

ЦЕНТРАЛЬНО-АЗИАТСКИЙ БУДДИЗМ В РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ¹

В работе проводится сравнительный анализ базовых положений христианского и научного мировоззрений с буддийским (в его центрально-азиатской форме) и определяются области их сходства.

Ключевые слова: буддизм; христианство; наука; межкультурное взаимодействие; компаративистика.

Nestyorkin Sergei Petrovich
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russian Federation

CENTRAL ASIAN BUDDHISM IN THE RUSSIAN CULTURAL ENVIRONMENT

The paper compares the basic provisions of the Christian and scientific worldviews with the Buddhist (in its Central Asian form) and identifies areas of similarity.

Keywords: Buddhism; Christianity; science; intercultural interaction; comparativistics.

В последние десятилетия буддизм активно распространяется за пределы ареала своего традиционного бытования [Уланов, 2009; Нестеркин, 2006]. Выход российского буддизма за границы этнических ниш ставит вопрос о том, в какой степени он релевантен российской культурной среде [Нестеркин, 2008; Пупышева, 2015].

На наш взгляд, мировоззренческую основу современной российской культуры в очень большой степени определяют две составляющие – православное христианство и научное мировоззрение. В том, что касается христианства, в литературе последних лет (в особенности христиански ориентированной) часто выдвигался тезис о резкой антагонистичности буддийского и христианского мировоззрений. Тезис об антагонистичности буддизма христианскому мироощущению обосновывается обычно ссылкой на то, что в нем (буддизме) якобы отрицаются такие ключевые для христианства категории, как *свобода воли*, *душа* и *Бог*. Этот вывод делается на основе анализа понятий *кармы*, *анатмы* и *Будды*. Концепция *кармы* интерпретируется как детерминистическое учение, отрицающее наличие свободной воли, *анатмы* – как учение об отсутствии души (во вполне материалистическом смысле) и *Будды* – как понятие, выражающее идею личного совершенства человека и подменяющее собой концепцию Бога как высшего запредельного существа. Согласно этой точке зрения (широко распространенной в настоящее время как в научной, так и в популярной литературе), в этом состоит специфика буддизма и его отличие от «религий Книги» вообще и христианства в частности. На наш взгляд, это понимание основано на несколько односторонней интерпретации буддийских источников, вырванных из общего контекста целостного учения буддизма.

Необходимо обратить внимание на то, что помимо закона *кармы*, выражающего принцип детерминизма, в философии буддизма рассматривается закон совершенствующего движения как проявление изначально-го стремления алая-виджняны к нирване. На внутреннем плане это выражается в том, что индивидуальная алая-виджняна как «частица абсолюта», заключенная в каждом живом существе, формирует вектор потока психики человека, определяя его стремление к совершенствованию. Когда же она (алая-виджняна) в акте

интуиции (праджня) осознается, хотя бы и на мгновение, человеком, у него появляется возможность волевого акта, обусловленного абсолютным, конечным состоянием сознания, стоящим за пределами закона *кармы*, что может быть интерпретировано как проявление свободной воли. Конечная сотерологическая задача буддиста формулируется как «соединение своего сознания (*sem*) с Сознанием (*thugs*) Учителя», т.е. обусловленного, несвободного сознания «обычного существа» с безусловным, не подверженным закону *кармы* абсолютным сознанием Учителя-Будды, и завоевание таким образом абсолютной свободы воли.

Философские школы буддизма придерживаются концепции *анатмы* (*отсутствия индивидуального Я*), отвергая выдвигаемую небуддистами идею существования постоянного, целостного и независимого Я в абсолютном смысле, однако они (в своем большинстве) признают существование Я на относительном уровне. Так, некоторые *вайбхашики* считают индивидом поток скандх, некоторые виджнянавадины – алаявиджняну, йогачара-мадьямика-сватантрики – мановиджняну и т.д. [dKon mchog]. Таким образом, концепция *анатмы* является выражением понимания проблемы истинно сущего, но никоим образом не относится к отрицанию условного существования *души*, и уж во всяком случае не является основанием для утверждения более фундаментального субстационального статуса тела в сравнении с душой.

В текстах ваджраяны значительное место уделяется обсуждению процесса умирания и перерождения сознания после смерти человека. В них мы находим описание того, каким образом все многообразие феноменов в период смерти сворачивается в «очень тонкое сознание», «неразрушимую каплю», которая и является субъектом перерождения, в «свернутом» виде сохраняя нашу индивидуальность. Это сознание вполне соотносимо с «душой» христиан с той лишь разницей, что о ее бытии нельзя сказать, что оно «вечно», так как в конечном итоге все, что имеет бытие, «успокаивается» в нирване (хотя и нельзя сказать, что оно «конечно»). Так что хотя с точки зрения абсолютной истины нельзя говорить об истинном существовании некой независимой субстанциализированной души (равно как и тела), но ясно, что на относительном уровне душа как

¹ Работа выполнена в рамках государственного задания ФАНО России (проект XII.191.1.3 «Комплексное исследование религиозно-философских, историко-культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии», № АААА-А17-117021310263-7).

некий субъект перерождения с точки зрения буддизма несравненно более устойчивый феномен, чем тело.

Наконец, концепция *Ади-будды* как изначально-сущего «отца всех Будд», развиваемая в основном в текстах ваджраяны, позволяет говорить о наличии в буддизме определенного рода теизма, хотя и отличного от христианского. Ади-будда – это не Бог-творец и не всеобщая субстанция. Это изначальная чистота, присущая каждому живому существу. Те, которые под воздействием неведения не узнали в ней свой «истинный лик», стали живыми существами, а те, которые узнали — Буддами. Так что для каждого живого существа наличие мира сансары обусловлено неведением, но не волей высшего существа. Будда же, если и является творцом, то творцом метода спасения от сансары. Этот метод проповедуется Буддой в его «Телах Формы» — Самбхогакае и Нирманакае, которые он проявляет в силу имманентно присущего ему сострадания. Говорится, что эти тела «подобны радуге, отражающейся на поверхности зеркала» [*Jigs byed*, Л. 2], чем подчеркивается их несубстанциональность и, как ни парадоксально, обусловленность, поскольку проявление Будды как спасителя обусловлено кармой живых существ. Такое понимание природы Будды, тем не менее, сохраняет за ним основную функцию Божества как высшей религиозной ценности, определяющей направление вектора сотерологической деятельности человека.

Что касается возможности соотнесения буддизма с научной парадигмой, то хотя буддизм, как всякая религиозная система, и имеет особые (отличные от принятых в классической науке) источники познания, как,

например, религиозно-мистическая интуиция (*shes rab*), однако для доказательства своих положений он использует методологию и процедуру, практически идентичные научным.

В обоснование выдвигаемых положений может быть представлено только 1) то, что доступно непосредственному чувственному познанию индивида с полноценными органами чувств и 2) то, что может быть выведено корректной логической процедурой. Ссылки на личный мистический опыт или свидетельство авторитета не могут выдвигаться как аргумент в полемике (за исключением тех случаев, когда авторитет признается обеими сторонами). Дух критики, столь важный в научном исследовании, в буддизме был освящен самим Буддой, который призывал своих последователей тщательно и критически исследовать его учение, прежде чем принять [*Jam dbyangs*, Л. 2Б–3А].

Если говорить не только о методологических аспектах, но и конкретных характеристиках научной парадигмы, то в качестве наиболее общих можно назвать идеи детерминизма и эволюции. Обе они принимаются в буддизме и находят свое выражение в уже упоминавшихся выше законах кармы и совершенствующего движения. Кроме того, многие концепции современной науки (в широком спектре – от семиотики до теории поля) находят параллели в буддийской мысли. Все это позволяет говорить, что буддизм имеет существенные точки соприкосновения как с православным, так и научным мировоззрением, что создает определенные предпосылки для его органичного вхождения в культурную среду России.

Литература

- Нестеркин С. П. Буддизм в российской культурной среде: некоторые тенденции развития // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2006. № 1. С. 98–105.
- Нестеркин С. П. Семиотические аспекты религиозной толерантности (на материале буддизма махаяны) // Гуманитарный вектор. 2008. № 3. С. 42–45.
- Пупышева Н. В. Система ценностей в буддизме: источники ценностей и уровни развития личности // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. 2015. № 3. С. 187–199.
- Уланов М. С. Буддизм в социокультурном пространстве России. Элиста, 2009. 234 с.
- dKon mchog 'jigs med dbang po. *Phyi nang gi grub mtha'i rnam bzhag mdor bsdus rin po che'i 'phreng ba zhes bya bzhugs so* (Кёнчог Чжигмэ Ванпо. Драгоценное ожерелье: Краткое изложение концепций буддийских и небуддийских философских школ). Ксил., 26 л.
- 'Jigs byed smon lam bzhugs so (Молитва Ваджрабхайраве). Ксил., 4 л.
- Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rjes mdzad pa'i drang nges rnam 'byed kyi zin bris bzhugs so (Жамьян Шадба. Записки по герменевтике). Ксил., 22 л. Б/м. Б/г.