

T. K. Abdrassilov, K. K. Kaldybay

Kh. A. Yassawi IKTU, Turkestan, Kazakhstan.
E-mail: turganbay33@mail.ru, kaldibaykaynar@list.ru

THE CONCEPTION OF SPIRITUAL PERFECTION IN PHILOSOPHY OF BUDDHISM

Abstract. This article takes into consideration the spiritual ascendance of man in the philosophy of Buddhism. The work examines the concept of spiritual perfection in Buddhist philosophy. The problem of the influence of religious values in the formation of human personality is topical, especially at the present time due to the increased interest in religious-philosophical teachings. Continuous improvement of man, transforming his world of values is a decisive condition for the development of society and culture. Spiritual person, enriching himself with new knowledge becomes a condition of harmonic development of the personality. An important role is played by values, primarily religious and spiritual. By bringing in concepts such as "Sunyata", "Nirvana", "dharma", "Karma", "Ahimsa", "Brahma", etc. and analysis, attention was paid mainly on the philosophical side of the Buddhist faith.

Keywords: Buddhism, religion, philosophy, anthropology, perfection.

ӨЖ 141.7

Т. Қ. Абдрасилов, Қ. Қ. Қалдыбай,

Қ. А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан

БУДДИЗМ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ РУХАНИ КЕМЕЛДЕНУ КОНЦЕПЦИЯСЫ

Аннотация. Буддизм философиясындағы рухани кемелдену мәселесі бір қырынан діни, екінші бір қырынан философиялық, үшінші бір қырынан өмірлік-тәжірибелік деңгейде көтерілетіндігі туралы жасаған тұжырымымыз руханияттық көздер мен діни философия арқылы дәйектелді. «Шуньята», «нирвана», «дхарма», «карма», «ахимса», «брахма» т.б. ұғымдар жүйесі келтіріліп, оларға философиялық талдаулар жасау арқылы, буддистік сенімнің философиялық жақтарына баса назар аударылды.

Түйін сөздер: буддизм, дін, философия, антропология, рухани кемелдену.

Будда ілімі негізінен алғанда, бір қырынан дін, екінші бір қырынан дүниетаным, үшінші бір қырынан адамның өмір сүруі хақындағы ережелерден құралады. Сондықтан да, бұл ілім әлемдік діндер ретінде дүниежүзі халықтарына тарады. Себебі, адамзаттың басты сауалы, өмірдің мағынасын іздеудегі негізгі сұрағы: «қалай өмір сүру керек?» болатын. Буддизм түптеп келгенде, діни тұрғыдан адам болмысы және оның осы дүниедегі тіршілігінің өзіндік бір үлгісін жасап шығарған еді. Буддизм жалпы алғанда, дін философиясы мен діни философияның бірлігі негізінде туындады, шындығында, бұндай парадигмалардан тыс деп те бағамдауымызға болады. Себебі, шығыстық пайымдаудың өзіндік ерекшеліктеріне сәйкес, дін философиясы немесе діни философия деген ажыратулар, буддистік пайымдауларға үндесе бермейді. Әрине, будданы мадақтайтын сарындар онда да дін ретінде көрініс табады, бірақ, басты мәселе сол будда көрсеткен жолмен жүру туралы толғаныстарға келіп түйісіп отырады және олар тұтаса келе, адам руханилығына, әсіресе моральға келіп түйіседі. Тіпті кей кездерде ғарыштық этиканы дін арқылы негіздеумен де үндеседі [1].

Олай болса, буддизмдегі адам мәселесінің толғанылуын, біз мынадай арналарға бөліп көрсетуімізге болады:

- өмір сүрудің аскеттік ұстанымы және оған жетудің жолдарының құрылуы;
- адам өмірінің рухани қыры мен моральдік ұстанымдардың жалпылама және нақты үлгілері;
- қоғамдық өмірдің шынайылығы мен түпкі ақиқатқа жету мен оған мәңгілік ұмтылыс;
- тек моральді сақтау ғана емес, сол арқылы адамның рухани жетілуі және адамның биофизиологиялық болмысы мен рухани болмысының тұтастығы;
- бұл мәселелер жай ғана тұрмыстық болғанмен, өмірмәнділік философиялық тұрғыдан негізделеді де, жалпы онтологиялық, кейде космологиялық мағыналар арқылы көмкеріледі.

Келесі кезекте, осы ұстанымдарға жеке-жеке тоқтала отырып, ондағы адам мәселесінің діни тұрғыларын философиялық негізде талдап көрсететін боламыз. Ол үшін алдымен, осы ұстанымдардың айқындалу жолдарының өзіндік ерекшеліктерін былайша жинақтап атап өтуіміз керек.

Бұлар біріншіден, үндінің діни және философиялық идеялары ретінде өзіндік категориялық түзілімдер арқылы беріледі, екіншіден, бұнда белгілі бір ұлттық ұстаным қатан емес, жалпы адамзаттық сипат басым, үшіншіден, мистификациялар мен мифологияларға басымдық беріле бермейді, сондықтан үнемі тәжірибелік пен нәтижеге жету мақсатын қолдап отырады. Мысалы, Н. К. Рерих буддизм туралы бұл ілімнің ұлттық және саяси кедергілерден аттап өткендігін, ұлттық бағдардан тыс алғаш рет адамзаттың бірлігін паш еткендігін атап өткен болатын [4].

Өмір сүрудің аскеттік ұстанымы әлемдік діндерге ортақ болғанмен, оның ілкі бастамалары осы буддистік ілімнен тамыр тартады. Сансарадан нирванаға өту буддизмдегі аскеттік өмірдің орталық түсінігі және тәжірибелік тұғыр болып табылады. Нирванаға өту – өмірмәнділік құндылық ретінде бағаланып, адамның ішкі рухани жетілуінің шыңы ретінде белгіленген болатын. Бірақ ол терең әлем туралы пайымдаулармен сабақтасатын, адамның ішкі мәнін ғарышпен байланыстыратын онтологиялық тұжырым іспетті.

Адамның нирванаға ұмтылуы, оның еркіндігімен келіп ұштасады. Сондықтан да, бұл құбылыстың онтологиялық мағынасы, әлемнің алдамшылығы мен бостығына келіп ұштасатын веда ілімдерінен тамыр тартады: «Біз қабылдайтын барлық құбылыстардың өмір сүруінің екі әдісі бар. Біріншісі – бұл құбылыстардың номиналды немесе шартты түрдегі тіршілігі, ал екіншісі – бұл олардың өмір сүруінің ең жоғарғы әдісі, бос кеңістік, яғни, оның өз болмысының болмауы» [5]. Сондықтан, нирвана тек буддистік қана емес, джайнизм, индуизм сияқты ілімдерге де таралған және әр тараптанған адам өмірінің мәнділігі болып табылады. Сансарадағы азап шегуден, тілектерден, құмарлықтардан құтылудың жолы ретінде сана тыныштығымен шартталатын нирваналық талап адамның өмір стилінің бірден-бір ақиқат жолы ретінде бекітілген [6]. Одан басқа баламалы жолдар ұсынылмайды. Мысалы, У. И. Эвантц-Вентц өз зерттеулерінде сараптап көрсеткендей, сансарадағы мәңгі, ұзақ, өлімсіз, қартаймайтын өмірдің өзі соңғы емес және толық кемелденген қалып болып табылмайды. Біздіңше, бұл үдерісті зерттеушілердің көзқарастарына сүйене отырып, екі жақты: жағымды және жағымсыз тұрғыдан байыптаған дұрыс және оны былайша туындата аламыз [7].

Жағымсыз қырлары: бейсаналық түрде өмір шындығынан қашудың эгоистік түрі; қоғамдағы белсенділіктен арылатын әлеуметтік тиімсіздік; діни этикадағы өзгелерге адамгершілік пен қайырымдылықтан босану; қазіргі өркениетті қоғам талаптарына қайшы келетін өмірстилі т.б. болса, жағымды қырлары адамның ішкі рухани дүниесінің жетілуі, жеке индивидуалистік денсаулықты сақтау терапиясы; өзгелерге зиянын тигізбеу бейтараптылығы мен толеранттылықтың абсолютті үлгісі; дүние мен өмірді философиялық түйсінудің негізі т.б.

Бұл екі жақты көзқарасты: «Қазіргі кездегі кең таралған қате көзқарас бойынша, Еуропалықтар бұл «нирвана» сөзінің толықтай жойылу дегенді білдіреді деген тек экзотериялық жақтарын ғана қабылдады», – деген пікірлер оның жағымсыз қырларына келіп түйісетін ұстанымдардың өзін сынай отыра, оның философиясына тереңірек үніліп, нирвана о дүниелік қана емес, осы өмірдегі тәндік пішінде толықтай кемелдену, эгоизмнен азат болатын өзінің жеке «Менінен» еркін болу деп көрсеткен тұжырымдардан анық байқауға болады [8].

Діни тұрпатты болып келетін адамның өзі қабылдаған әлемінен тыс кеңістіксіз-уақытсыз өлшемге өтуін білдіретін транспсихологиялық күйі саторидің субъективті қыры, біздіңше адамның өзі философиялық идеалмен құрған жеке тұлғаның персоналистік ұстанымынан туындайды да,

бостыққа енудің антропологиялық-практикалық нәтижесін құрайды. Бірақ бұл бір қырынан адам өміршендігі мен идеалының көпқұрылымды мағынасын ашады: рухани тұрғыдан жетілудің перфекционизмі; қоғамнан асқақтанып, әлемдік үйлесімділікке өтетін эстетикалық күй; қол жетімділігі мен діни тұрпаты арқылы құндылықтық мағыналы; өзін-өзі ашудың түпкі мағынасы болып табылатын ішкі субстанционалдық т.б. Бірақ бұндай нұрлану А. В. Дьяковтың пікірінше, тіпті мүлде антидүниелік таза асболютті және объективті бостық болып табылмайды [9].

Олай болса, адам өзі қалыптастырған бостық әлеміне енеді немесе өзін-өзі босатады, нақтырақ айтқанда, «бостыққа ендім» деген сезім арқылы сезімсізденеді де, ол сезімді қайтадан жоғалтады» деп пайымдауымызға болады. Ал Е. Н. Молодцева даостық бостыққа енудің өзіндік бір терең сатысын адамның өзінен және өзінің болмысынан босау деп түсіндіреді [10]. Яғни, «бостыққа енген адам бостыққа ену арқылы босайды, өзін-өзі босатады» деп тұжырымдай аламыз.

Д. Т. Судзуки дзен-буддизмдегі Саторидің негізгі қасиеттерін атап көрсетеді: іштей өзіне-өзі толтырылған, ақыл мен теориялық тұрғыдан терістелмейді, оңды және жағымды болып келеді, уақыттың жоғалу сәті анық байқалады т.б.

Сондықтан да Сатори алдымен, адами құбылыс, сонан соң адамның өзінің ең соңғы шешімі болып табылады. Олай болса, тұлғаның осындай нұрлану сатысына өту медитациясы тек қана діни құлшылықтың түрі ғана емес, көпқырлы және көпқызметті тұтас құбылыс болуы тиіс болғандықтан, оның антропологиялық қырларына баса назар аударылған. Бұл көпқырлылық баршаның оңай қабылдауына және тиімділігін тәжірибелік тұрғыдан тексеріп қарауына қолжетімділігіне байланысты өзінің мәнділігі мен құндылығын арттыра түскен деп айта аламыз. Сатори жалпы алғанда, әлеуметтік үдеріс емес, жеке индивидуалистік болғанмен, дінге сенімнің адамға нақты пайдалы жақтарын ашып көрсетуге деген ұмтылыстан туған сыңайлы.

Буддистік ұстанымның адам туралы пайымдаулары жалпы алғанда, әлемнің дамуы мен өзгерістер диалектикасынан гөрі тыныштық пен тұрақтылыққа көбірек жуықтайды. Тыныштық, тұрақтылық, үнсіздік, бостық, бейтараптылық т.б. адам өмірінің құндылығы мен бақытқа жеткізетін құндылықтар ретінде бағаланды.

Бұл – көне үнділік философияның: «Алаңсыз тыныш күйдің басты мақсаты мен артықшылығы сонда, оның көмегімен бос кеңістік жете түсінілетін және сонымен бірге болмыс айналымынан арылатын ерекше түсіну жағдайына қол жеткізуге болады», – деп көрсетілген іргелі түсініктерінен бастау алатын онтологияланған ұстаным болып табылады. Яғни, адам болмысын онтологияланған, космологияланған, құдайланған негізде қарастыратын буддизмнің «тыныштық философиясы» шеткі скептизмді адам өміріне қолданудың көрінісі ретінде бағдарланған деп айта аламыз. Осы тұста, біз нирвананың, саторидің жағымсыз-жағымды қырларына қайта оралып, мынадай ой түйінін сауал ретінде ұсынамыз: «Адам материалдық құндылықтарға, тәндік құмарлықтарға елігуден қашудың жолын іздеуде бұдан басқа бір тиімдірек жолын таба алмағаны ма?».

Буддистік философияның маңызды антропологиялық қырларының бірі – адамның рухани ішкі дүниесі мен оны жетілдіру. Бұл тұрғыдан алғанда, «буддистік педагогика» деп атауға болатындай арнаға келіп түйісетін тәжірибелік қырлар туындайды.

Буддизмде антропоцентристік ұстаным болмағанмен, адам ресурсы, тұлғаның құндылығы басымдылыққа ие. Авраамдық діндер сияқты адам Құдайдың алдындағы әлдене тұрғысынан гөрі, адамды тұлға ретінде қалыптастыруға баса көңіл бөлінеді. Яғни, буддистік философияның орталық түсінігіне шығарылған – адам тәрбиелену арқылы кемелденуі тиіс, руханияттық тұрғыдан жетіліп, буддистік моральді ұстануы керек. Сондықтан да, буддистік мораль мен тәрбие асқақтану үшін философиялық тұрғыдан негізделеді. Адам еркіндігі басқаша түсініледі. Еркіндік тұлғаның ішкі еркіне бағытталады, азап шегуге жетелейтін өмірлік әлеуметтік еркіндік еркіндік емес, ол тәндік ерік, сондықтан, одан босаған адам ғана еркін бола алады. Демек, тәндік құмарлықтар мен материалдық игіліктерден азат болған адам өзінің абсолютті еркіндігін сезінеді. Оны сезіну үшін адамды қалыптастыратын ережелер мен ұстанымдар құрылған. Бірақ тұлға қалыптастыру этикасы діннен де оқшау емес, ол үнемі буддистік төрт ақиқаттан тамыр тартуға негізделеді. Ол үшін алдымен өмірдің жалғандығы мен өткіншілігі, оның алдамшылығы мен иллюзиялығы жарияланады да, адам осы иллюзиялы дүниеде адаспау қажеттігінен ақиқаттар туындатылады. Адасу мен адаспаудың нақты жолдары анық ажыратылады [2].

«Өмір дегеннің өзі азап шегу» концептісі бастапқы ұстаным ретінде белгіленген, оған қарсы сауал қойылмайды және ол біржақты кесімді түрде белгіленеді. Бұл бастапқы ереже «азап шегу сияқты», «азап шегу деп қабылдауға болады», «азап шегу деп түйіндесек» деген сияқты түпкілікті абсолюттендірілмейтін және скептиктермен келісімділікті қуаттайтындай болжамданудан тыс таза абсолютті ұстаныммен шартталған. Сондықтан да буддистік антропологияда «өмір дегеніміз азап шегу болып табыла ма» деген сауал қойылмайды. Себебі, азаптан құтылудың жолын Будданың өзі көрсетіп кеткен. Будда көрсеткен жол бірден-бір абсолютті түрдегі өмір сүрудің жолы ретінде белгіленген. Будданың «адамилық болмысы», түптеп келгенде, бұндай өмірлік тәжірибелердің таза қолданыстық-қолданбалы кейпін жариялап тұрады.

Сондықтан да бүкіл халық бұл игіліктерді толықтай қабылдап, тек сол типте өмір сүруі қатаң қадағаланбаса да, монахтар мен абыздар бұқара халыққа неғұрлым етене жақын болды да, жоғары өнегелілікті (адхишила), терең медитациялық шоғырлануды (адхисамадхи), кемелденген даналықты (адхипраджня) үштік құрылымдық бағдар ретінде ұстанды. Бұлар адам болмысын қалыптастырудың этикасына келіп ұласты: витальдік – тірі затты өлтіру, ұрлық, сайқалдық; сөйлеуге байланысты – өтірік, жала жабу, дөрекелік, бос сөздік, ойлауға қатысты – көре алмаушылық, қаскүнемдік, жалған көзқарастар т.б. Бұл – буддизмнің таза аскеттік ұстанымы – нирвананың баршаға қолжетімділігі-қолжетімсіздігіне байланысты және максималистік тиімсіздік пен фанаттыққа ұрынуға жетелейтіндігіне байланысты, жоғарыда атап өткендей, нирвананың жағымсыз қырларына қатысты алғанда, аралық буынды іздеу мен жалпы көпшілікке арналған діни салттар мен ұстанымдарды табу үшін құрылған оңтайландырылған сенім ретінде пайда болды де айта аламыз. Бұл әсіресе, буддизмнің сегіз тармақты жолы туралы этика мен педагогикадан анық байқалады. Алайда кейбір көзқарастар бұл сегіз тармақ тек қана сарвастивада да ғана кең тараған деген ой түйіндейді [3].

Дегенмен, буддалық мектептер мен философиялық ілімдер бір-бірімен тұтасып жатқандығын ескерсек және олардың жалпы адам болмысына негізделгендігін басшылыққа алсақ, оны «буддистік этиканың философиясы» деп қабылдауымызға болады.

Сегіз тармақты жолдың бір ерекшелігі адами және өмір сүру тұрғысымен тығыз байланыстырылған діни ұстанымның көпқұрылымдылығы болып табылады: этика, этикет, терапия, философия, дүниетаным, педагогика, экология, психология т.б. Мысалы, дұрыс сөйлеудегі: өтіріктен аулақ болу: шындықты ғана айту, шындық сөзде тұру, сенімді болу, алдамау; сөйлеудің ережесі: адамдарды ұрысуға алып келетін әңгімелер айтпау; дөрекі сөздерден аулақ болу: жүрекке әсер ететін жұмсақ сөздер айту; бос сөздіктен қашу: қажет кезінде дхармаға байланысты мәртебелі, түсінікті, байсалды сөздер айту сәттерінің өзі алдымен этикеттік ұстанымдар болып табылады, ол заңмен құқықты түрде реттелмейтін болса да, тұтастай адамгершілік талаптары болып құрылмаса да, өмірлік коммуникациялық этикет ретінде орныққан және қазіргі заманда тек буддистер ғана емес, баршаға мәлім жалпы адамзаттық мәнерлер ретінде бекітілген қағидаттар.

Яғни, буддистік антропологияның басты ұстанымдарының бірі – өнегелі өмір туралы дидактика, мораль деп айта аламыз. С.Радхакришнанның өзі де атап өткендей, игілікті сегіз тарапты жол буддистік мораль болып табылады.

Бірақ өнегелі өмір тек қана құр үгіт-насихатпен немесе діни идеологиямен ғана емес, әртүрлі психологиялық және педагогикалық технологиялар арқылы жүргізіледі. Мысалы, нирванаға жету жағалауындағы «Дхаммапададағы»: «Ол мені масқаралады, ол мені ұрды, ол менің үстімнен биліп кетті, ол менікін түгел ұрлап кетті». Кімде-кімнің ойынан осындай пікір кетпесе, оның бойынан әлдекімді жеккөрушілік кетпейді» деген ұстаным мазмұнының жеткізілуінде формалық психологиялық техникалар анық байқалады: байланған ойлар (навязчивая идея), өзін-өз сендіру, аңду сандырағы (мания преследования), кемістік кешені (комплекс неполноценности) т.б. Аңду сандырағы паталогиясында адам үнемі өзінен-өзі үрейленіп, өзгелер өзін әрбірсәтте аңдып жүрген сияқты және қауіп тудыру мақсатында ізінен қалмай бақылап отырған сияқты елестер мен галлюцинациялар пайда болатын болса, жоғарыдағы өзгелерге жабылған жала да осы ауытқудың белгілеріне ұқсас болып келеді. Бұдан буддистік адам туралы ілімдегі психологизмдерді қолдану мәнері анық байқалып тұрғандығын аңдай аламыз.

Сонымен қатар, буддистік антропологиядан оның қағидаттары нық және орнықты болуы үшін қатаң логикалық түзілімдер мен психологиялық сендірулер де анық байқалып тұрады. Бұндай сендірулер көптеген басқа діни мәтіндерге тән болғанмен, буддизмде анығырақ көрініс табатын

сыңайлы: сендіру мен көзін жеткізу технологиялары, сөздерді қайталау арқылы, олардың орнын ауыстырып, мағынасын тереңдету арқылы жүзеге асады. Төрт ақиқаттың берілу жолдарына тиянақтырақ назар аударсақ, «запап шегу» сөзі төрт ақиқаттың бәрінде де беріледі және орны ауыстырылған кейіпте ұсынылады. Осы сендіру мен көзін жеткізу техникасы дхаммападаның бірінші тарауы «Қос жолдарда» гипноздық мәнерге қарай ойысады. Бұндағы діни ережелер көп жағдайда қосарланып беріледі де, импликациялы түзілімге бағындырылады, егер олай болса, бұлай болады – біріншісі, олай болмаса, онда бұлай болады – екіншісі. Мысалы: «Төбесі жаман жабылған үйге жаңбыр өтіп кететіні сияқты, нашар дамыған ақылды да тиымсыз көрсеқызар құмарлық билеп алады». Төбесі жақсы жабылған үйден жаңбыр өтпейтіні сияқты, жақсы дамыған ақылды көрсеқызар құмарлық билей алмайды». Яғни, қайталану арқылы санаға сіңірудің тәсілін анық көріп отырмыз. Сондай-ақ, психологиялық ықпалдар туралы өзіндік терминологиялық аппараттар да буддистік антропологияда жиі кездеседі. Мысалы, жоғары сезімдік психикалық күшті білдіретін «Иддхи» концептісі.

Сонымен қатар, нирваналық күй вайбшахиктер ілімінде төр түрлі тірек терминдерімен түсіндірілетіндігін: марга-сатъя, акаша, пратисанкхья-ниродха, апратисанкхья-ниродха негізге алсақ, психикалық тәжірибе алаңы болып табылатын – Акаша, бір қырынан алғанда, адамның өзі өз еркімен енетін жай ғана бір кеңістік емес, өзіне-өзі психологиялық енгізу (внушение) мен өзіне-өзі транс жағдайын қабылдауға дайындайтын объективтендірілген субъективті алаң деп айта аламыз. Осы тұста, бұл алаңдар батыстық психоанализ бен түсіндірілмейтін, адамның өзгеше бір күйі болып шығады. Бұл жердегі «Транс» пен «трансмедитация» ұғымдары бойынша берілетін батыстық академиялық түсіндірмелер, біздіңше, тек қана жуықтайтын анықтауыштар болып табылады. Сондықтан да, бұған біз, егер, «адам өзін-өзі жасайтын жоба» деп түсіндірме берсек, оның өзі жалпы экзистенциалдық болып шығады, олай болса, «адам өзіне-өзі, өзімен-өзі болатын психологиялық алаңның субъектісі» деп анықтай аламыз. Кейбір зерттеушілер бұл қалып сан алуан қырынан қарастырылса да, түптеп келгенде, жеке адам психикасының сипатталуы екендігін атап өтеді. Сайып келгенде, бұның барлығы Е. Мариничева атап көрсеткендей, тұтас ғарыштың өзі психоғарыш деген түйінге келеді: «Буддистік космологияда әлем тек физикалық дүниені сипаттау емес, алдымен, адамның психоғарышын сипаттау, Әлем үштік құрылымда немесе үш әлемдік (Лок) – тілек әлемі (камадхату), пішін әлемі (рупадхату), пішінсіз әлем (арупадхату)». Ол сәйкесінше, әлемнің анигга, анатта, дукха тәрізді үш бейнесінде көріне алады. Сондықтан да тұлғаның құрылымының өзіндегі: физикалық дене, сезім, ментальділік, тілек, сана болып келетін бес скандхтың төртеуі психологиялық, ал біреуі ғана материалдық болып отырғандығын көре аламыз. Демек, адам, алдымен, психикалық жан иесі болып шығады. Ендеше бұны «тұлғаны тұтастай психологияландыру» деп атай аламыз.

Сонымен қатар буддистік этиканың тағы біререкше қыры – онтологиялық мағыналы болып келетін және тұтастыққа келіп тірелетін адамзаттық бірлік идеясы. Мысалы, «Егер де, шәкірт жасаған баршаға барлық қырынан пайдалы болып келетін іс болса, одан өзіне пайда іздеуге мұқтаждық жоқ», – деп көрсетілген ұстаным осының айғағы.

Антропологиялық ұстанымның философиялық қырларының өзі әртараптанған кейіпте берілгендігі де буддистік ілімнің өзіндік бір ерекшелігі болып табылады: экзистенциалистік, феноменологиялық, герменевтикалық, құрылымдық, психоаналитикалық т.б. әдіснамалық негіздер мен олардың мазмұндары бойынша құрылады. Мысалы: «Біздің осы жерде өміріміз аяқталатындығын кез-келген адам біле бермейді-ау. Егер де осыны білер болсақ, біздің басқа біреулермен айтысып, дауласа беруіміз мүлдем тоқталар еді ғой» деген ұстаным адамның жалпы бар болуы мен болмауы туралы ғұмырмәнділік экзистенция деп бағамдай аламыз.

Сондай-ақ буддистік философияны зерттеушілер, олардың түсінігі бойынша барлық болмыс жеке тіршілік иелерінің континуумынан құралған элементтер комбинациясының өтпелі үздіксіз ағымының тұтас жиынтығы болып табылады, болмыс өтпелі және нақты, абсолютті және мәңгі қалыпта бөлінеді деген тұжырымдары бойынша да бұл ілімнің экзистенциалдық сипатын ашып беруге бағытталады.

«Гүл туралы» деп аталған Дхаммападаның төртінші тарауында экологиялық мәселелер эстетикалық табиғат сұлулығымен шендестіріле беріледі. Мысалы: «Гүлдің бояуына, иісіне ешқандай зиян келтірмей, өзіне қажетті шырында сорып алып ұшып кететін ара сияқты данышпан ұстаз да

ауылға дәл осылай келіп кетсінші». Сондықтан да лотос жалпы Үнді әдеби мұраларында да жиі кірістіріледі. Немесе, буддизмді зерттеуші Е. И. Рерих атап өткендей, сыртқы әлемнің қоршап тұрған нәрселеріне өзі қарсы қойған адам өз бетінше бола алатындығы жалған болып табылатындығы да этиканың эстетикаландырылған көрінісі, сыртқы ортамен үйлесімділіктің терең мағыналы үндестігі.

Буддистік антропологиядағы адам өмірінің рухани қыры мен моральдік ұстанымдардың жалпылама және нақты үлгілерінде: даналық, бақыт, зұлымдық, нәпсі, күншілдік, ақыл т.б. этикалық және экзистенциалдық категориялармен қатар, денсаулық, өмір сияқты витальдік құндылықтар да анық көрініс тауып отырады. Сонымен қатар буддизмнің терминологиялық картасына сәйкес өзіндік ұғымдар мен түсінікер жүйесі өзгеше бір климатты ашып береді.

Бұнда да әлемдік және ұлттық діндердегідей «Даналық» басты идеал ретінде толғанылады. Дана адам бір қырынан діншіл, екінші бір қырынан өмірлік тәжірибелі, үшінші бір жағынан ақыл мен парасат иесі ретінде персоналистік-перфекционистік этикаға келіп тоғысатын бағдарретінде шынайы құндылыққа айналдырылады. Ал даналыққа жете алмаған адам немесе қабілетсіз көпшілік бұқара оның сөзіне құлақ асуы тиіс болып есептеледі, себебі, будданың болмысының өзі осы даналықтан туындап жатады.

Бірақ кез-келген адам бұндай даналық сатысына бірден-ақ жетпей, зерттеушілер айтып өткендей, жеті тұлғалық кезеңнен өту қажеттігі де осы даналықтың асқақтығы мен өзіндік терең өмірмәнділігін ашып беріп тұр деп айта аламыз.

Ол «шәкірт-ұстаз» түзілімі арқылы ұзақ жылдар бойы жүргізілетін және шәкірттің таланты мен талабына байланысты болып келетін ағартушылық-білім берушілік арнайы мектеп те болып табылады. Бұл үрдіс: «Толық білім мен рухани қуат сыйланған шәкіртіңе өзінді бекіт» деген сияқты ұстанымдар арқылы императивтенеді.

Г. Д. Цыбиков тұжырымдағандай буддизмнің жоғары мақсатына жету үшін: хинаяны білу, парамитаманы игеру, соңғысы тантраны меңгеру сатыларынан өту қажет.

Осындай биік даналық пен адамгершілік қағидалардың өрлеуі, түптеп келгенде, «ғарыштық этика» деп атауға болатындай, барша тірілерге деген құрмет, оларды өлтірмеу, сондықтан адамнан басқа да тіршілік иелерін тағам ретінде пайдаланудан бас тарту сияқты ұстанымдарға алып келді. Демек, тұлғаның ішкі рухани тазылығы ет тағамдарын пайдаланса, басқа да тіршілік иелерін өлтіретін болса, өздігінен-ақ бұзылады, абсолютті тазалықтан айрылады. Сондықтан да «ішкі дүниенің метатазалығы» барша тіршілікке құрметпен қараудың этикасы, тірі ағзаларды қорғаудың экологиясы, абсолютті тазарудың діни қыры, жан мен тәннің бірлігін негіздейтін философия т.б. ретінде шөп қоректі вегетерианстарды қалыптастырды. Ахимса басқа діндерде кездесе бермейтін, буддистік адам физиологиясына қатысты өзіндік біререкшелік. Исламда харам деп саналатын хайуанаттардың тізбегі бар, Еуропа халықтарында жылқы етін жемейді, «Обал» деген түсінікпен кейбір халықтар аққудың, дельфиннің т.б. етін жеуден бас тартса, ахимсада барлық тіршілік иесі барларды тұтас құрметтеу қажеттігі туралы ұстаным берік орнаған. Жалпы айтқанда, «адамның басқа да тіршілік иелерінің етін жеуі жыртқыштық әрекет, жыртқыштық әрекетке барған адамның психологиясында да агрессияшылдық пайда болады, бұл психика жан дүние тазылығына зиянын тигізеді» деген логикалық ораймен табылған шешім, бүгінгі күнгі Үнді буддистерінде де кездеседі. Яғни, адамдық тұлғаны қалыптастыруда оның әрекеті, сөйлеуі, ойлауы т.б. рухани-психологиялық қырларымен қатар, қоректенген тағамдары да тұтастай адам болмысының бөлшегі болып табылады деген философиялық тұрғы, жалпы адам табиғатын тұтас қарастыратын ілімге қарай жетелейді.

Қоғамдық өмірдің шынайылығы және түпкі ақиқатқа жету мен оған мәңгілік ұмтылыстың түп мазмұнында да материалдық пен тәндік құмарлықтар және күйбең тіршіліктік пендешілдік сынға алынады. Материалдық иігілікке ұмтылудың алдамшылығы қазақ дүниетанымындағы «жалған дүние» түсінігіне келіп жуықтайды. Дәулетті тұрмыс кешуге деген ұмтылыстың аяқталатын, тиянақталатын шегі болмайды, осыны түйсінген буддизм шындықты ашып айтады. Кей кездерде, буддизмнің «гиперреализмі» (осылай атауды жөн көрдік) тұтастай: өмірді, ауруды, тууды, өлуді, әйелді т.б. бәрін азап шегушілік ретінде бағалап береді. Бірақ ол экзистенциализмдік өмірді абсурдтап тастап, басқа жол ұсына алмай қалмайды. Адам өмірсүруінің өзіндік бір ерекше жолын бағамдайды. Оның өзі тек қана таза аскеттік нирванамен өлшенбейді, әртүрлі сатылар мен

градациялар арқылы иерархияға келіп құрылады. Оны жоғарыдан төмен қарай мынадай тізбек бойынша құрастыруымызға болады: «нирвана (хинаяна) – нирвана (махаяна) – үздікті нирвана – сегіз жол – төрт ақиқат». Демек, буддистік антропологияның адамжасампаздық қызметінде, баршаның аскеттік идеалмен өмірсіруі қатаң міндеттелмейді, сенуші тұлға осы сатының қайсысын таңдап алса да ерікті, бірақ ең басты ұстаным – адамның азап шегуден азат болуына келіп түйіседі, себебі, оны Будда көрсетіп кеткен. Ал оған жетудің өзіндік сатылары да арнайы ұғымдар түрінде белгіленген: архат, бхикшу т.б. Мысалы: «Сөзі салмақты, тәні тұрлаулы, ойы терең, жаны бір тоға болып, өмірдің былық-шылығынан қашық тұрса, бхикшу деп сондай адамды айтамыз» (Дхаммапада, 1876.) деген тұжырым оның түпкілікті анықтамасы болмаса да, жалпы белгілері мен сипаттарын тұтастандыратын түсіндірме. Демек, буддистік антропологиядағы тұлға қалыптастыру идеясы да өзіндік сатылар арқылы өрбиді. Аскеттік идеалға ұмтылған адам нирванаға бірден-ақ жете алмайды, ол сатылап барып бірте-бірте көтеріледі. Осыған орай, ұмтылып бара жатқан тұлғаның әртүрлі деңгейлері топшыланған деп айта аламыз.

Адам мәселесіне бетбұрыста оның кемелділігіне баса назар аударған буддистік философия тұлғаны қалыптастыру үшін тек қана этикалық ережелер мен дінді уағыздаудың бірлігін ғана емес, терең психотехникалық медитацияларды да қолданады.

Бұның басты әдіснамалық бағдары мен тұрғысы: адамның жаны-тәні-рухының тұтастығына келіп тоғысады. Жоғарыда айтқандай, тән мен жанның тұтастығы, вегетериандық жағдайға жеткізгендіктен, адамның психологиялық мінез-бейнелерінен бастап, қоректенетін тағам рационынан дейінгілердің бәрі тұтастандырылады және реттелетін жүйе арқылы құрылады. Осындай «жан-тән-рух» тұтастығының Буддизмдегі тағы бір айқын көрінісі Иога өнерінен анық байқалады.

Иога өз алдына қалыптасқан мектеп болғанмен, ол үнді діндерімен тығыз байланысты. Ендеше, оның буддизмге қатынасы аскеттік тәжірибелер, рухани жаттығулар мен транс жағдайы арқылы т.б. орныққан. Э. Конзе атап өткендей, бұның транстық жағдайы таза тәжірибелік және адам денсаулығын жақсартуға бағытталған іргелі жүйе.

Иогачара махаяна бағытында ерекше орын алады. Ол бодхисатвалар жолындағы тәжірибелік маңызы нұрлану үшін қажетті құрылымның бірі. Иогаға дзен-буддизм де неғұрлым жақынырақ келеді. Дзен-буддизмнің медитациясы иога тәжірибелерінен тамыр тартады. Г. Дюмулен атап өткендей, буддизм мен иога арасында сыртқы параллелдер болғанмен, ішкі туыстық бар, бірақ тәжірибелік тәсілдерінде айырмашылықтар да кездеседі. Иога сондай-ақ тибеттік буддизмде де маңызды орын алады. Ньингма дәстүрінде ол бірте-біре қанат жайып келеді. Ол махи-иогадан бастап, ану-иогамен жалғасын тауып, ең жоғарғы сатысы ати-иогамен тиянақталады. Иоганың негізгі бағыттары: аджа-йога, карма-йога, джнана-йога, бхакти-йога, хатха-йога болғанмен, кейіннен оның басқа да көптеген салалары қалыптасты. Ол таза өмәрімділік пайдалы және тиімді болып табылатын тәжірибе болғандықтан, мыңдаған жылдар бойы өміршеңдігін жоймай бүгінгі күнге дейін сақталып қана қоймай, дамытылып, айналысатын адамдарының санын да ұлғайтып келеді.

Ендеше иоганы құрылымдық-функционалдық түрде талдасақ, мынадай нәтижелер ала аламыз: діни сенімді нығайтудың құралы, діннің тәжірибелік жағы мен тиімділігін, пайдасын асқақтандырудың түрткісі, медициналық-терапиялық тәжірибе, рухани тазарудың жолы, адамның психологиялық қалпын реттейтін жүйе, әртүрлі гимнастикалық жаттығу, бос уақытты тиімді өткізудің кілті, физикалық және психологиялық демалыс, философиялық ой кешу тренажері, өзіне гипноздың жеңіл түрі т.б.

Демек, буддизмдегі адам мәселесі толғанған бұл ілімнің, біз өзіміздің тақырыбымыз бойынша қарастыратын ыңғайымыз бойынша, идеяларының берілу жолдарының ерекшеліктерін былайша туындата аламыз.

Біріншіден, бұны бұрын «Үндінің діни-философия» немесе жай ғана «үнді философиясы» деп атаған дәстүрлі түсінікті жетілдіре отырып, жоғарыдағы келтірілген дәйектемелеріміз бойынша «дін философиясы» деп атауға лайықты ілім екендігін айта аламыз. Бұнда діни уағыздан гөрі дінмен байланыстырылған философия басым болып келеді.

Екіншіден, бұл ілімдердің жалпы бағдары космологиялық, теологиялық, гносеологиялықтан гөрі таза антропологиялық бағдарға көбірек көңіл бөлетіндігін ұсына келе, адам болмысының ішінде адамгершілік пен тұлғалыққа және терапияға көбірек назар аударатындығын баса айтқымыз келеді. Бұндай антропологиялық әлемдік дін философиясында кездесе бермейтін, өзіндік ерекшеліктері бар теориялық-тәжірибелік ұстанымдар жүйесін құрайды.

Үшіншіден, ол бір қырынан алғанда, барынша күрделі философиялық жүйе, екінші бір қырынан алғанда, бұқаралық, яғни, көпшілікке қолжетімді ілім. Бұны нирванаға жетудің екі жолы анығырақ түсіндіруге болатын сыңайлы: «хинаяна» (элиталық), «махаяна» (бұқаралық). Яғни, әрі эзотериялық, әрі экзотериялық болып табылады.

Төртіншіден, адам жанының мәңгілігі, оның басқа да адамдарға және тіршілік иелеріне көшіп жүретіндігі туралы метафизикалық ілімдерсакталып, діни философиялық қырларын да мүлде ұмыт қалдырған жоқ.

Бесіншіден, Үндінің дін философиясындағы адам мәселесі ережелер мен қағидаттар түрінде орнығып қалды, әсіресе моральдік ұстанымдар мен өмір сүру шарттары даналық ойтолғамдар арқылы орнықты.

Алтыншыдан, ондағы нақыл сөздер мен өсиеттер, діни мәтіндегі ережелер санаға сіңімді болу үшін психологиялық-педагогикалық технологияларды қолданады. Ол қайталамалы дидактикадан бастап, иоганың өзіне гипноз жүйесіне дейінгі дәстүрлерден анық көрінеді.

Ойымызды түйіндей келе, қарастырылған мәселелерімізді жинақтасак, бұл ілімді, көп жағдайда, «үндінің дін философиясындағы адам мәселесін эзотериялық-экзотериялық тұрғыдан қарастыратын ілім» деп қысқаша пайымдай аламыз.

Сонымен қатар, Үндінің дін философиясын сыни тұрғыдан қарастырып өзіміздің пікірімізді бұл тұста былайша тиянақтай аламыз.

- жалпы нирванаға ұмтылудың, әсіресе, оның ішіндегі хинаяналық жолы қоғамнан қол үзу, ел мен мемлекетке өз үлесін қоспайтын енжар, белсенді емес адамдардың тобын қалыптастырады.

- бүкіл тіршілік атаулығына еш зиянын тигізбейтін тым аса толеранттылық өз елі мен жерін қорғауда күрескер бола алмайтын сана орнықтырады.

- осындай биік рухани даналық пен адамгершілікке ұмтылған қоғамда варналардың орнауы, миллиондаған адамдардың жыл сайын аштан өлуі мен дәулетті адамдардың оларға қол ұшын бермеуі арасында қайшылық туындайды.

Қорытындылай келе, буддизмдегі адам, алдымен, психологиялық тұлға, одан соң, әлеммен сана бірлігі арқылы тұтастанған жан иесі, одан соң, руханиланған пенде, одан соң, үнемі өзін-өзі ашуға бет бұрған және оны өмірдің мағынасы санайтын экзистенциалдық кісі. Себебі, буддизм бойынша тұлға әлемнің ақпараттық-қуаттық құрылымының қажетті бір бөлшегі болып табылады. Осы тұста, біз буддизм онтологиясынан қазіргі кванттық физика ілімінің элементтерін де көре аламыз. Мысалы, В.Д. Плыкиннің: «Әлемде екі элемент бар – қуат пен ақпарат, барлығы осылардың негізінде қаланған. Материя қуат пен ақпараттың конгломераты. Әлем көп қабатты. Бұл қабаттар ақпарат және қуат арқылы өзара байланысты болып келеді, әрбір қабатта екі шағын жүйе бар – қуаттық және ақпараттық. Бұл ғаламдық байланысты қамтамасыз етіп тұрады», -деп байыпталған пікірлері буддизмдегі адам мәнін ұғынуға ықпалдасады.

ӘДЕБИЕТ

- [1] Damien Keown. Buddhist Ethics A Very Short Introduction. Published in the United States by Oxford University Press Inc. – New York, 2005. – 143 p.
- [2] Томпсон М. Восточная философия / Пер. с англ. Ю. Бондарева. – М.: ФАЙР- ПРЕСС, 2001. – 384 с.
- [3] Рерих Е.И. Основы буддизма // Пути духа. – М.: Сфера, 1999. – 656 с.
- [4] Рерих Ю.Н. Тибет и Центральная Азия: Статьи, лекции, переводы. – Самара: Агни, 1999. – 368 с.
- [5] Веда ілімі. Ригведа, X, 72 // Әлемдік философиялық мұра: жиырма томдық. Ежелгі Шығыс философиясы. – Алматы: Жазушы, 2005. – 1 т. – 560 б.
- [6] Андросов В.П. Учение Нагарджуны о срединности / Отв. ред. акад. РАН Г. М. Бонгард-Левин. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. – 846 с.
- [7] Эванс-Вентц У.И. Тибетская йога и тайные учения / Пер с англ. – Самара: Агни, 1998. – 624 с.
- [8] Мариничева Е.В. Антропологическая стратегия социальной метафизики буддизма: Дис. ... канд. филос. наук. – Самара, 2008. – 161 с.
- [9] Дьяков А.В. Философия буддизма. Курс лекций. – М.: Орион, 2002. – 312 с.
- [10] Молодцева Е.Н. Тибет: Сияние пустоты. – М.: Алатейя, 2001. – 344 с.

REFERENCES

- [1] Damien Keown. Buddhist Ethics A Very Short Introduction. Published in the United States by Oxford University Press Inc. New York, 2005. 143 p.

- [2] Thompson M. Eastern philosophy / Per. from English. Bondarev. M.: FAYR- PRESS, 2001. 384 p.
- [3] Rerich E.I. Introduction to Buddhism // Ways of spirit. M.: Sphere, 1999. 656 p.
- [4] Rerich Y.N. Tibet and Central Asia: Articles, lectures, translations. Samara: Agni, 1999. 368 p.
- [5] Veda ilimi. Rigveda, X, 72 // Alemdik filosofiyalyk Mura: zhiyrma tomдық. Ezhelgi Shygys filosofiyasy. Almaty: Zhazushy, 2005. Vol. 1. 560 b.
- [6] Androsov V.P. Uchenie Nagarjuna on the median / Otv. red. akad. RAS G. M. Bongard-Levin. M.: Publishing company «Eastern Literature» RAS, 2006. 846 p.
- [7] Evantts-Wentz U.I. Tibetan Yoga and secret teachings: lane with English. Samara: Agni, 1998. 624 p.
- [8] Marinicheva E.V. Anthropological strategy of social metaphysics of Buddhism: Dis. ... kand. filos. nauk. Samara, 2008. 161 p.
- [9] Dyakov A.V. The philosophy of Buddhism. Lecture course. M.: Orion, 2002. 312 p.
- [10] Molodtseva E.N. Tibet: Shining emptiness. M.: Alateya, 2001. 344 p.

Т. К. Абдрасилов, К. К. Калдыбай

МКТУ им. К. А. Ясауи, Туркестан, Казахстан

КОНЦЕПЦИЯ ДУХОВНОГО СОВЕРШЕНСТВА В ФИЛОСОФИИ БУДДИЗМА

Аннотация. Рассматривается концепция духовного совершенства в философии буддизма. Проблема влияния духовных ценностей на личностное становление человека является актуальной, особенно в настоящее время в связи с возросшим интересом к религиозно-философским учениям. Постоянное совершенствование человека, трансформация его ценностного мира являются решающим условием развития общества и культуры. Духовное совершенствование человека, обогащение его новыми знаниями становятся условиями гармонического развития личности. Важную роль в этом играют ценности, и в первую очередь религиозно-духовные. При приведении в систему таких понятий, как «шуньята», «нирвана», «дхарма», «карма», «ахимса», «брахма» и т.д. и их анализа внимание было обращено, главным образом, на философские стороны буддистской веры.

Ключевые слова: буддизм, религия, философия, антропология, концепция совершенства.