

*E. B. Marinicheva*

## **ЭТИКА И ЛИЧНОСТЬ: ОСОБЕННОСТИ БУДДИЙСКОЙ ЭТИКИ**

*Работа представлена кафедрой государственного права.*

*Научный руководитель – доктор философских наук, профессор С. А. Сидоров*

**Статья посвящена анализу специфики буддийской этики, выявлены причины и суть практической этики.**

**The article is devoted to the analysis of specificity of the Buddhistic ethics. The author reveals the reasons and essence of the practical ethics.**

Специфика буддийской этики заключается в том, что она непосредственно вписа-

на в концепцию мировоззрения и учение о спасении, которое составляет ядро буддий-

ской философии и религии, а по своей сути является правилами повседневной жизни буддиста-мирянина или монаха. Таким образом, буддийская этика лежит в основе формирования любого буддийского общества – ее не только изучают в университетах и школах, но она действительно проникает в повседневную жизнь – фактически определяет ее протекание. Чем обусловлено такое проникновение, и какова суть ставшей практической этики буддизма?

Все явления, согласно буддийской философии, связаны между собой, а мир есть совокупность всех возможных связей и отношений. Существующие свойства вещей определяют именно отношения. Вне связей эти свойства немыслимы. Сознание и мир в философии буддизма не различаются – это обозначения одного и того же потока жизни. Сам этот поток рассматривается как единственная самодовлеющая самообосновывающаяся реальность, способом анализа которой явилось расчленение ее на элементарные составляющие – мгновенные качества – дхармы и выявление их причинной взаимообусловленности.

Страдание – необходимый компонент всякой человеческой жизни, форма существования индивида. Причины страдания – в самом индивиде, в его неправильных воззрениях, в его жажде жизни. Поэтому «спасение» фактически сводилось к самоусовершенствованию индивида с целью избавления от собственного «Я». Восточный идеал человека как зрелого существа означает вовлеченность субъекта в мир объектов и отсечение собственного «Я». По мнению буддистов, привязанность к жизни – результат неведения, допускающего мысль: «Это я, это мое». На самом деле нет такого «Я», которое составляло бы личность как таковую, наделенную эмоциями, чувствами, волей, желаниями. «Я» – ложно, т. е. индивид, ощущающий свою «самость», противопоставляющий себя по отношению к окружающим его предметам внешнего мира как некую самостоятель-

ную сущность, на самом деле не является таковым<sup>1</sup>.

Человек в процессе своих бесконечных перерождений настолько вжился в это свое «Я», что не может сразу избавиться от него. Для этого недостаточно лишь дискурсивного знания о том, что ставшие для человека привычными его образ жизни, мысли, чувства, отношения с внешним миром и т. п. основаны на ложном представлении о себе как «Я», а потому сами являются ложными. Необходима долгая и упорная работа над собой, с целью преобразования различного рода своих эмоций, чувств, воли, мысли, порождающих жажду жизни, – нужны особые методы и рекомендации. Четвертая благородная истина как раз и указывает путь, провозглашающий нравственный идеал «спасения». «Благородный восьмеричный путь» включает в себя: правильные взгляды, правильные стремления, правильную речь, правильное поведение, правильный образ жизни, правильное стремление, правильную направленность мысли и правильный экстаз<sup>2</sup>.

Бессмертие, которое обещает Будда, – это выход из сансары, круговорота бытия, возможный только посредством сознательного устранения в себе тех дхарм, которые влекут за собой какие бы то ни было последствия – положительные или отрицательные. В целом соотношение «благих», устранивших перерождение и «неблагих», ведущих к перерождению, дхарм в отдельном индивиде и во вселенной зависит от его собственной сознательной воли. Это означает, что «объективная», т. е. полученная по карме, консистенция дхарм может быть преобразована человеком на принципиально новой качественной основе, а именно на основе благих дхарм. Последние никогда не рождаются спонтанно, сами по себе. Вместе тем нет каких-либо природных, объективных механизмов, обеспечивающих их возрастание, – никаких законов, регулирующих соотношение благих и неблагих дхарм, помимо самих действий челове-

ка, или кармы. Все, что благоприятствует спасению, должно быть каждый раз «отзвано» у «естественного» течения событий, как оно складывается в результате кармических влияний и случайных обстоятельств. Образно говоря, буддийский монах «не может укладываться спать на вчерашней добродетели». Он ни на минуту не должен терять контроль над «производством» благих дхарм, следя за тем, чтобы они утверждались, множились и, в конечном счете, преобладали, а неблагие – просто не появлялись.

Таким образом, Будда в своем поиске истины действует как «нонконформист» – личность, утверждающая право на самостоятельный духовный поиск в противовес инерции среды, побуждающей катиться по наезженной колее традиций чисто механически, безоглядно полагаясь на авторитеты. Этот путь должен быть пройден сознательно, поэтому «избегание крайностей», требует не просто осмотрительности и осторожности, но неустанной сознательной работы над собой. Субъект буддийской философии – «самосознающая личность», причем под «личностью» понимается некоторая психосоматическая целостность, способная к самопреобразованию.

Карма создается не столько актуальным действием, сколько намерением его осуществить или осознанным мотивом. Коль скоро это так, то изменить карму или вообще прекратить перерождение можно только через сознательный контроль мотивационной сферы или сознательную детерминацию своей деятельности. Именно сознание, или осознание (эти европейские понятия охватывают сразу множество буддийских терминов: «читта», «четана», «виджняна», «праджня», «джняна» и т. п.) является областью некоей свободы выбора и в этом смысле основой того, что на европейском философском языке может быть названо автономией личности. Без автономии ни ориентация на спасение, ни достижение этого высшего состояния решительно невозможны.

А круговорот рождений и смертей (*санкарса*) тем не менее, очень жесток. «*Саккайдитхи*» (иллюзию «Я») можно полностью уничтожить только благородным путем, тремя трансцендентными (*локуттара*) добродетелями морали, сосредоточения и мудрости (*сила, самадхи, паньня*)<sup>3</sup>. Поэтому обязательно необходимо работать над развитием этих добродетелей. С помощью отслеживания или наблюдения нужно выйти из-под контроля *клеша* (загрязнений). Нужно тренироваться, постоянно отслеживая или наблюдая каждый акт видения, слышания и других физических и психических процессов тела, с целью приобщения к вездесущей энергии Великой Пустоты, Шуньи.

Великое буддийское учение о Пустоте, Шунье, как сущности и основе всех проявленных вещей, в разных модификациях свойственно всем школам буддизма, но более подробно разрабатывалось последователями школы Мадхьямика Прасангика. Великое Ничто, Пустота, Шунья – последняя основа буддийского учения и первоначало всех его построений. Пустота лежит за переделами познавательных возможностей нашего разума и вне возможностей словесного выражения. Всякое частное проявление единой Пустоты связано с деятельностью ума, который в непросветленном состоянии неизбежно дробит исходное единство. Выход же к абсолютной истине, к абсолютному знанию возможен путем преобразования ума, в результате чего он становится пустым от самого себя, свободным от самобытия и тогда непосредственно постигает целостность всей сети взаимосвязей, абсолютную истину Пустоты<sup>4</sup>. И дисциплинировать свой ум (открыть и поддерживать естественное состояние ума) буддист должен сам. Находясь в своем нынешнем состоянии, человек постоянно думает обо «мне» и о «моем». Попробуйте понаблюдать за своими мыслями обо «мне», и вы увидите, что это – всего лишь способ, с помощью которого вы цепляетесь и держитесь за идею своего собственного

«Я». «Я» возникает, когда человек начинает формировать привязанности. Разные типы внешних объектов вызывают разные ментальные реакции. Все реакции можно обобщить в три основных категории: ощущение счастья, ощущение страдания и нейтральное ощущение. Пережив ощущение счастья, человек желает повторить это переживание второй раз, третий, четвертый, пятый и шестой. Это желание не прекращается и удовлетворение не наступает. Человек хочет все больше и больше, и заканчивается все тем, что он стремится получить это снова и снова. Это привязанность. Затем неизбежно наступает момент, когда человек испытывает нечто противоположное счастью. Возникают страдание и негативные эмоции, и он ощущает гнев из-за того, что что-то нарушило его счастье. Это тоже не прекращается; гнев повторяется снова и снова. Когда человек привязан к приятным чувствам, он одновременно создает и другие привязанности. Когда мы активны, мы порождаем больше мыслей и оказываемся пойманными в бесконечном круговороте мыслей и чувств. Но только из естественного состояния мы можем увидеть, что наш мир создан нашими мыслями.

Так рассуждают буддисты, и выбор, перед которым стоит любой буддийский ученик-монах, – это либо эгоцентрированная установка сознания (аффекты), либо путь к просветлению (добродетель) – есть сугубо индивидуальный акт. Поскольку в буддийской религии отсутствует представление о боже-спасителе, никто, кроме самого ученика, не способен очистить его сознание от аффектов, т. е. вывести ученика из мира страдания (сансыры). Это утверждение чрезвычайно важно для характеристики буддийского менталитета и его типологических отличий от менталитета христианского, в частности. В состав буддийской доктрины по самой ее сути не мог входить такой раздел, как сoterиология (учение о Спасителе), «спасти себя» от тотального действия принципа страдания (включенно-

сти живых существ в цепь причинно-следственных связей) буддийский адепт мог только сам. Учитель, духовный наставник, в этом процессе выполнял важную, но вместе с тем только вспомогательную функцию<sup>5</sup>. Он показывал путь, помогал понять те или иные положения великого учения, а дальше ученик должен был идти сам. Отражением данного положения является понятие «Благородная личность», являющееся одной из основных категорий буддийской культуры.

Категория «Благородная личность» обозначает определенный тип преобразования психической сферы индивида, направленной на устранение эгоцентрации через подавление аффективной настроенности сознания. Отличие Благородных личностей от обычных людей заключается лишь в том, что первые смогли трансформировать психические способности (которые есть у всех людей в количестве 22) в направлении устранения аффектов. Психические способности Благородных, например такие, как вера, энергия, память, сосредоточение, мудрость – разъединены с аффектами, потому что эти люди, мотивированные обретением освобождения, сознательно трансформируют их и очищают от аффектов. Благородная личность сознательно активизирует в психике те факторы доминирования, которые соответствуют задаче религиозного совершенствования, и без сожаления отбрасывающая все то, что контрпродуктивно применительно к этой цели<sup>6</sup>.

И Благородная личность, и обычный человек проходят определенные стадии развития в процессе совершенствования. Наиболее подробно и точно они описаны в сочинениях Чже Цонкапы – систематизатора тибетского буддизма, основателя школы Гелуг. Он выдвинул оригинальную программу достижения «состояния будды», которую назвал ламрим, что значит «степени» или же «ступени пути». Человек, решивший посвятить себя высшей цели буд-

дизма, должен был сначала овладеть учением хинаяны, затем парамитами и, наконец, тантрами<sup>7</sup>. Все словесное Учение умещается в три драгоценные «корзины», а реализованное Учение – в три драгоценные практики: нравственность, безмятежность, проникновение.

Первая из них – практика нравственности как основа практики самадхи и мудрости и всех других достоинств. Поэтому, в первую очередь следует приобрести опыт в практике нравственности. Сущность ее состоит в том, чтобы поставить внутренний заслон совершению безнравственных действий. *Самодисциплина (samvara)* – это осознанное самоограничение, соответствующее своду правил, которыми должен руководствоваться буддист. В самом общем виде эти правила, известные как Пратимокша, указывают пять направлений самоограничения: воздержание от актов отнятия чужой жизни, воздержание от присвоения того, что не было дано, воздержание от сексуальных прегрешений, отказ от лжи и воздержание от употребления опьяняющих субстанций. Проблема, однако, состоит в том, что самодисциплина реализуется именно в деятельности, а не в отсутствии действий. Природа Пратимокши выражается через последовательность действий. Возникает вопрос, как действие может выступать в функции препятствия, заслона? Буддист, практикующий Пратимокшу, пре-бывает в состоянии непрерывного самоконтроля, стремясь к сознательному обузданнию тела и речи. Проявленные действия есть в этом контексте творческие акты сознания, которым и соответствуют латентные корреляты, именуемые в канонической литературе *akriya* (недеяние). Непроявленное действие, соответствующее проявленным актам Пратимокши, препятствует развитию противоположного вектора активности. Васубандху акцентирует внимание на том, что вхождение таких непроявленных действий в индивидуальный поток неизменно сопровождается актуализацией

дхармы *стыда*. Таким образом, неблагая мотивация к нарушению дисциплины Пратимокши одновременно блокируется функционирующим в потоке соответствующим непроявленным действием (бессознательный уровень блокировки) и *стыдом* – дхармой, связанной с сознанием.

Именно Пратимокша является тем основанием, относительно которого и развертывается структурная классификация человеческой деятельности. Дисциплина Пратимокши, – это нравственность чувственного мира, определяющая деятельность его обитателей. Корни благого «произрастают» в чувственном мире, и именно в этом своем космическом качестве и «выкорчевываются» нигилистическими взглядами. Если корни благого отсечены, то сознание и психика индивида в целом настолько искажаются, что повторное обретение этих благих дхарм отодвигается в отдаленную перспективу новых рождений. Но, «...если привыкнуть к созерцанию страдания и неприятного как к противоядию против безначальных привычек считать “блага” сансарного существования счастьем и воображать их приятными, то эти привычки отпадут. А если не созерцать, то заблуждение и страсть возрастают. Поэтому созерцание ущербности сансарного существования играет наиважнейшую роль»<sup>8</sup>. Здесь необходимо практиковать размышления о страданиях рождения, старости, болезни, смерти, о страданиях встречи с неприятным, разлучения с приятным, неисполнения желаний; а также о шести горестях: неопределенности, ненасытности, нескончаемого оставления тел, нескончаемых перерождений, падений, одиночества.

Как известно, согласно буддийскому учению для существования Круговорота перерождений необходимы два фактора – карма и клеши (отрицательные качества, заблуждения), главным среди которых являются клеши. Если, из этих двух, клеши отсутствуют, то, сколько бы не имелось кармы, рождения не будет; а если клеши

есть, то, даже если и не стало бы кармы, накопленной прежде, она тотчас же накопилась бы; поэтому необходимо уничтожить клеши. А для этого нужно знать их природу, причины и следствия их проявления, и пути преодоления. Именно на стадии постижения правил нравственности буддист и вырабатывает собственные убеждения, умение различать благое и неблагое и отбрасывать последнее. Так, десять дурных путей деятельности прямо противоположны практике благих дхарм, то есть неалчности, не-вражды, не-невежества:

1) Страсть – привязанность к внешним и внутренним (т. е. мысленным) приятным, красивым объектам. Как трудно удалить въевшееся в ткань масло, так из-за страсти, влекущей к своим объектам и растущей, трудно от этих объектов отказаться.

2) Гнев – озлобленное раздражение (нетерпимость) по отношению к существам, к своему страданию, к оружию, колючкам или другим вещам, причиняющим страдание; злонамеренность по отношению к этим объектам.

3) Гордыня – опирающаяся на эгоцентрическое воззрение, высокомерная трактовка своего и чужого как великого и ничтожного, хорошего и плохого (соответственно); самомнение.

4) Неведение – омраченность от незнания.

5) Сомнение – колебание: «существует или не существует, есть или нет?» по отношению к истинам.

6) Эгоцентрическое воззрение – омраченность разума, взирающего на «прихватываемые» совокупности как на «я» и «моё», как на себя и самость.

7) Приверженность к одной из крайностей – омраченность разума, взирающего на «я» – в (реальность) которого он верит из-за эгоцентрического воззрения – как на вечное и непрходящее или же как на кончающееся с этой (жизнью), без будущего перерождения.

8) Ослепленность ложными воззрениями – ослепленность разума, верящего в не-преложную истинность эгоцентрического воззрения, одного из крайних воззрений

или совершенно ложного воззрения и всевозможных теорий, построенных на них.

9) Одержанность моральными правилами и аскетизмом – это омраченность разума,держанного (1) правилами во избежание «аморального» и жесткими аскетическими предписаниями относительно (2) одежды, (3) способа действия, (4) тела и (5) речи – и полагающего, что эти правила и предписания очищают от греховности, избавляют от клеш и воистину спасают из сансары.

10) Совершенно ложное воззрение – это омраченность разума, отрицающего прошлую и будущую жизни, закон кармы и подобное или верящего.

Практика нравственности делает рассеянные мысли нерассеянными, мотивирует буддиста в необходимости самодисциплины; практика самадхи или тренировка мысли делает ум способным к полному сосредоточению и практика мудрости освобождает несвободный дух. Корень здесь – нравственность, ибо две другие практики вырастают из нее. На нравственность опирается радость от полного сосредоточения ума – второй практики. Полное сосредоточение делает возможным видение истины как она есть – обретение благородного воззрения и оставление порочных – третью практику<sup>9</sup>. Так ученик постепенно вырастает в Благородную личность, устранившую все аффекты своего сознания и попытки их возникновения.

Итак, каждый буддист изначально мотивирован на достижение Просветления, на постоянное совершенствование дабы избавиться от страданий сансары, поскольку понимает, что мир и сознание – это единый поток жизни, состоящий из мгновенных взаимообусловленных и влияющих друг на друга элементов – дхарм. И если не отслеживать влияние дхарм с притоком аффективности на свое сознание, никогда не избавишься от эгоистического «Я», а значит, не достигнешь состояния «чистой мудрости». Относительно безупречного соблюдения нравственности Нэузурва сказал: «Сейчас решающее важна внутренняя борьба с клеша-

ми. Если не бороться с клешами, не будет чистой нравственности. А без нее не будет и практики самадхи, подавляющей проявления клещ, и практики мудрости, вырывающей их с корнем, в результате, как сказано, придется блуждать в сансаре. Поэтому, как я уже указывал, – распознав клеши, обдумав их пагубность и пользу избавления от них, следует вооружиться неусыпным вниманием и бдительностью и, как только какие-нибудь клеши поднимают головы, – вновь и вновь поражать их «копьем». Если сразу же этого не сделать, примириться с ней, питать недостойными помышлениями, она неизбежно станет необоримой<sup>8</sup>. Если однажды искоренить клеши из души, они в другое место не уходят и не возвращаются. Виновна за наши клещи нерадивость в борьбе с ними. Поэтому, осознав их зло, следует, пользуясь противоядиями, обрести навык в последователь-

ном уменьшении их силы. Таким образом, буддист ежедневно работает над своими отрицательными качествами, пытаясь устранить их влияние на свою жизнь, понимая, что тем самым, он очищает свою карму, а, значит, постепенно приближается к буддийскому идеалу – становлению Благородной личностью...

А поскольку практика нравственности является основой для дальнейшего движения к совершенствованию, каждый буддист считает своим долгом исполнение предписанных правил и рекомендаций. Причем, выполнение этих правил становится естественной неотъемлемой частью жизни буддиста, и убедить его поступиться этими правилами, – все равно, что отговорить его жить... Потому что его смысл жизни – это непрестанное развитие, движение вперед, к самосовершенствованию...

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Издательство «Наука», 1986. С. 11.

<sup>2</sup> Радхакришнан С. Индийская философия. Т.1. М., 1918. С. 357.

<sup>3</sup> Махаси Саядо. Медитация Сатипаттхана Випассана. Пер. с анлд. Д. Ивахненко, 1998.

<sup>4</sup> Молодцова Е. Н. Тибет. М. С. 101.

<sup>5</sup> Категории буддийской культуры. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. С. 205.

<sup>6</sup> Там же. С. 180.

<sup>7</sup> Цыбиков Г. Ц. Лам-рим чэн-по. Т. 1. Владивосток, 1913. С. 90.

<sup>8</sup> Там же. С. 4.

<sup>9</sup> Категории буддийской культуры. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. С. 113.

<sup>10</sup> Цыбиков Г. Ц. Лам-рим чэн-по. Т. 2. Владивосток, 1913. С. 123.