и представляет собою скрытую, так сказать, пружину, движущую всеми нравственными достижениями людей.

У правоверных брахманов было также учение об этом велении, о категорическом императиве, обязывающем людей к исполнению религиозных предписаний и совершению добрых дел помимо всякой божественной воли, но источник его они видели в своем священном писании, в его словах, которым они приписывали сверхъестественное, безначальное бытие.

Все эти учения предполагают существование души, свободной личности, свободной воли. В буддизме же нет ни свободы, ни самой личности, которая могла бы нести ответственность за свои поступки. По этому вопросу мы находим любопытный спор между буддистом и представителем одной индийской философской школы, Вайшешика, который защищает существование души и свободной воли. Последний спрашивает: „если нет души вовсе, то кто же совершает поступки и кто несет за них ответственность, кто получает награду?“. Буддист отвечает: „а кто же по твоему это ответственное действующее лицо, этот деятель?“. „Деятелем, говорит философ, мы называем того, кто одарен свободной волей, например мы наблюдаем в обыденной жизни, что такой-то человек, по имени Девадатта, свободно умывается, ест, или идет гулять, когда ему вздумается“. — „Но кто же, однако, этот самый Девадатта, которому ты приписываешь способность свободных действий. Если ты предполагаешь, что свободна его душа, то суще-

„ствование последней ничем еще не доказано. „Если же под условным именем Девадатта „разуметь собрание душевных явлений или „элементов, то такого рода деятель далеко „не свободен! Действия, вообще говоря, „бывают трех родов: телесные действия, „слова и мысли. Что касается действий телесных и словесных, то они не свободны, „так как находятся в зависимости от мысли. „Но и мысль не свободна в управлении словами и действиями, так как она в свою очередь зависит от своих собственных причин, „своего прошлого. А если даже сама мысль „не свободна, то свободы нет нигде. Все что „живет и движется находится под неумолимой властью причин и их следствий. В числе „этих причин мы не видим никакой действующей души, следовательно и она не обладает свободной волей. Если в числе причин, вызывающих данное явление, мы устанавливаем, что одна главенствует, мы можем „назвать ее условно „действующим лицом“, „но душу мы даже условно не можем так „назвать, так как не видим ни малей-

„шего полезного действия, от нее исходящего“.

При отрицании души и свободной личности казалось бы еще труднее построить нравственность, чем построить ее без Бога. Между тем обоснование нравственности Будда считал главной своей задачей, вся его теоретическая философия была лишь преддверием философии нравственной, ведущей к спасению. „Подобно тому как воды океана, говорил он, имеют лишь один вкус—вкус соленый, так и учение мое имеет лишь один вкус—вкус спасения“. Признание бытия души, существование личности, не только по его мнению не содействовало обоснованию нравственности, но являлось главным тому препятствием. В отрицании души он видел главную черту и превосходство своего учения над всеми другими. Там, где есть личность, есть и собственность, принадлежащая ей, где есть „я“, там есть и „мое“; а где есть личная собственность, необходимо возникает любовь к ней, в том или другом виде. Привязанность же к личной собственности есть корень

всякого зла, корень как личного проступка, так и всякой социальной несправедливости. Отрицая существование души, буддизм, таким образом, дает нам самое глубокое философское обоснование для отрицания права на личную собственность. Какая возможна личная собственность там, где и личности-то нет? Сообразно этому настоящий буддист только тот, кто отказался от частной собственности раз на всегда, и не только от собственности, но и от семьи, родины и проч. В истории мировых религий, христианства и мусульманства, мы неоднократно встречаемся с учениями, отрицающими частную собственность и советующими от нее отказаться, но наиболее радикально поставлен этот вопрос в буддизме.

Отрицание души для ума философски неподготовленного легко могло привести к нравственному безразличию. Отрицает существование души также, как известно, и материализм. В Индии существовало учение материалистов, которое проповедывало безудержное наслаждение жизнью и не при-

знавало никаких нравственных обязанностей, никакого возмездия за дела. Рядом с материализмом существовало учение некоего Госала Моггалипутта, современника Будды, который учил, что все что есть — есть, а чего нет — нет. Из этого он выводил, что нет ничего невидимого, нет мира загробного, нет ответственности за дела, кроме ответственности перед властью земной, и что следовательно, нет никакого иного веления для обоснования нравственности. Таким образом, что бы человек не совершил, это не имеет для души никаких последствий, ни в этой жизни, ни в будущей, которая вообще не существует. Будда объявил, что из всех многочисленных учений это учение самое дурное. Он очевидно боялся, чтобы слушатели не сделали из отрицания души таких же выводов, какие делал проповедник этого учения Госала. „Я учу, говорил Будда, что есть дела и их последствия, что есть творчество и есть энергия воли к добру“. Однако понятие безличного творчества мирового процесса и безличного добра, как элемента, никакой личности не

принадлежащего, было так ново, необычно и трудно понятно, что Будда постоянно боялся быть неправильно понятым и прибегал в проповедях ко всяким способам, вплоть до прямых умолчаний, чтобы избежать недоразумений. Один известный позднейший буддийский философ Кумаралаба по этому поводу говорит: „Будда построил свое учение „об элементах бытия с величайшей осторожностью, подобно тигрице, держащей своего „детеныша в зубах: она не сжимает зубов „слишком сильно, чтобы не повредить детеныша, но и не раскрывает рта, чтобы не выронить его. Будда видел все те раны, „которые могут нанести острые зубы догматизма веры в личность и собственность, „с другой стороны он видел и опасность от „падения в область безответственности за „поступки. Если человечество будет держаться идеи существования вечной души, „оно будет корчиться от ран, нанесенных „острым оружием догматизма; если же оно „перестанет верить даже и в условное бытие „личности, то погибнет нежный детеныш его

„нравственных деяний“. Чтобы избежать недоразумений, Будда иногда предпочитал уклониться от прямого ответа, если видел, что собеседник его недостаточно подготовлен к тому, чтобы правильно уразуметь учение об элементах бытия и их безличного развития. Так, когда брахман Ватса спросил, совпадает ли понятие живого существа с понятием живого тела, или между ними есть разница, то Будда не дал никакого ответа, и впоследствии объяснил свое молчание так: „если бы я сказал, что душа есть, то это было бы неправда, так как в числе всех элементов бытия нет такого, который соответствовал бы понятию души вечной. Если же я сказал бы прямо, что души нет, то несчастный Ватса мог бы попасть еще в худшее положение. Он мог бы подумать: „вот, прежде была у меня душа, теперь же ее не стало!“ Когда говоришь, что душа есть, то всегда подвергаешься опасности быть понятым в том смысле, что есть подлинная, вечная душа. Если же прямо сказать, что души нет, то возникает другая опасность: люди

„могут вообразить, что нет никакой нравственной ответственности за поступки“. Этот же метод умолчания применялся также буддистами и в позднейшее время. Известен, например, знаменитый диалог между могущественным греческим царем Менандром и буддийским старцем Нагасена, на ту же самую тему, о том, есть ли разница между понятиями живого тела и живого существа, или нет.

Царь пришел к старцу и сказал: „я желал бы предложить тебе вопрос, но боюсь, ты не дашь прямого ответа: старцы ведь ужасно словоохотливы! Если ты обещаешь точно ответить на мой вопрос, то я готов спросить“. „Пожалуйста, спрашивай“, сказал старец. Тогда царь предложил вышеупомянутый вопрос о том, есть ли разница между понятиями живого тела и живого существа. Старец отвечал: „на этот вопрос Буддой ответа не дано“. Тогда царь возразил: „весьма уважаемый старец! не обещал ли ты мне дать прямой ответ и не отклоняться в сторону, зачем же теперь ты мне говоришь, что Будда не разрешил этого недоумения?

„Ведь это не ответ на мой вопрос!“. Тогда старец сказал: „великий царь, прости меня, но цари также страшно болтливы. Если бы ты обещал ответить мне просто и прямо, то я тоже желал бы поставить тебе вопрос“. „Пожалуйста, спрашивай“, сказал царь. Тогда старец спросил: „сладки ли плоды на манговом дереве в твоём дворце, или кислы?“ „В моём дворце нет ровно никакого мангового дерева“, отвечал царь. „О великий царь! возразил старец, не соизволил ли ты сначала обещать мне, что не будешь уклоняться в сторону, а дашь прямой ответ на поставленный вопрос. Зачем же ты теперь говоришь мне, что в твоём дворце нет мангового дерева. Разве это ответ на мой вопрос?“ Царь отвечал: „но могу ли я сказать что-нибудь о вкусе плодов несуществующего дерева“. Тогда старец сказал: „то же самое относится и к так называемому живому существу, или душе. Оно вовсе не существует. Как же могу я отвечать на вопрос, отличается ли оно от тела или нет!“ Но в таком случае, отчего же Будда прямо не

„отвечал брахману Ватса, что „душа“ есть „только условное обозначение некоторого сочетания отдельных элементов жизненного процесса?“. „Потому что он ясно видел, что собеседник его не в состоянии понять учения об элементах и их постоянного появления в сочетаниях, в которых они являются взаимно связанными“.

Поэтому, когда Будда обращался к людям обыкновенным он учил их идти к нравственному совершенству самым обыкновенным образом. Трудно даже заметить тогда в его проповеди что-либо специально буддийское. Вся жизнь есть страдание, учил он, она не содержит в себе ничего истинно радостного, даже всякое удовольствие есть страдание, потому что оно достигается путем усилий, труда и следовательно страдания. Вот первая святая истина, так называемая истина страдания. Вторая истина указывает на происхождение страдания от страстей, жадности, стяжания, желания жить и пользоваться жизнью. Третья истина это то, что от страдания можно избавиться, что

есть путь к спасению, и четвертая или последняя святая истина состоит в том, что имеется верный путь, ведущий к спасению, так называемый восьмичленный путь, состоящий в правильной вере, правильном стремлении, правдивой речи, добром поведении, честном способе добывания средств к жизни, истинном старании, правильной памяти и правильном самоуглублении в мыслях. Эти четыре истины в своей популярной форме, повторяю, не имеют ничего специально буддийского. Они явно заимствованы из медицины, с ее учением о страдании больного человека, о причине его страдания — болезни, об избавлении от страданий, и о средствах, к тому ведущих. Другие индийские философские системы также повторяют учение о тех же самых четырех истинах. Но подлинный философский буддизм понимает под четырьмя святыми истинами нечто совершенно иное. Под истиной страдания разумеются все те начала, действия коих составляет содержание жизненного процесса. Под второй истиной — происхождение страдания — разумеются те же самые начала, но

с точки зрения их безначального волнения, которое происходит под влиянием сил, двигающих ими и заставляющих их постоянно рождаться и исчезать; безначальное волнение жизненного процесса есть источник страдания или опытного бытия. Совершенное подавление этого волнения, Вечный Покой, Угасание жизненного процесса навсегда — словом Спасение или Нирвана — вот в чем третья святая истина, истина уничтожения страдания. Наконец, четвертая истина есть истина пути к совершенству. Это самая важная и характерная истина буддизма. Дело в том, что среди элементов бытия есть такие, которые действуют как бы нейтрализующим, успокаивающим образом на процесс жизненного волнения. Таковы прежде всего элементы истинного знания и самоуглубления или сосредоточия мысли. Эти элементы, постепенно развиваясь, приводят все другие элементы, так сказать, к молчанию: постепенно жизнь успокаивается. Человек, который на этом пути достиг полного спокойствия и ясного знания, называется святым. В чем состоит элемент истин-

ного знания — на это ответом служит изложенное здесь философское учение. Познать и глубоко проникнуться идеей, что никакого „я“ не существует, нет ничего „моего“, нет „души“, а существует только переменчивая, вечно играющая работа отдельных элементов — вот „истинное знание“. Элемент этот в зачаточном виде присущ всякому акту познавания, это просто факт „понимания“, ясная оценка умом того, что происходит. Независимо от сознания вообще, то-есть самого факта сознательности, существует еще, как мы уже видели, в каждом акте познания и элемент „понятия“, или представления связанного со словом. Но кроме того, буддийская психология в каждом акте познавания различает особый элемент понимания или оценки. Этот-то элемент понимания, развитый путем соответственной работы, и приводит в конце к „чистому знанию“, то-есть философскому пониманию мирового процесса, а в окончательном результате к абсолютному знанию Будды.

Что касается второго элемента, так называемого „сосредоточения“ или углубления мысли, то он также в зачаточном виде имеется налицо в каждом, хотя бы и самом простейшем, акте познания. Это просто факт направления на что-либо своего внимания. Внимание есть простейший вид самоуглубления, как особого психического элемента. Путем специальных упражнений эта обыкновенная способность внимания может быть развита. Тогда достигается совершенно особое состояние: созерцаемый предмет, или мысль, на которую усиленно направляется внимание, начинает занимать целиком все сознание и вытесняет из него все остальное. Достигается устойчивость одной картины, состояние транса, завершающееся иногда каталепсией. Способы и предметы таких упражнений над сосредоточием внимания подробно описаны в буддийской литературе.

Все почти буддисты много ими занимаются. Сам Будда Шакьямуни посвящал им часть своего обычного дня. В Японии и в настоящее время существует секта „Зен“, которая ви-

дит в таких упражнениях самую суть буддийской религии. Между тем это явление вовсе не специально-буддийское, а обще-индийское. Это так называемое „обуздание мысли“ или „иога“, о которой вы вероятно много слышали, так как в последнее время толки о „йоге“ стали у нас чем-то в роде модного разговора. Но в системе буддизма сосредоточение, или йога, получает особое значение. Это то средство, или одно из тех средств, через которые постепенно достигается конечное успокоение мирового процесса жизни. Отдельные элементы перестают функционировать, перестают проявляться в жизнь, и прежде всего перестают являться, скончательно исчезают, страсти, привязанности, элементы суетные, греховные. Среди прочих элементов бытия есть много таких, которые нейтрализуются и перестают являться вследствие одного только прозрения истины путем правильного познания. Но другие могут быть уничтожены только самоуглублением и экстазом мышления. Тот, кто достиг полного навсегда уничтожения всякого волнения, называется Буддой.

Заключение.

Тот же самый Бергсон, на которого мы неоднократно ссылались в течение этой лекции, в одном из замечательнейших своих докладов старался определить, что составляет существо философского учения и характернейшую черту всякого философа. Его заключение сводится к тому, что всякий философ в начале отправляется от какого-нибудь видения, от картины, в которую воплощается самое сердце его учения. Вся работа философа есть лишь стремление, так или иначе истолковать и понять значение этой картины, которая является посредствующим звеном между наблюдаемым миром и созданной теорией. Слова эти как нельзя более могут быть отнесены к великому индийскому философу и к созданной им системе.

Картина эта — огонь светильника. Он горит, огонь кажется существующим, длящимся. Между тем в каждое мгновение мы имеем в действительности новый огонь, длящегося огня нет, следовательно нет и огня вообще, а лишь какое-то течение каких-то элементов, которое мы привыкли называть огнем. Когда масло в светильнике иссякнет, огонь погаснет, течение моментов огня прекратится. Так угаснет и эта мировая жизнь, когда перестанут

появляться элементы бытия. Путь к этому угасанию изменчивого мерцания нашей жизни найден Буддою в его нравственном учении.

В этом кратком очерке мы могли коснуться только основных сторон буддийского философского учения. Не можем не сказать в заключение, что они, будучи правильно поняты и переложены на наш философский язык, обнаруживают замечательную близость как раз к самым последним, самым новейшим достижениям в области нашего научного мирозерцания. „Мироздание без Бога“, „психология без души“, „вечность элементов материи и духа“, что является лишь особым выражением закона причинности, наследственность, жизненный процесс вместо бытия вещей, в области практики — отрицание права частной собственности, отрицание национальной ограниченности, всеобщее братство всех людей, лишенных права частной собственности, наконец общая всем нам необходимая неизбежная вера в то, что мы движемся и должны двигаться к совершенствованию, — независимо от Бога, души и свободы воли — вот основные черты как буддийского, так и нашего современного, новейшего мирозерцания.

