

– породила велику кількість течій і віросповідань, які у своєму розвитку так далеко відійшли від витокового ґрунту, що нині говорити про єдиний буддизм, християнство чи іслам вже не приходитьсь. Характерним є те, що у своїх відносинах із спорідненими конфесіями ці дочірні новотвори більш нетолерантні, ніж із іноконфесійними спільнотами.

7.1. Буддизм – релігія без віри в надприродне.

Наявна надто велика кількість визначень релігії. Ми в цьому розділі праці не прагнемо примножити їх, дати якесь своє узагальнююче її розуміння. Відзначимо, що на буденному рівні не з'являються труднощі при визнанні якихось явищ чи процесів за релігійні чи нерелігійні. Проблеми з'являються тоді, коли ми прагнемо дати визначення релігії на теоретичному рівні. Тут вже віднаходимо вияв певних ідеологічних конотацій, світоглядних позицій. Кожний при цьому - навіть на індивідуальному рівні, а не те що спільнотному - дотримується винятково свого розуміння релігійного феномену. Так, для того, хто стоїть на позиціях діалектико-матеріалістичного світогляду, релігія поставатиме як ілюзорна форма відображення дійсності, для гегельянця вона буде формою самопізнання Абсолютного духу. Кожна богословська конфесійна система дає своє розуміння сутності релігії, інколи навіть розмежовуючи релігію і віру й розглядаючи останню як єдино істинний вияв віри людини в Бога.

При визначенні релігії її дослідники прагнуть насамперед віднайти те, що є спільним для різних її конфесійних виявів. При цьому маємо емпіричне дескриптивне (описове) її визначення, яке найважливішою сутнісною рисою релігії називає віру в надприродне. Але тут слухними будуть застереження Є. Торчинова, висловлені у його книзі «Религии мира: опыт запредельного» (СПб, 2007. – С. 15-16). По-перше, слово «надприродне» вживається при цьому позарефлекторно і саме потребує додаткових роз'яснень. По-друге, виникає питання, а чи ж можуть існувати якісь нерелігійні форми духовної культури, які також передбачають віру в надприродне. І зрештою, по-третє, слід зауважити, що не всі духовні системи, які відносяться до релігій, мають, як неодмінну ознаку, віру в надприродне. Так, віра в надприродне не є обов'язковим супутником такої ранньої форми релігії як магія, в якій наявна не віра в надприродне, а скоріше хибне розуміння природних зв'язків і переконаємось в тому, що визнавані ними божества і демони всього лише певні типи живих істот (поруч із людьми й тваринами), що вони так само, як і люди, народжуються і вмирають. В основах доктрини буддизму і джайнізму не відчуємо якихось істотних змін, якщо їх послідовники раптом вирішать відмовитися від віри в богів і демонів – просто на два класи страждених живих істот буде менше. Відтак в означених релігіях істоти, що мають божественний статус, постають як повністю поцейбічні, а відтак не як надприродні істоти. До того ж, роль їх у цих релігійних системах незначна.

Отже, як саме поняття надприродного не є адекватним для характеристики релігії, так і наявність віри в надприродне не є достатнім критерієм для віднесення того чи іншого феномену духовного життя до релігії. І буддизм, і джайнізм можуть бути названі теїзмом лише із негативним префіксом «не» чи «анти» (Там само. – С.19).

Натомість в індійській релігійній традиції, насамперед в індуїзмі, чітко проглядається сутнісне ядро будь-якої релігії – живий релігійний досвід. Цьому сприяв той високий статус психотехніки, який притаманний взагалі всій культурі Індії. Проте, як зауважує той же Є. Торчинов, окремі фрагменти праць якого використані в цьому розділі, «індуїзм, що ґрунтується на ведичному одкровенні і системі варнашрама, все таки принципово відмовлявся від визнання цінності логічного досвіду як такого, поза його співставленням з доктриною, яку задали Веди. Саме вона постала зрештою критерієм істинності психотехнічної практики. Проте інша релігійна традиція, яка виникла в тій же Індії..., не була скована скриптуральними авторитетами індуїзму і прямо відносила доктринальні основи до психотехнічного досвіду свого кореневого Вчителя. Мова йде про буддизм» (Там само. – С. 304).

Про психотехнічне походження цієї світової релігії свідчить її назва. Буддизм – від buddha, тобто «пробуджений», «повсталий» від сну сансаричного існування до істини і реальності завдяки своєму логічному досвіду. Російський дослідник віддає безумовну перевагу слову «пробудження» перед наявним майже повсюдно в буддології і підручниках з релігієзнавства слову «просвітлений», що часто вживається для перекладу санскритського слова bodhi, яким позначають переживання принца-відлюдника Сіддгартхі Гаутами, який постав завдяки цьому Буддою (buddha), пробудженим. Дослідник слушно зауважує, що «по-перше, вже чисто філологічно слово «пробудження» краще, оскільки воно є спорідненим (однокореневим) із санскритським словом, яке перекладається; по-друге, слово «пробудження» чітко виражає іманентний психотехнічний сенс того, що відбувалося із Сіддгартхою, тоді ж як слово «просвітлення» утримує в собі натяк на дію якоїсь трансцендентної просвітлюючої сили, що виявляє благодатний вплив на сприймаючого її. Саме досвід пробудження Сіддгартхі ліг в основу буддистської релігійної доктрини.

На відміну від індуїзму, буддизм – релігія, яка відносить свій початок до конкретної фігури засновника. Йому дано олюднювати світ, який, згідно з індійськими уявленнями, прихований покровом майя. Через наполегливу працю він здобуває можливість проникнення у сутність речей, що водночас розуміється як внутрішнє звернення.

Є.Торчинов наголошує, що навіть оповідь про життя засновника буддизму засвідчує логічний характер джерела доктринальної творчості цієї альтернативної ведичній традиції індійської релігії. Після того, як принц вперше зустрічається із стражданнями живих істот, зустрівши поховальну процесію (смерть), прокаженого (хвороба) і надто літню людину (старість),

він бачить мудреця, шамана, неортодоксального відлюдника, який, на відміну від саньяси, занурений у глибоке споглядання. Ця зустріч зрештою визначила життєвий шлях принца і метод осягнення ним істини, відкрила йому очі на дійсне становище людини. Згідно з індійським звичаєм, принц прагне знайти відповідь на означені екзистенції-запитання в аскетизмі. Пошуки приводять його до двох найбільших шкіл, учнем яких він і став. Відтак, вражений зустрінутим, Сіддгартха не кидається до традиційного доктринального авторитету, подібно тому, як це творить Арджуна у «Бхагавадгіті», який звернувся у відчаї до свого божественного візничого Крішни, а віддаляється з дому в ліс, щоб самотійно, шляхом власного досвіду, осягнути істину існування і шлях, який веде до позбавлення страждань.

Зрештою, на сьомому році аскези, завдяки послідовній і настирливій медитації, принц досяг рятівного пробудження-просвітлення, в якому віднайшов звільнення від сповненого страждань світу. Крок за кроком Сіддгартха просувався по шляху, що веде до серцевини, щоб на найглибшій його сходинці зрештою відчути «досконале звільнення» і «вище просвітлення». Буддистське віросповідання зберегло цей основоположний досвід свого засновника у вигляді першої проповіді Будди, з якою він звертається до п'яти аскетів-попутників.

Сидячи під фікусом (в наступному його проголосять Деревом Пробудження) у стані споглядального занурення, Сіддгартха Гаутама пробуджується і стає «Святим, Блаженим, Досконалопробудженим» (Архат, Бхагават, Самьяksamбудда). Весь наступний період свого життя (аж до нірвани) Будда проповідує фактично лише одне - Дгарму звільнення. Своє сансаричне існування він завершує закликком до своїх учнів, щоб вони поклалися лише на власні сили, були самі собі світильниками і настирливо трудилися в ім'я звільнення.

Відтак ідея звільнення, яке здобувається без якогось надприродного передвизначення і беззастережності, шляхом психотехнічної практики, проходить через все життя Будди в його традиційному описанні і залишається тим головним, що він заповідає своїм учням. Як слушно засвідчує німецький релігієзнавець Хорст Бюркле, в «буддистському переданні багато чого із добуддистської релігійної традиції Індії, без взаємозв'язків з якою буддизм зрозуміти просто неможливо. Це стосується зокрема циклічних світових епох... Гаутама Будда, який жив у 560-480 рр. до н.е., не перший і не останній Будда. Він, так би мовити, включений у наступність багатьох універсальних будд» (Бюркле Хорст. Человек в поисках Бога. – М., 2001. - С. 138). В кожному окрему світову епоху можливою є поява багатьох подібних будд. Знову й знову, по мірі того, як у ході світового часу порушується світовий порядок і вчення (дгарма) піддається забуттю, має з'являтися Просвітитель, який проповідуватиме вчення світу. Тут також домінує космічний закон. Стан світової епохи має вирішальне значення для народження будди.

Ім'я Гаутама, яке було дане Будді при народженні, також відображає тісний зв'язок його із ведичними переданнями. В Рігведі сім міфічних співців вважаються провидцями і провісниками божественної мудрості. Один із них носить ім'я Гаутама. Будучи сьомим, Гаутама буквально слідує за шістьма відомими за іменами буддами-предтечами. Тому буддизм постає як здійснення передуючих йому міфічних уявлень. Ученню Будди, підтримуючи його, передують індуїстські культури і шляхи спасіння. У такій перспективі, як слушно наголошує Х.Бюркле, буддизм пробуджує в пам'яті те відношення наслідування і виповнення, яке існує між Старим і Новим Завітами Біблії. Проте тут є одна істотна відмінність. В індійському передвісті появи Будди і супровідних цьому подій наявний певний містичний підтекст. Пантеон індійських богів виконує щодо подій Будди службову і супроводжуючу функцію. У певний момент часу, визначеним божественним задумом, боги нібито закликають Будду з'явитися у світ і виконати свою роль провісника вчення: «Тепер час стати Буддою... Відновись! ... Пролий, добродій, на світ, що горить у світі побажань, дощ безсмертя!». Самі ці боги не «безсмертні»: вони також знаходяться під владою колеса народжень. Тільки «восьмеричний шлях», якому слідує і якому вчить Будда, веде до розриву сповненого страждань круговороту народжень. Тому у вченні Будди боги не займають великого місця: їх функції обмежуються необхідним приготуванням появи Будди як звичайної земної людини. Вони знаходяться всередині рамок буддології.

Буддизм, як це слушно наголошує цитований вище Х. Бюркле, працю якого ми активно тут використовуємо, прагне визначити вихід із дилеми буття, перед якою ставить людину її включеність в зумовлений кармою ланцюг причин і наслідків. Буддистський шлях спасіння такий же радикальний, як і різного роду інші подібні шляхи, які пропонують відмінні індійські релігії. Він покликаний вивести людину із цієї трагічної включеності, якщо прагне зло буття викоренити повністю. Постає завдання з необхідністю знищити всі підстави наступних страждань. І ці підстави, з точки зору Будди, полягають не у якихось зовнішніх обставинах, а в поведінці самої людини, в характері її життєдіяльності.

Буддизм виходить з того, що всі страждання людини закорінені у тих виявах її життя, за які вона, будучи сповненою «спраги буття», тримається протягом всього нього. Саме в пошуках забезпечення свого нормального життєвого буття й полягає, для просвітленого, дійна першопричина всіх факторів, які зумовлюють страждання. «Народження є страждання, старість – страждання, хвороба – страждання, смерть – страждання, життя з нелюбимою людиною – страждання, розлучення з любимим – страждання, не досягнення предмету бажань – страждання. Коротше кажучи, всі п'ятирічні предмети оволодіння суть страждання» (Oldenberg H. Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. - Stuttgart, 1959. - S. 157).

Для буддистського розуміння страждання важливим є те, що спонукою до них служить самообдурення людини.

Тому звільнитися від страждання вона може лише тоді, коли позбавиться від самообману. Ключ до свободи від страждань лежить у просвітленому баченні, якого можна досягти методичними вправами. Саме «спрага», з якою людина чіпляється за життя, спонукає її страждати із всіма наслідками, які від цього виходять. Ця спрага здається нездоланною. Будда розриває ланцюг цієї включеності людини в своє буття, із-за якої вона вимушена страждати. Він наголошує, що слід знищити спрагу чуттєвих задовольень, спрагу становлення, спрагу буденності й включеності, позбутися їх повністю, не залишати для них місця. Таке корегування життєвої перспективи спонукає появу за собою «правильного ставлення людини до самої себе». Позбувшись прив'язаності до буття, вона здобуває нову свободу.

Відтак людська особистість в буддизмі постає як не що інше, як змінне поєднання змішаних елементів (дгарм). Такою ж є і природа всього зовнішнього світу. Не обмежуючись переселенням душі (атма), буддизм вводить поняття сантана (потік, послідовність). Тому для нього особистість – це фактично лише ряд станів, які змінюють один одного. Але при цьому вона залишається, хоча б частково, чимось єдиним. Всі її елементи (дгарми) зберігають зв'язок між собою. Це відбувається завдяки якомусь внутрішньому чиннику (пранті). Таке уявлення про сантану зрештою призвело до своєрідного сприйняття ідеї карми. На відміну від багатьох інших знаних релігій, тут немає вічної душі як носія вчинків, бо ж єдиним «відповідачем» за все є сама людина. Змінити її карму ніхто, навіть Бог, якщо б він був, не може. У цьому розумінні нове існування, переродження – це результат дій (карм), зафіксованих у попередньому стані. Чинність закону карми припиняється, після смерті така людина вже не відроджується і залишає сансару.

З цим поворотом через внутрішнє самозаглиблення пов'язане все в житті людини. Мета його полягає в тому, щоб досягти правильного занурення в себе, бо ж саме воно є тим вихідним пунктом, де здійснюється рятівне корегування життєвої перспективи. Цим поворотом завершується «восьмеричний шлях», з яким співвідноситься життєве буття Будди. Він є мірилом всього «правильного», що є в житті. «Правильно» вірити чи приймати рішення, правильно говорити чи діяти, прагнути чи мислити – ось в чому всі життєві прояви людини співвідносяться саме із цим зануренням. Відтак «пізнане й вбачуване» становлять початок шляху спасіння, на якому долаються всі страждання.

Переживання будди, позначене тяжким для перекладу поняттям «нірвани», має завжди на оці певну мету. Досягнувши нірвани, людина розриває злощасний коловорот повторних народжень, яке і є джерелом страждань: «Я пізнав і побачив: звільнення мого духу неминуче; це моє останнє народження; віднині у мене не буде нових народжень» (Oldenberg H. Buddha. – S. 138).

Але нірвана – це не смерть людини, а особливий стан її власного досвіду, який складно описати знаними нами картинами життя. В

буддистських текстах нирвана характеризується низкою негативних понять – «не створена», «не зруйнована», «не породжена», «невмираюча», «нескінченна» та ін. Інколи про неї говорять як про «вище блаженство», «вище щастя», але в тому розумінні, що вже скінчилося страждання, переживання, смуток. То ж нирвана постає лише як «вища мета», як «завершення шляху».

Подолання страждань – це центральна тема і християнського вчення. Ісус Христос закликає до себе всіх страждених й обіцяє тим, хто страждає, втіху (Мт. 5:4). Християнське просвітлення, як і буддистське вчення, пов'язане з досвідом конечності життя. В цьому ці дві релігії надто близькі між собою. Проте в центрі вісті Ісуса Христа стоїть аж ніяк не покращення суспільних відносин; мова йде не більше-не менше як про перетворення передуючого існування в стражданнях в нове, сповнене радощів і втіхи, життя у Христі. Але саме в цьому – у способі подолання страждань - й виявляється істотна відмінність між буддизмом і християнством. В Євангелії стражденому говориться, що в страстях Ісуса Христа його власні страждання знімаються і перетворюються в радість. Тут немає чіткої вказівки на якийсь шлях, який потрібно пройти самому стражденому і який полягав би у методичних настановах, що привчають його дивитися інакше на причини страждань (Мт. 11:28). Навпаки, слова Христа: «Прийдіть до мене» (Мт. 11:28) вказують людині шлях, який унікально ототожнюється в Ісусі Христі. У християнстві відповідь на проблему страждань не зводиться до прикладу і вказівки на те, яким способом людина може здолати життєві невдачі через внутрішнє звільнення від страждань. Навпаки, віруючий християнин бере участь у здоланні страждань через олюденного Сина Божого і завдяки цьому здобуває свою прилученість до основ нового життя. Втішаюча вість Євангелій вказує людям шлях від самих себе до Христа, який здолав всі страждання. Коли християнин бере участь в стражданнях Христа, то його власне страждання перетворюється в радість прилученості до перемоги Христової над всіма стражданнями (1 Пет. 4:13).

Не знаючи про поворот долі людства у спасительній події Христа, буддизм вбачає у прагненні до спасіння останню можливість звільнитися від страждань і вказує на це у своєму вченні. Просвітлене внутрішнє бачення веде буддиста в потаємність. Всі його зусилля спрямовані на те, щоб побачити ілюзії й обмани уявної дійсності, яка визначає карму, і залишити їх позаду. Віднині ніщо з того, що знаходиться у буддиста перед очима, не може і не повинне визначати його долю. Його погляд на речі змінився; його вчинки зорієнтовані на утримання саме такого нового погляду. Тій же меті служать і вказівки Будди щодо способу життя. Цими правилами передбачається правильне обходження із ближніми й утримання від страждань, які стають перепорою для тих, хто шукає просвітлення. Все решта підпорядковується при цьому релігійній меті спасіння і спрямовується нею. Відтак всі цінності буття стають дійсними завдяки своїй підпорядкованості по-буддистському витлумаченому благу спасіння.

Що ж склало основу пробудження Сіддгартхі Гаутами і що було покладено ним у фундамент доктрини нового вчення? Насамперед це Чотири Благородні (Шляхетні) Істини, теорія анатмана (не-душа) і вчення про непостійність, яке оформилося пізніше в теорію миттєвості (кшанікавада). Згідно з традицією, Благородні Істини були проголошені Буддою в його першій проповіді в Оленячому парку, яка одержала назву «Поворот Колеса Вчення» («Дгармачакра правартана»). Нагадаємо тут лише коротко зміст зазначених істин: 1. Будь-яке існування принципово є стражданням (дуккха). 2. Причина страждання – ваблення, прив'язаність, спрага (трішна, таньха). 3. Є тим не менше стан, в якому страждання відсутнє (нірвана). 4. Є шлях, який веде до припинення страждання і набуття нірвани (благородний Восьмеричний Шлях - арья аштанга марго).

Інший істотний аспект буддистської доктрини, який також пов'язаний із психотехнічним досвідом Будди, це є знаменита анатмавада (не-душа). Говорячи коротко, буддизм заперечує не атман, а дживу - індивідуальну субстанційну просту й вічну душу як психічну сутність. Його вчення відтак слід назвати точніше адживавадою. Але оскільки адживікою називала себе одна неортодоксальна школа, створена Госалою й нищівно критикована буддистами за її фаталізм і моральний індиферентизм (адживіки, до того ж, не стільки заперечували душу, скільки засвідчували її єдиносутність тілу), то останні мали намір говорити про заперечення ідеї саме атману.

Дослідники релігійної традиції Індії визнають, що міфічні рамки індійської космології не були зняті із виникненням буддизму. Відтак значення останнього обмежується конкретним часом його виникнення. Подія появи буддизму підпорядкована закону певного світопорядку, яким обмежується термін його існування і функціональності. Проголошена Буддою дгарма залишається частиною тієї всезагальної дгарми, завдяки якій з необхідністю відбувається все, що має відбутися. Звільнення, яке досягається людиною при слідуванні їй за Буддою, обмежується його власною особистістю: воно змінює не дійсність, а внутрішнє ставлення до неї. Відтак буддизм залишається «релігією вічного світового закону», як це слушно відзначає Хорст Бюркле. І якщо на визначеному Буддою шляху людина перестає сприймати цей закон, але це одначе не відмінює його неперехідну дійсність (Бюркле Хорст. Человек в поисках Бога. - С.139).

Основним ядром буддистської літератури є Трипітака («Три кошики закону»), складена учнями Будди і записана у 80-му році до нашої ери на Цейлоні. Буддистський канон складається з трьох частин: 1. Віная-пітака (Кошик дисциплін) – містить правила поведінки, обов'язкові для членів буддистських громад (сангхі). 2. Абхидхамма-пітака – метафізичні і етико-психологічні проблеми дгарми (вчення). 3. Сутта-пітака (Кошик текстів) подає у найбільш повному вигляді Вчення (дгарму). Це – своєрідна енциклопедія буддизму. До неї входять п'ять, оголошених святими, збірників сутр (текстів).

Хоч буддизм і є світовою релігією, але він має свої особливості, які не притаманні іншим такого рівня релігіям. Насамперед ця специфіка виявляються в його філософічності, у такому вирішенні проблем природи релігії, які не притаманні послідувачам за ним таким світовим релігіям як християнство та іслам. Про особливості образу Будди, на відміну від образу Ісуса, слушно писав Романо Гвардіані у своїй книзі «Господь»: «Є лише один, кого, подумавши, можна поставити поруч з Ісусом. Це – Будда. Ця людина утримує в собі найвеличнішу загадку... Може бути так, що Будда буде останнім, з ким прийдеться з'ясовувати свої відносини християнству. Ще ніхто не сказав, яке його значення для християнства... Бо ж лише тим одним, хто по-серйозному поспробував накласти руку на саме буття, є Будда... Ніхто не зрозумів і не засудив з християнської точки зору його вчення про нирвану, про останнє просвітління, про припинення самообдурення і буття. Якби хтось захотів це зробити, той мав би набути повну свободу у любові Христовій, але водночас перейнятися глибоким благоговінням до цієї титанічної людини, яка народилася у шостому столітті до Різдва Христового» (Guardini R. Der Herr. - Wurzburg, 1961. - S. 360).

7.2. Християнство як релігійно-моральна парадигма.

Таки був правий Л.Фейєрбах, коли зауважував, що успіх християнства полягає в обстоюванні ним моралі і в його «вмінні» доходити до «серця» людини. Новизна, популярність християнства від самих його початків проявляється саме в тому, що воно проголосило іншого Бога – Бога Добра, Любові й Милосердя, який і є, власне, Добром, Любов'ю і Милосердям у найвищому їх розумінні і найдосконаліших їх проявах.

Центром християнського віровчення постає Бог, який любить людину, який прагне їй добра і водночас виступає реалізатором цього добра та щастя в її житті. Відтак сутність християнства зводиться до відкриття людиною цього Доброго, Благого Бога, який екзистенційно уможлиблює і коригує все її буття. З огляду на означений ідейний момент, це дає нам повне право говорити саме про гуманістичну доміную релігію Євангелій, саме про антропологічну суть християнського віровчення, бо ж віруючий, навертаючись до Бога через Христа, по суті, звертається до самого себе, прагнучи відкрити Бога в собі, усвідомити, що він є його образом і подобою й зреалізувати їх (ці образ і подобу) в собі. Втім стати подібним до Бога, зреалізуватися як його образ і подоба – значить стати уособленням його самого, тобто стати тим Добром, Любов'ю і Милосердям, уособленням яких є сам Всевишній.

Проте оскільки Добро, Любов і Милосердя є категоріями моральними, то ми можемо розглядати християнського Бога-Отця водночас і як персоніфіковану людську мораль, але осмислену й подану не лише з позицій ідеального Блага, ідеї вселенської Справедливості, переломлених через