

Sangharakshita

A SURVEY OF BUDDHISM

Its Doctrines and Methods Through the Ages

Book I of IV

the BUDDHA and
BUDDHISM

Windhorse Publications, 2001

Сангхаракшита

ОБЗОР БУДДИЗМА

Его доктрины и методы на протяжении веков

Книга первая

БУДДА И БУДДИЗМ

Обзор буддизма: Будда и буддизм, книга первая, Сангхаракшита (Деннис Лингвуд).

ISBN: 978-0-244-62720-1

Первое издание — © Суваннавира (Андрей Пашкевич) 2017.

Перевод с английского: Е. Жаркова.

Изображение на обложке: статуя Будды, археологический музей, Сарнатх (Дхаммаджак Мутра). ©

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Buddha_in_Sarnath_Museum_\(Dhammajak_Mutra\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Buddha_in_Sarnath_Museum_(Dhammajak_Mutra).jpg)

Веб-сайт: <http://buddhayana.ru>

e-mail: talkto@buddhayana.ru

Этот перевод «Обзор буддизма» публикуется по договоренности с Windhorse Publications.

A Survey of Buddhism, Sangharakshita (Dennis Lingwood) — © Sangharakshita 2001.

ISBN: 0 904766 93 4

Windhorse Publications, Cambridge, UK.

Веб-сайт: <http://www.windhorsepublications.com>

e-mail: info@windhorsepublications.com

*Памяти Шри Б. П. Вадии («Шраваки»), философа и
филантропа.*

Об авторе

Сангхаракшита (Деннис Лингвуд) родился в южном Лондоне в 1925 году. Занимаясь большей частью самообразованием, он рано проявил интерес к культуре и философии востока, и осознал себя буддистом в возрасте 16 лет.

Вторая мировая война застала его в качестве призванного в Индии, где он остался и впоследствии принял буддийское монашество под именем Сангхаракшита («защитник духовной общины»). На протяжении нескольких лет он совершенствовался под руководством ведущих учителей основных буддийских направлений, после чего начал сам учить и много писать.

Сангхаракшита сыграл ключевую роль в возрождении буддизма в Индии, особенно благодаря его работе среди последователей доктора Б.Р. Амбедкара.

После 20-ти лет, проведенных в Индии, он вернулся в Англию и основал Буддийскую Общину «Триратна» в 1967 году, а в 1968 – Буддийский Орден «Триратна». Опыт и ясность мышления Сангхаракшиты как посредника между Востоком и Западом, между традицией и современностью, между принципами и практикой становятся широко признанными во всем мире. Он всегда подчеркивал важность решительного посвящения себя духовной жизни, незаменимость духовной дружбы и общины, неразрывную связь религии и искусства и необходимость построения «нового общества», которое поддерживает духовные ценности и идеалы.

Сейчас Буддийская Община «Триратна» представляет собой международное буддийское движение с центрами в шестнадцати странах. В последние годы Сангхаракшита передал большую часть своих обязанностей старшим руководителям Ордена. Теперь, находясь в своей резиденции «Адхистхана» в Великобритании, он посвящает свое время личным контактам и писательской деятельности.

Предисловие к шестому изданию

Лекции, на которых основана эта книга, были прочитаны в Индийском институте мировой культуры в Бангалоре (Южная Индия) летом 1954 года и выпущены Институтом в форме книги в начале 1957 года, в год 2500-го Джаянти Будды, юбилея буддизма, который отмечался во всем буддийском мире. Хотя это была моя первая книга (не считая томика стихов, опубликованного в 1954 году), и напечатали ее в маленьком и сравнительно неизвестном издательстве, она сразу же завоевала популярность, получив у ученого, изучающего сравнительное религиоведение, и читающего по-английски восточно-буддийского монаха прием, далеко превзошедший ожидания и автора, и издателя. Один цейлонский исследователь буддизма Тхеравады, ведущий ученый, приветствовал публикацию «Обзора буддизма» как главное событие года Джаянти Будды. С тех пор книга была издана в Индии еще три раза, а также опубликована в Америке. Каждый раз она распродавалась всего за несколько месяцев. Теперь, спустя двадцать семь лет после первой публикации, спрос на нее еще более велик, и это привело к необходимости этого издания.

К тому моменту, когда я получил приглашение Шри Б. П. Вадии, директора Индийского института мировой культуры, и Шримати Софии Вадия, прочитать лекции, на которых основан «Обзор», я был буддистом уже тринадцать лет, а монахом (т. е. шраманерой и бхикшу) – пять. Чтение лекций и последующая подготовка их к печати дали мне возможность сделать шаг в сторону и обозреть великую духовную традицию, которой я вручил свою жизнь. Я попытался суммировать ради собственной пользы и ради других людей то, что я узнал о буддизме за эти тринадцать лет, и то, как я по истечении этого времени понимал Учение Будды. Другими словами, это дало мне возможность выяснить, что я на самом деле думал о буддизме, что он действительно значил для меня. Эта возможность была тем более ценной, что слушатели моих лекций были в основном индийцами,

получившими образование на Западе, и они, не будучи буддистами, тем не менее, относились с интересом к тому, что для них было частью культурной и духовной традиции Индии, и слушали мои слова с сочувствием и пониманием, но в то же самое время не принимали все на веру.

Обозревая буддизм, я стремился, прежде всего, к двум вещам. Я хотел рассмотреть буддизм в его полной *широте* и абсолютной *глубине*, то есть, так сказать, во-первых, увидеть буддизм как целое, а, во-вторых, увидеть его в глубочайших взаимосвязях как внутри себя самого, так и с духовной жизнью отдельного буддиста. Поскольку я намеревался рассмотреть буддизм в его полной широте, я стремился к как можно более всеобъемлющему изложению, изложению, которое отдаст должное всем его основным учениям и всем главным историческим формам, и именно по этой причине и лекции, и выпущенная по ним книга были названы «обзором» буддизма. Однако этот обзор не заключался в перечислении изолированных и несвязных явлений, сколь бы полным ни было такое перечисление. Следовательно, недостаточно было отдать должное всем основным учениям и историческим формам буддизма, поверхностным образом описав их по очереди, как будто они существуют сами по себе, отдельно от буддизма как целого. Если я хотел действительно отдать им должное, мне нужно было показать, что они взаимосвязаны, что означало исследование их общих основополагающих принципов, и показать какое влияние они оказывают на духовную жизнь определённого человека, ради которого, в конце концов, и началось распространение буддизма. Поэтому я стремился рассмотреть буддизм не только в полной широте, но и в его глубине. На самом деле, я понял, что нельзя постичь его широту, не видя глубины. Более того, по мере работы над моей задачей я начал осознавать, что многие западные исследователи буддизма и даже некоторые восточно-буддийские монахи не были способны узреть ни широту, ни глубину буддизма, и, следовательно, их описания были фрагментарны, искажены и

часто совершенно ошибочны. Очевидно, некоторые из них ни разу не задавались вопросом: «Почему Будда (или Нагарджуна, или Буддхагхоша) передавали это учение? Как оно влияет на духовную жизнь? Как оно помогает отдельному буддисту действительно следовать духовному Пути?» Однако я, делая обзор буддизма, пытаюсь увидеть его в широте и полноте, задавался этими вопросами снова и снова, потому что только так, как я обнаружил, я мог осознать смысл – духовный смысл – буддизма. Без такого свободного вопрошания и честного ответа учение Будды казалось мне лишь интеллектуальной игрой, играли ли в нее западные академики или «ученые» восточные монахи. Вероятно, именно потому, что я по-особому относился к буддизму и пытался постичь его глубину и широту, пытался связать его с потребностями отдельного человека, сражающегося с проблемами существования – потому что я относился к буддизму *всерьез*, – мой «Обзор», прочитанный в виде лекций и напечатанный в форме книги, был встречен столь восторженно, и на протяжении двадцати семи лет, прошедших с первой публикации, спрос на книгу постоянно увеличивается.

Но, как бы то ни было, двадцать семь лет уже *прошли*. У меня было еще двадцать семь лет для изучения буддизма и размышлений о том, что я изучал, и поэтому кажется уместным по случаю выхода этого издания оглянуться на прошедший период и обозреть «Обзор». Многократно прочитав его от корки до корки отнюдь не некритичным образом, я не нашел причин изменить мой подход, метод или отношение, подойти к буддизму как-то иначе, чем я сделал это почти три десятилетия назад. На самом деле, поскольку многие главные исторические формы буддизма стали более доступны в последние годы, по крайней мере, в Западной Европе и Северной Америке, поскольку часто внимание уделяется отличительным особенностям их доктрин и методов, а не фундаментальным принципам и практикам, общим для всех буддийских духовных традиций, еще более

необходимо рассматривать буддизм в полной широте и, следовательно, в абсолютной глубине. По той же самой причине еще более необходимо, чем когда бы то ни было, понять, как учение Будды позволяет человеку действительно вести жизнь, полную преданности Трем Драгоценностям, вместо того, чтобы либо позволить себе увлечься «великолепием» экзотических восточных культурных ловушек, в обличье которых живая плоть Дхармы неизбежно встречает нас, либо ограничиться рассуждениями чисто теоретического толка – или то, и другое сразу. На самом деле, если мы не хотим, чтобы живое пламя духовного устремления было совершенно задушено постоянным накоплением информации «о» буддизме, сваливающейся на нас со всех сторон, нам нужно быть настойчивыми: для того, чтобы питать, а не задушить пламя, его нужно обеспечить топливом, которое действительно может *гореть* – топливом, с помощью которого оно может вспыхнуть и охватить весь мир. Это означает, что нам нужно отличать суть от того, что ей не является, отличать мертвое от живого в уцелевших буддийских традициях еще более тщательно, чем это было сделано в «Обзоре». Это может также означать, что нам нужно отказаться признавать по-настоящему буддийским все, что нельзя напрямую связать с уникальным, непрерывным актом Обращения к Прибежищу.

Хотя, оглядываясь назад и обозревая «Обзор», я не нашел причины изменить мой подход к буддизму, мой метод или отношение даже в деталях, это не означает, что книга двадцатисемилетней давности не имеет ограничений. Большинство из них связаны с недостатком места или недостатком моего собственного опыта в определенных частях огромного материала, который охватывает книга. К примеру, из-за недостатка места мне пришлось коснуться некоторых из важнейших учений и некоторых из самых влиятельных школ лишь вкратце, иногда лишь указывая на то место, которое они занимают в общей структуре Учения или в процессе исторического развития буддизма. Некоторые из

этих учений и школ я рассматривал более детально позже, в других лекциях и трудах. К примеру, ряд из двенадцати «позитивных» *нидан*, от страдания (*дуккхи*) до знания о разрушении склонностей (*асаваккхаяньяны*), которые являются одним из обоснований «спирального» Пути и, следовательно, самой духовной жизни, в главе первой «Обзора» я только перечислил (в разделе 14), не вдаваясь в детали. Но они были подробно рассмотрены в тринадцатом разделе первой главы книги «Три Драгоценности» (Лондон, 1967) под названием «Этапы Пути». Подобно этому, Благородный восьмеричный путь (*арьяштанга-марга*), упомянутый в «Обзоре» лишь мимоходом, стал темой серии из восьми записанных на кассеты лекций, прочитанных в Лондоне в 1968 году, в которых я попытался прояснить отличие между мирским и запредельным Восьмичленным путем, а именно, между «правильным пониманием» и «совершенным видением». То же касается не только учений, но и школ. Буддизм школы Дзен или Чань, о котором в «Обзоре» сказано лишь, что он парадоксален по характеру и связан со школой Йогачары, в 1965 году стал темой пяти лекций, впоследствии обретших форму книги под названием «Суть Дзен» (Лондон, 1973). Тибетский буддизм стал темой восьми лекций (записанных на кассеты), прочитанных в Лондоне в 1965-1966 годах, а затем в 1968 году. Аспекты идеала Бодхисаттвы, не рассмотренные в главе 4 «Обзора», впоследствии были рассмотрены в «Бесконечно пленительном зове» (Лондон, 1977), исследовании «Бодхичарья-аватары» Шантидевы, отредактированной расшифровки семинара в Норфолке в 1973 году. Все эти труды и лекции, а также многие другие, были не только основаны на фундаментальных принципах, намеченных в «Обзоре», или естественным образом проистекали из них, но и служили подтверждением правильности подхода к буддизму, принятого в этом труде.

Недостаток опыта в определенных областях буддизма, другой источник ограничений «Обзора», отразился в

основном в моих размышлениях о новом бирманском методе сатипаттханы и школе Нингма тибетского буддизма. Во время написания «Обзора» я был знаком с новым бирманским методом сатипаттханы, который пытался ограничить термин випассана или медитацию випассаны исключительно собственными техниками, из вторых или третьих рук, и, с радостью услышав о возрождении любой формы медитации в странах Тхеравады, следовательно, незаслуженно похвалил новый метод. Последующее изучение, однако, выявило его опасности. По крайней мере, в том виде, в котором ему обучали некоторые учителя и в котором его практиковали некоторые ученики, он мог привести к серьезным нервным нагрузкам и шизоидному состоянию, которое я назвал «отчужденной осознанностью». По возвращению в Англию в 1964 году я встретился с двенадцатью или четырнадцатью людьми, которые страдали от серьезного умственного расстройства, что было непосредственным результатом практики так называемой «медитации випассаны». Четыре или пять человек вынуждены были лечь в психиатрическую лечебницу. Следовательно, мои слова в разделе 17 первой главы, где звучит одобрение нового бирманского метода сатипаттханы, не нужно принимать безоговорочно. Если новый бирманский метод сатипаттханы я переоценил, то школу Нингма или «Древнюю» школу тибетского буддизма я недооценил – и во многом по той же причине. С 1950 года я жил в Калимпонге, у подножия индийских Гималаев, и до 1957 года в Калимпонге не было нингмапинских лам. Не имея личного контакта со школой Нингма, я был вынужден довольствоваться информацией, полученной от друзей-тибетцев, а, поскольку большинство из них принадлежало к школе Гелуг, я был склонен рассматривать Нингму глазами этой школы. Позже, когда в районе Калимпонга поселились влиятельные ламы Нингмы, мне довелось получить посвящение в традицию Нингма и изучать ее непосредственно. То, что сказано о школе Нингма в 9 разделе третьей главы, не ложно (хотя нингмапинские ученые,

пожалуй, не согласились бы с тем, что ранние тибетские переводы тантр были «несовершенны»). Но, если бы я писал об этом сейчас, я бы смог сделать это изнутри, так сказать, и лучше отдал должное глубине учений этой школы и ее огромной духовной силе.

Хотя «Обзор» широко обсуждался в прессе при первом своем появлении, недостаток опыта в этих двух вопросах остался незамеченным, и среди благоприятных отзывов и дружеских писем было лишь два критических замечания. Оба эти замечания были высказаны английскими буддистами, одно – сторонником буддизма Дзен, а другое – универсалистом школы Генона, присоединившимся к тибетскому буддизму. Первый сделал мне выговор за мой «догматизм» в отношении соблюдения безбрачия как «необходимого требования для любой формы высшей духовной жизни», другой порицал меня в письме за «грубость» моей критики по поводу монашеского формализма в современной Тхераваде. Справедливы ли были эти замечания или нет, оба критика избрали вопросы, первостепенные для развития буддизма на Западе. Как я обнаружил по возвращению в Англию после двадцати лет, проведенных на Востоке, секс – это крайне противоречивый (и крайне волнующий) вопрос, и, хотя я бы не стал отказываться от моего первоначального утверждения о важности безбрачия (то есть целомудрия) в высшей духовной жизни, этот вопрос, вероятно, не столь прост, как мне казалось тогда. Следовательно, посредством уточнения я пришел к следующим выводам: воздержание от секса само по себе не является духовным продвижением; эмоциональная зависимость от сексуального партнера – гораздо большее препятствие для духовной жизни, чем сексуальные отношения как таковые; даже «здоровый» сексуальный позыв (то есть не связанный с эмоциональной зависимостью от сексуального партнера) принадлежит к относительно низкому уровню сознания и, следовательно, становится менее сильным, когда человек прочнее утверждается в высших

уровнях сознания. Монашеский формализм оказался менее противоречивым вопросом. Вовсе не порицая меня за «грубость» моей критики, при первом выходе «Обзора» многие вдумчивые тхеравадинские бхиккху не только приветствовали книгу, но и в частном порядке поощряли мою откровенность. «Мы не отваживаемся говорить правду об этом, – рассказывали они, – а вы можете это сделать». Читая свои осуждающие слова двадцатью семью годами позже, я понял, что они мягче, чем мне казалось, хотя и достаточно жестки, и вовсе не без причины. В свете последующего опыта я убежден, что моя критика современной Тхеравады была – и остается – не только справедливой, но и совершенно необходимой, и я не отказываюсь ни от одного слова, написанного мною. Мне бы лишь хотелось добавить, что формализм разъедает не только современную Тхераваду, но и другие формы буддизма, и, не в последнюю очередь, – современный Дзен.

Мне осталось упомянуть лишь об одном – о том, что к пятому изданию этой книги было добавлено длинное Введение. Написанное в 1964 году, накануне отъезда из Индии, оно представляет собой большую степень обобщения в отношении к буддизму, чем это было возможно в самом «Обзоре», главным образом сосредоточенном на доктринах и духовности. Введение включает краткую биографию Будды и обзор канонической литературы, а также кратко описывает три основных фазы исторического развития буддизма, Хинаяну, Махаяну и Ваджраяну.

Сангхаракшита

Батиньяно,

Тоскана.

8 ноября 1984 года (день Сангхи)

Введение

1. Важность буддизма

«Буддизм, в конечном счете, – провозглашает признанный историк индийской литературы, – был и остается важнейшим творением индийского ума в мировой истории»¹. Этому утверждению можно дать различные обоснования. Буддизм, родившись на индийской земле, тем не менее, стал одной из трех великих мировых религий, и число его последователей на пике его влияния составляло между третью и четвертью человеческой расы и даже теперь не столь уж незначительно. Его основатель, Будда Гаутама, признается всеми как совершенное воплощение этических и духовных идеалов, проповеди которых он посвятил свою жизнь. На самом деле, именно величественная фигура Просветленного, сидящего со скрещенными ногами в медитации, приходит на ум западному человеку как основной образ Мудрости Востока, и именно о нем мы, прежде всего, вспоминаем, когда эта мудрость упоминается. Буддизм – величайшая из нетеистических вер, а поскольку и христианство, и ислам – формы теизма, это единственный их представитель среди мировых религий. Он оказал глубокое влияние на наши системы верований. Индуизм, конфуцианство, синтоизм и бон, – все было переработано по его образу и подобию, а через неоплатонизм и суфизм буддизм оказал опосредованное, но глубоко одухотворяющее воздействие, по крайней мере, на две из трех великих семитских теистических вер. Помимо того, что он нес культуру и цивилизацию всей Азии, буддизм является уникальным образцом учения об освобождении, вознесшим себя на доселе невиданную высоту исключительно мирными средствами. В ходе своей долгой истории он подарил и продолжает дарить миру этику, основанную на идеале абсолютного альтруизма, психологию, исследующую высоты и глубины, о существовании которых современные профессора в этой области знаний начинают лишь смутно

1 М. Винтерниц, «История индийской литературы», Калькутта, 1933, т. 2, с. х.

догадываться, философию, открывающую перспективы, внушающие самое сильное благоговение в истории человеческой мысли. Его литература и искусство – высочайшие достижения человеческого духа. В отличие от двух других мировых религий, теология и психология которых – христианизированная или исламизированная версия либо Платона, либо Аристотеля, буддизм извлек все свои сокровища главным образом из глубин своих внутренних источников.

На протяжении последних полутора веков буддизм все более привлекает внимание и вызывает уважение у западных исследователей в области сравнительного религиоведения, а также психологов, философов и ценителей искусства. В некоторых частях западного мира быстро складывается ситуация, в которой нельзя считаться сколь-нибудь образованным, не будучи хотя бы немного знакомым с его основными учениями. Подтверждение этому значительному росту интереса можно найти в весенних и осенних каталогах ведущих издателей. Сорок два года назад де ла Валле-Пуссен мог начать статью с замечания: «Удивительное количество популярных и полу-популярных книг по буддизму было опубликовано в последние годы»². Эти слова еще более справедливы в наши дни. Едва ли хоть один месяц проходит без появления только на английском какой-нибудь работы, будь это оригинальный труд или перевод буддийской классики, что способствует постоянному пополнению наших познаний об этой религии. Более того, в некоторых странах отношение к буддизму во многом изменилось. Эти изменения отражает тот факт, что буддизм больше не рассматривается как объект изучения для профессионального востоковеда – он становится образом жизни для устремленной к духовности личности, а общества, занимающиеся изучением буддизма, все чаще сменяются на духовные общины, стремящиеся к подлинной практике учения Будды.

2 «Наследие Индии», Оксфорд, 1937, с. 162.

Эти примеры свидетельствуют, что есть ряд альтернативных подходов к буддизму. Прежде всего, есть научный подход в противовес традиционному, а, во-вторых, сектарный подход в противовес стремлению к единству. Научный подход, берущий начало на современном Западе, представлен работами ведущих классиков ориентализма. Поскольку их заключения в ключевых моментах отличаются от тех, что приняты в буддизме, и этот подход стремится скорее к накоплению фактов, а не к прояснению принципов, его нельзя считать лучшим руководством к более глубокому пониманию религии и еще в меньшей мере – руководством к верной ее практике. Еще более это справедливо по отношению к псевдонаучному подходу. Исследовав буддизм с большой долей показной объективности, приверженцы этого подхода, в конце концов, указывают на его враждебность по отношению к какой-то другой религиозной вере. Традиционный подход – это подход буддиста, который, учен он или неграмотен, принимает прибежище в Трех Драгоценностях (*триратне*) – Будде, Дхарме и Сангхе – в безмятежной уверенности в том, что они являются единственным действенным средством освобождения от страдания, а также достижения Нирваны, Состояния Будды или Трех Тел (*трикаи*). В данном случае, хотя другие стороны и принимаются в расчет, подход, главным образом, прагматичен, поскольку буддизм, в конечном счете, постигается в личном существовании.

Сектарный подход скорее ограничен, нежели ошибочен. То, что на самом деле является лишь частью всей буддийской традиции, будь это Тхеравада, Дзёдо Шин-шу, Дзен или что-либо еще, представляется как вся традиция, а все остальные школы буддизма либо принижаются, либо игнорируются. Такой подход представлен в некоторых брошюрах и памфлетах, выпускаемых буддийскими организациями. Синоптический подход признает сущностную подлинность всей буддийской традиции. Будучи далеки от отождествления буддизма с любой из его форм, его сторонники приходят к

выводу, что «учение Будды, постигаемое в его полноте и широте, глубине, величии и великолепии, содержит все учения, связанные с Изначальным Учением исторической преемственностью и выработавшие методы, ведущие к устранению индивидуальности путем искоренения веры в нее»³. Примером такого подхода можно считать «Буддизм» Конзе, из которого взята вышеупомянутая цитата, а также «Три Драгоценности» (1967) нашего авторства. В этом Введении, а также в последующих главах книги, мы будем подходить к буддизму скорее традиционно, нежели в духе неглубокой учености, хотя одновременно будем принимать в расчет результаты современных исследований, а также скорее с синоптической, чем с сектарной точки зрения. Мы остановимся на главных его достижениях.

2. Единство буддизма

Подобно почти всем творениям индийского ума, буддизм характеризуется богатством, глубиной, широтой и многообразием. На протяжении пятнадцати столетий своего непрерывного развития на индийской земле его внутренняя духовная сила нашла выражение во множестве форм. С организационной точки зрения он состоит из огромного числа школ, все из которых являются ветвями или частями внутри одной Сангхи, и все они не только делят общее наследие, но и обладают собственными, отличительными доктринами и практиками, своими собственными линиями учителей и текстами. В буддизме в разные времена процветали плюралистический реализм, абсолютизм и идеализм, и каждый считался носителем высочайшего философского гения верной интерпретацией буддийской мысли. По временам главным средством освобождения считалась мудрость, по временам – медитация, по временам – вера и преданность. Одно выдающееся духовное движение заявило об освобождении от самости как исключительной

3 Э. Конзе, «Буддизм: его суть и развитие», Оксфорд, 1963, с. 23.

цели религиозной жизни, а другое говорило о Высочайшем Просветлении на благо всех живущих. И так далее, и тому подобное. Эти отличия, иногда доходящие до логических противоречий, придали буддизму не только разнообразный, но и запутанный вид. Подобно путешественнику, потерявшемуся в каком-нибудь огромном, сложном с архитектурной точки зрения индийском храме, ученик часто потрясен чрезмерным обилием украшений настолько, что не способен оценить простоту и величие замысла. Поскольку исторические записи почти что полностью отсутствуют, и китайские паломники и тибетские историки иногда являются единственным доступным источником информации о критических периодах развития буддизма, он, более того, оказывается в храме один и ночью -- в его необъятности, смутно освещаемой лампами, которые дают ему возможность видеть, как он нащупывает свой путь, только мельком колонну там и арку здесь.

Ключ к лабиринту, выключатель, который осветит все здание -- это, если кратко, принцип единства, позволяющий нам видеть все школы как «части одного огромного целого», и этот ключ все-таки существует. Как будет детально изложено во второй главе, «единство буддизма заключается в том факте, что посредством различий и расхождений бесчисленных учений все школы буддизма стремятся к Просветлению, воспроизводя духовный опыт самого Будды». Это единство не рационально, а трансцендентно. Это означает, что доктринальные и иные различия между школами нельзя объяснить, сведя их на их собственном уровне к чему-то другому или сведя их все к концептуальному знаменателю: они преодолеваются благодаря соотнесению их с фактором, который, будучи сверхлогическим, может быть общим объектом противоречивых утверждений. Согласно сутрам Праджняпарамиты, возникновение парадоксов или допущений, подразумевающих логические противоречия, как, к примеру, когда бодхисаттву увещевают освободить

живых существ, которые не существуют⁴, неизбежно, если мы хотим обосновать неконцептуальную природу Реальности и духовного опыта, «объективной» составляющей которого является эта реальность. Особые отличия между школами возникают, поскольку школы подходят к запредельному фактору, Просветлению или Нирване, с различных сторон или с одной стороны, но одна школа заходит дальше другой. Другими словами, различные школы скорее представляют либо различные аспекты буддизма, либо различные этапы духовной эволюции внутри него.

Это становится очевиднее, если обратиться к «пяти духовным способностям» (*панчендрии*), набору «основных добродетелей», появляющихся, главным образом, в ранней литературе. Они таковы: вера (*шраддха*), энергия (*вирья*), осознанность (*смрити*), сосредоточение (*самадхи*) и мудрость (*праджня*). Все эти способности ученик развивает в равной мере, уравнивая посредством осознанности веру и мудрость, энергию и сосредоточение таким образом, чтобы достичь состояния совершенной психологической и духовной гармонии (*индрия-саматты*). Сону Коливису упрекают в развитии энергии ценой сосредоточения. В известной притче Будда говорит ему, что, подобно тому, как нельзя играть на лютне, когда ее струны слишком ослаблены или натянуты, так и слишком большое внимание к энергии приводит к беспокойству, а недостаток энергии — к лени. Следовательно, ему нужно стремиться к соразмерной энергии⁵. Полное развитие пяти духовных способностей делает человека Архатом⁶. После *паранирваны* Будды, его «окончательного ухода», различные школы, тем не менее, склонялись к, так сказать, специализации на какой-то одной способности и подходили к Просветлению с этой «стороны». Так, к примеру, абхидхармики и мадхьямики развивали

4 Например, «Ваджраччхедика-праджня-парамита», 3.

5 «Виная-Питака», i, 182.

6 «Самьютта-никая», XLVIII.IV.II.ii.

мудрость, йогачарины – сосредоточение, популярные движения, связанные с поклонением, – веру, а эзотерические тантрические традиции – энергию⁷.

Пять духовных способностей можно также развивать одну за другой⁸. Следовательно, можно рассматривать их как различные последовательные стадии духовного развития. Объясняя, как можно подчинить тех недостойных существ, которых трудно укротить, Владыка говорит в «Хеваджра-тантре»: «Прежде всего, нужно публичное раскаяние (*посадха*), затем их нужно научить десяти правилам добродетельного поведения, затем учениям Вайбхашьи, а затем Саутантрике, а после этого Йогачаре и Мадхьямике. Затем, когда они постигнут все методы мантры, они должны приступить к практике Хеваджры»⁹. Однако обычно, будучи объединены согласно порядку их духовного продвижения, школы соотносятся с тремя *янами*, то есть с Хинаяной, Махаяной и Ваджраяной, представляющими три фазы личного учения Будды и три этапа его исторического развития. Развивая поочередно каждую яну, принимая более ранние как основу для понимания и практики поздних, ученик достигает Наивысшего Просветления. Следовательно, система трияны – это не просто философский синтез, но и наиболее практическое из возможных выражений единства буддизма.

Поскольку все они считаются следующими, так или иначе, одной и той же цели, не удивительно, что между различными школами буддизма существуют отношения взаимного уважения и терпимости. Это не означает, что вероучительные различия не ощущались остро и не становились предметом ожесточенных споров, что сектарные чувства по временам не заходили слишком далеко, но подобные различия всегда

7 Детальное описание читайте в главе 3.

8 «Шикша-самуччая», 316.

9 «Хеваджра-тантра», II.viii.c.8–9.

разрешались мирным путем, посредством обсуждения, и не предпринималось попыток силой достичь единообразия. Преследования, «убеждение муками», были неизвестны буддизму. Никому никогда не пророчили ад его противники за то, что человек придерживается неортодоксальных взглядов. Пудгалавадины, которые верили в реальное существование «личности», постоянно отвергались другими школами, но никто никогда не ставил под сомнение их способность достичь Просветления. На самом деле, это преобладающее ощущение гармонии было настолько сильным, что монахи различных школ иногда обитали в одном и том же монастыре, соблюдая общие правила и участвуя в одной коллективной монашеской жизни, однако посвящая себя, в дополнение к этому, каждый своим, особым исследованиям и медитациям.

3. Будда

С традиционной точки зрения буддизм начинается с обращения к Прибежищу в Трех Драгоценностях (триратне), первой из которых является Будда. Хотя никто больше не сомневается в его историческом существовании, точные даты его рождения и паранирваны все еще остаются под вопросом. Вероятнее всего, даты, приведенные в «Дипавамсе» и «Махавамсе» (за исключением ее продолжения, «Кулавамсы», где даты расходятся на шестьдесят лет), соответствующие 653-483 гг. до н. э., не слишком далеки от истины.

События его жизни слишком известны, чтобы вспоминать их в деталях. Родившись в Лумбини, на территории республики Шакья, в богатой знатной семье, он ушел «из дома в бездомную жизнь» в возрасте двадцати девяти лет, достиг Высочайшего Просветления в Бодхгае, в возрасте тридцати пяти лет, и ушел из мира в Кушинагаре в возрасте восьмидесяти лет. Еще при его жизни его учение распространилось на территории царств Магадхи и Косалы (что соответствует современным Бихару и Уттар-Прадешу), а также в окрестных княжествах и республиках. Его ученики

были выходцами из всех классов общества – от царей, владетельных принцев и ортодоксальных брахманов до изгоев, грабителей и обнаженных аскетов – и включали и мужчин, и женщин. Кроме наставлений обширному кругу мирских последователей он обучал меньшую, более избранную группу монахов (и монахинь), которые, собственно, составили Сангху, и на них главным образом была возложена ответственность за выполнение его миссии после его паранирваны. Его личность, как она предстает в древних писаниях, – уникальное сочетание достоинства и доброжелательности, мудрости и доброты. Он обладал не только величием, которое внушало благоговение и трепет царям, он обладал мягкостью, которая могла снизить с утешением к скорбящим и успокоить страждущих. Его безмятежность была непоколебима, его уверенность в себе – нерушима. Всегда осознанный и сдержанный, он встречал противодействие, враждебность и даже опасность для жизни со спокойствием и сострадательной улыбкой, которая не померкла с веками. В спорах он был учтив и вежлив, хотя и не без доли иронии, и почти всегда ему удавалось одержать победу над своим оппонентом. Его успехи в этом были таковы, что его даже обвинили в том, что он зачаровывает людей с помощью заклинаний.

В дополнение к «историческим фактам» о жизни Будды стоит упомянуть о мифах и легендах, от которых в традиционных биографиях эти факты неотделимы. Когда буддизм впервые попал в поле внимания западной науки, преобладало мнение, что мифы и легенды были подобны вымыслу, и их ценность заключалась лишь в том, чтобы служить примером примитивного мышления. С тех пор наши познания изменились. Некоторые случаи из биографии Будды, которые казались «легендарными» с материалистической точки зрения науки XIX столетия – к примеру, описание использования им сверхъестественных сил – в наши дни, с расширением этой точки зрения, рассматриваются как основанные, по всей вероятности, на

реальных событиях. Другие, несомненно, отсылают к другому уровню реальности и совсем другому типу истины, поскольку они – скорее поэтические, нежели научные свидетельства психологических процессов и духовных переживаний. Иные – по своей природе озарения, возникшие в силу огромного влияния личности Будды на умы его учеников, и они выражают величие этой личности субъективно в виде ощущения восторженного обожания, которое он в них пробуждал.

Это подводит нас к серьезному вопросу о мнимом «обоожествлении» Будды. Согласно некоторым современным исследователям, Будда был учителем-человеком, а поклонение его последователей превратило его в божество, в Бога. Эта интерпретация важных вероучительных изменений, основанная на допущениях, весьма далеких от буддизма, должна быть отвергнута. В контексте нетеистической религии понятие об обоожествлении не имеет смысла. Будду называли полностью Просветленным человеческим существом, превосходящим даже богов, и именно так к нему, несомненно, относились. Поскольку он уже был высочайшим существом во Вселенной, для него не оставалось еще более высокого положения, на которое его впоследствии должны были вознести. На самом деле произошло следующее: Будда осознал Истину и, следовательно, стал ее воплощением и символом, Реальность стала интерпретироваться конкретно в рамках Состояния Будды и его качества, а также абстрактно в терминах *шуньяты*, *татхаты* и так далее. В то же самое время почитание, с которым поклонялись Будде, соответствовало тому, которое в теистических религиях было прерогативой Творца.

Поскольку никакого обоожествления «чисто человеческого» учителя никогда не было, мы должны также отвергнуть как слишком дерзкие некоторые теории, согласно которым Будда – на самом деле учитель нравственности, подобно Сократу или Конфуцию, рационалист, гуманист, социальный реформатор и так далее.

4. Дхарма

Слово «Дхарма», вероятно, имеет больше значений, чем любой другой термин в словаре буддизма. В качестве второго из Трех Прибежищ это слово переводили по-разному – как Закон, Истина, Доктрина, Проповедь, Учение, Норма и Истинная Идея, и все эти переводы отражают тот или иной аспект его всеобъемлющего значения. На Западе она известна как буддизм, и часто возникает вопрос, религия это или философия. Ответ, несомненно, таков: пока религия рассматривается исключительно в рамках теизма, а философия остается отвлеченной от этики и духовности, буддизм не является ни тем, ни другим.

Общие характеристики Дхармы суммируются устойчивой древней формулой, которая снова и снова повторяется в сутрах и до наших дней широко используется в литургических целях. Дхарма хорошо преподавана, она принадлежит Владыке, а не какому-то другому учителю, результаты ее воплощения в практике видны уже в этой жизни, она бесконечна во времени, она приглашает искателя самого убедиться в том, какова она, она последовательна, поскольку ведет от низших к высшим состояниям существования, и каждый мудрец должен постичь ее сам¹⁰.

Особое доктринальное содержание Дхармы состоит из различных доктрин или учений. Они не представляют собой ни теоретических взглядов, ни обобщений, сделанных на ограниченном уровне духовного опыта – в конечном счете, это концептуальные формулировки природы существования, постигнутые полностью Просветленным существом, которое из сострадания открывает человечеству обнаруженную им Истину. В этом смысле буддизм можно назвать откровением. Согласно древнейшим каноническим изложениям ключевого эпизода его жизни, истина, закон или принцип, который постиг Будда во время своего Просветления (в этом

10 *Сваккхато бхагавата дхаммо сандиттхико акаликко эхипассико опанаико паччаттам ведитаббо виньяху.*

постижении на самом деле и заключалось Просветление) и который, в силу сложности его осознания, он поначалу не стремился открыть своим современникам, охваченным страстями, был принципом «обусловленного совозникновения» (на пали *патичча-самуппанна*) вещей. Обусловленное совозникновение – это, следовательно, основное учение буддизма, постигнутое и преподанное сначала Буддой и его непосредственными учениками, а впоследствии передаваемое на протяжении всей истории буддизма. Когда Шарипутра, тогда еще не буддийский отшельник, лишь спустя несколько месяцев после Просветления, спросил Архата Асваджита об учении его учителя, он ответил звучной строфой, которая сохранилась в веках как кредо буддизма: «Татхагата объяснил источник вещей, которые возникают в силу причины. Он также объяснил их прекращение. Таково учение великого шраманы»¹¹. В другом месте Будда ясно отождествляет обусловленное совозникновение с Дхармой, а затем и то, и другое – с собой, говоря: «Тот, кто видит обусловленное совозникновение, видит Дхарму, тот, кто видит Дхарму, видит Будду»¹².

В интерпретации одаренной раннебуддийской монахини Дхаммадинны, чьи воззрения Будда полностью одобрил замечанием, что ему нечего к ним больше добавить, учение об обусловленном совозникновении представляет собой всеобъемлющую реальность, которая вмещает два различных порядка вещей в целостности существования. В первом из них реакция происходит последовательно между двумя частями или составляющими или между двумя вещами одной и той же природы, и последующий фактор преумножает действие предыдущего. Сансара или «круг обусловленного

11 См. выше, с. 152 и далее.

12 «Йах пратитьясамутпадам пашьяти са дхармам пашьяти, йо дхармам пашьяти, со буддхам пашьяти». Н. Дутт, «Аспекты буддизма Махаяны по отношению к Хинаяне», Лондон, 1930, с. 51. См. также далее, на с. 161.

существования» представляет собой первый порядок вещей. В нем, как изображает «Колесо Жизни», живые существа под влиянием цепляния, ненависти и заблуждений становятся богами, людьми, асурами, животными, претами и обитателями ада в соответствии с законом кармы и испытывают удовольствие и боль. Процесс кратко излагается в первой и второй из Четырех благородных истин, Истине Страдания и Истине Источника Страдания, а подробно – в полном перечне *нидан* или «звеньев», который часто, хотя и ложно, рассматривается как исчерпывающее определение содержания обусловленного совозникновения. Обусловленные духовным неведением (авидья) возникают кармические образования (самсары), обусловленные кармическими образованиями возникает сознание (виджняна), обусловленные сознанием возникают имя и форма (нама-рупа), обусловленные именем и формой возникают шесть чувственных сфер (садаятана), обусловленные шестью чувственными сферами возникает контакт (спарша), обусловленные контактом возникает ощущение (ведана), обусловленные ощущением возникает жажда (тришна), обусловленные жаждой возникает цепляние (упадана), обусловленные цеплянием возникает становление (бхава), обусловленные становлением возникает рождение (джати), а обусловленные рождением возникают старение и смерть (джара-марана), вместе с печалью, стенаниями, болью, страданием и отчаянием. Эти двенадцать звеньев занимают три жизни, поскольку первые два относятся к предыдущей жизни, восемь следующих – к настоящей, а последние два звена – к будущей.

Путь освобождения и Нирваны вместе представляют собой второе направление, поскольку Нирвана – это не только противоположный процесс прекращения циклического порядка существования (то есть двенадцать звеньев в обратном порядке), но и самая дальняя различимая точка на пути продвижения. Этот процесс кратко излагается в третьей и четвертой Благородных истинах, Истине Прекращения

Страдания (то есть Нирваны) и Истине о Пути, ведущем к прекращению страдания, а полно – в другом перечне из двенадцати звеньев, который соотносится с первым так же, как спираль соответствует кругу. Обусловленная страданием (духкха, «старения и смерти» первого перечня) возникает вера (шраддха), обусловленное верой возникает удовольствие (прамодья), обусловленная удовольствием возникает радость (приiti), обусловленная радостью возникает безмятежность (прашрабдхи), обусловленное безмятежностью возникает блаженство (сукха), обусловленное блаженством возникает сосредоточение (самадхи), обусловленные сосредоточением возникают знание и видение подлинной природы вещей (ятхабхута-джнянадаршана), обусловленное знанием и видением подлинной природы вещей возникает отвращение (нирвид, нирведа), обусловленное отвращением возникает бесстрашие (вайрагья), обусловленное бесстрашием возникает освобождение (вимукти), а обусловленное освобождением возникает знание об уничтожении одурманивающих состояний (ашравакшая-джняна). Весь процесс можно пройти за одну жизнь. Путь обычно формулируется, однако, не в рамках двенадцати «высших» звеньев, но различными другими способами, например, как Три Упражнения (*тришикша*), то есть нравственность (*шила*), медитация (*самадхи*) и мудрость (*праджня*), Благородный восьмеричный путь, Шесть или Десять Совершенств (*парамит*). Несмотря на то, что связь этих формулировок с учением об обусловленном существовании часто упускается из виду, тот факт, что Путь – это, по сути, последовательность все более высоких ментальных и духовных состояний, а практика Дхармы заключается, прежде всего, в развитии этих состояний, во всех формулировках достаточно ясно излагается для практических целей.

Поскольку доктрина обусловленного совозникновения – не теория причинности в философском смысле, не возникает вопроса о том, является ли в случае с Кругом или Путем последующее звено идентичным предшествующему или

отличным от него. Буддийская позиция заключается просто в том, что обусловленный А, или в зависимости от него, возникает Б. Говорить, что А и Б тождественны или различны, – это крайние воззрения, ведущие в первом случае к этернализму (*сасватаваде*) или, в другом случае, – к нигилизму (*уччхедаваде*). Для буддизма ни категория существования, ни категория несуществования не обладают окончательной достоверностью. Дхарма – это Средство. Что касается процесса обусловленного совозникновения, это означает, что тот, кто перерождается, и тот, кто умирает, и тот, кто обретает Просветление, и тот, кто следует Пути, в реальности ни один и тот же человек, ни разные люди. Перерождение происходит, но никто не перерождается, Нирвана достигается, но никто ее не достигает. Так доктрина обусловленного совозникновения подразумевает *анатму* (отсутствие самости).

5. Сангха

Последнее из Трех Прибежищ – это Сангха. В первоначальном смысле она означает Арья-Сангху, Собрание Благородных, состоящее из всех, кому удалось пройти, по крайней мере, ту стадию Пути, где падение в Круг более чем семи рождений под воздействием кармы невозможно. Таковы Вошедшие в Поток (*сротапанны*), Однажды возвращающиеся (*сакридагамины*) и Невозвращающиеся (*анагамины*), Архаты и Бодхисаттвы.

Как Будда символизируется священным изображением, а Дхарма – рукописными или печатными томами писаний, так и Арья-Сангха представлена, для практических целей, сангхой бхикшу, или монашеским орденом. Этот великий институт, который, вероятно, за исключением своего соответствия у джайнов, является старейшим религиозным орденом в мире, начало свое существование спустя несколько месяцев после Просветления Будды. Он состоял – и в идеале все еще состоит – из тех последователей Будды, которые, отказавшись от жизни домохозяев, посвятили все свое время

и всю свою энергию реализации Нирваны. Подобно Дхарме, Сангха прошла различные стадии развития. Поначалу, во время жизни самого основателя, шраманы Шакьяпутры, как их называли, оставались практически неотличимыми от других религиозных общин своего времени. Что отличало их, так это особая Дхарма, которой они придерживались. Они, как и другие, жили подаянием, как отшельники, собирались дважды в месяц в полнолуние и новолуние, оставались на месте в период дождей и так далее. Второй период развития, вероятно, начался перед паранирваной. Он ознаменовался правилами из 150 пунктов, известными как «Пратимокша», повторение которой заменило первоначальное чтение стихов Дхармы на собраниях дважды в месяц. И, наконец, Сангха стала общежительной, и примитивная неразделенная «сангха бхикшу четырех направлений» разделилась на ряд относительно автономных местных общин, и «Пратимокшу» пришлось дополнить «Скандхаками» или полностью организованным общежительным монашеством. Все эти изменения заняли примерно два века. «Пратимокша» и «Скандхаки» вместе составляют Винаю: этот термин первоначально означал просто практический или дисциплинарный аспект Дхармы.

Параллельно с сангхой бхикшу развивалась сангха бхикшуни, орден монахинь. Но, по-видимому, Будда неохотно позволял женщинам обращаться к бездомной жизни, и это, по крайней мере, в истории индийского буддизма, играет важную роль.

В более общем смысле Сангха составляет всю буддийскую общину посвященных и непосвященных, «профессиональных» деятелей религии и мирских последователей, мужчин и женщин. В таком качестве она иногда известна как Маха-сангха, «великое собрание». Мирские последователи (*упасаки* и *упасики*) – это те, кто обращаются к прибежищу в Трех Драгоценностях, поклоняются реликвиям Будды, соблюдают Пять наставлений относительно нравственного поведения и поддерживают

монахов. Хотя со временем жизнь монахов стала все резче отличаться от жизни мирян, все они обращались к прибежищу в Будде, Дхарме и Сангхе, и это оставалось общим, потенциально объединяющим фактором – фактором, который, в случае с Махаяной, усилился с развитием идеала Бодхисаттвы, идеала, одинакового для монаха и мирянина, монахини и мирянки.

Рост общежительного монашества естественным образом побуждал к развитию внутри Сангхи различных региональных традиций, которые, сосредоточившись в различных версиях Дхармы, со временем развились как независимые секты. Так через век или немногим более после паранирваны возникли трения между монахами на Западе и на Востоке, и махасангхики, которые больше симпатизировали духовным нуждам мирян, отделились от стхавиравадинов, которые стремились толковать Дхарму в исключительно монашеских терминах. Это было первым формальным расколом внутри Сангхи. На протяжении следующего века стхавиравадины делились дважды. Прежде возникла секта пудгалавадинов, которые верили в существование «личности» как в реальный абсолютный факт, а затем – сарвастивадинов, которые утверждали реальное существование окончательных элементов опыта (дхарм) в трех временах. Так ко времени Ашоки возникли четыре независимых монашеских объединения, каждое со своим собственным центром, линией посвящения, устно передаваемой версией Дхармы, особыми целями и частностями в соблюдении внешних правил. Вместе со своими последующими подразделениями эти четыре школы составили так называемые «восемнадцать сект» (на самом деле, их было намного больше) раннего буддизма.

В противовес Махаяне, которая зародилась в недрах махасангхиков и их ответвлений, все другие секты, и особенно сарвастивадины, впоследствии составили Хинаяну.

6. Устная традиция

Хорошо известно, что сам Будда ничего не писал. Не говоря уже о духовном влиянии и личном примере, его учение передавалось исключительно из уст в уста, посредством проповедей ученикам и членам общины, а также обсуждений их и вдохновенных спонтанных изречений. Хотя мы точно не знаем, на каком языке он говорил, он, по-видимому, отказался от более «классического» санскрита в пользу просторечного языка, особенно диалектов Косалы и Могадхи. Когда два монаха, «искусные в языке и красноречивые», пожаловались, что монахи с различными именами, из разных племен, рас и каст искажают Буддхавачану, повторяя ее на собственных диалектах, и попросили разрешения перевести ее на ведический язык (*чандасо аропема*), он твердо отказался от их просьбы. «Обманивающиеся! – воскликнул он. – Как вы можете говорить такое? Это не приведет к обращению необращенных». Он продолжил проповедь и указал всем монахам: «Не переводите Буддхавачану на ведический. Любой, кто сделает это, оскорбит меня. Я разрешаю вам, монахам, изучать Буддхавачану и учить ей каждому на своем собственном диалекте (*саккая нируттья*)»¹³. Для того, чтобы увлечь своим учением умы слушателей, а также позволить ему распространяться, он, более того, возвращался к повторению ключевых слов и фраз, разрабатывал пронумерованные перечни терминов и другие мнемонические приемы.

Все эти факты имеют далеко идущие последствия. В первую очередь, поскольку Дхарма передавалась изустно, между паранирваной Будды и записью его учений существовал период устной передачи длиной в два или три века, если речь идет о некоторых писаниях, и гораздо более долгий в случае с другими. Далее, тот факт, что монахи были наделены властью изучать Буддхавачану, «слово Будды», и

13 «Виная-Питака», ii, 139 и далее.

учить ей на своих собственных диалектах, означал, что Дхарма с самого начала распространялась во множестве лингвистических форм, и, когда ее, наконец, записали, это сделали не на одном языке, а на многих. Так (как утверждают) канон махасангхиков был на пракрите, стхавиравадинов на пайсачи, пудгалавадинов на апабхрамсе, а сарвастивадинов – на санскрите. Впоследствии, когда буддизм распространился за пределами Индии, случилось так, что писания были переведены на языки этих стран – уйгурский, китайский, тибетский и так далее. Никогда, даже когда буддизм ограничивался северо-востоком Индии, не существовало одного канонического языка для всех буддистов. Попытки некоторых писателей представить в качестве такового палийский язык ошибочны. Слово «пали», означающее строку священного текста, на самом деле вообще не является названием языка, а «палийский» канон Шри-Ланки – это, вероятно, среднеиндийская переработка версии Трипитаки, происходившей из западной Индии. Историческая случайность того, что он является единственным индийским каноном, сохранившимся полностью на первоначальном языке, не должна заставлять нас переоценивать его важность, не говоря уже о том, чтобы считать его отличное, но селективное содержание единственным критерием того, что является буддизмом и что нет. Наконец, когда устная традиция была сведена до записи мнемонических приемов, используемых Буддой и его учениками для передачи Дхармы, это придало писаниям как литературным документам определенные отличительные особенности.

7. Каноническая литература

За исключением Палийского канона, который, на самом деле, был записан на Шри-Ланке, и некоторых сутр Махаяны, которые, вероятно, были составлены в Центральной Азии или даже в Китае, каноническая литература буддизма имеет исключительно индийское происхождение. Где, когда и в

каких обстоятельствах впервые были записаны тысячи отдельных текстов, из которых она состоит, в большинстве случаев остается неизвестным. Все, что можно утверждать с определенностью – что каноническая литература появилась за примерно тысячу лет, с первого по десятый век нашей эры, как серия записей наследия устной традиции, и, вероятно, более экзотерические учения были записаны ранее, чем эзотерические. Даже в период устной традиции полную Буддхавачану называли «Трипитакой», тремя «корзинами» или собраниями слов Будды. В нее входят «Виная-питака», «Сутра-питака» и «Абхидхарма-питака». Вместе с тантрами они составляют четыре основных раздела канонических писаний.

Слово «виная», означающее «то, что уводит от (зла)», указывает на практический или дисциплинарный аспект буддизма, а «Виная-питака» – это собрание (монашеских) правил дисциплины. В теперешней форме она существует, по сути, в двух частях: «Виная-вибханге» и «Виная-васту», помимо исторических и катехизисных дополнений. «Виная-вибханга» или «Изложение винаи» составляет «Пратимокша-сутру» в 150 частях и ее комментарий, «Сутра-вибхангу», где один труд включен в другой. В то время как первый воплощает различные категории правил, выполнение которых требуется от Сангхи отшельников, второй труд пословно объясняет каждое правило и описывает обстоятельства, в которых возникло это правило. «Виная-васту» содержит «Скандхаки» или «Главы», число которых равно семнадцати или более, согласно отдельным редакциям. Эти труды составляют полные правила общежительного монашества и затрагивают такие темы, как посвящение, посадха или встречи каждые две недели, приют на время дождей, лекарства и пищу, одеяние, жилище и ереси. В частности, в «Виная-питаке» записаны не только правила монашеской жизни, но также, выражаясь словами ведущего ученого Чомы Кёрёши, «манеры, обычаи, мнения, невежество, предрассудки, страхи надежды большей части Азии, в

особенности, Индии в те века»¹⁴. Вместе с «Сутра-питакой» это наш богатейший источник информации о цивилизации и культуре, истории, географии, социологии и религии Индии в века, непосредственно предшествовавшие рождению Будды и непосредственно следовавшие за этим. В буддийском мире в наши дни известны семь разных редакций этого собрания, одна из которых на пали, а остальные шесть – на санскрите. Это, по сути, альтернативные способы организации одного и того же основного материала, и они отличаются, главным образом, во включенных в них вопросах, не касающихся монашества. Однако существование «МахавастуАваданы», работы не о дисциплине, а о жизни Будды, в которой собраны многочисленные легенды, предполагает, что изначально ядром Винаи была примитивная биография Будды, из которой монашеские элементы были выведены гораздо позднее, хотя все же очень рано.

«Сутра», что буквально означает «нить», стала обозначать с расширением этого значения «нить» проповеди, связанной рядом тем, и она, вероятно, является самой важной и характерной для всех буддийских литературных жанров. По сути, это религиозная проповедь, произнесенная Буддой, так сказать, «с амвона» перед одним или несколькими учениками, будь это члены Сангхи, миряне, бодхисаттвы, шраваки, человеческие существа или боги. «Сутра-питака» – это, следовательно, собрание проповедей, и она составляет главный источник наших сведений о Дхарме. Некоторые проповеди записаны либо частично, либо полностью в форме диалога. Другие преподносятся не Буддой, а учениками, говорящими либо с его одобрения, либо по его наитию. В широком смысле слова сутра относятся к двум группам, Хинаяны и Махаяны, и последние – те проповеди, которые распространялись среди махасангхиков и их духовных преемников, но не были признаны подлинными последователями школ Хинаяны, хотя и нельзя утверждать

14 Цит. По А. К. Банерджи, «Литература Сарвастивады», Калькутта, 1957, с. 79.

обратного.

Сутры Хинаяны составляют четыре великих собрания, известные как Агамы на санскрите и Никаи на пали. «Диргхагама» («Дигха-никая») или «Длинное» собрание состоит, как подразумевает название, из более длинных проповедей, которых тридцать, в то время как «Мадхьямагама» («Мадджхима-никая») или «Среднее» собрание состоит из сутр средней длины, число которых примерно в пять раз больше. Эти собрания – самые важные. «Самьюттагама» («Самьютта-никая» или «сгруппированное» собрание) состоит из нескольких тысяч очень коротких сутр, организованных тематически. «Экоттарагама» («Ангуттара-никая») или «числовое» собрание состоит из сходного числа текстов, организованных согласно последовательно возрастающему числу терминов и тем, рассматриваемых в этих текстах. Оба собрания частично заимствованы из первых двух Агам, а частично – из оригинальных, иногда необычайно древних, источников. Палийский канон также содержит «Кхуддака-никаю» или «меньшее» собрание, составленное из таких работ, как «Дхаммапада», «Тхера-» и «Тхеригатха», а также «Джатак», которые на санскрите встречаются повсюду в Каноне, большей частью в «Виная-питаке», а также вне его как независимые полуканонические труды.

Сутры Махаяны подразделяются на шесть великих собраний, первые пять из которых делятся естественным образом, а шестое представляет собой совокупность независимых разнообразных трудов. Первая группа – сутра Праджняпарамиты или «Совершенства Мудрости», которых более тридцати, длиной от нескольких тысяч страниц до нескольких строк. Их основной предмет – шуньята или Пустотность, и утверждается, что они – глубочайшие духовные документы из известных человечеству. «Ваджраччхедика», широко известная как «Алмазная сутра», составляет один из самых коротких текстов этого класса. Группа «Аватамсаки» или «Сутр цветочной гирлянды»

состоит, главным образом, из трех огромных и сложных проповедей с подобными названиями, одна из которых, также известная как «Гандавьюха» или «Сутра множества миров», описывает паломничество юного Судхаты, который в поисках Просветления посещает более пятидесяти учителей. В чисто образно-поэтической манере она раскрывает взаимопроникновение всех феноменов. «Дашабхумика-сутра», посвященная десяти этапам продвижения Бодхисаттвы, также принадлежит к этой группе. Группы «Ратнакута» и «Махасамнипата» составлены из более коротких сутр. Первая включает такие ценные и важные с исторической точки зрения работы, как «Вималакирти-нирдеша» или «Изложение Вималакирти», а также более длинную «Сукхавативьюху» или «Множество Счастливых земель». Как можно предположить, исходя из имени, группа паранирваны сосредотачивается на последних днях Будды и его последних наставлениях ученикам. Шестая и последняя группа, составленная из разнородных независимых работ, включает некоторые из самых важных и влиятельных сутр Махаяны. Среди них – грандиозная «Саддхарма-пундарика» или «Белый лотос Истинной Дхармы», которая в яркой и метафорической форме излагает главные истины Махаяны, «Ланкаватара», бессистемное изложение доктрины Чистого Ума, и более короткая «Сукхавати-вьюха», в которой преподается освобождение посредством веры в Амитабху, Будду Бесконечного Света.

Абхидхарма означает «о Дхарме», хотя традиционно этот термин часто переводился как «высшая Дхарма» в том смысле, что это с философской точки зрения более точное изложение учения. «Абхидхарма-питака» – это собрание весьма ученых трактатов, которые аннотируют и объясняют тексты «Агамы» («Никаи»), определяют технические термины, предлагают пронумерованные и классифицированные учения в последовательном порядке, дают систематическое философское описание учения и предлагают определенный метод духовной практики. И, что

самое главное, они интерпретируют Дхарму в рамках строгого плюралистического реализма и вырабатывают сложную философию соответствий. До наших дней дошли две различные «Абхидхарма-питаки», одна – составленная тхеравадинами, а другая – сарвастивадинами. Каждая содержит по семь трактатов, которые, хотя и касаются похожих тем в похожей манере, на самом деле являются двумя различными собраниями трудов. Среди трактатов Тхеравады самые важные – «Дхаммасангани» или «Перечисление (абсолютных) элементов» и огромная «Паттхана» или «(Книга) происхождения». Самые важные работы сарвастивадинов – энциклопедическая «Джняна-прастхана» или «Установление знания», которая известна как «Кая-шаstra» или «Трактат о туловище», а другие известны как «Пада-шастры» или «Члены». Согласно традиции Тхеравады, «Абхидхарма-питака» является канонической, потому что, хотя детали – это работы учеников, «матрики» или «матрицы проповеди» были заранее заложены Буддой. Сарвастивадинская традиция приписывает трактаты отдельным авторам. Философские труды великих махаянских мудрецов, таких, как Нагарджуна и Асанга, которые занимают то же положение среди сутр Махаяны, какие трактаты Абхидхармы занимают среди их хинаянских аналогов, иногда называют Абхидхармой Махаяны, но, хотя они необычайно авторитетны, их никогда не включали в Питу.

Тантры – это самые эзотерические из канонических текстов. Само слово, образованное от корня со значением «распространяться», применяется к разнообразным трактатам и не дает представления о содержании этих трудов. Хотя тантры и напоминают сутры по литературной форме, они отличаются в том, что имеют дело с ритуалом и йогой, вместо этики и философии, и в том, что они недоступны пониманию без традиционного комментария. Более того, техники, которые они предписывают, могут практиковаться только тогда, когда посредством ритуала «абхишеки» или

«окропления» необходимая духовная сила передается ученику духовным учителем линии передачи. Сколько тантр было написано первоначально, невозможно сказать. Стандартные издания «Канджура» содержат двадцать два огромных ксилографических тома подобных работ, к которым добавляются двадцать пять томов так называемых тантр Нингмы. Некоторые тантры существуют в формах различного объема и сжатости, и каждое такое собрание составляет полный тантрический цикл, написание которого связывается с именем определенного сиддхи или «совершенного». Среди наиболее известных тантр – «Гухьясамаджа» или «Эзотерическое объединение», «Хеваджра», «Шричакра-самбхара» или «Связывающее колесо», Маха-джала» или «Великолепное собрание», «Ваджрабхайрава» или «Тантра ужасного и несокрушимого» и «Калачакра» или «Колесо времени».

Большая часть этой огромной литературы дошла до наших дней исключительно в переводах, поскольку основные собрания – «Императорская китайская Трипитака» и тибетский «Канджур» или «Переведенное слово (Будды)». Однако в последние десятилетия ряд санскритских буддийских текстов, как канонических, так и неканонических, был найден в Гилгите (в Пакистане) и открыт из песков в Центральной Азии. В то время как ценность канонической буддийской литературы всегда была преимущественно духовной, большая ее часть одновременно вносит полезные уточнения в социальную, культурную и религиозную историю Индии, изложенную на основании исключительно брахманических источников.

8. Этапы развития

От паранирваны Будды до разграбления Наланды (примерно в 1197 г. н. э.) индийский буддизм прошел три больших этапа развития, традиционно известных как Хинаяна, Махаяна и Ваджраяна, и каждый обладал собственными характеристиками и собственным духовным

идеалом. Эти фазы не были взаимоисключающими. Более ранние яны не только продолжали существовать как независимые школы, но и включались в более поздние, а также рассматривались, с определенными модификациями, как часть их теоретических и практических основ.

Хинаяна, «малая колесница» или «низший путь», названа так, потому что она учит достижению освобождения исключительно для себя самого. Она преимущественно этико-психологична по характеру, а духовный идеал Хинаяны воплощен в суровом облике Архата, человека, в котором искоренены все желания, и он не будет более перерождаться. В то время как осознанность, самоконтроль, равностность, отрешенность и остальные аскетические добродетели рассматриваются как необходимость, в конечном счете, освобождение (*мокша*) достигается посредством проникновения в преходящую (*анитья*) и болезненную (*духкха*) природу обусловленных вещей, а также в отсутствие самосуществования (*найратмьята*) всех элементов существования (*дхарм*), обусловленных или необусловленных. Последнее заключается в осознании того, что личность иллюзорна, и, вовсе не будучи самодостаточным целым, так называемое «я» является лишь условным ярлыком для скоплений изменчивых материальных и ментальных процессов. Ценой полного отказа от всех мирских забот освобождение или архатство достижимо уже в этом самом рождении. Следовательно, Хинаяна настаивает на необходимости монашеской жизни, с которой она, на самом деле, склонна вообще отождествлять духовную жизнь. Миряне просто соблюдают более простые наставления, поклоняются реликвиям Будды и поддерживают монахов, таким образом, накапливая заслуги (*пунья*) и обеспечивая себе перерождение на небесах. Что касается разницы между Буддой и Архатом, она заключается лишь в вопросе относительной первичности и вторичности достижения этих состояний и относительного диапазона сверхъестественных сил.

Наиболее распространенной и влиятельной из школ Хинаяны была школа сарвастивадинов, которые главным образом посвящали себя изучению и проповеди Абхидхармы. На самом деле, позже стали они известны как вайбхашики: «Вибхаша» – огромный комментарий к «Джняна-прастхане», который был составлен главами школы в Кашмире в первом или втором веке н. э. Содержание «Вибхашы» было систематизировано и объяснено в «Абхидхармакоше» или «Сокровищнице Абхидхармы» Васубандху, работе, представляющей собой кульминацию мысли Хинаяны и обладающей огромным историческим влиянием. Комментирующая часть включает воззрения Саутрантики, таким образом, не только преодолевая разрыв между Хинаяной и Махаяной, но и прокладывает путь к «обращению» самого Васубандху в последнюю.

«Махаяна», буквально «великая колесница» или «великий путь», называется так, потому что она учит освобождению всех. Она преимущественно посвящает себя поклонению и метафизике, и ее идеал – Бодхисаттва, героическое существо, которое, практикуя Шесть или Десять совершенств (*парамит*) в течение тысяч жизней, стремится к достижению состояния Будды на благо всех живых существ. Перед ним открываются перспективы, значительно более широкие, чем в Хинаяне. В то же самое время ранняя колесница считается не ложной, а лишь неполной, считается временным, а не окончательным учением, данным Буддой лишь ученикам с низшими способностями, которых внезапное откровение запредельного великолепия Махаяны скорее бы поставило в тупик, нежели пробудило. Архатство, не будучи высочайшим достижением, является лишь этапом пути, а подлинная цель – Высшее Состояние Будды. Оно достигается не только видением сквозь более грубую завесу страстей (*клешаварана*) посредством проникновения в отсутствие самосуществования личности (*пудгала-найратмья*), но, в дополнение, и видением сквозь тонкую завесу постигаемых объектов (*джнеяварана*) посредством осознания того, что так

называемые абсолютные элементы, из которых, согласно Хинаяне, состоит личность, – лишь ментальные конструкции и, следовательно, сами они лишены самосуществования (*дхарма-найратмья*) и нереальны. В своей радикальной манере Махаяна сводит все возможные объекты опыта, внешние или внутренние, к Пустоте (*шуньяте*), которая является не состоянием несуществования или лишения, а, скорее, невыразимой недвойственной Реальностью, которая выходит за пределы всех очевидных противоречий, таких, как существование и не-существование, «я» и другие, сансара и Нирвана. Если выразить это в более позитивных терминах, все вещи существуют в состоянии таковости (*тапхата*) и, поскольку таковость едина, также в состоянии единства (*самата*). На мирском уровне противоречие сангха-миряне представляет скорее социально-вероучительное, а не духовное деление, поскольку все последователи Будды объединены их общей преданностью идеалу Бодхисаттвы. Вера как средство достижения Просветления действует в согласии с мудростью. Будда считается не просто Просветленным существом, но и воплощением Истины и Реальности вселенского масштаба. Он не только наделен тремя телами, *трикаей* – *дхармакаей* или телом истины, *самбхогакаей* или телом взаимного наслаждения, *нирманакей* или сотворенным телом, соответствующим абсолютному, небесному и мирскому планам существования – он предстает в разных формах и качествах. Есть разные Будды и Бодхисаттвы, такие, как Амитабха, Будда Бесконечного Света, и Манджушри, Авалокитешвара и Ваджрапани, Бодхисаттвы мудрости, сострадания и силы соответственно, и вокруг каждого формируется распространенный культ.

В области философии Махаяна представлена двумя великими школами Мадхьямики и Йогачары, первая из которых основана (или, скорее, систематизирована) Нагарджуной (около 150 г. н. э.), а вторая – Асангой (около 400 г. н. э.) под влиянием бодхисаттвы Майтреи. Обе школы основаны, главным образом, на доктрине шуньяты, как она

преподносится в сутрах Совершенства Мудрости, но есть важные различия в подходе, которые придали каждой школе особый характер. Мадхьямики или последователи Середины придают большее значение мудрости, и их методы диалектичны. Они сводят ум и материю напрямую к шуньяте, истина которой открывается осознанием противоречивой природы всех утверждений об Абсолюте. Йогачарины или «практики йоги», с другой стороны, подчеркивают важность медитации, и их подход интуитивен. Они сводят материю к уму, а затем ум к шуньяте, истина которой открывается очищенному сознанию в глубинах медитации. В поздние века два учения иногда считались составляющими одной непрерывной системы доктрин, в которой Йогачара представляла относительную, а Мадхьямика – абсолютную истину.

Ваджраяна, «алмазная колесница» или «несокрушимый путь», называется так, потому что, подобно всесокрушающей *ваджре* (это слово означает одновременно «удар молнии» и «алмаз»), она немедленно устраняет все препятствия к достижению состояния Будды. В основе ее характера – преимущественно йога и магия, а ее идеал – сиддха, «человек, который настолько в гармонии с космосом, что больше ничем не ограничен и может свободно действовать и манипулировать космическими силами и внутри, и вне себя»¹⁵. Помимо того, что она стремится к реализации шуньяты не только ментально, но и физически, Ваджраяна отличается от Махаяны в меньшей мере в аспектах учения, чем в методах. Ее цель – преобразование тела, речи и ума посвященного в тело, речь и ум Татхагаты, то есть, так сказать, в *нирманакаю*, *самбхогакаю* и *дхармакаю*. В случае с низшими тантрами это преобразование может занять шестнадцать жизней, а в высшей тантре – всего одну жизнь. Столь невероятное ускорение обычного хода духовной эволюции требует не только сосредоточенной практики различных высоко эзотерических йогических упражнений, но

15 Э. Конзе, «Краткая история буддизма», Оксфорд, 1993, с. 4.

и особой передачи духовной силы от просветленного гуру. По этой причине гуру занимает в Ваджраяне еще более возвышенное положение, чем в других янах, считаясь самым Буддой в человеческом обличье. Существуют различные формы Ваджраяны. Это не школы с разным вероучением, а линии духовной передачи, которые, если речь идет о человеческом уровне существования, происходят от какого-то одного из восьмидесяти четырех просветленных сиддх, самые могущественные среди которых – Падмасамбхава или Падмакара и Сарахапада.

9. Духовная жизнь

В то время как опыт Просветления мгновенен, приближение к нему всегда постепенно. Следовательно, в буддизме духовная жизнь заключается, по сути, в следовании пути, уровни и этапы которого тщательно расчерчены на карте традиции в соответствии с духовным опытом Будды и его учеников, непосредственных и более поздних. Поскольку людские темпераменты и методы практики отличаются, этот путь можно сформулировать различными способами, и число и порядок его составных частей определяется и описывается с различных точек зрения. Поэтому получается, что есть не только Благородный восьмеричный путь и Путь десяти совершенств или десяти уровней – две самые известные формулировки, – но и Путь, состоящий из семи этапов очищения, тринадцати «обитателей» (*вихар*), пятидесяти двух ян и так далее, и этот список практически бесконечен. Однако то, что можно назвать архитектурой Пути, остается неизменным, подобно тому, как различные виды мостов, построенные в соответствии с одними и теми же принципами механики и для одной и той же цели, отражают одну основную структуру. Эта архитектура наиболее ясно отражена в формуле Трех Упражнений (*тришикша*), а именно, морали (*шила*), медитации (*самадхи*) и мудрости (*праджня*), которая, согласно одной традиции, была постоянной темой проповедей в последнем путешествии

Будды, и, говоря о которой, он, как утверждают, заявил: «Великим становится плод, велики преимущества самадхи, когда оно основывается на шиле. Великим становится плод, велики преимущества праджни, когда она основывается на самадхи»¹⁶.

В первоначальном смысле *шила* означает «поведение», и это слово приобрело смысл «благое поведение». Любое поведение, хорошее или плохое – это отражение состояния ума. Несмотря на ужасающие списки наставлений, с которыми на практике впоследствии была отождествлена буддийская этика, *шила*, в конечном счете, определяется в чисто психологических терминах как те действия, которые ассоциируются с кармически благотворными состояниями ума, в отличие от тех, что неблагоприятны. Какое состояние ума считать благотворным, от яны к яне мнения расходятся, или, скорее, подчеркиваются разные стороны. Для Хинаяны благие действия – это действия, связанные с благотворными ментальными корнями отсутствия жадности (*алобха*), ненависти (*адвеша*) и заблуждения (*амоха*); для Махаяны и Ваджраяны это те действия, которые вдохновлены любовью (*майтри*) и состраданием (*каруна*) к живым существам. Телесные и словесные действия – это продолжение состояний ума, и эти состояния могут быть вызваны совершением этих действий, благих или неблагих, эгоистичных или альтруистичных, поскольку являются их естественным выражением. Этот факт приводит к важности *шил* в качестве подготовки к *самадхи*.

Самадхи или медитация (этот перевод лишь приблизителен) заключается в упражнениях, посредством которых практик достигает сосредоточения ума до сверхсознательных состояний, а также в самих этих состояниях. Это сердце и суть буддийской духовной жизни. Выражаясь словами авторитетного современного ученого, важность *самадхи* заключается в том, что «это использование

16 «Дигха-никая», ii, 81 и далее.

силы сосредоточения для исследования философской истины буддизма и превращения ее из абстрактной точки зрения в конкретную внутреннюю реализацию, посредством которой достигается освобождение от страданий и ложных воззрений, воплощается Нирвана и обретаются все функции избавления»¹⁷. В широком смысле слова, в Хинаяне слово *самадхи* обычно относится к практике упражнений в медитации, а в Махаяне – к духовным состояниям, обретаемым посредством такой практики. Перечисляются тридцать восемь или сорок упражнений в медитации, но на самом деле их больше. Среди самых популярных – сосредоточение на десяти этапах разложения тела, посредством которого разрушается цепляние (*лобха*), возвращение любящей доброты (*майтри*) ко всем живым существам, что разрушает ненависть (*двеша*), и осознанность по отношению к телесным движениям и дыхательным процессам, что ведет к разрушению омрачения (*моха*). Махаяна использует те же самые упражнения, но сочетает их с практикой шуньяты. В Ваджраяне медитация включает повторение мантр Будд и Бодхисаттв, а также визуализацию их форм, которые, будучи вызваны из пустоты, становятся объектами поклонения и медитации, а затем возвращаются в пустоту. Есть также различные упражнения, которые посредством манипуляции грубыми энергиями физического тела нацелены на развитие их тонких и запредельных эквивалентов. Каков бы ни был тип упражнений, цель их – достичь состояния чистоты и прозрачности ума, в котором может найти отражение Истина как таковая.

В целом *праджня* или мудрость трехчленна, поскольку основана на изучении (буквально «слышании»), независимом размышлении и обдумывании и медитации (*бхаване*, том, что развилось ментально или «приведено к появлению»). Здесь имеется в виду, собственно, третий вид мудрости. Ее можно описать как непосредственное, неконцептуальное восприятие

17 Ч. М. Чен, «Буддийская медитация, систематическая и практичная», Калимпонг, 1967, с. 40.

запредельной Реальности. Для Хинаяны подобное постижение возникает, когда вещи и люди рассматриваются исключительно в рамках дхарм, окончательных элементов существования, для Махаяны – когда сами дхармы рассматриваются как шуньята. В любом случае результат – это устойчивое разрушение цепи омрачений, приводящее в первом случае к достижению состояния архата, а во втором – Наивысшего состояния Будды. То, что, не имея лучшей формулировки, мы вынуждены называть буддийской философией, – это, по сути, концептуальное выражение неконцептуального содержания мудрости Просветления. Если понимать их должным образом, Сарвастивада, Саутрантика, Йогачара или Виджнянавада и Мадхьямика – не враждующие системы мысли, одна из которых подлинна, а остальные ложны, а выражения на интеллектуальном плане все более продвинутых уровней духовного проникновения. Технически философия, принадлежащая к более высокому уровню проникновения, использует формулировки менее продвинутых уровней, чтобы поставить под вопрос их базовые допущения, таким образом, побуждая практика продвигаться ко все менее ограниченному опыту Реальности.

10. Нирвана

Хотя состояние совершенства, достигаемое путем следования Пути, как утверждают, невыразимо, его называют в писаниях невероятно большим количеством имен. Из этих терминов на Западе больше всего известно слово Нирвана, где *ва* корень слова, означающий «дуть», и *нир* приставка, означающая «за». Его палийский эквивалент, *ниббана*, составлен из отрицательной приставки *ни* и слова *вана*, означающего эгоистичное желание или цепляние. Следовательно, традиционно Нирвана описывается как «задувание» огней жадности, ненависти и заблуждения и как состояние, в котором жажда чувственного опыта, продления существования и даже несуществования, совершенно отсутствует. Однако, несмотря на такую этимологию, цель

буддизма далека от чисто негативного состояния, метафизического и психологического нуля, в котором индивидуальность исчезает, во что верили буддисты, по утверждению некоторых старых востоковедов. О том, чего на самом деле не существует, нельзя сказать, что оно прекращает существовать: все, что устраняется, – это ложное представление об индивидуальном существе, отдельном и отличном от психофизических процессов, из которых оно составлено. На самом деле, позитивные описания Нирваны не менее часто встречаются в писаниях, чем негативные, хотя в обоих случаях стоит помнить, что это не столько определения в логическом смысле, сколько понятийно-словесные указатели направления реализации, которая оставляет их далеко позади. Нет никакого постоянного соответствия между словом «апельсин» и названным им фруктом. Но тот, кому сказали, что это золотистый фрукт округлой формы, принадлежащий к роду цитрусовых, может с помощью этого описания определить его и ощутить его уникальный, неопикуемый вкус самостоятельно. С психологической точки зрения Нирвана – это состояние абсолютного Просветления, абсолютного блаженства, бесконечной любви и сострадания, непоколебимой безмятежности и неограниченной духовной свободы. С онтологической точки зрения для Хинаяны это вечное, неизменное, сверхсознательное духовное бытие, совершенно не связанное с космическим процессом, а для Махаяны – Абсолютная Реальность, за пределами всем противоречиям, включая противоречие между нею самой и сансарой. В качестве высшего объекта духовного сознания или *дхармакаи* это воплощение Великой Мудрости и Великого Сострадания, охватывающее все возможные добродетели и совершенства. Это Бесконечный Свет (Амитабха), который сияет не извне, а изнутри живых существ, и Безграничная Жизнь (Амитаюс), которая не имеет ничего общего с личным бессмертием.

11. Искусство

Рассмотрению общей природы отношений между буддизмом и искусством посвящено эссе автора «Буддизм и искусство»¹⁸. Здесь нужно лишь отметить, что, сколь бы ни велика была эстетическая ценность буддийского искусства, это функциональное и религиозное искусство, глубоко укорененное в понятиях запредельного порядка и разработанное как средство не столько эстетического наслаждения, сколько духовного постижения. Так, *вихара*, *сангхарама* и *лена* – это места для ведения общинной религиозной жизни, образ Будды или Бодхисаттвы – объект поклонения, личный или публичный, скульптурные ворота и покрытые фресками стены содержат серии уроков из предыдущих жизней Шакьямуни, ступа – это одновременно реликварий, место народного поклонения и синтез космической символической системы, а иллюстрации в рукописях – руководство к визуализации форм божеств в сферах медитативного сосредоточения. Другими словами, буддийское искусство – прежде всего буддийское, а затем уже искусство. Если мы не принимаем этого факта полностью, это обязательно приведет к серьезным недостаткам в понимании. Особенно это справедливо по отношению к искусству Тибета, которое, согласно Чогьяму Трунгпе, «целиком основано на духовности буддизма»¹⁹.

12. Социальные и политические идеалы

Как учение, направленное на опыт Просветления, буддизм не озабочен непосредственно коллективной жизнью человека на социальном и политическом уровне. Он не предписывает своим последователям, сколько жен им разрешено и какую форму правительства они должны поддерживать. В то же

18 Включено на русском языке в книгу «Смысл буддизма и ценность искусства», 2017.

19 «Визуальная Дхарма: буддийское искусство Тибета», Беркли и Лондон, 1975.

самое время, как указывает существование монашеского ордена, внешние условия не могут не оказывать влияния на развитие благотворных состояний ума, от которых зависит опыт Просветления. Поэтому фрагменты социальных и политических учений разбросаны по Трипитаке. То, что, за исключением примера Ашоки, они так и не были приняты и систематически использованы в Индии, вероятно, произошло в силу склонности ума индийских буддистов к философскому отношению и уходу в «иные миры». Помимо вопросов каждодневной общежительной этики, социальные учения буддизма сосредотачиваются на двух крайне важных вопросах: кастах и средствах заработка. Будда отвергал систему наследственных каст. Он утверждал, что положение человека в обществе определяется не рождением (*джати*) и происхождением, а его достоинствами, поведением (*карана*) и характером (*каритра*). Следовательно, брахманские претензии на наследственную святость опровергались как нечто смехотворное, и членство в буддийской общине, либо в качестве монахов, либо в качестве мирских последователей, оставалось открытым для всех, кто принимал прибежище в Трех Драгоценностях и был готов соблюдать шилу согласно своему призванию. Средства заработка (*аджива*) бывают двух видов, правильные (*самьяк*) и неправильные (*митхья*). Будда отказывался допустить, что жизнь человека может быть разделена таким образом, что его профессиональное поведение подчиняется одному ряду стандартов, а его частная жизнь – другому, или что первое из них представляет собой нейтральную область, к которой неприменимы этические соображения. На самом деле, он даже дерзнул вообще запретить безнравственные занятия, к примеру, занятия мясника, торговца ядами или оружейника, а Правильный заработок (*самьяк-аджива*) стал пятым пунктом Благородного восьмеричного пути.

В сфере политики буддизм придерживается того, что правительство должно стремиться к благополучию людей (а также животных) всеми возможными способами. Религию

нужно сделать основой национальной жизни. В частности, нужно укреплять мораль и поддерживать Сангху. Этот простой, но утонченный идеал находит живописное выражение в образе *чакраварти-раджи* или *дхармараджи* (последнее, вероятно, более свойственная для собственно буддизма фаза развития этого понятия), как это описывается, к примеру, в «Махасудассана-суттанте»²⁰. С исторической точки зрения превосходным примером можно считать личность Ашоки, который в своем тринадцатом «Каменном указе» отвергает войны и провозглашает идеал *дхарма-виджаи* или победы с помощью правоты. Это положение с различной степенью успешности применялось среди более поздних правителей, как в Индии, так и за ее пределами, которые пытались подражать самому яркому из Маурьев.

Однако, несмотря на величие его достижений, маловероятно, что даже Ашока – не говоря уже о Канишке, Дутугамуну, Сонгцене Гампо и Сётоку Тайси – полностью реализовал потенциал учения Будды в качестве катализатора социальных, равно как и индивидуальных перемен. Этот потенциал, можно, вероятно, реализовать лишь в наши дни, когда мы сталкиваемся с теми же проблемами, что и Ашока, но в бесконечно больших масштабах: выбор стоит не между войной и миром одной части страны с другой, а между уничтожением самого человечества и продлением его существования. Следовательно, вовсе не удивительно, что, хотя учение Будды давно исчезло в самой Индии (и возрождается лишь на наших глазах), хотя в остальных частях Азии организованный буддизм значительно ослабил свои позиции, а на огромных территориях вообще был истреблен более воинственными верами, важность буддизма как духовного учения все более широко признается в наши дни, в особенности на Западе. На самом деле, буддизм все чаще рассматривается как ключ не только к духовному развитию личности, но и к созданию в мире той сангхи или духовной общины, одно присутствие которой может

20 «Дигха-никая», 17.

противостоять силам разрушения. В таких обстоятельствах мы естественным образом должны обратить наш взор к востоку и дать «Обзор буддизма».

Будда и буддизм

1. Подход к буддизму

Важность правильной мотивации, верного отношения ума, подчеркивается в буддизме сильнее, чем в любой другой форме традиционного учения. Действия тела и речи рассматриваются не столько как многочисленные внешние проявления личности, сколько как подлинное выражение нашего субъективного «я», как овеществление наших самых глубоких мыслей и желаний, и их нужно судить и оценивать соответственно. Было бы странно, если бы само изучение буддизма – принятие, так сказать, самой Дхармы в качестве объекта исследования – было освобождено от применения этого принципа. Есть верные мотивы, есть неверные, есть плохое и хорошее отношение ума, с которыми можно приступать к исследованию учения, и важность Правильной Мотивации и правильного отношения ума подчеркивается здесь, как и везде, не из какого-то абстрактного понимания уважения к Дхарме, но просто и исключительно потому, что без них невозможно верно ее понять.

Рискуя показаться догматичными (не то чтобы этот догматизм как интеллектуально точная формулировка духовных сущностей был непременно плох), мы настаиваем, что, поскольку Дхарма – это средство освобождения, плот, который переносит нас через поток рождения и смерти к дальнему берегу Нирваны, состоянию непревзойденной безопасности, единственно возможным Правильным Мотивом для изучения буддизма будет надежда на то, что посредством такого изучения мы, в конце концов, достигнем Просветления. «Подобно тому, как великий океан, о монахи, обладает единым вкусом, вкусом соли, – говорит Будда, – так, о монахи, и это Учение и Практика обладают единым вкусом, вкусом Освобождения»²¹.

Игнорировать это явное и совершенно недвусмысленное утверждение единственной функции, которую должна выполнять Дхарма, и сознательно либо бессознательно

21 «Виная», ii, 239.

относиться к ней так, как будто она важна или ценна чем-то другим, – неправильное отношение ума, которое не может привести ни к чему, кроме фатального заблуждения.

Означает ли это, что научное изучение буддизма, которому посвятили себя несколько поколений известных ученых, ошибочно, что это деятельность, которую нужно как можно сильнее принизить, а, в конце концов, отвергнуть? Разве ортодоксальное изучение Дхармы как средства освобождения столь нетерпимо к гуманистическому соперничеству, что, подобно турецкому монарху восемнадцатого века, оно не может вынести «брата близ трона» своего главенства? Не стоит делать столь резких выводов. Мы не желаем, чтобы научное изучение буддизма было прекращено, но ему стоит отвести приличествующее ему место в иерархии дисциплин, где оно может продолжать выполнять свою важную, но определенно подчиненную функцию. Подобно многим другому, в нем самом нет ничего плохого, но плохо, когда оно занимает неверное место. Люцифер, если привести пример из еврейской традиции, был ангелом света столь долго, пока оставался удовлетворенным своим местом в небесной иерархии. Он стал Князем Тьмы лишь тогда, когда вознамерился занять положение выше, чем то, которое ему было отведено. Для того, чтобы полностью исключить возможность неправильного понимания, не только необходимо настоять на том, чтобы научное изучение буддизма было поставлено на подобающее место на шкале моральных принципов, но и в то же время указать природу и масштаб такого изучения и ясно определить его ограничения.

Прежде, чем это будет сделано, необходимо напомнить себе природу научного метода в целом. Он интеллектуален. Он верит (или, по крайней мере, его процедура основана на сознательном или бессознательном допущении этого), что интеллект способен самостоятельно проникнуть в истину о предмете своего исследования. Следовательно, научное изучение буддизма будет априори ограничено теми аспектами Дхармы, которые доступны интеллектуальному пониманию,

в то время как Дхарма в целом, посвящена исключительно Путем к Освобождению и, особенно, условиями, существующими, как подчеркивается, «за пределами рассуждений» (*атаккавачара*), окажется вне сферы их исследований. Собственно предметом научного поиска после исключения из рассмотрения духовной сути буддизма, его запредельной сердцевины, являются различные пространственные и временные формы, которые вынуждено принимать даже чисто запредельное учение для того, чтобы приспособить себя к способностям человеческих существ.

Духовное учение часто передается посредством языка, и природа используемого языка, его истоки и развитие, грамматическая структура, литературные формы и влияние на другие языки – подходящий объект для научного изучения. Науке можно даже позволить прийти к заключениям относительно этих вопросов, если такие заключения касаются чистой филологии, без попыток вторгнуться на духовную территорию. Подобно этому, традиционное буддийское изобразительное и прикладное искусство и другие эстетические выражения Дхармы, буддийская археология и эпиграфика, а также история буддизма с его институциональной стороны (в своей сути, будучи запредельным времени и пространству духовным опытом, буддизм не имеет истории) можно считать предметами, которые находятся в сфере, где может компетентно применяться научный метод. На самом деле, такие научные изыскания могут быть не только полезны, но и необходимы даже с чисто буддийской точки зрения, если они не стремятся расширить свою «подавляющую прерогативу» если не «дальше Иова», то, по крайней мере, за сферу своей собственной ответственности. Пока нам не доведется увидеть бодхисаттвы и мы не сможем видеть Будду в его *самбхогакае* и услышать его проповеди собранию бодхисаттв в одном из небесных измерений, мы зависим в нашем знании Дхармы от знакомства с различными пространственно-временными формами, в которых это находит выражение. Именно по этой

причине буддисты на протяжении веков были вынуждены задумываться над такими вопросами, которые, будучи далеки от основного корпуса западного традиционного знания, к которым они первоначально принадлежали, теперь рассматриваются как независимые «науки». Многие ортодоксальные комментаторы любят пуститься в несколько любительские филологические рассуждения. Филология часто плоха, но уроки, которые из нее извлекают, обычно превосходны. Многие ортодоксальные комментаторы любят предаваться несколько любительским филологическим рассуждениям. Филология часто бывает неадекватной, но уроки, которые из неё извлекаются, обычно бывают отличными. Древний мир, если бы перед ним был поставлен выбор, предпочел бы наверняка неадекватную филологию с высококачественным учением, чем неадекватное учение (а иногда его полное отсутствие) и высококачественную филологию. Современный мир предпочитает высокое качество филологии независимо от последствий. Конечно, нет никакой причины, почему наша наука и наше учение не должны быть одновременно здоровыми, но если одну из них нужно пожертвовать, по крайней мере, пусть это будет менее ценное.

Однако мы полагаем, что научное исследование буддизма в рамках, с необходимостью налагаемых на него природой самого научного метода, не стоит считать несовместимым с традиционным подходом к Дхарме. (Мы отличаем «буддизм» от «Дхармы» и связываем его с «научным изучением», потому что сам термин – творение научного образа мысли и, если принимать в расчет все оттенки его смысла, не имеет традиционного эквивалента, хотя «Дхарма» чаще всего ошибочно считается таковым). Мы всего лишь настаиваем, что эти два метода можно использовать совместно лишь тогда, когда научное изучение буддизма наделяется чисто подчиненной и прикладной ценностью и не выходит за пределы своих собственных, четко определенных границ. Учение, действительно, существует в текстах, и эти тексты

написаны на языках, которые можно изучать с помощью словарей и грамматик. Но мы отказываемся признавать, что исключительно потому, что он понимает язык, на котором написаны буддийские тексты, даже до такой степени, что может «переводить» их на современный язык, простой ученый может по этой причине в одиночку справиться с задачей исследования духовной значимости этих текстов или объяснения их другим. И еще в меньшей мере мы можем согласиться с тем, что тот, кто отказывается признавать существование запредельного принципа, в буддийском или каком-либо ином смысле, может даже надеяться понять учение, единственная цель которого – постижение подобного принципа. Можно даже сказать, что ученик, принадлежащий к небуддийской традиции, которая признает существование духовного мира за пределами физических чувств и ума, сколь бы грубой и ограниченной ни была форма его выражения, иногда способен лучше понять Дхарму, чем сознательно беспристрастный человек, который не верит в реальность подобного мира. Конечно, если традиция стремится сформулировать свое понимание в столь хронологически ограниченной манере, что любое подлинное признание духовной ценности альтернативного понимания считается, с этой точки зрения, невозможным, заблуждения будут еще более серьезными, чем те, которые неизбежно возникнут у «беспристрастного» материалиста.

За последние сто лет, а именно таков период, за который «Бодхи-Дхарма», превращенная современной наукой в «буддизм», стала известна западному миру и подвергшимся его влиянию зависимым (политически и культурно) территориям на Востоке, учение Просветленного пострадало от неверных толкований как из уст друзей, так и из уст врагов. *Авидья* (неведение), *моха* (заблуждение) или *митхья-дришти* (неверное понимание) – интеллектуальный эквивалент жадности и ненависти (*лобха-двеша*), и, хотя в конечном счете чувство притяжения неотделимо от чувства отвращения, неведение как таковое может возникать

отдельно от обоих. Есть те, кто не любят буддизм по правильному поводу, как и те, кому он не нравится по неверному поводу, и какая форма заблуждения, в конечном итоге, более фатальна для Дхармы, трудно сказать. Однако очевидно одно: с потрясающим ростом распространения фактического знания о буддизме, свидетелями которого мы стали и на Востоке, и на Западе в последние несколько лет, умышленные ложные толкования, сознательные искажения буддийского учения, которые столь усердно стали распространять заинтересованные люди и группы несколько лет назад, приводят к тому, что буддизму все труднее завоевать доверие. Давняя враждебность по отношению к буддизму ушла в подполье и обнаруживает себя во многом не столько в открытой критике буддийского учения, сколько в коварных попытках подорвать усилия, предпринимаемые буддийскими организациями для проповеди Дхармы. На самом деле, что касается Запада, явные заблуждения относительно Дхармы почти исчезли из интеллектуально сознательных кругов и, скорее, будут сведены к появлению на страницах популярных журналов и протестантской миссионерской литературы.

В наши дни буддизму чаще приходится искать защиты от друзей, чем от врагов. Число тех, кто любит буддизм на ложных основаниях, или, более точно, увлекается тем, что, обманываясь, считает буддизмом, растет, и по причине самой их искренности эти люди представляют собой растущую угрозу чистоте и целостности учения, которое они хотят поддержать. Такие люди обычно развивают сильные религиозные убеждения еще до изучения буддизма. Они не желают, чтобы эти убеждения оставались без подтверждения, и, хотя их на самом деле привлекают определенные аспекты Дхармы, они без колебаний отвергают, искажают или просто «по-своему объясняют» любые другие аспекты учения, которые вступают в противоречие с их предвзятыми идеями. Один из самых оригинальных вкладов Будды в человеческое знание — это открытие того, что теории укоренены в

желаниях, и сама стойкость, с которой такие ученики перед лицом очевиднейшего текстуального свидетельства обратного упорствуют в своих ошибочных интерпретациях Дхармы, безошибочно указывает на силу их эмоциональной убежденности. Теории о персонифицированном Боге и бессмертной душе столь глубоко укоренены в почве человеческого сердца, что вера в них часто считается тождественной самой религии. Такая вера не тождественна Дхарме. Будда, на самом деле, учил, что вера в личного Бога и бессмертную душу – рационализация желаний, нашего стремления к любви и защите, привязанности к собственной индивидуальности и жажды жизни. Просветления можно достичь, отказавшись не только от эгоистичных желаний, но и от религиозных теорий или «воззрений» (*дришти*), которые основаны на этих желаниях. Вера в личного Бога и бессмертную душу не помогает, а мешает тому, кто будет следовать Дхарме. Ученик, сильно привязанный к подобным верованиям и одновременно чувствующий притяжение к определенным аспектам буддизма, ученик, которого бросает в дрожь от того, что столь уважаемая традиция отвергает его самые дорогие убеждения, под воздействием своих эмоциональных потребностей вынужденно впадает в заблуждения и начинает неверно интерпретировать Дхарму. «Будда *должен* был верить в Бога!» – иногда восклицают такие люди. «Он *не мог* отрицать существование *атмана*!» – протестуют другие, но, к несчастью для них, Будда «шокировал» людей и тем, и другим. Мудрость Татхагаты не нужно мерить величиной человеческого рассудка, не нужно ограничивать желаниями человеческого сердца.

Идеальный ученик-буддист – тот, кто, подготовлен ли он с научной точки зрения или нет, может принять возможность духовного опыта, который будет выходить за пределы его физических чувств и рационального ума, который будет стремиться непредвзято обдумать утверждение Будды о том, что он сам получил этот опыт и что, следуя его учению, другие тоже могут его получить. Такой человек не совершит

ошибки, считая, что интеллект, хотя он и способен сделать полезную предварительную работу, может проникнуть во внутренний смысл буддизма, что Истина откроет себя любой области науки, а не интуиции, пробужденной в духовной практике. Он будет свободен от верований, которые, хотя и присутствуют в религиозных доктринах мира, на самом деле порождены страхом, цеплянием и другими эгоцентрическими эмоциями. Такого идеального ученика, решившегося бесстрашно искать истины о буддизме, какой бы она ни открылась ему, честно исследовать ее и с верой принимать ее и следовать ей, можно назвать хорошо вооруженным для изучения буддизма, а его подход к Дхарме – по крайней мере, приближенным к Правильной Мотивации в особом буддийском смысле.

Мы понимаем, что нам возразят, и возразят обоснованно, что лишь от немногих учеников буддизма можно ожидать, что они справятся с довольно взыскательными требованиями, которые мы предъявляем к ним. Но мы говорим о принципе, в котором допустима лишь минимальная доля компромисса, не потому, что мы ожидаем исполнения этого принципа во всех случаях, а потому, что мы настаиваем на ограничениях чисто научного подхода к изучению запредельных учений и хотим дать отпор, пусть даже и на уровне явного противоречия, современной тенденции верить в то, что духовные истины могут понять те, кто не подготовлен духовно. Любому, кто хочет изучать буддизм, стоит, однако, хорошо запомнить, что сердце Дхармы, духовная суть, которая лежит в основе всех вероучительных формул и пронизывает их, как и метафизические дисциплины и эстетические выражения, открывается не в соответствии с объемом нашей научной подготовки, а в той мере, в которой мы развили Правильную Мотивацию.

Если мы обратимся к изначальному палийскому или санскритскому слову, которое переводится как Правильное устремление (а также Правильная направленность ума и так далее), и применим анализ, данный в древних текстах, мы

увидим, что, как утверждается, *самма-санканпа* (пали) или *самьяк-самкалпа* (санскрит) включает ментальные состояния *алобхи* (отсутствия жадности), *адвеши* (отсутствия ненависти) и *ахимсы* (непричинения вреда). С современной точки зрения может показаться странно, что определенная чистота ума полезна и даже необходима для верного понимания традиционных учений. Если это так, это указывает на то, насколько современная жизнь и мышление утратили укорененность в Традиции. С точки зрения традиционной духовности, в той мере, насколько чисто она сохраняется во всех великих религиях мира, то, какую жизнь ведет человек, напрямую взаимосвязано с его способностью воспринимать Истину, и его способность понимать учение запредельной природы, как считается, частично определяется не только целостностью его подхода к самим этим учениям, но и целостностью его характера во всех сферах жизни. Даже в столь нагруженной схоластическими измышлениями традиции, как христианство, помнят, что «чистые сердцем Бога узрят». Наше изучение Дхармы будет плодотворным, только если мы сами будем стремиться к духовной жизни.

2. Изучение Дхармы: методы и материалы

Хотя, вероятно, и справедливо, что самые важные препятствия к подлинному пониманию буддизма – те, что существуют в уме самого ученика, хотя, возможно, и верно то, что психологические преграды обычно более трудно устранить, чем чисто физические барьеры, воздвигнутые обстоятельствами или силами вне нас, было бы ошибкой считать по этой причине, что преграды, внешние по отношению к уму ученика, не существуют, что любой, кто вооружен ключом Правильной Мотивации, не встретится с дальнейшими трудностями – что перед ним откроется каждая дверь, свалится каждый замок. С ключом Правильной Мотивации в руках изучающий буддизм действительно может подобраться близко ко вратам Дворца Мудрости, который охраняют драконы, с уверенностью, что ему осталось лишь

«проворно повернуть ключ в смазанной скважине» алмазных врат, чтобы они распахнулись от единого касания. Но что если он стоит не перед теми вратами? Что если он пытается вставить верный ключ не в ту дверь?

Преграды, к которым мы с помощью традиционной метафоры хотим привлечь внимание читателя, в некотором роде связаны с чисто интеллектуальным, научным или нетрадиционным подходом к изучению буддизма, который мы обсуждали на предыдущих страницах. Научно подкованные исследователи не только проводят изыскания в области буддизма, но и печатают результаты своих трудов в книгах и журналах. В современных условиях подобные публикации долгое время остаются единственными источниками знаний, доступными ученику, который, бессознательно поклоняясь перед научными методами и академическими степенями, в любом случае расположен принимать их кажущуюся ценность и относиться к ним как к достоверному изложению Дхармы. Пока в таких работах признаются ограничения научного метода, и они сводятся к изучению тех аспектов буддизма, которые можно изучать чисто интеллектуально, ученику наносится, на самом деле, мало вреда. Да, его лишают большей доли явных благ, то есть знакомства с Дхармой как источником и средством духовной жизни, но, если он сам духовно восприимчив, он почувствует это, как невидимый аромат в затхлой комнате, под слоями сухих объяснений и пыльных комментариев, и возможность такого знакомства однажды в будущем не будет закрыта для него. Тем не менее, он может смутно осознавать, что ему, по словам Евангелия, протягивают камень вместо хлеба, и даже согласиться со стенаниями поэта:

*О, что за пыльный ответ получает душа,
Когда жаждет несомненности в этой самой жизни!*

К несчастью, немногие «научные» книги по буддизму

остаются в границах, приличествующих научному исследованию. Большинство из них создают впечатление, что они совсем не осознают, что есть сферы, куда интеллект бессилён проникнуть, и они редко, если вообще, удерживаются от догматизации в самой высокопарной манере фундаментальных положений буддизма. Если неопытный ученик будет столь неудачлив, что на заре своего пути встретится с работами этого обманчивого рода, ему будет нанесен непоправимый вред, и ему нужно обладать необычайно сильными «корнями заслуг», чтобы преодолеть столь огромную преграду и со временем прийти к верному пониманию Дхармы.

Поэтому мы подчеркиваем, сколь важно ученику избегать с самого начала практически всех книг, которые просто рассказывают «о» буддизме, и практически полностью положиться на подлинное слово Будды и изречения и писания его просветленных учеников на протяжении веков. Стремлению черпать знания и руководство из популярных самоучителей, особенно написанных не буддистами, нужно твердо противостоять, поскольку такие творения – обычно просто-напросто компиляции из нескольких научных книг, чаще старых, и в них мало оригинального, помимо новых заблуждений и ошибок. Идеальный метод изучения буддизма – читать на языке оригинала несколько тщательно отобранных текстов, принадлежащих к канонической литературе на пали, санскрите, китайском, тибетском, монгольском или японском языке. Если это по какой-то причине окажется невозможным (в современных условиях на это отважатся только самые прилежные и ревностные ученики), следующий лучший метод изучения Дхармы – изучение некоторых из многочисленных переводов таких текстов, которые теперь доступны на многих современных языках как Европы, так и Азии. Предпочтение стоит отдавать, в тех случаях, если чисто научная квалификация переводчиков более или менее одинакова, версиям буддийских текстов, которые были сделаны если не

практикующими буддизм, то хотя бы сопереживающими буддизму. На самом деле, иногда переводы, которые с литературной точки зрения даже грубоваты и неуклюжи, но сделаны людьми с подлинным проникновением в Дхарму, способны открыть внутренний взор ученика так, как на это не способен даже самый точный и изящный перевод стороннего ученого. Перевод Вонг Мо Ламом английской версии «Сутры, произнесенной Шестым Патриархом (Вей Лангом) на высоком троне драгоценности Закона» (Шанхай) – превосходный пример такого перевода. Несмотря на плохую грамматику, корявый синтаксис и неверное использование слов (не говоря уже об опечатках, грубой бумаге и непривлекательной обложке исходного издания), на страницах этого перевода сияет свет иного мира, и поэтому его уважают многие английские ученики-буддисты – некоторые из которых благодаря ему обрели первый проблеск Просветления, – и эту оценку вряд ли можно сравнить с оценкой самых ученых переводов Слова Будды. Несмотря на плохую грамматику, ошибочный синтаксис и неправильное использование слов (не говоря уже об опечатках, грубой бумаге и непривлекательной обложке исходного издания), на страницах этого перевода сияет свет иного мира, и поэтому он получает от многих английских учеников буддизма – некоторые из которых благодаря ему обрели первый проблеск Просветления – почтение, которое вряд ли сравнимо с почтением наиболее ученых переводов из самого Слова Будды.

Однако не нужно думать, что, читая буддийский текст в переводе, ученик вообще не нуждается в знании языка, на котором он был изначально создан. Есть ключевые слова в индо-арийском языке или языках, на которых проповедовал Будда, которые нельзя должным образом перевести с помощью единого эквивалента на любой современный язык, не восходящий напрямую к языкам древней Индии. Смысл этих ключевых слов, таких, как *нирвана*, *сансара*, *читта*, *дхарма*, *праджня*, *мокша* и многих других ученик должен

изучить, не только обратившись к словарям, но и внимательно отмечая различные контексты, в которых они встречаются, и систематически размышляя над сторонами реальности, символами которых они являются. Поскольку даже богатейшие языки современной Европы ужасающе бедны не только такими «религиозными» или «философскими» терминами, но даже и словами для того, чтобы описать такие термины (поскольку, строго говоря, они не принадлежат ни к религии, ни к философии, как их понимают на Западе, но к тому, что включает и превосходит и то, и другое, что можно описать только как «Дхарму»), самый кропотливый перевод палийского или санскритского слова на французский, немецкий или любой другой современный европейский язык искажен самим фактом перевода в значительной степени. Чем большее число «ключевых слов» переводится, чем более «понятным» перевод кажется поначалу ученику, тем больше, скорее всего, степень искаженности. Такой опасности следует избегать, оставляя все ключевые слова непереведенными (несколько уместных эквивалентов можно дать в скобках в первый раз, когда встречается каждое слово), посредством чего ученик постепенно привыкнет к их использованию и со временем лучше поймет их смысл. Если кто-то возразит, что такой метод изучения создаст ученику большие трудности, мы ответим, что лучше столкнуться с трудностями при обретении подлинного понимания Дхармы, чем с легкостью прийти к ложному и неверному ее пониманию.

*... спуститься нетрудно,
Вспять шаги обратить и к небесному свету пробиться —
Вот что труднее всего!*

Пересказов буддийских текстов, в которых не остаются непереведенными индо-арийские ключевые слова, и книг по буддизму, в которых вместо использования таких терминов не только применяются западные религиозные и философские

выражения (многие из которых приобретают христианскую окраску, довольно далекую от духа буддизма), но и делаются попытки свести Дхарму к какому-то современному -изму или -логии, следует либо тщательно избегать либо использовать их с особой осторожностью. Там, где ученику трудно или невозможно прочесть либо оригинальный текст, либо надежный перевод части буддийского канона, он должен как можно чаще полагаться на книги исповедующих буддизм, предпочтительно членов Сангхи. Мы говорим это не из сектарных предрассудков, не из желания возвысить определенный круг людей, а просто и исключительно по причинам, которые мы уже попытались ясно определить, а именно потому, что, поскольку Дхарма – это образ жизни, устремленный к Просветлению, ее лучше понимают и излагают те, кто и в теории, и на практике принимает ее и следует ей как таковой. Члены Сангхи, священного ордена учеников-монахов Владыки Будды, по этой причине всегда почитались в буддийских странах Азии как наследники Дхармы и рассматривались, благодаря их особому призванию, как более квалифицированные в обучении Дхарме других людей. В некоторых таких странах буддист-мирянин даже в наши дни говорит на публике об Учении с высочайшей робостью и всегда сначала удостоверяется, что ничего из сказанного им не будет подвергнуто сомнению Сангхой.

Хотя ученик может понимать необходимость Правильной Мотивации в изучении буддизма, а также осознавать важность правильного материала для изучения, остаются мелкие случаи недопонимания, относительно которых он также должен быть настороже. Мы говорили, что лучший способ изучения Дхармы – прежде всего, полагаться на Слово Будды в оригинале, во-вторых, на переводы, достоверные с традиционной точки зрения, а, в-третьих, на книги о буддизме, которые были написаны людьми, обладающими традиционной подготовкой для обучения Дхарме. Здесь «лучший способ» подразумевает не только

материал, но и метод обучения, и между древним, традиционным и современными, нетрадиционными, методами изучения текста писаний существует большая разница, хотя о ней часто забывают. В древней Индии изучить текст не означало прочитать его самому. Это означало заучить, повторять, исследовать его и медитировать над ним у ног своего учителя. На самом деле, учение и прослушивание обозначались одним и тем же словом, и образованным человеком считался не тот, кто прочел много книг, а тот, кто много «слушал». Это устойчивое выражение возникло не только в силу недостатка письменных материалов, но, по крайней мере, в случае с духовными знаниями, в силу самой природы духовного опыта как такового и неумолимых законов, управляющих передачей от одного человеческого существа к другому знания, открывающего средства постижения Истины. В традиционных цивилизациях отношения между мастером и учеником были одной из основ жизни, и не иметь учителя значило остаться без образования или культуры любого рода. Хотя многое из того, что не относится напрямую к Пути Освобождения, в наши дни можно изучить в одиночку, обратившись к печатной литературе, традиционная практика изучения текстов писаний с учителем, обладающим не просто теоретическим знанием о них, все еще является лучшим способом проникнуть в суть Дхармы.

В условиях, которые в целом сложились в современном обществе, ученик редко может либо жить в доме своего учителя, как это было в случае с брахманами, либо в монастыре, построенном для использования Сангхой, как это было и во многом остается обычным для многих буддийских стран. Однако в тех местах, где традиционный буддийский образ жизни не уступил позиций силам материализма и секуляризации, все еще можно отправиться к квалифицированному учителю и сесть у его ног, будь это шри-ланкийский бхиккху или тибетский гелонг, и таким образом прийти к правильной интерпретации текста,

избранного для изучения. Ученики-буддисты, которые, к своему несчастью, родились там, где свет Дхармы все еще не сияет в полную силу, должны, по крайней мере, полностью воспользоваться преимуществами временного пребывания тех членов Сангхи, которые следуют призыву Будды идти дальше и проповедовать «из сострадания к миру, ради благополучия и счастья богов и людей» (Виная, «Махавагга»). Как бы короток ни был визит бхикшу, его следует использовать как можно полнее, чтобы прояснить свои сомнения, разрешить трудности и в целом обрести более ясное понимание Дхармы. Добросовестные ученики, живущие в небуддийском окружении, должны встречаться для обсуждения различных вопросов, а также для группового обучения и медитации так часто и регулярно, насколько это возможно. Как только позволяют их возможности, они должны устраивать периодические визиты квалифицированного члена Сангхи. Со временем, по мере роста их числа, они почувствуют необходимость в постоянно живущем среди них монахе, обеспечивающем им непрерывное духовное руководство. Без личного учителя изучение Дхармы сопряжено со многими трудностями, но в отсутствие гуру движение к высшей духовной жизни считается почти невозможным. Как поет Сарахапада в «Дохакоше» или «Сокровищнице песней»,

*Это То, о чем читаешь, и То, о чем медитируешь,
Это То, о чем говорят трактаты и древние легенды.
Нет ни одной школы мысли, целью которой не было бы
Это,
Но можно узреть Его только у ног своего учителя.*

Ученики, которые не могут напрямую взаимодействовать с учителем и вынуждены обучаться в одиночку, однако, не должны отчаиваться в своих попытках продвигаться вперед. Взяв саму Дхарму в качестве проводника, они должны

прилежно посвятить себя накоплению заслуг (*пунья-самбхаре*) с твердой убежденностью, что, как говорит древняя пословица, «когда ученик готов, мастер появится».

Ученик, обладающий Правильной Мотивацией, который ознакомился с правильным материалом и знает верный метод изучения Дхармы, должен беречься еще одного заблуждения. Оно, как и заблуждения, обсуждаемые только что, имеет отношение не к мотивации или материалу, а к методу, и, хотя на первый взгляд оно вполне невинно, в реальности (по крайней мере, в своих глубинных основах и будущих последствиях) это самое опасное заблуждение из всех. По сути, оно является одним из симптомов болезни, заразившей в наши дни в той или иной форме практически все западное население, а также заражающей все больше людей на Востоке, а именно, растущей степени отвлеченности все большего числа аспектов жизни от объединяющего и укореняющего главенства Традиции. В традиционной цивилизации каждая область знания и каждая деятельность подкреплена понятиями метафизического порядка. Каждый аспект жизни, даже самый низкий и самый мирской, управляется запредельным, что позволяет ему функционировать, в общем и целом, в качестве поддержки если не самой духовной жизни, то, по крайней мере, более или менее постоянного осознания существования духовных ценностей. В такой цивилизации религия (если использовать ограниченный современный термин) – не то, чего может, если хочет, избежать человек: она встречается его на каждом шагу, в знакомых предметах домашней обстановки и привычной рутине повседневной жизни. Будучи взращен в такой среде, в которой все существование предстает как великая Изумрудная Скрижаль, постоянно напоминающая нам, что «вещи нижнего мира – это копии», а оригинал наверху, чувствительные сердца и умы становятся еще возвышеннее и восприимчивее. Для них «скалы, камни, и деревья» и другие естественные предметы – это не просто груды материи различных форм и размеров, а «огромные туманные символы

великой таинственности», намеченные не «волшебным действием случайностей», а неореодолимым осуществлением вездесущего духовного закона. Природа не мертва, она звучит множеством голосов, и человеку, привыкшему видеть и слышать вещи, указывающие на что-то большее, чем они сами,

*Даже старая сосна проповедует мудрость,
А дикая птица выкрикивает истину.*

Однако нетрадиционная цивилизация современного Запада кузнечным молотом науки проломила дыру, которая угрожает разорвать на клочки все полотно. «Религиозные» и «светские», «священные» и «профанные» интересы и виды деятельности строго различаются и безжалостно отдаляются друг от друга. Сфера «религии» постепенно сужается, так что теперь она мало связана или вообще не связана с большей частью видов деятельности, которыми занимаются современные люди, и не оказывает на них влияния. Ее теперь можно сравнить не с океанским ложем, которое удерживает (слово Дхарма образовано от корня со значением «поддерживать») огромные движущиеся массы воды, а с маленьким вулканическим островом, отступающим и съеживающимся под безжалостным воздействием враждебной стихии, которой он окружен и почти поглощен. Современный человек не видит в обычном ходе жизни намека на нечто высшее, для него свет Вечности не падает, подобно лунному сиянию на дрожащие листья, на суматоху его дней. Он – истинный потомок Питера Белла, в котором Ворсворт, пишущий во времена, когда дым промышленной революции уже начал омрачать небеса Англии, описал тип человека, в наши дни быстро становящегося всеобъемлющим:

Примула у речного берега

*Была для него желтой примулой
И ничем иным.*

Религия, отвлеченная от дел человека, оказывается заключенной в темноте и одиночестве храма. Жизнь продолжается (или нам так кажется), как прежде, но то, что раньше было «жизнью жизни», теперь ушло, и непонятно, как долго его мертвое подобие сможет удерживать прежние позиции.

Такой отказ цивилизации от когда-то существовавшей укорененности в духовных ценностях и, как следствие, появление разрыва между «религиозными» и «мирскими» аспектами жизни, неизбежно найдет отражение не только в жизни ученика, но и в его подходе к изучению буддизма. Воспитанный в нетрадиционной среде, где мало из объектов и действий имеют значение помимо себя, он будет естественным образом склонен считать, что изучение буддизма – это еще одна деятельность среди многих, и можно заниматься ею, не задумываясь о том, какое влияние она может оказать на другие виды деятельности, или как они могут повлиять на нее. В традиционном обществе подобная небрежность не имела бы столь серьезных последствий, поскольку, как мы уже говорили, в таком обществе все, в конечном итоге, наделяется запредельной ориентацией, и мало из деятельностей, кроме тех, что нарушают законы нравственности, могли бы быть решительно вредоносными в их воздействии на изучение буддизма. «Духовная» жизнь и «религиозные» искания указывают в том же направлении, что и «мирская» жизнь и ее обязанности, но первое прямо, а второе – косвенно.

Однако в нетрадиционном обществе постоянно происходит «перетягивание каната» между теми областями жизни, которые отделены от своих запредельных оснований, с одной стороны, и изолированными осколками традиции – с другой. Даже самый искренний ученик не может полностью

отказаться от тех действий, которые, больше не будучи традиционными, по сути, или, скорее, в силу самого отсутствия в них сути, противоречат верному методу изучения Дхармы. Его жизнь, в которой отсутствует общий руководящий принцип для всех видов деятельности, будет в некоторой мере лишена целостности. Он будет подобен человеку, который, отчаянно цепляясь за скалу над стремниной, чувствует на своем теле могучие порывы волн, которые пытаются лишить его безопасного убежища и ввергнуть в пучину разрушения. Для того чтобы придать целостность своей жизни и крепче ухватиться за непоколебимую скалу Дхармы, ученик должен будет отказаться от как можно большего числа лишенных сути видов деятельности и укрепить традиционный подход не только в своей жизни, но, насколько это в его силах, и в обществе в целом. Он должен принимать участие (и поощрять к этому других) в традиционных ритуалах, прежде всего, пытаясь понять значение и ценность каждого ритуала. Поклонение образу Владыки Будды с традиционными подношениями цветов, света и благовоний, выражение почтения духовным учителям, священным объектам и зданиям, старейшинам и членам Священного Ордена, в традиционно предписываемой манере; ношение традиционной одежды (в тех обществах, где она все еще есть), участие в празднованиях, к примеру, в честь Просветления Владыки Будды – в этих и многих других подобных случаях ученик может умножить возможности встретиться с Традицией и, соответственно, упрочить памятование о Дхарме, что ведет, по крайней мере, к частичному увеличению целостности не только в его жизни, но, хотя и в меньшей мере, жизнью тех, кто с ним связан.

С другой стороны, воздержание от участия в нетрадиционных видах деятельности самого разного рода, в особенности, от видов развлечения, которые придуманы для возбуждения чувств и стимуляции низшего ума, не менее важно для успешного изучения Дхармы, чем более

позитивные методы, уже описанные нами. Если ученик думает, что достаточно посвятить изучению Дхармы час в день или два-три часа в неделю, а затем, когда он этим не занимается, он может свободно проводить время за азартными играми, чтением пустого романа или под гипнотическим влиянием последнего популярного фильма, он совершает очень большую ошибку. Не случайно совпало в языке, что слова «whole» (целый) и «holy» (святой) этимологически связаны, что одно из определений «святости» – это «духовная целостность». Поиски святости, которым содействует изучение Дхармы, – это поиски духовной целостности, полной интеграции нашей «личности» не только с субъективным принципом, но и с Реальностью. Чем более преданно мы изучаем Дхарму, тем труднее будет позволить даже менее важным видам деятельности оставаться вне круга ее влияния. Только с интеллектуальной или догматически-научной точки зрения можно считать буддизм всего-навсего одним из сотен возможных предметов для научного исследования и докторской диссертации. Тому, кто изучает буддизм, пытаясь в какой-то мере приблизиться к полностью традиционному методу, который мы стремились описать, он не может предстать чем-то меньшим, чем то, чем он на самом деле является – управляющим и контролирующим принципом, влияющим на всю нашу жизнь.

3. История против традиции - Универсальный контекст буддизма

То, что ни одно явление не возникает без причины, что все существует не по отдельности, но связано со всем остальным во вселенной, что каждое явление влияет и действует на все остальные, а все остальное влияет и действует на каждое явление – это, как мы увидим далее, основной принцип буддизма. Как исторический феномен, как событие, случившееся в определенной точке времени и пространства, возникновение самого буддизма и особенно путь его

основателя (или новооткрывателя, если назвать его более точно), является примером закона взаимозависимости и взаимосвязанности всех вещей. Хотя в своей сути она бесконечна и вечна, запредельна категориям времени и пространства, Дхарму в ее феноменальном аспекте, какой она была открыта богам и людям, нужно рассматривать не саму по себе, а на определенном фоне исторических событий и географических условий. Наше видение Дхармы должно быть не простым силуэтом, который не дает никаких представлений об объекте, кроме его очертаний с какой-то одной точки зрения, а предметом искусства, который передает всю гамму цветов (цвет – это ощущение, производимое *попаданием* света от объекта на сетчатку – еще один пример взаимозависимости) и показывает объект во всех отношениях, со всеми разносторонними влияниями на него в настоящем, с прошлым, разворачивавшимся задолго до него, и с будущим, распростершимся у его ног. Буддизм нужно рассматривать в контексте и в перспективе.

Такое утверждение, без сомнения, можно считать аксиомой, потому что никто, вероятно, не станет всерьез утверждать, что буддизм нужно рассматривать в полной изоляции от других событий. Но когда мы подходим к вопросу о степени и объеме этого контекста и перспективы, сразу же обнаруживаются важные несоответствия во взглядах, к примеру, между научной историей, с одной стороны, и «ненаучной» традицией – с другой. История описывает зарождение цивилизации и культуры, частью формирования которых считается буддизм от века к веку: все, что случилось более чем десять тысяч лет назад, отдается на откуп родственным наукам, астрономии и геологии как их предмет. Антропология утверждает, что, хотя бесчисленные формы жизни предшествовали появлению человека, он – «вершина и венец всех вещей»: «сверхъестественные» существа, которые играют столь важную роль в религии, мифологии, фольклоре и других формах мировых традиций, отвергаются как творения примитивных «предрассудков»,

попросту не существующие.

С другой стороны, буддийская традиция, воплощенная в текстах, сохраняющих для нас Слово Учителя, утверждает, что не только чувствующие, но и разумные формы жизни существовали в этой вселенной и в этом мире, а также в бесчисленных вселенных и мирах, которые им предшествовали, не только на протяжении нескольких тысячелетий, но в течение огромных периодов времени, которые можно измерить лишь числами, составляющими сотни миллионов лет. Более того, она утверждает, что, хотя человек – и высочайшее из существ в том смысле, что нектар бессмертия может, за редкими исключениями, заполнить лишь сосуд человеческого тела, тем не менее, существуют более высокие и счастливые миры, населенные существами, наделенными неизмеримо большим долголетием, красотой, счастьем и силой. («Перерождение» в таких мирах – результат добродетельных действий, совершенных на земле: когда результат таких действий исчерпывается, снова наступает перерождение в человеческом теле, но это не тот аспект учения, который интересует нас сейчас.) Более того, помимо состояний болезненного существования «ниже» человеческой расы (перерождение в которых – неизбежное следствие совершения недобродетельных поступков), есть бесконечные уровни существования, каждый из которых населен особыми существами, так сказать, вмещающимися в уровень, населенный людьми. Для буддизма, как и для античных и христианских традиций Запада (где церковь сохранила этот фрагмент традиционного фольклора в довольно искаженной форме),

«миллионы духов невидимыми ходят по земле»,

и буддийские канонические тексты на пали, санскрите, тибетском, китайском языках, а также более поздняя буддийская традиция на ряде других языков упоминает

многочисленные встречи людей и нечеловеческих существ. Мир людей, на самом деле, является осевым для всех других уровней существования, от «высочайших» обитателей блаженства до «низших» юдолей страдания. Так происходит не только в силу его промежуточного положения или в силу того, что высшие запредельные пути достижимы только на земле, а потому, что только в этом мире может появиться Высочайший Будда. Алмазный трон (*ваджрасана*), на котором он восседает, чтобы вновь открыть давно утраченный и забытый путь к Нирване, считается духовным центром Вселенной: он первым застыл, когда земля возникла из огненного тумана в начале эона, а в конце эона он исчезнет последним. Обретение Просветления Буддой важно не только для этого мира, но и для всего космоса. Он, согласно палийским текстам, – *саммхадева-манусса*, учитель богов, равно как и людей.

Старейшие записи его жизни и учений изобилуют рассказами о многочисленных визитах, которые он наносил в миры богов, и визитах, которые они наносили ему, когда он пребывал в роще Джета в Шравастии, в Бамбуковой роще в Раджагрихе, а также во многих других местах. «Мангала-сутта», которая считается одной из самых известных проповедей в Палийском каноне, была адресована деве, а, согласно тхеравадинской традиции, *матики* или очертания «Абхидхарма-питаки» впервые были изложены Владыкой в Таватимса-девалоче, существе, которое в предыдущем рождении было Майядеви, матерью Бодхисаттвы. Более того, когда спустя несколько месяцев после своего Просветления Будда отправил первые шестьдесят учеников-архатов проповедовать Дхарму, «прекрасную по своему происхождению, прекрасную по своему продвижению, и прекрасную по своему завершению», они были обязаны проповедовать ее богам, равно как и людям. На каждом этапе пути за Буддой следили и ждали его миллионы существ, невидимых взгляду смертного: появление Брахмы Сахампати сразу же после Просветления Будды хорошо известно. На

каждой проповеди аудитория небожителей была неизмеримо больше, чем обитателей земли. Те, кто обладали божественным оком (*дивья-чаксу*), могли видеть, как вокруг Учителя собираются, располагаясь согласно своему «рангу» все более широкими кругами, распространяющимися от земли до самых дальних небес, неисчислимые великие, сияющие существа, которые, когда взгляд поднимался вверх, сливались в одно неразличимое блистание великолепия.

Сколь бедным и ограниченным предстает в сравнении с этой великолепной панорамой, откровением о космической важности Будды и его Дхармы беглый набросок, который дает нам альбом научной истории! Боги исчезли, и даже люди утратили осанку. Вместо Будды, Просветленного, мы находим человека, без сомнения, достаточно приятного и привлекательного, который верил, что обрел Просветление. Вместо практики медитации и достижения сверхъестественных состояний сознания мы обнаруживаем галлюцинации, навеянные самогипнозом. Психические силы и сверхъестественные существа отвергаются как несуществующие, и все упоминания о них – почти на каждой странице писаний – считаются либо результатом самообмана, либо более поздними включениями. Такой метод работы с традиционными писаниями называется научным, и утверждается, что его отличает объективность, беспристрастность и полная свобода от любых предрассудков. Однако истина заключается в том, что предрассудки и суеверия владеют всеми умами, не очищенными посредством духовной практики, и даже «знатоки» буддизма – не исключение из этого правила. Они привносят в изучение Дхармы множество предрассудков. Большинство из них заранее убеждены, что Нирвана – чисто психологическое, если не психопатическое, состояние, некоторые сравнивают его с бессознательным современной психологии, поскольку, как они утверждают, раз в Нирване нет никакого осознания себя, а сознание – это всегда *самосознание*, Нирвана – непременно состояние

бессознательного. Некоторые из них (мы не говорим о ученых последователях Дхармы) даже не задумываются ни на мгновение о том, подходит ли силлогическая аргументация в качестве адекватного инструмента для исследования и прояснения учения, которое утверждает о своем выходе за пределы логики. Исторические и антропологические концепции, усвоенные в ходе общего образования, более того, часто ответственны, как мы уже упоминали, за многие ложные истолкования.

Не стоило бы так беспокоиться об этом, если бы ученые, занимающиеся буддизмом, просто говорили о том, что упоминается в буддийских текстах, а буддисты всегда верили в наличие сверхъестественных сил и сверхъестественных существ, и о том, что они сами не способны принять подобные верования. Но, вместо того, чтобы занять такую очевидную позицию, которая, по крайней мере, не включала бы попыток скрыть пропасть между традиционными верованиями и современными научными взглядами, некоторые ученые утверждают, к примеру, что девов не существует, и ранние буддисты не могли верить в них, а потому все упоминания о них в текстах, *должно быть*, внесены в писания позже, и, следовательно, их нужно оттуда извлечь. Научный метод становится, таким образом, настоящим прокрустовым ложем, в котором буддизм, несчастная жертва, либо сдавливается, либо растягивается, в любом случае подвергаясь серьезному насилию, в соответствии с прихотью исследователя. И таких людей нас просят считать «авторитетными» в буддизме, и буддисты якобы должны быть благодарны им за все, что они сделали для их религии! Читателя, вероятно, более не удивляет, что мы советуем ученику-буддисту избегать, насколько возможно, книг, написанных такими людьми, и сосредоточиться вместо этого на традиционных изложениях Дхармы.

То, что многие переводчики пропускают завершение «Дхаммачаккаппаваттана-сутты», первой проповеди,

сделанной Владыкой после Просветления – это пример, один среди многих, панибратства по отношению к писаниям буддизма, о котором мы говорим. Некоторые ученые пропускают последние четыре или пять разделов этой проповеди без комментариев, один, по крайней мере, честно заявляет, что, поскольку они «мифологичны», они должны быть дополнениями к оригинальному тексту, и, следовательно, он выбрасывает их без дальнейших церемоний. Но справедлива ли подобная процедура? Разве заключение проповеди, хотя оно и разительно отличается от остального текста, вообще не имеет значения и ценности, и им стоит грубо пренебречь? Мы попытаемся ответить на этот вопрос, прежде всего, вспомнив о значимости самой проповеди, а затем полностью процитировав заключение.

Будучи первым публичным высказыванием в деятельности Будды, «Проповедь основания царства праведности», или, если более буквально, «Приведение в движение колеса Дхармы», занимает уникальное положение среди текстов Палийского канона. Так, по крайней мере, признают даже те, кто считают Будду просто неким индийским Сократом, который приобрел историческую значимость по причине распространения его влияния на жизнь и мысль Азии. Составители Палийского канона не преминули указать, по-своему, на уникальность этой сутты, поскольку ее название не упоминает ни ее адресатов, ни темы, о которой там идет речь, – оно отсылает к ее важности как первого изложения освобождающей истины, открытой Буддой во время медитации под деревом бодхи. Мера этой значимости, безусловно, разнится в согласии с внутренней ценностью, предписываемой Дхарме, а также в согласии с относительной широтой или ограниченностью видения, в контексте которого рассматривается буддизм. Для ученого она представляет чисто историческое и гуманистическое значение, но для самого буддизма, который убежден, что в первой проповеди Будда снова открыл не только людям, но и богам высочайшую истину, она обладает, в дополнение к этому,

трансцендентной и универсальной ценностью.

Убедив пять монахов отказаться от крайностей потакания себе и самоистязания и следовать вместо этого Срединному Пути (*мадджхима патипада*) или Благородному восьмеричному пути (*ария аттхангика магга*), Будда провозгласил Четыре Благородные истины (*чатари ария сакка*) Страдания (*дуккха*), Возникновения страдания (*дуккхасамудая*), Прекращения страдания (*дуккха-ниродха*) и Пути, ведущего к прекращению страданий (*дуккха-ниродха-гаминипатипада*), заявив, что, поскольку его знание и проникновение в эти Четыре благородные истины в трех их аспектах (*типариватта*) и двенадцати модусах (*двадасакара*), в их сущностной природе, не было совершенно очищено, до этих пор он не мог проповедовать среди дев, мар и брахм, среди собраний отшельников и браминов, включая богов и людей, что он обрел несравненное Высочайшее Просветление. Однако теперь, полностью очистив и знание, и проникновение, он дает такую проповедь. Он знает, что его освобождение ума (*четовимутти*) непоколебимо, что это его последнее рождение, что в будущем для него больше не будет перерождений (*пунаббхава*, «нового становления»). Пять монахов возрадовались речи Будды. В досточтимом Конданне возникло чистое и незапятнанное око Истины (дхаммачаккху), и он узрел, что все, что имеет рождение, имеет и прекращение. Здесь, согласно тем, кто верит, что все вкрапления «мифологии» – обязательно позднее дополнение, проповедь в ее изначальной форме заканчивается. Текст сутты, передаваемый в Тхераваде, однако, завершается следующими абзацами:

«Так, когда Владыка повернул Колесо Учения, обитающие на земле боги воскликнули: «Это высочайшее Колесо Учения было повернуто Владыкой в Бенаресе в Исипатане (Сарнатхе) в Оленьем Парке, Колесо, которое не повернул ни один аскет, брахман, бог, Мара, Брахма, никто иной в мире».

Боги небес четырех великих царей услышали возглас земных богов, и воскликнули... Боги небес тридцати трех услышали возглас богов четырех великих царей... Боги Ямы... Боги Тушиты.. Боги Нимманарати... Боги Параниммитаваасававатти... Боги мира Брахмы воскликнули... «Так, когда Владыка повернул Колесо Учения, обитающие на земле боги воскликнули: «Это высочайшее Колесо Учения было повернуто Владыкой в Бенаресе в Исипатане (Сарнатхе) в Оленьем Парке, Колесо, которое не повернул ни один аскет, брахман, бог, Мара, Брахма, никто иной в мире».<...> Так в это самое время, в этот самый момент, в эту секунду, возглас разнесся до мира Брахмы, и эта система из десяти тысяч миров содрогнулась, пошатнулась и задрожала, и безграничный великий свет просиял в мире, превосходящий божественное великолепие богов».

Сутта спускается с небес на землю с этими словами:

«Так Владыка произнес свою пылкую речь: «Несомненно, Конданна обрел знание, несомненно, Конданна обрел знание». Так именем старейшего Конданны стало Анната-Конданна, «Конданна, который обрел знание»²².

Сколь бы, несомненно, ни была важна тема учения, содержащаяся в основной части проповеди, ее своеобразное заключение вряд ли заслуживает меньшего внимания. Рассказ о том, как новости о повороте Буддой Колеса Дхармы разносились от небес к небесам, ясно указывает на то, что это событие имело значение не только для пяти монахов, которые были первыми восприимчивыми его учения, или даже для человечества в целом, но для всей обитаемой вселенной. Понимать ли его буквально или символически, троекратное сотрясение системы из десяти тысяч миров и появление

22 «Самьютта-никая, v, 420.

безграничного великого света позволяет нам осознать, что произнесение первой проповеди было, подобно рождению, Просветлению и «окончательному уходу» Владыки Будды, событием не только человеческого и исторического, но космического значения. Следовательно, заключение сутты – вовсе не необязательное дополнение мифологизаторов-потомков, не просто чисто литературное украшение: это открытие подлинного контекста буддизма, и в качестве такового заключение необходимо для правильного понимания значимости самой Дхармы. Убрать его, минимизировать его значимость или даже попытаться понять смысл сутты без обращения к нему – значит совершить, пусть и ненамеренно, одно из тех прокрустовых искажений и коверканий буддизма, о которых мы уже упоминали.

4. История против традиции – Космологическая перспектива

Не менее серьезен, чем неумение видеть Дхарму в подлинном контексте, отказ рассматривать ее в должной перспективе. Вероятно, вторая ошибка еще серьезнее первой: хотя Дхарму можно до некоторой степени понимать и практиковать даже вне контекста, неспособность увидеть ее в перспективе, закрывающая от нас подлинную природу достижения Будды, не только подрывает нашу веру, лишая ее объект почти всего определенного содержания, но также сотрясает до оснований нашу уверенность в Дхарме как в средстве обрести Просветление.

Буддийская «вера» или шраддха (саддха на пали) – нечто совершенно иное, нежели первая из теологических добродетелей христианства. Она – отнюдь не замена знания, на деле, она на нем основана. По мере того, как проясняется знание, укрепляется вера. Следовательно, вера в Будду подразумевает знание его особых качеств, атрибутов и функций. Пока мы не обладаем ясным и верным пониманием, мы будем верить не в Будду, а во что-то иное, на что мы навесили ярлык «Будда». Хотя мы, возможно, и знаем

досконально жизнь и учение Будды с человеческой и исторической точки зрения, и они даже необычайно восхищают нас, пока мы не рассматриваем их и их провозгласившего в традиционной перспективе, мы верим в Гаутаму Рационалиста, Гаутаму Реформатора и так далее, но веры в Гаутаму Будду у нас нет, хотя именно такая вера единственно приводит к Просветлению. Видеть Будду и его Дхарму в верной перспективе, следовательно, не менее необходимо, чем видеть их в должном контексте.

Во времена, когда остальной мир, включая и саму Грецию, и Китай, и Египет, и Вавилон подсчитывал и измерял масштабы и возраст физической вселенной в рамках сотен тысяч миль и лет, индийский ум, давно привыкший к пьянящей идее бесконечности, пришел посредством использования чистого воображения и упражнений в сверхъестественных способностях, а также путем сохранения фрагментов необычайно древних традиционных преданий, к ясному осознанию огромности и неизмеримости сферы мирского существования как во времени, так и в пространстве. Это понимание, очищенное и усовершенствованное сверхъестественным видением Будды и его учеников-архатов, ясно отражается в буддийской литературе, особенно в текстах, принадлежащих Махаяне (которая уделяла большое внимание вселенскому масштабу и космической значимости Дхармы), хотя присутствует и в работах Тхеравады. Переход от ограниченно-геоцентрических представлений семитской «религиозной литературы», особенно Библии, к пространным горизонтам и бесконечным просторам, открываемым в буддийских писаниях, подобен выходу из хижины без окон на открытый воздух и взгляду на полночный небосвод,

«весь выложенный кружками золотыми».

Космические перспективы, которые обеспечивают фон для

восприятия Дхармы в целом и особенно пути Будды как бодхисаттвы, на самом деле, по крайней мере, в общих очертаниях, разительно схожи с открытиями современной астрономии. Мы, однако, далеки от желания обратить это обстоятельство в аргумент в пользу истинности буддизма, который, будучи преимущественно сосредоточен на запредельных истинах (*докоттара-дхарма*), не удостоверяется таким образом. Мы отмечаем эту схожесть только как *упаю*, как приспособление к ментальности читателя, который, если не станет искать схожести в деталях или наделять древних буддистов научными пристрастиями, сможет лучше понять природу концепций, цитируемых мною, в параллели с современным знанием, с которым они схожи. С такой оговоркой можно сказать, что для буддизма, как и для современной науки, материальная вселенная состоит из бесконечного числа мировых систем (*чаккавал*), рассыпанных в безграничном пространстве, зарождающихся и умирающих в безначальном и бесконечном времени. Согласно Будде, начало сансары (то есть всего феноменального существования, в котором известная науке вселенная – лишь низший из тридцати одного уровня) нельзя вычислить, у нее нет постижимого начала, как говорит он сам,

«мир без конца» (анаматтагга, «неисчислимый в начале») – это круговорот рождения и смерти. Нельзя узреть начала тому, что, отравлено неведением и отягощено цеплянием, продолжает круг рождения и смерти».

Чтобы измерить ход событий, включая развитие и угасание миров, происходящее в сансаре, нужны числа невообразимой огромности. Текст, который мы только что цитировали, пытаюсь определить величину числа перерождений, которые прошли ученики Будды, подобно другим человеческим существам, заявляет, что величина выпитого ими материнского молока и пролитые ими слезы во всех этих

предыдущих существованиях, превышает величину вод четырех великих океанов. Эта тема находит отражение в ответе Будды на вопрос одного бхиккху о том, как долго на самом деле длится *кальпа* (*каппа* на пали) или обычный образец измерения обширных периодов времени. Будда ответил:

«Долог, воистину, эон, брат, нелегко вычислить его таким образом – «вот столько в нем лет, веков, тысячелетий, столько сотен тысяч лет».

- Но можно ли привести пример, Владыка?

- Можно, брат, – ответил Возвышенный. – Подобно тому, брат, как если бы существовал великий горный утес, четыре лиги в длину, широту и высоту, без трещины или щели, без пустот, одной твердой грудой камня, и в конце каждого века приходил человек и полотнищем из Бенареса один раз каждый раз гладил этот камень: скорее, брат, этот величественный горный утес будет истерт таким образом, скорее он сотрется, чем кончится эон. <...> Так длинен, брат, эон: таких длинных эонов прошел уже эон, много сотен эонов, много тысяч эонов, много сотен тысяч эонов»

(«Самьютта-никая ii, 178 и далее, перевод Вудворда)²³.

Этот авторитетный текст ясно дает нам понять, что величину кальпы можно постичь, если она вообще постижима, не путем математических подсчетов, но полетом духовного воображения. Поэзия может преуспеть там, где нет места логике. Слово, которое здесь переводится как «эон», другими переводчиками передается как «мировой период», и эта альтернативная передача термина дает нам еще один ключ к его смыслу на языке оригинала. *Кальпа* (если точнее, *махакальпа*) – это период времени, необходимого для развития и исчезновения не мира, а целой системы миров в том, что

23 «Некоторые изречения Будды», Оксфорд, 1973, с. 124.

буддийские тексты называют миром Брахмы, высочайшим и тончайшим планом (на самом деле, тремя планами) феноменального существования. Каждая калпа подразделяется на четыре периода (*асанкхейя-каппа*): эон инволюции (*самватта-каппа*), продолжение инволюции (*самватта-ттхави*), эон эволюции (*виватта-каппа*) и продолжение эволюции (*виватта-ттхави*). Длина даже этих периодов калпы, говорит Будда, не может исчисляться в рамках сотен, тысяч или даже сотен тысяч лет²⁴.

Хотя мы использовали слова «инволюция» и «эволюция» как эквиваленты слов *самватта* и *виватта*, не стоит полагать, что эти современные научные термины так уж точно соответствуют древним изначальным арийским словам. В отличие от науки, буддийская космология утверждает существование субъективного духовного мира или плана (Брахма-локи, которую не стоит путать с запредельным недвойственным состоянием Нирваны) в дополнение к объективному миру или уровню «материи». Следовательно, буддизм заявляет, что линия биологического развития от амебы к человеку – не едина, а двойственна, поскольку является общим результатом процесса духовной дегенерации или инволюции, с одной стороны, и материального прогресса или эволюции – с другой.

Первая из четырех *асанкхейя-капп*, «эон инволюции», – это огромный период времени, когда предыдущая *чаккавала* или мировая система полностью разрушается или распадается на составные элементы. Большинство «сущест», населяющих ее различные планы, в это время перерождаются в мире Брахмы, который один не проходит процесс разрушения. Что случается с существами, которые не перерождаются там, неясно, по крайней мере, на основе палийских текстов, но мы можем предположить, что они переходят в другие мировые системы и перерождаются там согласно своим деяниям. Во время второй *асанкхейя-каппы*, периода «продолжения

24 «Ангуттара-никая», iv, 156.

инволюции», следовательно, с одной стороны существует остаточная энергия материи, представляющая предел объективного, и, с другой стороны, – мир Брахмы и его обитатели, символизирующие крайность субъективности, и оба эти плана существуют в полной изоляции на противоположных полюсах феноменального существования. Процесс их взаимодействия не начинается еще долгое время после начала третьей анакхейя-каппы, «зона эволюции», когда мировая система снова развивается из остаточной энергии материи, и большинство существ, населяющих Мир сияющих Брахм, перерождаются на земле, где в течение огромного периода времени они ведут такую же жизнь, как и прежде на небесах, будучи сотканы из ума, светясь изнутри и питаясь блаженством. Земля в это время описывается как темная и покрытая водой, что, как отметил современный буддийский писатель, точно описывает раннюю фазу развития Земли до того, как солнце разогнало пары, заполняющие ее атмосферу. Сияющие существа мира Брахмы в это время не имеют половых различий.

Однако с веками начинает появляться суша (пользуясь яркой метафорой «Агганна-сутты» из «Дигха-никаи», нашего главного источника на языке пали по вопросу космогенезиса), «как пена образуется на поверхности вареного с молоком риса, когда он остывает», и этой пеной они начинают питаться. Найдя ощущение вкуса приятным, они наполняются желанием. Наполнившись жаждой пены и все более полагаясь на нее в насыщении, они утрачивают тонкость своего прежнего сияния, и их эфирные тела уплотняются, и со временем начинают проявляться различия в форме и красоте. Тем временем суша все больше отделяется от вод, с ее поверхности испаряется туман, и солнце и луна льют на нее свой свет. По мере того, как процесс «эволюции» продолжается, на земле появляются сначала лишайники и грибы, затем ползучие растения и, наконец, злаки, и, по мере того, как когда-то яркие и сияющие существа учатся питаться каждым новым видом по очереди, они становятся все более

грубыми и плотными, все более осознают различия, пока, наконец, не начинают различаться не только по видам, но и по полам. Теперь Падение человека почти закончено, поскольку с разделением полов появляется похоть и страсть, ненависть и враждебность, сексуальная мораль, институты семьи и собственности, закон, преступления и, наконец, правительство и социальные институты, то есть тот самый мир последних нескольких сотен тысяч лет, который появляется в кратких анналах антропологии и на залитых кровью страницах истории. Четвертая и последняя *асанкхейя-каппа*, период «продолжения эволюции», где-то на границе которого мы теперь живём, это время, когда мировая система держится на стадии эволюции, достигнутой в предыдущем периоде, пока не начнётся новая маха-кальпа, когда процесс эволюции и инволюции, описанный раньше, произойдет снова.

К этому моменту, должно быть, очевидно, почему мы утверждали, что линия биологического развития не едина, а двойственна. Каждый шаг в эволюционном процессе – результат слитых между собой течений: подъема, материального прогресса, и упадка, психического или духовного вырождения. Человек – не только возвысившаяся обезьяна, но и падший ангел, и историю человеческой расы можно свести к духовному упадку внутри биологической эволюции. (Такова, на самом деле, в несравненно большем масштабе история мировой системы, бесконечно малой частью которой является наша хрупкая планетка, населенная людьми). Тот факт, что современная наука посвящает все свое внимание материальному наследию, игнорируя параллельное существование духовной линии бытия, – еще один пример ее неспособности воспринимать те безграничные просторы, открываемые буддийскими писаниями, которые мы только что постарались изобразить.

Сансару, феноменальное существование как целое, можно представить как безграничный океан, наполненный водами. На его поверхности непрестанно поднимается и опускается

бесконечное множество волн. Каждая волна – *чаккавала* или система из десяти тысяч миров. Подъем волны соответствует периоду эволюции, падение – периоду инволюции. Подобно тому, как бесчисленные океанские волны не поднимаются и не опускаются одновременно, так и одни мировые системы вновь возникают из предшествующего хаоса, когда другие опять погружаются в него. Шелли использует подобный образ, хотя и в меньшем масштабе («миров» вместо мировых систем) в известных строках:

*Мир за миром в круговерти
От творенья до упадка,
Словно пузыри на реке,
Искрятся, лопаются, исчезают.*

Если помнить, что *кальпа* – это период времени, который колеблется между полным разрушением и полным обновлением одной мировой системы, а мировые системы разрушаются и возникают непрерывно, как поднимаются и падают волны на поверхности океана, даже человек, лишенный воображения, будет впечатлен тем, сколь смело Будда и его ученики формулировали свои космологические концепции.

Способность работать с бесконечными величинами, однако не ведет к пренебрежению тем, что по сравнению с ними является вопросом деталей. Разделив *кальпу* на четыре *асанкхейя-каппы*, палийские тексты продолжают далее уточнять классификацию. Каждая *асанкхейя-каппа* подразделяется на двенадцать *антара-капп*, периодов, когда возраст человека возрастает от десяти лет до 100000000²⁰ (за единицей следует 140 нулей), а затем снова уменьшается до десяти, а каждая *антара-каппа* подразделяется на восемь *юг* или веков. Но сейчас нас не интересуют подобные детали. Единственная причина, по которой мы вкратце описали космологический фон буддизма и попытались прояснить

концепцию калып, заключается в том, что без предварительного обзора этих вопросов нельзя понимать подлинную природу и функцию Будды.

5. Линия Просветленного

Использование в английском варианте неопределенного артикля перед названием «Будда», то есть «a Buddha», указывает на тот важный факт, что есть не один Будда, а множество. Хотя в обычном словоупотреблении и для практических целей мы называем Буддой Будду Гаутаму, в эру которого мы живем и чьим законом руководствуемся, это лишь словоупотребление, аналогичное тому, когда, говоря о «короле» или «королеве», мы имеем в виду правящего монарха Англии, и наши слова не стоит понимать как отрицание существования предыдущих носителей короны Святого Эдуарда. И, подобно тому как даже самый юный английский школьник знает, когда празднует день рождения монарха, что он или она – лишь последние из длинной линии королей и королев Англии, так и – если столь гомерическое распространение нашего сравнения допустимо – даже самый безграмотный буддист знает, что Будда Гаутама, хотя с исторической точки зрения он уникален, с космологической точки зрения – последний отпрыск династии Будд, самый современный представитель более долгой и прославленной линии, чем может утверждать о себе любой земной царь. Этот факт, о котором буддистам махаяны постоянно напоминает иконография, свидетельствуется тхеравадинами в ежедневном поклонении Тройной Драгоценности (*тиратана-вандана*), когда они выражают свое почтение Буддам прошлого, настоящего и будущего. На самом деле, во многих буддийских странах образы Дипанкары, Гаутамы и Майтреи, представляющие Будд трех времен, очень популярны и символизируют конкретно, в понятной форме, истину о том, что достижение Просветления – постоянно повторяющееся событие во Вселенной, а приход после длительного периода времени Просветленного человеческого

существа — неотъемлемая часть структуры и функционирования феноменального существования.

Несмотря на уверения многих текстов Махаяны о том, что Будды «бессчетны, как пески Ганга», число мировых систем столь невероятно, а длительность всего одной кальпы столь немыслимо велика, что появление Будды, Татхагаты, с чисто человеческой точки зрения — очень редкое явление. На самом деле, настолько редкое, что не каждая кальпа столь удачлива, чтобы в ней родился Будда: такие неблагоприятные зоны известны как *сунна-каппы* или «пустые зоны». Те кальпы, которые благословлены приходом Будды, называются *асунна-каппами* или *Будда-каппами*. Есть пять видов *Будда-капп*: *сара-каппа*, в которую появляется один Будда, *манда-каппа*, в которую появляются два, *вара-каппа*, в которую появляются три, *сараманда-каппа*, которая благословляется приходом четырех Будд, и *бхаддха-каппа* или *махабхаддха-каппа* (*махабхадра-кальпа* на сарскрите), то есть эон, благословленный появлением не менее чем пяти Будд и, следовательно, очень удачно названный «Великим Благоприятным Эоном».

Палийские тексты, с их обычной умеренностью и сдержанностью, ограничивают их внимание на нашей собственной мировой системе, и открывают, помимо имен Гаутамы и Майтреи, «настоящего» и первого из «будущих» Будд соответственно, имена лишь двадцати семи «предыдущих» Будд. Махаянские тексты, более информативные, приводят в дополнение имена очень большого количества прошлых, настоящих и будущих Татхагат, принадлежащих другим мировым системам. Сейчас нам не нужно вдаваться в подобные детали: их существование признается как дополнительное свидетельство величия буддийской космологической перспективы. Отсылки к семи Буддам от Випасси до Готамы (Гаутамы на санскрите) часто встречаются в текстах, которые ученые считают самыми ранними палийскими писаниями. Имена двадцати одного Будды от Танханкары до Тиссы,

непосредственно предшествующего Випасси, можно найти в текстах, которые обычно считают более поздними трудами. Эти двадцать один Будда в тхеравадинской традиции распределены на поистине огромное число кальп. Для начала, промежуток времени от одной *Будда-каппы* до следующей рознится от одной *маха-каппы* до *асанскхейи маха-капп*. Первые четыре из двадцати семи предыдущих Будд принадлежат сараманда-каппе, которая была четыре *асанкхейи маха-капп* и одну сотню тысяч *маха-капп* назад. Именно тогда, немислимо давно, во времена жизни Дипанкары, четвертого из этой группы, существо, впоследствии возвеличенное как Будда Гаутама, а в том рождении известное как аскет Сумедха, решило достичь Просветления.

За огромный период одной асанкхейи маха-капп после Дипанкары ни один Будда не осветил тьму мировой системы. Но вот, наконец, Солнце Истины еще раз озарило космос, пробудившийся от векового духовного сна: девять Будда-капп прошли, дав рождение восемнадцати Буддам от Конданны до Випасси, но нам не говорят ничего о числе Будд в каждой кальпе или числе сунна-капп от одной Будда-каппы к следующей. Приближаясь к тому, что, с традиционной буддийской точки зрения, можно считать «нашими временами», двадцать девять сунна-капп прошли с последней Будда-каппы, которая была манда-каппой с двумя Буддами, Сикхи и Вессабху, до нашей Будда-каппы, которая является маха-бхаддха-каппой, Великим Благоприятным Эоном пяти Будд, Какусандхи, Конагаманы, Кассапы, Готамы («нашего» Будды) и Меттеи (на санскрите Майтреи), Будды грядущего.

Контраст между историческим видением Будды просто как сына Шуддходаны, потомка линии королей и воинов, и традиционным признанием космической значимости его жизни и миссии, нигде более остро не подчеркивается, как в знаменитой сцене, запечатленной в палийских писаниях, в которой впервые за семь лет происходит встреча мирского отца, с его ограниченными познаниями и узкими

привязанностями, и просветленного сына. Сама история драматична, поскольку предусматривает столкновение ценностей двух различных порядков, и в «Свете Азии» сэр Эдвин Арнольд, со своей обычной компетентностью, не преминул использовать драматические возможности ситуации. Видя Будду, просящего подавание на улицах Капилавасту, Шуддходана укоряет его печально и презрительно:

Ты должен был прийти в одеянии, подобающем твоему рангу,

С сияющими копьями, с конницей и пехотой.

Смотри! Все мои солдаты выстроились вдоль дороги,

И весь мой город ждал бы у врат.

Где ты странствовал все эти дурные годы,

Пока твой венценосный отец горевал? И она тоже

Жила, как подобает вдовам, отрекившись от радости,

Ни разу не услышав звука песни иль лютни,

Не надев праздничного платья до тех пор,

Пока в золотом одеянии она приветствует дома

Супруга-нищего в желтых лохмотьях.

Сын! Как же так?

Сын! Как же так?»

«Отец мой! – последовал ответ, -

Это обычай моей расы,

Это обычай моей расы».

«Твоя раса, -

Ответил Царь, – насчитывает сотни тронов

От Маха-Саммата, но никто так не поступал».

«Не о мирских предках, – сказал Учитель, -

Я говорю, но о предках незримых,

Буддах, которые были и снова придут,

Из их я числа и делаю то же»²⁵.

Этими красноречивыми словами, которые воспроизводят дух изначального текста с силой и меткостью, более чем компенсирующими недостаток словесного соответствия, Будда уже на самом первом году после Просветления безошибочно определил свое место на огромной космологической сцене, во вселенской перспективе, основные очертания которой мы уже попытались набросать. Принимаем ли мы или нет описания и классификации кальп, число и имена Будд, обнаруживаемые в буддийских писаниях, нельзя не оказаться под впечатлением от величия концепции в целом или не признать ее глубинную истинность. Является ли традиционная буддийская космология трезвым утверждением научно достоверного факта или пьянящим полетом поэтического изображения, она по-своему отражает закон, чье действие – самое сердце буддизма, закон о том, что, когда есть условия для возникновения феномена – от падения листа до рождения Будды, – действие неизбежно последует. основополагающее значение традиционных учений буддийской космологии и то, как они освещают безмятежную и величественную фигуру Учителя, нигде, насколько я знаю, не объясняется лучше, чем Ламой Анагарикой Говиндой в тексте статьи «Будда как идеал совершенного человека и воплощение Дхармы», которая появилась в номере Вайсакха журнала «Маха Бодхи» за 2498 год (май-июнь 1954). Он пишет:

«Так называемые исторические факты о жизни Будды, однако, считались столь малозначительными, что и в наши дни невозможно точно определить год рождения Будды. Даже век, в который он жил, вызывает противоречия между различными буддийскими школами. Они не соглашались даже в том, какое имя носила жена

25 «Свет Азии», книга 7.

Сиддхартхи, и в том, родился ли Рахула до или после того, как Бодхисаттва покинул свой дом.

Однако все они согласны в том, что Будда провозгласил одну и ту же вечную Дхарму, проповедованную его духовными предшественниками в этом мировом цикле (кальпе), равно как и эоны назад, и что его учение снова будет проповедоваться в будущем, и последним из пяти Будд этой кальпы будет Будда по имени Майтрея, чей приход предвозвещен пророческими словами Будды Шакьямуни в «Дигха-никае», 26. Подобным образом, он часто говорит о Буддах прошлого и сравнивает их жизни и действия со своими собственными; на самом деле, именно в этой связи мы узнаем о главных событиях его собственной жизни. Имена Будд этого и предыдущего эонов известны всем традициям буддизма.

Другими словами, больше известно и сказано о духовной линии Будды, чем о его предках, хотя тот факт, что он происходит из королевской (или, по крайней мере, благородной) семьи, позволил бы с легкостью записать линию его предков и исторические условия жизни его предшественников. Это ясно указывает, что его духовная линия, что можно вполне назвать его вселенским происхождением, считалась гораздо более важной, чем историческое и материальное происхождение.

Это вселенское происхождение отражает одну из самых глубоких идей буддизма, которая возвышает его учение над ограниченными концепциями догматического сектантства, а именно, неизбежное заключение о том, что качество просветления внутренне присуще вселенной, или, что более точно, скрыто в каждой форме сознания, и, следовательно, должно созреть, согласно вселенскому закону, когда создадутся благоприятные условия. То, что этот закон не срабатывает с механической регулярностью часов, доказывает, что он – живая сила, и объясняет, почему не в каждой кальпе появляется одно и то же число Будд. Согласно тхеравадинам, могут даже быть кальпы без Будд.

Следовательно, человеческую жизнь Будды можно рассматривать в совершенно иной перспективе: она становится всего лишь частью гораздо более длительного и более важного развития, в котором человеческий элемент – по сути, средство для нового открытия вселенского (и в этом смысле «запредельного») характера ума или сознания, которое, согласно сутре Праджняпарамиты, «непостижимо» в своей подлинной природе».

Это «новое открытие вселенского» – дело не одного дня и даже не одной жизни. На самом деле, цель «достигается» в определенный момент времени, и наступление этого момента справедливо считается самой важной датой в нашем календаре, но само достижение зависит от усилий не только в этой, но и во множестве жизней. Как лавина, внезапно сходящая на спящее селение, медленно набирает вес от постоянного падения бесконечного числа крошечных снежинок, так и достижение Просветления, которое сметает страстное желание, гнев и неведение со своего пути, обретается в результате накопления наших усилий и стремлений в бесконечных жизнях, посвященных достижению одной высшей цели: Просветлению на благо всех живых существ. Подобно тому, как путь Бодхисаттвы немыслим без понимания состояния Будды как его цели, так и достижение состояния Будды невозможно без представления о предшествующем идеале Бодхисаттвы. Хотя состояние Будды с точки зрения логики «первостепенно» по отношению к состоянию Бодхисаттвы, на деле первое необходимо предваряется вторым, которое относится к нему, по сути, как причина к следствию. Следовательно, мы должны видеть в последнем из Просветленных не только «преемника Будд прошлого», но и наследника результатов действий, совершенных в неизмеримо долгом ряду жизней. Метафоры, связанные с царствованием, здесь неуместны. Вместо этого, двойную линию происхождения можно проиллюстрировать уподоблением с республикой. Президент

Соединенных Штатов, к примеру, может считаться как преемником предыдущих президентов, так и отпрыском своих собственных предков, и его биографию можно написать как историю частного лица или публичной фигуры. Со временем, конечно, эти две линии происхождения сливаются. В случае с Буддой они совпадают: его состояние Будды – это воплощенное значение состояния Бодхисаттвы.

Человеческая и историческая биография Будды Гаутамы – это история мистического брака человеческого и божественного, индивидуального и вселенского, земного и космического, внутреннего стремления и запредельного идеала. В бесконечное прошлое простираются жизни его возвышенных предшественников, Будд, и его собственные предыдущие воплощения в качестве Бодхисаттвы, и, как отметил Лама Анагарика Говинда, больше известно о его духовных предках, чем о человеческом происхождении. Хотя Палийский канон содержит интересные фрагменты, описывающие различные эпизоды его последней земной жизни, в нем нет связной биографии Учителя в современном смысле. Однако в него включена «Буддхавамса», в которой описываются жизни предыдущих Будд, его духовных предков, а также книга «Джатак», где излагаются истории целых 550 его предыдущих жизней в качестве Бодхисаттвы, во время которых он практиковал Десять совершенств (*дашапарамита*). Более того, по Палийскому канону рассыпаны упоминания о его собственных прошлых жизнях, которые не встречаются в книге «Джатак».

К примеру, говоря о пользе благих деяний, Будда говорит:

«Я сам, братия, могу свидетельствовать, что многие дни собирал плоды благих деяний – всего, что желанно, привлекательно, дорого и приятно. Семь лет я практиковал добрые мысли, и (в результате) я не возвращался в этот мир на протяжении семи эонов разворачивания и свертывания мира (самватта-виватты, «инволюции и эволюции»). Когда эон развернулся, братия, я родился в Высочайшей обители

(брахма-вимане). Так я был Брахмой, великим Брахмой, покорителем и непокоренным, всевидящим Управителем.

Тридцать шесть раз, братия, я был Саккой, Владыкой Девов. Бесчисленные сотни раз я был раджой, правителем мира, добродетельным монархом, одерживающим победы во всех четырех направлениях, правящим в области, которая была благословлена безопасностью. Я был владыкой Семи Драгоценностей (таким я был правителем) – не говоря уже о чисто местном правлении».

(«Итивуттака, 22. Перевод Вудворда).

6. Будда Гаутама: его величие и роль

Когда безграничное пространство и бесконечное время открываются перед нами как фон и сцена великой драмы Просветления, мы можем сами осознать, сколь смехотворны все наши попытки втиснуть величественную фигуру Будды, перед спокойной решимостью чьего взгляда прошли картины миллионов рождений, просто к *дживамукте* или освобожденному существу. То, что было бы величайшей похвалой любому другому существу, – последнее из достижений Будды. Будды перерождаются не только ради самих себя, но ради блага всех живых существ, из сострадания к миру, ради блага, пользы и счастья богов и людей. Они – Учителя Мира, и их учение, всегда оставаясь прежним, должно заново открываться каждому из них, прежде чем оно может быть открыто миру. Истина, пусть и не по сути, но, по крайней мере, в своих проявлениях, подобно всем другим вещам, подвластна превратностям судьбы. По мере того, как движется время и человеческие существа все больше и больше скатываются к упадку, мало-помалу Дхарма исчезает из сердец и умов людей и, в конце концов, перестает существовать даже в памяти о добродетельности прошлых веков. Исчезновение Дхармы означает, что достижение Нирваны считается невозможным, освобождение от круга перерождений становится мечтой, поскольку Дхарма, как мы

поспешили настоять с самого начала, – это, по сути, средство Освобождения, что является единым вкусом (*экарасой*) всего учения. Ни одно событие не происходит, ни один феномен не возникает независимо от причины. Дхарма – комплекс причин и условий, необходимых для достижения Просветления.

Нельзя утверждать, что, поскольку есть другие пути к Просветлению, нежели преподанный Буддой, исчезновение его учения с земли не тождественно временному закрытию пути к покою. Потому что Дхарма – это не путь среди путей, а Единственный Путь. Этот факт мы утверждаем не из сектантского высокомерия или догматических предрассудков в пользу учения, о верности к которому мы заявляем, но потому, что Дхарма точно и ясно утверждает то, что в христианских странах считается скорее прерогативой науки, нежели религии, – те универсальные законы, в согласии с которым происходит достижение Просветления человеческим существом и, следовательно, условия, от которых оно зависит, и средства, которыми оно достигается. Поэтому это не еще один путь к Нирване, а основополагающий принцип, обоснование всех путей. Исчезновение Дхармы означает, по сути, исчезновение основного знания о средствах обретения Просветления, а не только частных применений этих средств. Вне Дхармы невозможно двигаться, поскольку она представляет в самом универсальном и, следовательно, самом индивидуальном аспекте, те учения, которые в других религиях находят выражение чаще во фрагментарных и искаженных формах.

Поэтому под исчезновением Дхармы мы подразумеваем не только уход той или иной религии, а совершенное исчезновение того знания о средствах Освобождения, которое составляет, по крайней мере, в идеале, суть всех традиций и религиозных учений. Период тьмы, наступающий затем, во время которого путь к Нирване совершенно забыт, может длиться, как мы уже поняли, сотни миллионов лет. Важность прихода Будды, который вновь обнаруживает путь к

Освобождению, проторяет и провозглашает его, можно, следовательно, легко осознать. Его величие заключается не в том факте, что он достиг Нирваны, но в том, что после неизмеримой пропасти тысячелетий он снова делает достижение Нирваны возможным не только для себя, но и для бесчисленных миллионов живых существ. Всегда, когда человек пытается расширить область знания, увеличить сферу человеческих достижений или отодвинуть границы и пределы территории невозможного, именно на суровые плечи и упрямую голову первопроходца неизбежно ложится самый тяжелый вес, именно ему достаются самые жестокие удары в битве. На высоту, на которой он утвердил победный стяг, вероятно, ценой своей жизни, десять тысяч могут впоследствии подняться с легкостью. По одиноким следам немногих могут пройти многие. То, что открывает гений одного-единственного человека – Платона, вынашивающего теорию универсалий, или Ньютона,

«вечно странствующего по дивным морям Мыслей в одиночестве»,

в поисках теории гравитации – могут понять, когда оно открыто, все, обладающие достаточной концентрацией ума, чтобы последовать продемонстрированным шагам. Не тогда, когда мы просто делаем что-то, но когда мы делаем это *впервые*, мы встречаем самые ужасные препятствия. Следовательно, мы чтим Учителя не только как Архата, того, кто достиг Нирваны, но как Будду, того, кто, подготовив себя к сверхчеловечески трудной задаче практикой Десяти Совершенств в бесчисленных жизнях, без учителя и без руководства преодолевает препятствия, преграждающие дорогу к нирване, и вновь открывает ее для прохождения человечеством.

Это видение подлинной значимости жизни Будды и подлинной ценности его работы для человечества,

подтверждается рядом палийских текстов писаний. Сейчас мы отложим санскритские источники, которые, как обычно считается, содержат, по крайней мере, в их современной литературной форме, поздние версии материала, первоначально общего для всех буддийских школ. В «Самьютта-никае» утверждается, что Будда однажды спросил братию, каково отличие, особая черта, разница между Татхагатой, который, будучи Архатом, стал Полностью Просветленным, и братом, который освобождается посредством проникновения. Ответив, что для них корень всего – Возвышенный, что он – их наставник и прибежище, они попросили его открыть им смысл его речи. Призвав их внимательно применить свой ум, Владыка продолжал:

«Татхагата, братия, который, будучи Архатом, полностью просветлен, – это тот, кто стал причиной возникновения того, что не возникало прежде, тот, кто открывает путь, не открытый прежде, тот, кто провозглашает то, что не провозглашалось прежде, кто знает путь, кто понимает путь, кто искусен в пути. А его ученики, братия, – путники, которые следуют за ним. Таково, братия, различие, особая черта, которая отличает Татхагату, который, будучи Архатом, Полностью Просветлен, от брата, освобождающегося посредством проникновения»

(«Самьютта-никая, iii, 66. Перевод Вудворда»²⁶).

Еще более красноречиво и выразительно заявление Будды в последней части той же «Никаи»:

«Как долго, братия, луна и солнце не возникали в мире, столь долго не сиял в мир и великий свет, великое свечение. Но владычествовала великая тьма, тьма заблуждения. День

26 Там же, с. 193.

и ночь были неразличимы, нельзя было определить ни месяца, ни полмесяца, ни времена года.

Но, братия, когда луна и солнце возникли в мире, тогда сияние великого света, великого свечения, не стало великой тьмы, тьмы заблуждений. Тогда стали отличаться ночь и день, месяц, и полмесяца, и времена года.

Точно так же, братия, пока Татхагаты не возникает, Архата, Высочайшего Будды, нет сияния великого света, великого свечения, но владычествует великая тьма, тьма заблуждений, и нет провозглашения, нет учения, нет указания пути, нет устремления, нет открытия, нет анализа, нет прояснения Четырех благородных истин.

Но, братия, как только возникает Татхагата, все эти вещи происходят, и тогда есть провозглашение, учение, указание пути, устремление, открытие, анализ, прояснение Четырех Благородных истин».

(«Самьютта-никая», v, 442. Перевод Вудворда)²⁷.

И в той же «Никае» Будда, описав Просветление в рамках проникновения в источник и прекращение страдания посредством последовательного понимания от третьей до двенадцатой нидан *патичча-самуппада* или обусловленного совозникновения – вследствие чего в нем возникло видение вещей, ранее неизвестное уму, а также знание, проникновение, мудрость и свет – иллюстрирует его открытие следующей притчей:

«Подобно тому, как, братия, человек, путешествующий в лесу, среди горных вершин, должен набрести на древнюю дорогу, древний тракт, по которому ходили люди прошлого, и должен следовать ему, и тогда он придет в древний город, царский город прежних дней, населенный людьми в прошлые века, украшенный парками, рощами и водными источниками,

27 Там же, с. 23.

окруженный мощными стенами – прекрасное место.

Теперь предположим, братия, что этот человек расскажет о своей находке царю или царскому министру, вот это:

«Простите меня, господин, но я должен сказать вам, что, путешествуя в лесу, среди горных вершин, я набрел на древнюю дорогу ... (как ранее)... приятное место. Господин, восстановите этот город».

Теперь представим, братия, что этот царь или царский министр восстановит город, так что впоследствии он станет процветающим, благополучным и многолюдным, заполненным жителями, будет прирастать и увеличиваться.

Вот так, братия, и я увидел древний Путь, древний тракт, пройденный Совершенными Просветленными прежних времен. А что такое Путь? Это Благородный восьмеричный путь».

(«Самьютта-никая», ii, 104. Перевод Вудворда)²⁸.

Различие между Буддой и Архатом не только ясно утверждается Учителем, но и признается и глубоко переживается его учениками. Даже когда они сами достигают того освобожденного состояния сознания, которое является целью учения, они, по-видимому, продолжают чувствовать, что в каком-то неопределимом отношении его реализация безмерно превосходит их собственную. Отсюда выражения почтения, преданности и любви к личности Будды, которые срываются с уст тхера и тхери после того, как в их собственном сердце распускается цветок освобождения. Отсюда славословие, с которым склоняет преданную главу Шарипутра, в пылу веры утверждающий, что никогда не было и никогда не будет никого, подобного Будде – что вызывает у второго укоряющую улыбку. Отсюда чувство

28 Там же, с. 25-26.

удивленного уважения, не лишённого оттенка благоговения, которое не могут развеять и годы теснейшего повседневного товарищества. Наполеон может не быть героем для своего слуги, но Будда остается Буддой даже для своего личного спутника. Вскоре после паранирваны Владыки брахман по имени Гопака Моггальяна спросил старейшего Ананду, есть ли хотя бы один монах, полностью и совершенно наделенный всеми качествами Будды. Ананда ответил, не колеблясь, в манере, которая предполагает, что тридцать лет тесной дружбы не затуманили первоначальную яркость его убежденности в том, что между Учителем и даже Просветленными его учениками лежит непреодолимая бездна различий:

«Нет ни одного монаха, брахман, который полностью и совершенно наделен всеми теми качествами, которыми наделен Владыка, Архат, всепросветленный. Ведь Владыка – создатель несозданного Пути, начало безначального Пути, проповедник непроповеданного Пути, познавший, постигший, воспринявший Путь. А мы, ученики, теперь следуем Пути, будучи одарены им впоследствии».

(«Гопака-Моггальяна-сутта», «Мадджхима-никая», iii, 7).

Из этих цитат и из описания буддийской космологии, сделанного в разделах 4 и 5, очевидно, что об учении можно утверждать с достаточной достоверностью несколько вещей, чтобы ученики могли использовать их в качестве основы для дальнейших заключений о природе буддизма в целом. Для начала, категорическим образом утверждается неизмеримо высший статус Будды по отношению к другим существам, в том числе, и Архатам. Суть различия между ним и его Просветленными учениками, как утверждается, заключается в первенстве его достижения, в том факте, что путь к Нирване был впервые открыт и обнаружен им: другие лишь следуют по его стопам. В контексте научно-достоверной

«истории» Будда и его Дхарма уникальны. Но сам исторический контекст включен в контекст, соответствующий, как мы видели, всему космосу, целой мировой системе с неизмеримой протяженностью и длительностью. Соответственно, открытие Буддой пути к Нирване считается повторным открытием, а его проповедь Дхармы – повторной проповедью. Внутри этого бесконечно огромного контекста его достижение, вовсе не оставаясь уникальным событием, является позднейшим утверждением закона, который действует везде и всегда, где позволяют условия, а его учение, вовсе не будучи абсолютно оригинальным, является новым лишь в том смысле, что оно никогда не устаревает.

Дхарма, преподанная Буддой, на пали называется санатана, вечной, и акалика, вневременной, не потому, что о ней мало что можно сказать хорошего, кроме ее возраста, но потому, что она – формулировка принципов в этом Будда-периоде, которые справедливы в любое время и в любом месте. Она не просто «передается» от одного Будды к другому, подобно семейной реликвии: каждый открывает ее для себя заново. Их учение едино не столько благодаря верности, с которой они сохраняют общую традицию, сколько в силу определенности, с которой они налагают на него печать общего опыта. Они не только передают штамп, но находят и используют краситель. То, что учение дошло до нас из глубокой древности, – не обязательно аргумент в его пользу, поскольку ошибка – сверстница истины, а ложные воззрения – близнецы верных воззрений. Дхарма считается *санатаной* не столько потому, что она вечна, хотя именно таков буквальный смысл слова, сколько потому, что она всегда применима. Эта универсальность – отличительный признак учения. Внешние формы могут изменяться, и одна формулировка буддизма следует за другой, но это – лишь приспособления к различным культурным и социальным выражениям общих человеческих потребностей. Под поверхностью всех этих изменений Дхарма остается

неизменной, не как ископаемое, а как неисчерпаемый источник духовной жизни. Она основана не на случайностях, а на сути существования, на истине, которая пережила разрушение миллионов мировых систем, оставаясь в самом широком смысле тождественной тому самому Закону, который делает возникновение и распад мировых систем возможным.

7. Историческая уникальность Дхармы

Подобно тому, как невозможно считать Будду просто освобожденным существом, так невозможно и считать Дхарму развитием любого предыдущего учения. Это очевидное следствие того факта, что Учитель – не просто Архат, а Будда, новый открыватель пути к Нирване. Едва ли он может назвать себя открывшим то, что уже было известно, а, поскольку Дхарма – это, прежде всего, средство достижения Просветления, из этого следует, что обнаружение Пути равнозначно проникновению в Дхарму. Историческая уникальность Будды и оригинальность его Учения неотделимы друг от друга. Если мы признаем первое, из этого неизбежно следует второе. Простой ученый не может поверить в то, что Дхарма была заново открыта Буддой, потому что он не признает «легендарных» или «мифических» (эти слова для него – синоним «придуманного») буддийских рассказов о его существовании в предыдущих мировых периодах. Отсюда его «научное» стремление проследить процесс его развития от исторически более ранних учений и его жалкие попытки объяснить, как запредельный лебедь Дхармы, с его несравненным проникновением в фундаментальную природу существования, вообще мог однажды вылупиться в мирском утином гнезде хотя и искренних и настоящих поисков истины, но в сравнении с учением Будды – скорее редких проблесков, чем полной и совершенной мудрости.

Однако для буддиста подобный вывод неизбежен. Принимая Прибежище не в Гаутаме-Рационалисте, не в

Гаутаме-Реформаторе или даже в Архате Гаутаме, а в Будде Гаутаме, новом открывателе пути к Нирване, он должен считать Дхарму исторически уникальным явлением, связанным не с каким-то современным учением, которое могло бы повлиять на Будду, а лишь с вечной Дхармой, проповеданной его предшественниками, предыдущими Буддами. *Пратьека-* (*наччека-* на пали) Будды или «просветленные для себя» действительно жили до Будды, даже, возможно, в те же исторические времена, но они по определению были бы не способны передать другим истину, которую они открыли, и, следовательно, основать традицию, от которой Самьяк-Самбуддха, Полностью Просветленный, каким был Шакьямуни, мог бы впоследствии оттолкнуться.

Отношения между буддизмом, с одной стороны, и различными философскими спекуляциями и религиозными практиками Северо-Восточной Индии в шестом веке до н. э., с другой, можно сравнить с теми, которые существуют между семенем и землей в горшке, в который его посадили. Семя не создается землей, но оно не может проклюнуться, пустить корни и побеги, пройти все оставшиеся этапы развития растения, если нет почвы, чтобы обеспечить его питанием. Буддизм как путь к Нирване не был творением своего окружения, развитием какого бы то ни было иного индийского учения. Но высокий стандарт интеллектуального поиска и внимание к этике, преобладающие в те времена, без сомнения, были если не главной причиной, то хотя бы одним из основных условий нового появления света Дхармы из тьмы забвения. Сотни лет религиозного и философского развития оставили на интеллектуальной почве Индии богатое и плодородное удобрение идей и идеалов, которые стали лучшей из возможных почв, в которые могло попасть семя Дхармы. Греция, Китай, Египет и Вавилон, несмотря на всю возвышенность мысли, не пришли к такому же качеству мудрости, как лесные и горные отшельники Джамбудвипы. Лишь в северо-восточном уголке Индии можно было найти материалы, которые могли внести вклад в рост и развитие

зародыша Просветления, который был принесен, подобно крылатому семечку с отдаленных полей, из миров, бесконечно отдаленных от нашего во времени и пространстве.

Эти материалы были двух видов: те, которые внесли вклад в достижение Просветления Буддой, и те, которые после своего Просветления он включил в полностью оформленный корпус своего учения. Хотя и различные с исторической точки зрения, эти две группы, по сути, логически нераздельны, поскольку Учитель нашел определенные современные учения полезными, прежде чем сел в позу лотоса как Бодхисаттва, по той же причине, по которой он нашел их приемлемыми, когда встал из нее Буддой: они способствовали достижению Нирваны. Как мы позднее рассмотрим в деталях, Дхарма как средство достижения Просветления подразделяется на два последовательных этапа, и, хотя самому Будде оставалось вновь открыть путь к запредельному, многие доктрины и учения его времени вели к самым отдаленным пределам и границам мирского. Однако в настоящий момент нас интересует не столько оценка с буддийской точки зрения определенных учений той или иной школы мысли – эти размышления уведут нас далеко за пределы нашего рассмотрения, – сколько природа общего принципа, в соответствии с которым некоторые учения и методы были признаны Буддой принадлежащими к истинной Дхарме, а другие подверглись порицанию и были отвергнуты.

Принцип, который Будда применял до Просветления, был чисто эмпирическим: это был метод проб и ошибок. Поняв, что легкая, комфортная жизнь в роскоши и удовольствиях вела лишь к чувству отвращения, что, не будучи способна дать сколь-нибудь длительный покой и счастье, она была лишь «путем грязи страстей», он последовал методу проверенной временем индийской практики, обрил волосы и бороду, надел желтое одеяние и отказался от дома ради жизни скитальца. За шесть лет, которые прошли между этим

великим отречением и его Просветлением, он перепробовал много различных методов достижения Бессмертного Состояния Нирваны, каждый из которых не дал результатов, и совершил ряд ошибок. Самоистязание дало ему не больше, чем потакание себе, и, следовательно, и то, и другое было впоследствии отвергнуто уже во вступительных словах первой проповеди в Сарнатхе как крайности, которым не должен следовать тот, кто вступил на путь отшельника. Учения Алары Каламы и Уддаки Рамапутты, под руководством которых Бодхисаттва изучал техники индийской йоги, оказались скорее неполноценными, чем ложными: они вели не к Нирване, которая была целью Будды, а лишь к возвышенным, но все еще мирским состояниям сознания, для которых не существует названия в любой неиндийской системе психологии. После своего Просветления Возвышенный вспомнил своих старых учителей и подумал, что они станут самыми достойными получателями Истины, открытой им. Но узнав, что они умерли, он отправился на поиски пяти учеников, которые покинули его, когда он отказался от бесполезного самоистязания, намереваясь вместо этого проповедовать им. Глубоко укорененная индийская убежденность в том, что очищение от желаний необходимо для восприятия Истины (которая посетила Сиддхартху, согласно одной традиции, как увиденное им наяву умиротворенное и безмятежное появление бродячего аскета), и методы, традиционно предписываемые для сосредоточения ума, вероятно, помогали Будде на многих этапах его пути, но вряд ли он мог научиться у своих современников большему. В конце концов, они оставили его, и именно в этом одиночестве и уединении не только тела, но и ума и сердца, его настигло это великое открытие (или повторное открытие) пути от мирского к сверхмирскому, пути к Нирване, состоянию совершенно свободного и светоносного ума, которое оставалось неизвестным бесчисленным поколениям сынов человеческих и которое является ядром и сердцевиной учения всех Будд.

Метод, использованный Татхагатой после Просветления, в каком-то смысле был не менее эмпирическим, чем использованный ранее, но этот эмпирический метод был иным. Хотя он и продолжал опираться на опыт, это был опыт не Бодхисаттвы, а Будды, не того, кто все еще в поиске, а того, кто нашел Истину, и потому это не был метод проб и ошибок, приводящий к потере времени и трате энергии – это было непосредственное духовное восприятие, на основе которого Будда мог утверждать точно, что *эти* учения и методы способствуют Просветлению, а *эти* – напротив. Среди Десяти сил и Четырех уверенностей Татхагаты, перечисленных в «Махасиханада-сутте» «Мадджхима-никаи», есть сила верного знания о том, куда ведут все пути поведения, сила верного знания о чистоте или нечистоте и росте трансов, освобождений, концентраций и достижений, а также уверенность в том, что упрек «хотя ты и утверждаешь, что определил эти вещи, которые являются препятствиями (к религиозной жизни), на самом деле это не препятствия» не может быть справедливо обращен к нему. Для его собственных учеников, которые верили, что Будда знает все о средствах достижения Просветления, такого утверждения было достаточно: они были готовы отвергнуть любой метод и принять другой только благодаря его авторитету. Однако для тех, кто еще не принял Прибежища в нем, Будда вынужден был подробно объяснить общий принцип, в согласии с которым он, как Владыка Дхармы, рассудил спор между противоречивыми утверждениями различных враждующих сектантских учений своего времени. Поэтому каламам из Кесапутты, которых сбили с толку ученики отшельников и брахманов, он сказал:

«Теперь, каламы, не руководствуйтесь услышанным, не руководствуйтесь сказанным другими, тем, что говорят люди, тем, что утверждается авторитетом ваших традиционных учений. Не руководствуйтесь рассуждениями, умозаключениями, спорами о методах,

размышлениями об определенной точке зрения и ее принятием, не руководствуйтесь уважением, считая, что отшельнику нужно довериться. Но, каламы, когда вы сами знаете: «Эти учения нехороши, они постыдны, они порицаются мудрыми, эти учения, если им следовать и практиковать их, ведут к потерям и страданию», – отвергните их».

(«Ангуттара-никая, i, 188. Перевод Вудворда)²⁹.

Истинное значение этого часто цитируемого, но неверно понимаемого фрагмента нуждается в точном комментарии. Его суть – не в оправдании «чистой мысли», не дает он карт-бланша и рационалистическому скептицизму. На самом деле, рационализм открыто отрицается. Каламы не более ставили под вопрос возможность запредельного достижения, чем сам Будда, но их привело в замешательство то, что невозможно примирить требования с точки зрения одного метода достижения цели с требованиями других методов. Все враждующие учителя не могут говорить правду. Если один прав, другие должны ошибаться. Ответ Будды – это не побуждение поставить под вопрос существование запредельного состояния, и не поощрение сомнений в том, можно ли достичь этого состояния человеческими усилиями. Он просто подчеркивает, что мы должны сделать выбор между противоречивыми требованиями религиозных учений, во-первых, на основе их результатов, отраженных в нашем собственном опыте, а, во-вторых (что почти всегда игнорируется), – в соответствии со свидетельством Мудрых. Кто эти Мудрецы и как их распознать, он говорит в другом месте. Одна из их характеристик – то, что в отличие от отшельников и браминов, беспокоящих умы каламов, они не вступают в язвительные споры.

Ответ Будды Махапраджапати Готами, попросившей его показать ей учение, услышав которое из уст Просветленного,

29 Там же, с. 189.

она сможет пребывать «одна, в безлюдном месте, исполненная усердия, пыла и решимости», формулирует в более позитивном изложении и в более конкретном буддийском контексте общий принцип, который был сутью его проповеди каламам:

«О любых учениях, Готамид, о которых ты можешь уверить себя следующим образом: эти учения потворствуют страстям, а не бесстрастию, зависимости, а не отстраненности, увеличению (мирских) приобретений, а не их уменьшению, алчности, а не умеренности, недовольству, а не удовлетворенности, общению, а не одиночеству, вялости, а не энергичности, наслаждению злом, а не наслаждению добром, – о таких учениях ты можешь с уверенностью сказать, Готамид: "Это не Норма. Это не Дисциплина. Это не послание Учителя".

Но о любых учениях, о которых ты можешь уверить себя (что они противоположны тем вещам, что я только что тебе рассказал) – о таких учениях ты можешь с уверенностью сказать: "Это Норма. Это Дисциплина. Это послание Учителя"».

(«Виная, ii, 10. Перевод Вудворда»³⁰).

Эти хорошо известные отрывки из Палийского канона совершенно ясно определяют природу принципа, который лежал в основе отношения Будды к современным ему учениям. Он не собирался ни полностью принимать их, ни полностью отрицать. Обладая полной интеллектуальной беспристрастностью и свободой от предрассудков, он исследовал их все с точки зрения Просветления (подобно тому, кто, поднявшись на горную вершину, может оглянуться и ясно рассмотреть многочисленные пути, выходящие вверх от долины у подножия, и некоторым кладет конец обрыв или

30 Там же, с. 186.

бурный поток, а другие безопасно приводят к цели) и последовал Срединному Пути, принимая как часть собственного учения все, что способствует достижению безграничных высот Освобождения, и отрицая как ложные и фальшивые те учения, которые затрудняли процесс духовного восхождения, замедляли его или просто ничем не помогали.

Благодаря беспримерной интеллектуальной плодовитости индийского ума того времени и безграничной изобретательности религиозного воображения, принимавшего тысячи ярко расцвеченных форм и очертаний, а также фанатичному энтузиазму, с которым тысячи последователей ревностно следовали даже самым фантастичным методам освобождения, Будде было с чем работать. То, что он сам описывал как «джунгли воззрений», расцветшие так богато и так разнообразно в те дни, по-видимому, плодило возвышенные и смехотворные, почти божественные и едва ли не демонические религиозные идеалы с тем же самым совершенным безразличием, с которым огромные субтропические леса Гималайского региона производят одновременно прекрасные цветы редкостных и нежных орхидей и ужасные растения вездесущего яда датуры. Этот роскошный урожай идей Будда частично вырвал с корнем, частично подрезал, а частично приучил расти в верном направлении. Стоит только прочесть начало «Бхармаджала-сутты», первой проповеди «Дигха-никаи» (собрания «длинных проповедей»), с которой начинается «Сутта-Питака», первый из трех больших разделов Палийского канона (в ней классифицируется целых шестьдесят два вида современных «ложных воззрений»), чтобы понять огромность работы в области религиозно-философского критицизма, проделанной Всеведущим. На самом деле, можно сказать, что именно он заложил главные направления развития индийской духовности не только в буддийской, но и в небуддийских формах на грядущие тысячелетия.

Хотя Будда отверг в самой категоричной манере великое

множество верований и практик, существовавших в его дни, упоминания о чем рассыпаны по страницам писаний, из этого не стоит заключать, что его отношение к современным направлениям мысли было полностью отрицательным и уж тем более неприязненным или враждебным. Эти слова бессмысленны, когда речь идет о Полностью Просветленном и Совершенно Сострадательном. Он был готов и принимать, и отвергать – на самом деле, скорее первое. Ведь он знал, что позитивный метод учения более привлекателен, он скорее найдет путь к сердцам и умам его слушателей, чем чисто негативный, ниспровергающий, сколь бы правилен и логичен ни был последний. Соответственно, мы видим, как Будда постоянно вливает – если можно воспользоваться метафорой, которую он, вероятно, не использовал бы, даже если бы он её и знал – новое вино учения в старые бутылки. К примеру, он не отвергает практики ритуального омовения, но настаивает, что подлинное очищение достигается благодаря купанию не в Ганге, как думают люди, а в очищающих водах Дхармы. Он не просит брахмана отказаться от заботы о «священном огне», чем занимались столь многие древние традиции, вкладывая в это много религиозного чувства, но напоминает, что подлинный огонь возжигается внутри, что его питает не материальное топливо, а исключительно топливо медитации. Эти примеры способности Будды использовать традиционные индийские практики, приспособляя их к собственному учению, можно продолжить сотнями других из тех же канонических источников. Хотя самоистязание определенно отрицалось как средство обретения Просветления, он разрешил членам Ордена тринадцать аскетических практик, *дхутанг*, из сотен подобных, не потому, что счел их необходимыми, а потому, что они были распространены и не приносили никакого определенного вреда.

Этот дух гибкости и приспособления был одной из причин, почему буддизм распространился так быстро и легко, встречая крайне мало противостояния среди народов и

людей, чьи традиции и культурное окружение во многом отличались от индийских. Дхарма, по своей сути оставаясь неизменной, могла принимать тысячи форм, потому что, как мы уже видели, в ее основе это просто средство обретения Просветления. Постоянно придерживаясь этого критерия, буддизм, как в Индии, так и за ее пределами, мог не только твердо отвергать веры, обычаи и установления, которые затрудняли ведение святой жизни, но и свободно принимать те, которые этому помогали, каково бы ни было их происхождение. Здесь нам может сослужить службу пример, посредством которого мы попытаемся определить отношение буддизма к современным учениям. В земле горшка есть не только частицы земли, содержащие различные питательные элементы, но и черепки и осколки камня, в которых их нет. Среди учений, распространенных в Северо-Восточной Индии во времена Будды были те, которые могли стать материалом для роста и развития семени Дхармы, и те, что не способны были этого обеспечить. Первые, несомненно, использовались и не столько включались в учение Будды, сколько признавались, по сути, уже его частью. Вторые просто удалялись и выбрасывались.

Нам нужно, прежде всего, помнить: какую бы роль ни играло содержимое горшка, семя, из которого вырос раскидистый баньян Дхармы, попало туда не изнутри, а извне. Только если мы задумаемся в это, мы сможем прийти к традиционному пониманию Будды и его учения.

8. Невыразимая Нирвана

Определив космический фон и значимость – внешние, так сказать, условия достижения Будды, мы должны привлечь внимание к тому, что можно назвать его внутренним измерением. Какова природа Нирваны? Если допустить, что Будда действительно достиг этого состояния (такое заключение необязательно зависит от принятия традиционных взглядов о месте его достижения в истории), именно такой вопрос встает перед нами. В этот момент

происходит переход от мирского контекста к запредельному контексту. Мы начинаем слышать, как будто издалека, приглушенное биение сердца буддизма.

В начале нашего исследования мы сталкиваемся с тем, что на первый взгляд кажется непреодолимой преградой. Как и другие учения подобного рода, которые можно примерно описать как «мистические», буддизм кротко утверждает, что Абсолютный Опыт нельзя выразить словами, что слова бессильны описать его. На самом деле, о нем нельзя даже подумать, поскольку основное условие этого достижения – полное прекращение всех мысленных конструкций, включая даже различия, столь фундаментальные для существования в феноменальном мире – между «я» и «не-я». Невыразимость не только Истины (это слово достаточно бесцветно для нашей текущей цели), но и самого Татхагаты, Того, в ком обретается Истина, – тема, которой буддийская литература всех школ уделяет столь много внимания, что это может показаться непосвященному совершенно неуместным. В раннем буддийском тексте мы читаем:

«Поскольку Татхагата, даже реально присутствующий, непостижим, о нем нельзя сказать – о Совершенном Человеке, о Высочайшем Человеке, Достигшем Наивысшего, – есть ли после смерти Татхагата, нет ли его, есть ли и нет одновременно, или его ни есть, ни нет».

(«Самьютта-никая, iii, 118. Перевод Хорнера»³¹).

Состояние Просветленного после смерти физического тела – это вопрос, который, по-видимому, сильно волновал современников Будды. Однако Будда назвал это одним из «невыражаемых вопросов» (*авьякритавастуни*), то есть вопросов, на которые нельзя ответить посредством каких бы то ни было заключений логики. Состояние Татхагаты после

31 «Буддийские тексты на протяжении столетий», с. 106.

смерти непостижимо, потому что даже во время жизни его природу нельзя постичь с помощью интеллекта. Его нельзя измерить, подобно водам великого океана или бесконечным просторам небес. Ответ Учителя Упасиве, который спросил, становится ли достигший цели несуществующим или он продолжает испытывать непрерывное блаженство, ясно дает понять, что эта непостижимость, не являясь исключительным качеством Будды, в полностью традиционном смысле этого слова является характеристикой всех, кто постиг Истину. В нем также указывается причина, почему нельзя ничего утверждать или отрицать о Просветленном:

*Нельзя измерить человека,
Покорившего цель, и сказать:
Его величина такова, а это не он;
Когда все условия устраняются,
Устраняются и все способы выражения.
(«Сутта-нипапа, 1076. Перевод Е. М. Хейра») ³².*

«Слова не могут описать необусловленное», – так переводчик кратко перефразирует две последние строки стиха.

Санскритские тексты школ Махаяны, в целом гораздо более поздние по сравнению с цитированными нами Палийскими писаниями, утверждают ту же истину. То, что Нирвана невыразима (*нишпрананча*), – первое из восьми соответствий между различными концепциями об этом самом возвышенном состоянии, которые, согласно доктору Налинакше Дутту, можно обнаружить в хинаянских и махаянских трудах ³³. За века, прошедшие между созданием Палийского канона и составлением санскритских сутр,

32 «Сплетенные ритмы», Оксфорд, 1947, с. 155.

33 «Буддизм Махаяны», Дели, 1978, с. 238.

которые воплощают полностью развитое учение Махаяны, угол рассмотрения, тем не менее, несколько изменился. Подчеркивалась не столько невыразимость Нирваны или даже Просветленного, сколько неопределимость подлинной природы вещей, которая считалась совершенно тождественной пустоте (*шуньяте*), и «неуловимость», как метко называет это Конзе, Совершенной Мудрости (*праджняпамиты*), «способности» или «органа» для постижения этой подлинной природы. Это изменение было естественным и даже неизбежным. Выявляя полностью все, что подразумевалось концепцией Реальности раннего буддизма, махаянисты сочли возможным распространение принципанепостижимости из сферы запредельной в сферу мирскую, которые фактически были объявлены тождественными или, по крайней мере, «не отличными» друг от друга. То, что ранее применялось к строго ограниченному числу случаев, теперь стало универсальным законом. Невыразимость больше не оставалась особой характеристикой Нирваны. Все дхармы (вещи или явления в целом) недоступны уму и неопределимы в своей сущностной природе, и, следовательно, Нирвана, как и Будды, и Бодхисаттвы, и все остальное, будучи дхармами, также недоступно уму и неопределимо. Один из старейших и самых авторитетных среди многочисленных текстов, посвященных Совершенству Мудрости, содержит следующий диалог между Буддой и его учеником Субхути.

Субхути: Чудесно видеть, в какой мере Татхагата показал подлинную природу всех этих дхарм, и все же никто не может истинно говорить о подлинной природе всех этих дхарм (в том смысле, чтобы придавать определенные качества отдельным реальным сущностям). Как я понимаю смысл учения Татхагаты, даже обо всех дхармах нельзя сказать ничего определенного?

Владыка: Воистину так, поскольку нельзя должным образом выразить пустоту всех дхарм в мире.

(«Аштасахасрика», xviii, 348. Перевод Конзе)³⁴.

Неуловимость Совершенной Мудрости восхваляется Рахулабхадрой, писателем третьего века, в следующих строфах:

*Спасители мира от страданий,
Чтобы люди могли это понять,
Говорят о Тебе, соблюдающем обычай,
Но не о Тебе они говорят.
Кто способен вознести хвалу Тебе,
Лишенному знаков и черт?
Ты превосходишь пределы речи,
Не имея ни в чем опоры.*

(«Праджняпарамита-стотра», строфы 18 и 19. Перевод Конзе)³⁵.

Вероятно, более прозаичен, но еще более выразителен с философской точки зрения следующий диалог между Буддой и Субхути, запечатленный в большом тексте, который мы уже цитировали. Почти литургичны в своей торжественности глубокие вопросы ученика и еще более глубокие ответы Наставника. Глубоки ответы из бездн реализации, непостижимой мыслью.

Субхути: Глубока сущностная изначальная природа дхарм.

Владыка: Потому что она отдельна.

Субхути: Глубока сущностная природа совершенства мудрости.

34 «Буддийские тексты на протяжении столетий», с. 179.

35 Там же, с. 149.

Владыка: Потому что его сущностная природа чиста и отдельна.

Субхути: Отдельно по своей сущностной природе совершенство мудрости. Поклоняюсь совершенству мудрости!

Владыка: Так и все дхармы отдельны в своей сущностной природе. И отдельность сущностной природы всех дхарм тождественна совершенству мудрости, ведь Татхагата полностью постиг все дхармы как несотворенные.

Субхути: Следовательно, все дхармы по своей сути не известны полностью Татхагате?

Владыка: Именно в своей сущностной природе эти дхармы не являются чем-либо. Их природа – отсутствие природы, а отсутствие природы – их природа. Поэтому все дхармы обладают одним лишь признаком – отсутствием признаков. Именно по этой причине все дхармы по своей сути неизвестны полностью Татхагате. Потому нет двух природ дхармы, а только одна природа всех дхарм. И природа всех дхарм – отсутствие природы. Так отвергаются все стороны достижения.

Субхути: Глубоко, о Владыка, это совершенство мудрости!

Владыка: Его глубина подобна пространству.

Субхути: Труднопостижимо, Владыка, это совершенство мудрости!

Владыка: Потому что для просветленного не существует ничего известного полностью.

Субхути: Невообразимо, о Владыка, это совершенство мудрости!

Владыка: Потому что совершенство мудрости – не то, что должна постичь мысль, не то, что ей доступно.

(«Аштасахасрика», viii, 192. Перевод Конзе)³⁶

36 «Избранные речения из Совершенства Мудрости», Боулдер, 1978, с. 70.

Это глубоко эзотерическое учение нашло популярное выражение в предании, широко распространенном среди буддистов Махаяны в Китае и Японии, о том, что со дня своего Просветления до дня окончательного ухода Будда не произнес ни единого слова.

Поскольку ничего нельзя утверждать абсолютно о Нирване, как соглашаются все буддийские школы, или о сущностной природе дхарм, как заключают тексты, посвященные Совершенству Мудрости, возникло естественное ощущение, что лучший способ обозначить цель «религиозной» жизни – то, что на Западе известно как *via negativa*, путь отрицания. Нирвану стремились описать не в рамках того, чем она является, а в рамках того, чем она не является. Позитивно выраженные концепции, безусловно, берут начало в нашем опыте феноменального мира. За посылкой о том, что нельзя, на самом деле, положительно ничего утверждать о Нирване, последовал вывод, логический или, по крайней мере, психологический, что это состояние «существования» или некий «опыт», совершенно далекий от загрязняющего прикосновения мирского. Эта исключительно запредельная (*локоттара*) концепция Нирваны привела в некоторых раннебуддийских школах к одностороннему вниманию к чисто негативным аспектам религиозной жизни, к преувеличенной и вредоносной «потусторонности». К этому вопросу мы вернемся в следующей главе, рассматривая некоторые из важных факторов становления Махаяны.

Сам Будда и его непосредственные ученики, как они, по крайней мере, предстают в Палийских писаниях, были более озабочены определением Пути, чем описанием Цели, хотя и неверно будет утверждать, как делают некоторые, что в ответ на вопрос о природе Нирваны Будда всегда сохранял молчание. Тексты, посвященные этому вопросу, могут показаться малочисленными в сравнении с теми, что исследуют другие вопросы, но их гораздо больше, чем обычно считается, и, несомненно, их достаточно, чтобы дать

нам достаточно адекватное представление о том, что ограничения языка побуждают нас описывать как «концепцию» Нирваны Будды. В хорошо известном и часто цитируемом тексте Благословенный утверждает:

«Есть, монахи, уровень, где нет ни земли, ни воды, ни огня, ни ветра, ни уровня бесконечности пространства, ни уровня бесконечности сознания, ни уровня отсутствия вещиности, ни уровня «ни сознания, ни не-сознания», ни этого мира, ни иного мира, ни солнца и луны. Там, я говорю, монахи, нет ни прихода, ни ухода, ни пребывания, ни прекращения, ни возникновения. Нет опоры или основы. Таков воистину конец страданий. <...>

Это, монахи, нерожденное, невозникшее, несотворенное, несоставное; если бы, монахи, не было этого нерожденного, невозникшего, несотворенного, несоставного, не было бы и избавления от рожденного, возникшего, сотворенного, составного. Но поскольку есть нерожденное, невозникшее, несотворенное, несоставное, есть и избавление от рожденного, возникшего, сотворенного, составного».

(«Удана, viii,1 и 3. Перевод Томаса»³⁷)

Даже в отсутствии других текстов вторая часть этой цитаты – достаточное свидетельство того факта, что, хотя Нирвана – это концептуально негативное состояние в том смысле, что о его качествах нельзя ничего утверждать, тем не менее, поскольку она составляет саму основу возможности освобождения от феноменального существования, ее можно описать как духовно позитивную, потому что она – точная цель духовной жизни. Однако в диалоге, встречающемся в «Самьютта-никае», Шарипутра, который, как традиционно считается, развил более аналитические аспекты учения Будды, как может показаться в отсутствие какого-либо явного

37 «Раннебуддийские писания», Лондон, 1935, с. 110-111.

утверждения обратного, подходит на опасно близкое расстояние к тому, чтобы заявить, что отрицания совершенно исчерпывают содержание Нирваны:

«Странник, который ел розовые яблоки, так заговорил с досточтимым Шарипутрой:

- Почтенный Шарипутра, говорится: «Нирвана, Нирвана». Так что же, почтеннейший, есть Нирвана?

- Все, почтеннейший, что есть прекращение страстей, отвращения, замешательства, называют Нирваной.

(«Самьютта-никая, iv, 251. Перевод Хорнера)³⁸

Перед тем, как перейти к текстам Махаяны, посвященным этому вопросу, мы должны выбрать из позднего Палийского схоластического труда несколько более негативных и запредельных синонимов для Нирваны. Об основной цели буддизма говорится как о Непрерывном (*аччанта*), Несотворенном (*аката*), Бесконечном (*ананта*), Непрекращающемся (*апалокита*), Прекращении страданий (*дуккхаккхья*), Освобождении от страстного желания (*анаса*), Несоставном (*асанкхата*), Дальнем берегу (*пара*), Запредельном (*пара*), Избавлении (*моккха*), Прекращении (*ниродха*), Неразличимом (*анидассана*), Не униженном (*авьяпадджха*), Абсолютном (*кевала*), Не подвергающемся опасности (*анитика*), Непривязанном (*аналая*), Бессмертном (*аккута*), Высвобождении (*вимутта*), Освобождении (*вимутти*), Окончательном Избавлении (*апавагга*), Бесстрастном (*вирага*), Безмятежности (*сантхи*), Чистоте (*висуддхи*) и Умягчении (*ниббута*).

Отрицания махаянских писаний, которые в большинстве случаев предваряются несколькими веками буддийской традиции, естественно, более системны, изощренны и многообразны, чем в ранних палийских трудах. Однако, что

38 «Буддийские тексты на протяжении столетий», с. 94.

касается вопроса о неопределимости Нирваны, происходит смещение интереса, и теперь он прикован не к Нирване, а к дхармам в целом и Совершенной Мудрости в частности, которые становятся объектами отрицания. Помимо того, что он содержит самые древние собственно махаянские писания, корпус санскритских текстов Праджняпарамиты, как часто считают, является сердцем буддизма Махаяны. Сердце литературы Праджняпарамиты – «Хридая-сутра», краткое резюме, датируемое IV в. н. э., которое Конзе описывает как «один из прекраснейших и глубочайших духовных документов человечества»³⁹. Хотя он занимает всего две страницы, этот текст слишком длинен, чтобы привести его целиком, и поэтому мы процитируем лишь отрицания, которые нас сейчас интересуют. Обращаясь к Шарипутре (немаловажная деталь), святой Владыка и Бодхисаттва Авалокита говорит:

«Так, о Шарипутра, все дхармы отмечены пустотой, они не порождены и не прекращаются, не загрязнены и не безупречны, не ущербны и не совершенны.

Поэтому, о Шарипутра, в пустоте нет формы, нет ощущения, нет восприятия, нет импульса, нет сознания. Нет глаза, нет уха, носа, языка, тела, ума. Нет форм, звуков, запахов, осязаемого или объектов ума. Нет элемента органов чувств и так далее, пока мы не доходим до того, что нет элемента сознания ума. Нет неведения, нет прекращения неведения и так далее, вплоть до того, что нет разложения и смерти, нет прекращения разложения и смерти. Нет страдания, нет возникновения, нет прекращения, нет пути. Нет постижения, нет достижения и нет не-достижения».

(«Праджняпарамита-хридая», перевод Конзе)⁴⁰

39 «Избранные речения из Совершенства Мудрости», с. 74.

40 «Буддийские тексты на протяжении столетий», с. 152.

В «Саптасатике» приводятся следующие ряды отрицаний относительно Совершенной Мудрости. Бодхисаттва Манджушри, который особенно часто ассоциируется с Праздникапарамитой и в иконографии изображается с цветком лотоса в руке, на котором покоится копия этой сутры, спрашивает у Будды:

«Как можно говорить о качествах или преимуществах совершенной мудрости, которая не способна ничего сделать, ничего не создает и не разрушает, не признаёт и не отвергает никакой дхармы, бессильна действовать и ничем не занимается, если её само существование не может быть постигнуто, если её само существование невозможно увидеть, если она не дарует никакой дхармы, если она не препятствует никакой дхарме, если она приводит к нераздельности всех дхарм, не превозносит единства всех дхарм, не является причиной отдельности всех дхарм, если она не сотворена, не то, что должно быть сделано, ни передано, если она ничего не разрушает, если она – не даритель дхарм простых людей, дхарм Архатов, дхарм пратьекабудд, дхарм Бодхисаттв и даже дхарм Будды, и их не забирает, если она не трудится в рождении и смерти, не прекращает трудиться в Нирване, ни дарует и ни разрушает дхармы Будды, если она невообразима и непостижима, не то, что надо сделать и не то, что надо отменить, если она не производит и не прекращает никаких дхарм, не уничтожает их и не делает их вечными, если она не является причиной ни их прихода, ни их ухода, не приводит ни к отделению, ни к не-отделению, ни к двойственности, ни к недвойственности, если, в конце концов, она не существует?»

(«Саптасатика», 326 и далее. Перевод Конзе)⁴¹

41 «Избранные речения из Совершенства Мудрости», с. 77–78.

Будда отвечает, что Манджушри хорошо описал качества Совершенной Мудрости, и заявляет, что нужно упражняться в ней путем неупражнения. Не менее радикальны, чем эти, отрицания в труде, принадлежащем к этому же корпусу. Благословенный говорит:

«Совершенство мудрости нельзя рассматривать ни с позиции двойственности, ни с позиции недвойственности, ни как знак, ни как отсутствие знаков, ни как награждение, ни как лишение, ни как отнимающее что-то, ни как добавляющее что-то, ни как загрязнение, ни как незагрязнение, ни как очищение, ни как неочищение, ни как отвержение, ни как неотвержение, ни как занятие одной позиции, ни как незанятие одной позиции, ни как соединение, ни как несоединение, ни как связь, ни как бессвязность, ни как условие, ни как отсутствие условия, ни как дхарму, ни как не-дхарму, ни как Таковость, ни как не-Таковость, ни как границу реальности, ни как не-границу реальности». («Каушика», I. Перевод Конзе)⁴².

Еще более немногословен, но не менее красноречив, чем процитированные отрывки, текст из «Сурангама-сутры». Как в более ранних буддийских писаниях, Нирвана снова становится объектом концептуального отрицания:

*«Постижение, которое происходит в результате восприятия, не приводит к пониманию реальности (воспринимаемой вещи). То, что ты воспринимаешь без восприятия, – Нирвана, также известная как освобождение»*⁴³.

42 Там же, с. 78-79.

43 Блофельд, «Путь к внезапному достижению», 1948, с. 13.

9. Обвинения в нигилизме

Стоит признать, что эти выводы не всегда всех удовлетворяли. Каким бы естественным не казался путь отрицания самим буддистам, сколь бы духовно полезным с практической точки они не находили его, для их противников и даже для более слабых членов братии это становилось постоянным камнем преткновения и источником соблазнов. По-настоящему различать мысли и вещи, концепции, лишь указывающие на реальность, и саму эту реальность – искусство, приходящее на очень высоком уровне философской дисциплины и духовной культуры. Такого уровня достигли не все современники Будды, а после его смерти кажется, что становится всё труднее и труднее получить к нему доступ не только последователям небуддийских школ мысли, но и определенным группам его собственных учеников. То, что Нирвана, или Просветленный, или сущностная природа всех дхарм не могут быть исчерпаны никакими из возможных утверждений, что это не объекты, определяемые словами человеческого языка, казалось некоторым непонятливым критикам тождественным признанию в нигилизме. Не принимая в расчет того факта, что не только позитивные, но и негативные термины отвергались как неподходящие, такие люди утверждали, что Нирвана – состояние абсолютного уничтожения, а человек, достигший Нирваны, более не существует ни в каком смысле. Яркий язык Шарипутры, который, как мы видели в предыдущем разделе, не придает в процитированном отрывке ни намека о духовном как о чем-то отличном от концептуально позитивного состояния в основе его тройного отрицания, и Манджушри, для которого Совершенной Мудрости в буквальном смысле «не существует» – примеры текстов такого рода, которые могли с легкостью быть превратно истолкованы людьми, не обладающими ни достаточной живостью ума, ни духовным развитием. Но на самом деле ни палийские, ни санскритские тексты не забывают указывать, что за всеми отрицаниями (включая

отрицание самого отрицания) есть духовно положительное состояние. «Странник, который ел розовые яблоки», получив, на первый взгляд, совершенно негативный ответ на свой вопрос о природе Нирваны, спрашивает Шарипутру, есть ли «путь к достижению этой Нирваны». Шарипутра отвечает, что он есть, и это Благородный восьмеричный путь, уровни которого он далее перечисляет⁴⁴. Следовательно, для Шарипутры Нирвана, очевидно, была целью религиозной жизни, и вряд ли он считал ее состоянием совершенного несуществования, как духовно, так и концептуально. Подобно этому, Будда, выслушав серии удивительных отрицаний Манджушри, просто принимает его описание качеств Совершенной Мудрости, отмечая:

«Но, тем не менее, Бодхисаттва должен упражняться лишь в этом совершенстве мудрости путем неупражнения, если он хочет упражняться и достичь того сосредоточения Бодхисаттвы, которое позволит ему увидеть всех Будд, Владык, если он хочет увидеть их Поля Будд, узнать их имена, если он хочет достичь совершенства в наивысшем поклонении этим Буддам и Владыкам, твердо поверить в указанную ими дхарму и понять ее»⁴⁵.

Здесь цель пути Бодхисаттвы очень далека от состояния несуществования. Но, несмотря на конкретность описания Будды, было бы ошибкой сделать вывод, что это, следовательно, позитивное состояние в концептуальном значении этого слова. Манджушри уже продемонстрировал, что Совершенная Мудрость свободна от всех определений, как позитивных, так и негативных, и ответ Будды – не просто перефразирование того же концептуального использования терминов, которые только что так категорически отвергались.

44 «Буддийские тексты на протяжении столетий», с. 94.

45 «Избранные речения из Совершенства Мудрости», с. 78.

Как часто происходит в махаянских сутрах, в этом отрывке мы попадаем в чисто духовный мир, который за пределами мысли и речи. Слова используются не концептуально, а символически, и их истинность – это не научная истина интеллекта, а поэтическая истина воображения. Мы в сфере духовного позитивного, в мире, сияющем красками и наполненном светом.

Эти чисто символические, в отличие от чисто логических, утверждения, однако, были чертой литературных творений гораздо более развитой формы буддизма, чем та, которую мы обнаруживаем в относительно ранних текстах Палийского канона. Не то чтобы явно символические позитивные описания Нирваны и состояния Просветленного полностью отсутствовали в палийских писаниях. Как мы скоро увидим, это вовсе не так. Описания такого рода встречаются довольно часто, но они не разворачиваются, как в сутрах Махаяны, в сложную мифологию и не украшаются всевозможными риторическими фигурами: они почти всегда сжимаются до метафоры или просто эпитета. Более того, в обсуждениях учения, из которых, по-видимому, впервые и возникли обвинения в нигилизме, Будда определенно предпочитал негативный метод объяснений – если можно на самом деле назвать негативным то, что отрицает даже отрицание. Обвинения в нигилизме в его адрес, следовательно, внешне были справедливы и, хотя они и настоятельно отвергались, снова и снова возникали на протяжении веков. На самом деле, в Индии это заблуждение (искусственным образом подпитываемое, без сомнения, брахманской враждебностью) сохраняется, и вера в то, что буддизм учит нигилизму, все еще широко распространена среди индийцев. Примеры заблуждений можно найти, если упомянуть лишь два источника, не только в комментариях Шамкары, но и в более поздних трудах Шри Ауробиндо, причем оба были высокоинтеллектуальными людьми и могли бы разбираться в этом лучше. Ошибки трудно искоренить, как и заблуждения, укоренившиеся в Индии. Они процветают и в Европе, хотя,

вероятно, здесь они менее живучи, чем в родном климате. Однако с недавних пор их распространение во многом поставлено под контроль, и, поскольку самые известные из тех, кто способствовали росту заблуждений, давно уже мертвы, мы теперь должны уделить внимание тому, как эти взгляды впервые зародились на почве Индии.

Палийский термин для нигилизма – *уччхеда-диттхи*, вера или «воззрение», согласно которому после смерти душа или жизненный принцип уничтожаются. Во времена Будды эта вера существовала в двух формах, одной из которых было учение Пакудхи, Аджиты Кесакамбали и других учителей, а другой – учение, приписываемое самому Будде его врагами и, по крайней мере, иногда – самыми бестолковыми из его собственных учеников. Согласно Аджете, жизненный принцип (*джива*) тождественен физическому телу (*сарира*), по смерти которого и глупцы, и мудрецы «отсекаются» (буквальное значение глагольного корня, от которого происходит *уччхеда-диттхи*) и разрушаются. Это ложное верование Будда отверг, самым строгим образом осудив, и преподал вместо этого учение Срединного пути, которое избегает крайностей нигилизма (*уччхеда-диттхи*) и этернализма (*сассата-диттхи*) и ведет к его собственному особому и отличительному открытию обусловленного совозникновения (*патичча-самуппада*) всех явлений. Это открытие, как мы увидим позже, составило суть его Просветления.

Второй вид *уччхеда-диттхи*, учение об уничтожении, ложно приписываемое Будде, утверждает, что после смерти Татхагата, освобожденный, более не существует. Как мы видели в последнем разделе, состояние Просветленного человека считалось невообразимым даже во время его жизни, и вопрос о том, можно ли после распада его физического тела применить к нему один, оба, или ни одного из терминов – существующий и несуществующий, представляется как один из четырех нерешенных вопросов (*авьякритавастуни*), на которые нельзя дать ответа. Хотя мнение о том, что после

смерти Татхагата более не существует, этим недвусмысленно отрицается, и ученики, и посторонние иногда настаивали на выведении из утверждения Будды чисто нигилистического следствия. Говорят, что монах Ямака, к примеру, впал в такое заблуждение, что понимал учение, преподанное Владыкой, в таком смысле, что «монах, в котором разрушены *асава*, по распаде тела прекращает жить и уничтожается, не существуя после смерти». Шарипутра, взявший на себя труд переубедить его в этом ложном понимании учения Будды, отрицает его аргументы, заставляя его признать, что Татхагата, освобожденный, не будучи ни тождественен, ни не-тождественен совокупностям тела, ощущения, восприятия, кармических образований и сознания, индивидуально или в совокупности, уже в этой жизни «не может восприниматься в истине и реальности»⁴⁶. Убедившись, что состояние Татхагаты непостижимо во время жизни, Ямака не мог не признать, что оно равно непостижимо и после смерти, а негативные определения столь же ложны, как и позитивные.

Похожая ситуация возникла и в случае с Ваччхаготтой. Приблизившись к Будде, он спрашивает, считает ли он, что вселенная вечна, вселенная конечна, что жизненный принцип тождественен телу, а Татхагата существует после смерти. Две оставшиеся формы предикации, известные индийской логике, а именно, одновременно утвердительная и отрицательная и одновременно ни утвердительная, ни отрицательная, также не позабыты прилежным вопрошателем, который, по-видимому, очень хочет дойти до сути вопроса и, так или иначе, разрешить его раз и навсегда. Но Будда отказывается принять любое из утверждений, и тогда Ваччхаготта спрашивает, что опасного он видит в этих взглядах, раз полностью их избегает. Полученный им ответ, по сути, прагматичен. Будда обращается к каждой доктрине по очереди, и, описав ее как «воззрение, дебри воззрений, дикость, джунгли, клубок, оковы воззрений, полных боли,

46 «Самьютта-никая», iii, 100.

раздражения, беспокойства и отчаяния», заявляет, что они «не приводят к отвращению, отсутствию страстей, прекращению, безмятежности, высшему знанию, просветлению, Нирване».

Когда Ваччхаготта исчерпывает все возможные точки зрения на поднятые им четыре проблемы, ему не остается ничего иного, кроме как спросить у Будды, есть ли у него вообще какая-то точка зрения. В ответ он получает выразительно-негативное и кратко изложенное Учение: Татхагата узрел тело, ощущение, восприятие, кармические образования и сознание, узрел их источник и исчезновение; освобожденный человек освобожден путем полного отказа от «всех надуманных и ложных стремлений видеть в самости или во всем остальном нечто, принадлежащее к самости». Ваччхаготта тут же задает второй вопрос: где перерождается такой освобожденный монах? Но Будда возражает, что сказать, что он не перерождается, было бы неверно. Неверно будет и сказать, что он не перерождается, что он перерождается и не перерождается, что он ни перерождается, ни не перерождается. Тогда Ваччхаготта сдается и признает, что его ум пришел в совершенное замешательство, а та вера в Будду, которую он обрел в результате их прошлого разговора, совершенно исчезла. Тогда Будда торжественно произносит слова, которые могут показаться суровыми и даже жестокими тем, кто воображает, что Дхарму можно без труда понять тем, кто не принял действенного прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе, кто не верит и не пытается практиковать учение. Это предупреждение, которое им лучше запомнить:

«Глубоко это учение, Ваччха, трудно узреть его, трудно постичь, оно прекрасно, превосходно, выходит за пределы сферы рассуждений, возвышенно и доступно пониманию лишь мудрых. Тебе его трудно понять, ведь у тебя другие воззрения, другие склонности, другие привязанности, другая подготовка и другой наставник».

Со временем, пока его расспрашивает Будда, проясняя свою позицию путем стандартного сравнения с огнем, о котором после израсходования топлива нельзя сказать, что он куда-то «уходит», Ваччаготта понимает суть вопроса. Наконец, он осознает, что, как говорит Будда,

«освобожденный человек... освобожден от того, что зовется телом, глубок, неизмерим, трудно постижим и подобен великому океану. Сказать, что он перерождается, было бы неверно. Неверно будет и сказать, что он не перерождается, что он перерождается и не перерождается, что он ни перерождается и ни не перерождается»⁴⁷.

И снова все возможные формы утвердительной и отрицательной предикации решительно отвергаются. Однако на этот раз Ваччаготта, отбросив ложные воззрения, вместо замешательства чувствует себя подобно огромному дереву сал, с которого опали ветви и листья, кора, побеги и засохшая древесина, и которое «стоит, упрочившись чистотой в своей силе».

Поскольку позиция, согласно которой после освобождения от тела освобожденный человек не перерождается, – одно из ложных воззрений, отвергнутых Буддой, достойно сожаления то, что современные изложения буддизма Тхеравады, которые утверждают, что они основаны на тех самых палийских текстах, что мы цитируем, и которые более того заявляют абсолютную и исключительную чистоту их учения, часто отклоняются от Срединного Пути и склоняются к позиции нигилизма, что после распада физического тела тот, кто достиг Нирваны, больше не перерождается. Даже столь скрупулезный и добросовестный ученый, как Ньянатилока Маха Тхера, по-видимому, ненароком впал в это заблуждение. В недавней публикации он говорит о Нирване как о «полном

47 «Раннебуддийские писания», с. 98.

и абсолютном освобождении от всех будущих перерождений»⁴⁸. Примеры этой слабой, но, тем не менее, довольно определенной тенденции к нигилистическому истолкованию Нирваны можно с легкостью умножить, обратившись к популярным справочникам, памфлетам и журнальным статьям тхеравадинских авторов. Такое ошибочное изложение Дхармы, безусловно, следует отнести к тем случаям, которые все еще способствуют убежденности в том, что буддизм – это нигилизм. Поскольку такая тенденция присутствует в кругах Хинаяны и в наши дни, мы без труда можем реконструировать обстоятельства, приведшие к появлению буддизма Махаяны, который с какой-то точки зрения был протестом против все более негативных воззрений последователей Хинаяны и попыткой оживить дух Изначального Учения.

То, что это труднодоступное учение может быть истолковано превратно, Будда понял уже на седьмой неделе после своего Просветления, когда сомневался, открывать или нет постигнутую им Истину омраченному и ослепленному страстями поколению. Гораздо позже, после возникновения ереси Ариттхи, который неверно истолковал учение Мастера об опасностях цепляния и реальности «препятствий» как таковых, Будда заявил, что Дхарму трудно понять верно, и, поскольку ложное ее понимание опасно, она подобна ядовитой водяной змее⁴⁹. Ложные убеждения, которые процветали среди его критиков и оппонентов, были, несомненно, не хуже известны ему, чем те, которые иногда овладевали умами даже его собственных учеников, и Будда не раз заявлял, что обвинения в нигилизме совершенно беспочвенны. Однако он понимал, как они возникли, и в примечательном фрагменте открыто связывает обвинения в проповеди учения об исчезновении с его учением о природе освобожденного:

48 «Буддийский словарь, Канди, 1980, с. 124.

49 «Мадджхима-никая», i, 132.

«Монаха, чей ум освобожден подобным образом, не смогут найти и проследить даже боги, включая Индру, Брахму и Паджапати, чтобы они могли сказать: здесь покоится сознание освобожденного. А почему? Даже в этой самой жизни, монахи, я говорю, что освобожденного человека нельзя постичь полностью. Хотя я говорю это и так проповедую, некоторые аскеты и брахманы обвиняют меня ложно, безосновательно, фальшиво и беспочвенно, говоря, что аскет Готама – нигилист и учит исчезновению, разрушению и несуществованию существующего. Я им не являюсь и не утверждаю подобного. Как раньше, так и сейчас я проповедую страдание и прекращение страдания».

(«Мадджхима-никая, i.135. Перевод Томаса») ⁵⁰.

Хотя Будда настаивал, что нерешенные вопросы нужно оставить без ответа, и они оставались нерешенными, пока его ученики были верны духу его учения, было бы серьезной ошибкой поспешно заключить, как это делали некоторые, что он занимал позицию чистого агностицизма, и некоторые вопросы были оставлены без ответа в силу неведения. Будда никогда не утверждал, что обладает всеведением в том смысле, чтобы одновременно осознавать все возможные объекты познания. На самом деле, он отвергал приписываемое ему всеведение как клевету. В действительности он утверждал, что обладает Трехчленным Знанием: во-первых, помнит свои бесчисленные прошлые существования так далеко, насколько пожелает, во-вторых, что божественным оком он может увидеть уход и перерождение живых существ согласно их карме, и, в-третьих, что с разрушением ашрав желания чувственного удовольствия, существования и неведения он сам достиг и реализовал освобождение ума и знание в этой жизни и

50 «Раннебуддийские писания», с. 107.

пребывает в этом⁵¹.

Согласно палийским текстам, Будда отказался ответить на нерешенные вопросы по двум причинам. Первая – то, что святая жизнь не зависит от истины или ложности любого из четырех утверждений, вторая – что эти вопросы касаются того, что нельзя подвергнуть логическому осмыслению. Полагая, что эти две причины противоречат друг другу, некоторые авторы пытались провести различие между позицией, согласно которой на нерешенные вопросы *не нужно* отвечать, и позицией, согласно которой на них *нельзя* ответить. Они верят, что во второй позиции иная, более ранняя доктрина заострилась в догму. Но на самом деле это различие – только кажущееся, и о нем не стоит говорить в каком-либо истинном смысле. Святая жизнь не зависит от подтверждения любого из шестнадцати положений четырех нерешенных вопросов, по сути, по той же самой причине, по которой нельзя ответить на сами эти вопросы: первая нацелена на вопросы, которые находятся за пределами разума, а вторая пытается работать с ними. Второй метод рассмотрения – теоретический и негативный, он настаивает на ограничениях логики, а первый – практический и позитивный, поскольку он разубеждает ученика пытаться решить посредством логики проблемы, которые не решаемы логически, и напоминает ему, что только в превосходящей логику цели святой жизни можно найти «ответ». Хотя они и осознавали полностью ограничения логики, ни Будда, ни его ученики не были столь невежественны, чтобы не знать элементарных принципов логики настолько, чтобы считать, что на нерешенные вопросы нельзя ответить, потому что на них не нужно отвечать. На самом деле, их позиция заключалась в том, что не нужно на них отвечать, потому что на них нельзя ответить, что, как бы ни считали современные критики, является совершенно иной позицией.

Тексты нигде не дают понять, что Будда не знал ответы на

51 «Мадджхима-никая», i, 482.

нерешенные вопросы. Это не означает, что верный ответ можно найти среди четырех возможных модусов ответа на каждый вопрос, поскольку Будда недвусмысленно отрицал каждый и любой из них, как не относящиеся к правильным. Скорее, это привлекает наше внимание к тому факту, что его знание было совершенно иного, запредельного рода, что на эти вопросы, по самой своей природе недоступные логическому осмыслению, можно было ответить, только поднявшись на сверхлогический «уровень», где они просто не возникают. Что касается четвертого нерешенного вопроса, по крайней мере, этот уровень был тождественен с объектом, которого касался сам вопрос. На вопрос, касающийся природы Татхагаты и его состояния после смерти, можно было ответить, только став Татхагатой. То, что Будда, вовсе не будучи агностиком, обладал полным духовным знанием и запредельной мудростью, указывается не только в титуле, который чаще всего упоминается в отношении него, но также, как мы увидим позже, подчеркивается самим направлением его учения, которое повсюду настаивает, что Просветление – это подлинная цель человеческой жизни. Начиная со следующего раздела, мы будем рассматривать учения, берущие начало в Просветлении Будды, а также методы, которые он предписывал в качестве необходимых для достижения Просветления своим ученикам. Следовательно, вся оставшаяся часть книги – это в каком-то смысле подтверждение абсолютной мудрости Будды и опровержение обвинений в агностицизме.

10. Позитивный аспект Нирваны

Хотя Будда и его непосредственные ученики определяли Нирвану только негативно, таким образом подвергая себя обвинениям в нигилизме, было бы неверно предположить, что в палийских писаниях нет положительных символических указаний на цель Благородного восьмеричного пути. Рис-Дэвидс, обладая обширными и детальными познаниями в Трипитаке, называет ряд эпитетов

для состояния, достигаемого освобожденным человеком. Нирвана описывается как

«гавань прибежища, прохладная пещера, остров посреди потоков, место блаженства, избавление, освобождение, безопасность, высочайшее, запредельное, несотворенное, безмятежное, обитель покоя, успокоение, конец страданий, лекарство от всех зол, непоколебимое, нектар, бестелесное, непреходящее, неизменное, дальний берег, нескончаемое, блаженство усилия, высшая радость, неиссякаемое, отрешение, святой град»⁵².

Некоторые из этих эпитетов, несомненно, близки негативным определениям Нирваны, с которыми мы уже сталкивались. Другие совершенно позитивны. Немногие эпитеты принадлежат ко второй группе, к примеру, те, которые восхваляют Нирвану как прохладную пещеру, дальний берег или святой град, и их можно рассматривать скорее как поэтические описания, а не как логические определения. Их функция – пробудить дремлющие духовные энергии ученика, обращаясь не к его интеллекту, а к его воображению. Такие поэтические эпитеты Будда иногда разворачивал в сравнения, превосходящие по размаху даже гомеровские, а также в притчи, которые проблескивают среди непривлекательных повторов палийских «писаний» (изначально не письменных текстов, а заучиваемых изречений), подобно многогранным драгоценностям. В предыдущем разделе мы цитировали притчу о городе и древней дороге, где Истина, вновь открытая Буддой, уподобляется одному из тех «затерянных городов», которые и в наши дни иногда обнаруживают, застывшие в тишине, опустошенные и покрытые растительностью, посреди густых джунглей. Из всего богатства притч и сравнений, посредством которых Учитель давал позитивные указания на

52 «Ранний буддизм», с. 72.

природу Нирваны, можно случайным образом выбрать две драгоценности. Первая, полностью развернутая притча, сравнивает Нирвану с «восхитительным участком ровной поверхности». Во втором, неразвернутом сравнении, Нирвана описывается как несравненный остров прибежища.

То, что названо «притчей о двух путях», является кульминацией проповеди Будды своему двоюродному брату Тиссе, который, как явствует из предисловия к проповеди, достиг кризиса в своей духовной жизни:

«Предположим теперь, Тисса, что есть два человека, один из которых неискусен в странствиях, а второй искусен. И тот, кто неискусен, спрашивает путь у другого, который искусен в этом. И тот, другой, отвечает:

«Да, это путь, добрый человек. Пройди немного вперед, и ты увидишь развилку дороги. Оставь левый путь и вступи на путь, ведущий вправо. Пройди немного, и увидишь густой лес. Пройди немного, и увидишь большую болотистую топь. Пройди немного, и увидишь крутой обрыв. Пройди немного, и увидишь превосходный участок ровной поверхности». <...>

Такова моя притча, Тисса, показывающая смысл, и этот смысл таков. Под «человеком, неискусным в странствиях», подразумеваются обычные люди. Под «человеком, искусным в странствиях», подразумевается Татхагата, Архат, Полностью Просветленный. Под «развилкой», Тисса, имеется в виду «состояние нерешительности». «Путь влево» – название для ложного восьмеричного пути, то есть: пути ложных воззрений, ложного намерения и так далее. «Путь вправо», Тисса, – это название для Благородного восьмеричного пути, то есть: Правильных воззрений и так далее. «Густой лес», Тисса, это имя для неведения. «Огромная болотистая топь», Тисса, это имя для чувственных желаний. «Крутой обрыв», Тисса», это имя для раздражения и отчаяния. «Превосходный участок ровной поверхности», Тисса, это имя для Ниббаны».

(«Самьютта-никая», iii, 106.)⁵³

Глава 5 «Сутта-нипаты», собрания проповедей в прозе и стихах, включающая, как считается, некоторые из самых ранних проповедей учения, озаглавлена «Путь к запредельному». В ней шестнадцать учеников-браминов Бавари посылаются учителем для разговора с Буддой. Каждый из них по очереди задает вопрос. Десятый ученик, Каппа, просит Просветленного рассказать ему об острове прибежища от потока старения и смерти. Владыка отвечает:

*Стоящему на середине реки, в грозном потоке,
Тому, кто захвачен старением и смертью,
Я расскажу тебе об острове, Каппа (сказал
Возвышенный), я расскажу тебе об острове,
Где всего этого больше не будет.*

*Ничем не владеющий, ни за что не цепляющийся –
Таков этот остров, несравненный остров.
Это конец старения и смерти.
Ниббаной я называю его, Каппа (сказал
Возвышенный), – вот этот остров.
(«Сутта-нипата», v, 1092–3)⁵⁴*

Символические указания, подобные этим, без сомнения, были вызваны к жизни необходимостью духовно-педагогической ситуации. Нирвана в высочайшем смысле лишена всех качеств, как позитивных, так и негативных. Ничего нельзя утверждать о ней. Даже молчание,

53 «Некоторые изречения Будды», с. 217-218.

54 Там же, с. 221.

истолкованное буквально, может быть понято превратно. И все же на феноменальном плане, посреди объектов внешнего мира, включая наши собственные тела – кажущиеся столь прочными и столь реальными – святую жизнь нужно, с условной точки зрения, вести, а Нирваны, хотя в абсолютном смысле ее нельзя определить даже как цель, нужно достичь. Парадоксы подобного рода были трансформированы некоторыми поздними духовными наставниками Махаяны в исключительно плодотворные темы для медитации. Будда, как и некоторые из его последователей, более склонных к диалектике, по-видимому, на практике соблюдал строгое различие между абсолютной истиной полного отрицания всех характеристик, включая негативные, и относительной истиной символических указаний, как позитивных, так и негативных. Это разница между *парамартха-сатьей* (*параматтха-сачча на пали*) и *самврити-сатьей* (*саммути-сачча на пали*), абсолютной и относительной истиной, несмотря на важные различия в интерпретации, оставалась на протяжении долгой «истории» буддизма фундаментальной для всех школ буддийской мысли. Как мы видели, рассуждая о природе Нирваны и состоянии Освобожденного, Будда не терпел никаких утверждений. Но для пробуждения дремлющих духовных сил своих учеников он описывает Нирвану в самых конкретных формах, самых ярких и сияющих тонах.

После паранирваны Учителя «противоречие» между двумя видами истины, которое до тех пор создавало в духовной жизни ученика лишь определенное полезное напряжение, привело к разрыву между двумя враждующими группами Сангхи. Одна группа, соглашаясь, что условные выражения повседневной речи, включая эпитеты, метафоры и другие поэтические фигуры, не являются истиной в буквальном и абсолютном смысле, тем не менее, заявляла, что такие учения, как Четыре благородные истины, обладают не только относительной, но и абсолютной обоснованностью. «Человек» нереален, но пять совокупностей, из которых он

составлен, на самом деле существуют. Нирвана, на самом деле, конечно, не пещера, не остров в буквальном смысле, не превосходный участок ровной поверхности, но истина и факт в том, что это полное прекращение становления. Для другой группы, духовно более утонченной, а интеллектуально более развитой, чем их оппоненты, сама Нирвана, также называемая ими Пустотой, была лишь абсолютной истиной, и даже самые абстрактные интеллектуальные указания на цель в той же мере принадлежали относительной истине, в какой и самые конкретные поэтические образы. С какой-то точки зрения история буддийской мысли и буддийских школ, которые участвовали в его развитии, – это история нагромождения в практических целях одного указания на Реальность за другим, каждое из которых безжалостно отвергалось в тот самый миг, когда начиналось считаться истиной в абсолютном смысле. По мере того как буддизм, будучи в высочайшем смысле постижением Истины, победоносно шествовал через столетия, он оставлял позади себя долгий след оставленных «определений». Этот внутренний антагонизм между буквальными и образными интерпретациями терминов учения был, как мы более детально увидим позже, одним из главных факторов, приведших к возникновению Великой Колесницы.

Хотя символические отсылки к Нирване самого Будды обычно носили чувственный, поэтический характер, иные, более абстрактные и концептуальные определения, безусловно, также присутствуют в палийских писаниях. Один из самых интересных и, если помнить о более поздних исторических изменениях, самых важных с точки зрения вероучения текстов – это короткий, но невероятно значимый текст, в котором ум или сознание называется Буддой сияющим или светоносным (*пабхассара*) в своей сущностной природе:

«Это сознание (читта) светоносно, но оно загрязнено случайными омрачениями. Обычный человек, не получивший

наставлений, не понимает, как все обстроит в реальности. Поэтому я говорю, что для него не существует развития ума. <...> Это сознание светоносно, и оно свободно от случайных омрачений. Получивший наставления благородный ученик понимает, как все обстоит на самом деле. Поэтому я говорю, что для него есть развитие ума».

(«Ангуттара-никая», i, 10. Перевод Хорнера)⁵⁵.

То же неотъемлемо чистое и светоносное сознание на более позднем этапе развития буддизма не только считалось явно тождественным Нирване, но и рассматривалось как самое важное и уместное из всех определений Реальности. Для виджнянавадинов, как мы увидим в третьей главе, абсолютно недифференцированное сознание, свободное от различий субъекта и объекта, было единственной реальностью. Не существует ничего, кроме Мысли (*читтаматра*). Намек палийских писаний был развернут в сложную метафизику и эпистемологию. Подобно этому, утверждение в тексте о том, что «развитие ума», как передает это переводчик, возможно лишь для того, кто понимает сознание как незагрязненное по своей сути, на практическом уровне было развито до сложной системы духовных упражнений, кульминацией которой стала интенсивная практика определенных форм медитации.

Сколь бы важным с исторической точки зрения, несомненно, ни было это раннее представление о внутренне чистом и светоносном сознании, оно занимает сравнительно незначительное место в Палийском каноне. Современные ученики иногда даже сомневаются, являются ли эти учения подлинными словами самого Будды или же они представляют собой интерпретации, распространенные среди его непосредственных учеников. Мы процитировали их как свидетельство о том, что позитивные символические определения Нирваны вовсе не отсутствуют в текстах,

55 «Буддийские тексты на протяжении столетий», с. 33.

традиционно считающихся в Тхераваде словами самого Будды, текстах, которые, как считают даже современные ученые при всем их скептицизме, содержат некоторые из самых ранних записей учений Наставника. Однако несравненно более важным и, безусловно, более древним и авторитетным – принадлежащим к самым ранним слоям буддийской традиции, где оно встречается бесчисленное число раз, – является описание цели святой жизни как *бодхи*, Просветления, наивысшего знания, мудрости или духовного озарения. Важность этого определения, позитивного эквивалента негативного определения Нирваны Шарипутрой, с психологической точки зрения, подтверждается рядом обстоятельств, среди которых тот факт, что из этого термина выводятся как наименования, под которыми наиболее широко известен и наиболее часто упоминается сам Будда, так и самые популярные обозначения для его Дхармы.

Согласно палийским текстам, *бодхи* или Просветление бывает трех видов: Просветление ученика, частное или исключительно личное Просветление и Наивысшее Совершенное Просветление (*савака-бодхи*, *паччека-бодхи* и *самма-самбодхи*). Первое – это знание и озарение, достигнутое путем следования учению Совершенного Будды (*самма-самбуддхи*), второе – знание и озарение, которое, будучи обретенно без учителя, не передается ученикам, а третье и последнее – это наивысшее знание и озарение Совершенного Будды, который, достигнув Просветления без помощи учителя, из сострадания показывает другим путь к тому же запредельному переживанию. В Палийском каноне и комментариях к нему разница между этими тремя видами *бодхи* считается чисто внешней и случайной. Будучи чисто духовным состоянием, *бодхи* не тройственно, а едино, оно разделяется на три вида только в соответствии с манерой его достижения, как в случае со всеми тремя видами, и в соответствии с особыми силами, качествами и космическими функциями, с которыми оно может быть связано, как в случае с Наивысшим Совершенным Просветлением Будды.

Поздние санскритские тексты различных школ Махаяны, однако, по методологическим причинам проводят реальное различие между Просветлением учеников и пратьекабудд, с одной стороны, и Просветлением, к которому стремятся Бодхисаттвы и которое обретают Будды – с другой. К тому времени, как были составлены эти тексты, «ученик» и пратьекабудда стали считаться определенным типом духовного отношения, которое, как считали махаянисты, нужно строго отличать от воззрения подлинного буддиста. Тип бодхи, который был связан с этими названиями, следовательно, считался чуждым идеалу. Как мы поймем из следующей главы, эта, на первый взгляд, радикальная переоценка первых двух типов *бодхи*, вовсе не будучи произвольным проявлением сектантских предрассудков, на самом деле была протестом против все более узких интерпретаций, которые давали некоторые последователи Хинаяны относительно подлинной цели буддийской жизни. Однако в настоящий момент мы примем *бодхи* в его изначальном смысле, как полное духовное просветление, обретаемое как мастером, так и учеником. Тексты, которые появляются среди самых ранних частей Палийского канона, на самом деле, всегда проводят четкое различие между тремя видами Просветления, и об архатах не так уж редко говорится как о достигших *самбодхи*, которое позже последователи Хинаяны стали считать исключительно прерогативой Совершенных Будд. Как в палийских, так и в санскритских текстах семь групп практик, которым незадолго до паранирваны Будда завещал своим ученикам следовать, держаться за них, практиковать и развивать⁵⁶, называются совокупно *бодхипакшья-дхармами*, учениями, способствующими Просветлению, или качествами, составляющими его. Тот факт, что эти тридцать семь пунктов были рекомендованы в качестве практики шравакам, а как качества считались составляющими Просветления самого Будды, отчетливо показывает, что в то время, когда они

56 «Махапариниббана-сутта», «Дигха-никая», ii, 119.

получили свое совокупное определение (изначально применяемое только к одной из семи групп), никакого глубинного различия между тремя видами *бодхи* не признавалось ни одной из буддийских школ.

Поскольку их цель – не теоретическая, а практическая, не определение, а описание Цели, определенная неточность в использовании терминов – возможно, сознательная – на самом деле, пронизывает все ранние, не схоластические части Палийского канона и отличает их от, очевидно, более поздних добавлений-комментариев. Хотя различные оттенки смысла иногда довольно отчетливы, ряд важных терминов, по-видимому, используется как более или менее взаимозаменяемые. В своей первой проповеди Будда, говоря о своем постижении Четырех благородных истин, говорит: «О бхиккху, в том, что касается вещей, неслыханных ранее, во мне возникло видение, знание, понимание, во мне возникла мудрость, во мне возник свет»⁵⁷. В изначальном тексте используются слова *чаккху* (буквально «глаз»), *ньяна*, *паннья*, *видджа* и *алока*, все из которых, по-видимому, синонимичны *бодхи*. Как мы видели, наше проникновение в природу Нирваны для практических целей тождественно с природой Просветления. Подобно этому, наше исследование природы *бодхи*, безусловно, связано со смыслом различных терминов, которые используются взаимозаменяемо с ним.

«Мудрость» (панья на пали, праджня на санскрите), согласно полезному схоластическому определению Ачарьи Буддхагхоши, величайшего комментатора Типитаки Тхеравады, «обладает характеристикой проникновения в дхармы как они есть. Она обладает функцией разрушения тьмы омрачения, которое затуманивает самосуществование дхарм. Она обладает проявлением неомраченного. Поскольку есть утверждение «тот, кто сосредоточен, знает, видит то, что есть», сосредоточение

57 «Самьютта-никая», v, 420.

– его непосредственная причина»⁵⁸.

Помня о том, что термин *бодхи*, как оказывается, отсылает к преимущественно статическому, а мудрость – к преимущественно кинетическому аспекту духовно позитивного содержания Нирваны, это определение праджни можно применить, в равной мере, и к *бодхи*. *Бодхи* – это проникновение в подлинную природу феноменов (дхарм). Фигурально выражаясь, оно, как не преминул упомянуть Будда в своей первой проповеди, есть Высший Свет, символом чего впоследствии стал Будда Амиитабха. С этой точки зрения слова «Просветление» и «Озарение» можно считать довольно адекватно передающими слово *бодхи*. Более абстрактно, *бодхи* – это состояние Высшего Знания, невозмутимое и абсолютное, которое возникает в сосредоточенном уме, так сказать, вследствие достижения состояния глубокой медитации или *самадхи*.

Прежде чем идти дальше, мы должны предостеречь себя от возможного серьезного заблуждения. *Бодхи*, стоит подчеркнуть, заключается не в знании Абсолюта и единства с ним, а в понимании подлинной природы явлений и в проникновении в нее. Как мы имели много случаев себе напомнить, Нирвана, будучи состоянием, запредельным всем концептуальным определениям, может быть достигнута только посредством полного прекращения всех конструкций ума, как позитивных, так и негативных, от сравнительно конкретных до самых утонченных и абстрактных. Абсолют, как его понимают философы и метафизики, принадлежащие к различным школам идеалистического монизма, восточных или западных, предстает взору Просветления не как реальные сущности, а как «воззрения», формы того же «этернализма» (*сасватавады*), который наряду с учением об исчезновении (*уччхедавадой*) является одним из тех крайних воззрений, которых следует избегать ученику. Живя, как он уже живет,

58 Цит. по Конзе, «Буддизм: его суть и развитие», с. 105.

посреди феноменов, которые, в конечном счете, являются ложными ментальными конструкциями, подлинный ученик не устанавливает новые границы, пытаясь оттолкнуться от них посредством процесса последовательной абстракции концепции, которую, уже потому, что она обладает высочайшей возможной степенью обобщенности, он рассматривает как абсолютно реальную. Не укрепляет он свои узы и посредством попыток «осознать» или достичь единства с этой концепцией. Это означало бы построить внутри тюрьмы чувств еще одну, более мощную тюрьму ума. Вместо этого ученик, воздерживаясь от любых концептуальных конструкций, следует кратчайшему из возможных путей и достигает Нирваны *посредством проникновения в подлинную природу явлений*. Хотя оно и совершенно необходимо для должного понимания буддийской «философии» (то есть его систематических концептуальных отсылок к Реальности), это учение столь отлично от всех остальных метафизических доктрин, столь противоположно и противоречиво по отношению к естественной склонности и действию непросветленного человеческого ума, что его нельзя постичь даже частично посредством усердной учебы и продолжительного и напряженного сосредоточения. Читатель на этом этапе поступит осмотрительно, если вспомнит рассуждения о Правильной Мотивации, которые мы привели в первом разделе этой главы, и поразмышляет над ними.

11. Сущность Просветления

Если *бодхи* – это проникновение в подлинную природу явлений, какова природа этого проникновения? Прежде чем попытаться ответить на этот вопрос, вокруг которого вращается все самое важное в буддизме, мы должны ясно понять, что это проникновение – чисто духовное достижение, что оно не имеет ничего общего с какими бы то ни было концептуальными построениями. Хотя Будда и описывает его в терминах, доступных интеллекту, было бы ошибкой самого

разрушительного рода вообразить, что оно даже отдаленно соотносится с интеллектуальным пониманием явлений, которым обладают, например, изучающие физические науки. Такие описания – чисто символические, они отражают, как в почти неразличимой тьме, лишь слабое свечение бесконечного света его реализации. Предупредив об этом заранее, мы можем утверждать, что знание и проникновение, обретенные Буддой под деревом бодхи в Бодхгае, заключались в том, что посредством приспособления к «обычному» концептуальному модусу человеческого мышления он описал как истину о том, что все явления возникают в зависимости от условий. На оригинале пали все *дхаммы – патичча-самуппанна*. Это великое буддийское учение *патичча-самуппада* (*пратитья-самутпада* на санскрите), что по-разному переводится разными учеными. Конзе переводит это как «обусловленное совозникновение», и этот эквивалент более точен и благозвучен, чем многие другие. Будучи первостепенной формулировкой Просветления Будды на интеллектуальном плане, это является исторической и логической основой всех остальных развитий в буддийской философии. В тексте, который мы процитируем позже, это учение отождествляют с самой Дхармой.

Общая формула учения несколько раз появляется в Палийском каноне, где она повторяется в качестве определенного набора слов, который, по-видимому, с самых ранних времен признается стандартным выражением проникновения Будды. Мы цитируем эту формулу на пали не только в силу ее внутренней священности, но и для того, чтобы читатель мог накопить заслуги, читая и повторяя ее на языке оригинала:

*«Имасмим сати, идамхоти; имассуппада, идам
уппадджати; имасмим асати, идам на хоти; имасса
ниродха, идам нируддджхати»*

(«Когда есть это, появляется и то, из возникновения

этого возникает и то, когда нет этого, не появляется и то, по прекращению этого прекращается и то»⁵⁹.

Не менее известны великие строки, которыми Архат Ассаджи (Асваджит на санскрите), один из пяти первых учеников Будды, суммировал ради Шарипутры, тогда бродячего аскета, послание своего несравненного Учителя. О популярности этой строфы, услышав которую, Шарипутра немедленно достиг первого уровня святости (*шротанапatti-марги*), свидетельствует не только ее частое упоминание в палийских и санскритских буддийских книгах, но и тот факт, что, выбитая в камне, выгравированная на медных, серебряных или золотых пластинах, глубоко впечатанная в дощечки и печати из обожженной глины, она появляется тысячи раз по всему буддийскому миру – от разрушающихся пещер Афганистана до храмов Японии, от гомп Тибета до руин Наланды. На санскрите строфа звучит так:

*Йе дхарма хетупрабхава хетум тешам татхагата
хьявадат, Тешам ча йо ниродха эвам вади махаширамана.*

*(«Татхагата объяснил источник тех вещей, которые
появляются из причины. Их прекращение он также
объяснил. Это учение великого ираманы».)*

То, что эти великие мантры на самом деле формулируют суть реализации Мастера, что Просветление, которого он достиг под деревом бодхи, действительно заключается в знании и проникновении в обусловленное совозникновение всех явлений, подчеркивается традицией, поддерживаемой всеми школами буддизма.

Как хорошо известно, после Просветления Будда сомневался, проповедовать ли Дхарму человечеству, поскольку считал, что она слишком глубока и возвышенна,

59 «Мадджхима-никая», ii, 32; «Самьютта-никая», ii, 28 и т. д.

чтобы ее поняли мирские существа. Только вмешательство Брахмы Сахампати, Владыки Тысячи Миров, который взмолился к нему и заявил, что есть существа, в которых мало нечистоты, но они погибают, не услышав Учения, Владыка, обозрев мир оком Будды, из сострадания согласился провозгласить Истину, которую он открыл, и распахнуть врата Бессмертия (*амата*) для девов и людей. Какова в точности была Дхарма, которую он не желал проповедовать? К концу этой чрезвычайно важной автобиографической проповеди, сохранившейся в Типитаке Тхеравады, Будда, описав свои поиски и достижение Высочайшего Просветления, продолжает говорить об этом ключевом эпизоде своего пути, когда на несколько мгновений духовные судьбы мира повисли на волоске. На мгновение мы получаем привилегию благоговейно заглянуть в ум освобожденного и Просветленного существа, и это приносит нам пользу в соответствии с чистотой нашего обращения:

«Тогда, монахи, я подумал: теперь я обрел Учение (Дхарму, Реальность), глубокое, трудное для восприятия, трудное для постижения, безмятежное, запредельное, выходящее за границы сферы рассуждений, утонченное, доступное лишь мудрым. Человечество занято своими привязанностями, оно находит в них удовольствие и восторг. Человечеству, занятому своими привязанностями, трудно увидеть этот принцип, а именно, обусловленность, возникновение посредством причины (пачичча-самуппада). Этот принцип также трудно постичь, а именно, прекращение всех составных вещей, отречение от всего цепляния за перерождение, прекращение желаний, отсутствие страстей, успокоение, Нирвану».

(«Арьяпариесана-сутта», «Мадджхима-никая», i, 167)⁶⁰.

То же самое размышление спонтанно отразилось в стихах в

60 «Раннебуддийские писания», с. 23.

уме Будды, так что текст продолжает рассказывать, обратившись к недеянию, о не проповедовании Дхармы. Можно сделать вывод, что заключительное предложение абзаца, процитированное нами, будучи недвусмысленным утверждением цепи реакций, запускаемых законом обусловленного совозникновения, в то же самое время является ясным указанием на практическую цель, ради которой учение было все же проповедовано.

Для того чтобы ученик мог яснее понять принцип обусловленности, общая абстрактная формула *пратитья-самутпады* часто применяется к различным конкретным группам явлений, возникновение которых в зависимости от причин проявляется более очевидно. Само Просветление Будды временами описывается не как постижение общей формулы обусловленного совозникновения, а как понимание одного или нескольких его особых случаев. Так, в другой автобиографической проповеди Владыка говорит:

«Перед моим просветлением, монахи, когда я был еще не просветленным бодхисаттой, я подумал: «Увы, этот мир погрузился в страдания, он рождается, умирает, уходит и перерождается. Но от этой боли он не знает спасения, от старения и смерти. Когда же на самом деле от этой боли будет известно спасение, от старения и смерти?»

Тогда, монахи, я подумал: «Теперь, что существует, когда существует старение и смерть, какова причина старения и смерти?» И когда я должным образом погрузился в созерцание, возникло постижение полного знания: когда есть перерождение, есть и старение и смерть. Причина старения и смерти – перерождение.

Тогда, монахи, я подумал: «Теперь, что существует, когда перерождение существует, какова причина перерождения?» И когда я должным образом погрузился в созерцание, возникло постижение полного знания: когда есть становление (или желание существовать), есть

перерождение, причина перерождения – жажда существования.

(Подобно этому, говорится, что желание обусловлено цеплянием, цепляние – страстным желанием, страстное желание – ощущением, ощущение – контактом или стимуляцией любого из чувств, контакт обусловлен шестью органами чувств, шесть органов чувств – умом и телом (нама-рупой), ум и тело – сознанием, сознание – совокупностями, а совокупности – неведением).

Следовательно, по причине неведения возникают совокупности, по причине совокупностей – сознание (и так далее, вплоть до) перерождения в качестве причины старения и смерти. Таков источник всей боли.

Источник, источник: так, когда я должным образом созерцал все эти вещи, неслыханные ранее, возникло видение, возникло знание, возникло полное знание, возникло понимание, возник свет.

Тогда, монахи, я подумал: «Теперь, когда чего не существует, не существует и старения и смерти, с прекращением чего прекращается старение и смерть?» Тогда, когда я должным образом погрузился в созерцание, возникло постижение полного знания: когда нет перерождения, нет и старения и смерти, и с прекращением перерождения прекращается старение и смерть.

Тогда, монахи, я подумал: «Теперь, когда чего не существует, не существует перерождения, с прекращением чего прекращается перерождение?» Тогда, когда я должным образом погрузился в созерцание, возникло постижение полного знания: когда нет желания, нет и перерождения, и с прекращением желания прекращается и перерождение.

(Затем с прекращением цепляния наступает прекращение желания становления, с прекращением желания – прекращение цепляния, с прекращением ощущения прекращается желание, с прекращением контакта – ощущение, с прекращением шести органов чувств –

прекращение контакта, с прекращением тела и ума – прекращение шести органов чувств, с прекращением сознания – прекращение тела и ума, с прекращением совокупностей – прекращение сознания, а с прекращением неведения – прекращение совокупностей).

Так с прекращением неведения прекращаются совокупности, с прекращением совокупностей прекращается сознание, с прекращением сознания прекращается ум и тело, с прекращением тела и ума прекращаются шесть органов чувств, с прекращением шести органов чувств прекращается контакт, с прекращением контакта прекращается ощущение, с прекращением ощущения прекращается страстное желание, с прекращением страстного желания прекращается цепляние, с прекращением цепляния прекращается желание становления, с прекращением желания становления прекращается перерождение, с прекращением перерождения прекращается старение и смерть. Таково прекращение всех страданий.

Прекращение, прекращение: так, когда я должным образом погрузился в созерцание этих вещей, неслыханных ранее, возникло видение, возникло знание, возникло полное знание, возникло понимание, возник свет.

(«Самьютта-никая», ii, 10)⁶¹.

Еще в одной автобиографической проповеди обретение Буддой Просветления описывается как происходящее вследствие постижения им обусловленного совозникновения не в виде двенадцати причинных этапов, как в только что процитированном отрывке, а в составе лишь десяти, поскольку первые два этапа, неведение и кармические формации, вообще не упоминаются. Подобные «расхождения», по-видимому, поставили в тупик не одного небуддийского переводчика древних текстов, некоторые из

61 «Раннебуддийские писания», с. 119–121.

которых, не желая признать, что учение, столь глубокое, что даже сам Будда не решался проповедовать его, находится за пределами их понимания, находили утешение в предположении о том, что более простые случаи применения общей формулы должны принадлежать самому Будде, а более сложные – работы его учеников. Другие даже отваживались утверждать, что различные изложения принципа пратитья-самутпады, обнаруживаемые в буддийской литературе, «противоречат друг другу». Они были готовы утверждать любой абсурд, лишь бы не признаться в своем невежестве! Такие люди искренне полагают, что скорее Будда не понимал свое собственное Учение, чем они не преуспели в его понимании. Вряд ли можно зайти еще дальше в упрямстве профана.

Как мы уже указывали, самбодхи, достигнутое Буддой, состоит в чисто запредельном, неконцептуальном проникновении, и общая формула учения обусловленного совозникновения была попыткой сформулировать это озарение в рамках интеллекта. Поскольку феномены бесчисленны, случаи применения этой формулы, универсального закона, равно истинного для всего обусловленного, в теории также неисчислимы. На практике, однако, Будда применял ее лишь к самым ярким и потрясающим переживаниям человеческой жизни, поскольку он знал, что, только спустившись со своим учением с небес на землю, к людским заботам и сердцам, он сможет сделать учение доступным для них. Совершенную сферу, находящуюся в покое на абсолютно ровной поверхности, можно одинаково легко покатить в любом направлении. Подобно этому, постижение Буддой Истины символизируется на интеллектуальном плане учением об обусловленном совозникновении, но его можно столь же легко применить к объяснению и прояснению условной природы любого частного явления. Запредельную мудрость нужно отличать от ее концептуальных символов, а общую формулу пратитья-самутпады – от различных частных случаев применения,

которые становятся необходимыми в условиях жизни человека и различных темпераментов учеников. Если мы сможем перейти от знания обусловленной природы частных групп явлений к пониманию обусловленности как вселенского закона, а от этого понимания – к постижению сверхлогической Истины, символом которой он является, тогда мы увидим в текстах, касающихся учения об обусловленном совозникновении, не клубок «противоречий», а дополняющие друг друга аспекты удивительно последовательного и глубокого учения.

Как только мы осознаем этот принцип, нас больше не удивит то, что Просветление Будды по временам описывают не в рамках общей формулы обусловленного совозникновения или ее изложения в рамках двенадцати или десяти причинных звеньев эволюции так называемого индивидуального существа, а в рамках пробуждения к Четырем благородным истинам о Страдании (*дуккха*, на санскрите *дуккха*), Источнике страдания (*дуккха-самудая*), Прекращении страдания (*дуккха-ниродха*) и Пути к прекращению страданий (*дуккха-ниродха-гамини-патипада-магга*). Первая проповедь Будды в Сарнатхе, к которой мы уже обращались, – самый важный из всех текстов, принадлежащих к этому классу. Еще одна автобиографическая проповедь, в которой Будда описывает свое обретение *самбодхи* или «Наивысшего Просветления» в рамках восприятия Четырех благородных истин – это «Махасаччака-сутта» «Мадджхима-никаи». После рассказа аскету-джайну об ужасных аскезах, которые он прошел, намного превзойдя других, Будда говорит о более здоровом пути, на котором он позднее осознал Истину, и заключает:

«Затем, с мыслью устойчивой, совершенно очищенной и совершенно прозрачной, свободной от пороков, лишенной недостатков, приведенной к податливости и гибкости, поддающейся укрощению, прочной и непоколебимой, я склонил свой ум к памятованию о моих прошлых

существованиях. Я вспомнил разные рождения... развитие и угасание эонов... условия рождения... и ощущения в них... подъем и падение существ и их характеристики в различных мирах божественным оком.

Тогда я постиг Четыре благородные истины... разрушение ашрав... и я узнал это: разрушено для меня рождение. Прожита святая жизнь. Выполнена задача. Потому что жизни в таких условиях с этих пор не будет».
(«Мадджхима-никая, i, 247–8») ⁶².

Не стоит умножать число цитат. Учение о Четырех благородных истинах, несомненно, является распространением принципа универсальной обусловленности на проблему страдания, и, следовательно, это не менее достоверная формулировка проникновения Будды в сущностную природу явлений, чем другие. Детальные выводы из соответствий между общей формулой обусловленного совозникновения и ее приложением к отдельным группам явлений в учениях о двенадцати причинных звеньях (ниданах) в индивидуальной продолжительности жизни и Четырех благородных истинах будут объектом нашего внимания в следующем разделе. Здесь достаточно подчеркнуть абсолютное единство на запредельном плане всех подобных концептуальных формулировок Наивысшего Просветления Будды.

То, что это Просветление было знанием и проникновением в сущностно условную и обусловленную природу всех дхарм, далее демонстрирует тот факт, что в бесчисленных проповедях Будда указывает на постижение пратитья-самутпады в той или иной форме и постижение Четырех благородных истин как на цель пути ученика. Порицая Ананду за слова о том, что учение об обусловленном совозникновении, глубокое внешне и по существу, тем не менее, легко понять, из глубин своей собственной реализации

62 «Некоторые изречения Будды», с. 19.

Владыка провозглашает:

«Не говори так, Ананда! Воистину глубок этот Закон Причины и глубоким он предстает. Не зная этого учения, не постигнув его, не проникнув в него, это мир людей спутан, словно клубком, покрыт ржавчиной, стал подобен траве мунджа, рушится и не способен уйти от проклятия Тщеты, Пути Стенаний и Гибели и Бесконечного Круга (перерождений)»⁶³.

Подобно этому, он провозглашает и Четыре благородные истины:

«Потому что мы не поняли, потому что мы не проникали в Четыре благородные истины, братия, мы бежали и бродили по этому долгову, долгову пути (перерождений), и вы, и я.»⁶⁴.

Комбинация этих двух формулировок в следующем отрывке, где описывается знание благородным учеником пратитья-самутпады в рамках Четырех благородных истин, также доказывает сущностное единство всех подобных формулировок и потому представляет особый интерес и важность:

«Теперь, братия, поскольку Благородный Ученик знает Закон Причинности и таким образом знает возникновение причинных отношений, знает прекращение причинных отношений, знает Путь, ведущий к прекращению причинных отношений... Такого называют, братия, Благородным учеником, который достиг Видения, достиг Проникновения,

63 Там же, с. 143.

64 Там же, с. 11.

который видит Благое Правило (саддхарму, истинно реальное), который обладает знанием Опытного ученика (секхо), который достиг Потока Правила (потока Реальности), который благороден и разборчив в мудрости, который укрепился в достижении врат Бессмертия (аматаниббана)».

(«Самьютта-никая», ii, 41. Перевод Вудворда, исправленный)⁶⁵.

Палийские канонические тексты, описывающие этап за этапом путь ученика, от отречения от жизни домохозяина через последовательное упражнение в телесной воздержанности, осознанности и сосредоточении, к моменту его наивысшей победы над миром, когда, становясь все быстрее и чаще, проблески проникновения, наконец, превращаются в безграничный свет самбодхи, и он постигает сущностную природу всех дхарм в рамках двенадцатичленного, десятичленного или пятичленного учения пратитья-самутпады или в рамках Четырех благородных истин, слишком многочисленны и длинны, чтобы цитировать их здесь. Стоит лишь упомянуть о «Саманьяпхала-сутте» («Дигха-никая», i, 47) и «Сатипаттхана-сутте» («Мадджхима-никая», i, 55), для того, чтобы показать, что среди этих текстов есть некоторые из самых важных проповедей Типитаки в целом.

В свете этих доказательств и цитируемых текстов, в которых мы искали ответ на наш изначальный вопрос относительно природы Нирваны, бодхи или праджни, не стоит удивляться, что доктор Налинакша Дутт приводит в качестве окончательного аргумента в пользу согласия между махаянистами и хинаянистами относительно Четырех благородных истин и того, что он называет Причинным Законом, цитату, которая будет уместным завершением нашего обсуждения этого вопроса. Доктор Дутт так

65 Там же, с. 35.

завершает свои изыскания:

«Хинаянисты и махаянисты различаются в отношении к Истине, но они соглашаются, что Истина, как они ее понимают, достижима посредством постижения причинного закона, и поэтому буддийские тексты, будь они Хинаяны или Махаяны, единодушно утверждают – «Йа пратитьясамутпадам паиьяти са дхармам паиьяти, йо дхармам паиьяти, со буддхам паиьяти» (тот, кто постигает причинное происхождение вещей, видит Истину, тот, кто видит Истину, видит Будду)⁶⁶.

12. Истинная природа всех дхарм

Как, мы надеемся, стало уже ясно, Наивысшая Мудрость заключается не в знании Абсолюта, а в понимании подлинной природы всех дхарм. Но что такое дхармы? На этот вопрос нужно дать, по крайней мере, краткий ответ, прежде чем мы перейдем к более детальному исследованию применения принципа обусловленного совозникновения к причинным этапам в жизни индивидуального существа.

Дхарма (на пали *дхамма*) – это главное слово буддизма. Оно столь часто встречается в текстах, столь многочисленны жизненно важные идеи, передаваемые различными оттенками его смысла, что вряд ли будет преувеличением утверждать, что понимание этого многогранного слова сродни пониманию самого буддизма. Несмотря на свой лаконичный стиль и телеграфные сокращения, «Палийско-английский словарь» Общества палийских текстов не смог вместить все его смыслы, случаи применения и комбинации в статью менее 6000 слов. Попытаться обсудить здесь даже поверхностно все оттенки смысла *дхармы* не представляется возможным. Хотя такое обсуждение было бы довольно

66 «Аспекты буддизма Хинаяны по отношению к Махаяне», с. 51. Ряд отсылок автора к палийским и санскритским источникам в этой цитате нужно тщательно проверить.

полезным, поскольку различные случаи использования слова взаимосвязаны, и понимание одного из них полезно для понимания остальных, как и наоборот, нам придется ограничиться тем словоупотреблением, которое мы рассматриваем в данный момент. Буддхагхоша (гораздо более надежный проводник через лабиринт Типитаки, чем многие современные комментаторы) группирует различные смыслы этого слова в четыре основных раздела:

- 1) гуне (саддо), в применении к нравственному поведению;*
- 2) десанаям, в применении к проповеди и нравственным наставлениям;*
- 3) парияттиям, к девятичленному собранию буддийских писаний, и*
- 4) нисатте (ниддживате), к космическому (неодушевленному) закону.*

В другом месте он дает иную классификацию:

- 1) париятти, или учение как оно формулируется,*
- 2) хету, или условие, причинный антецедент,*
- 3) гуна, или моральное качество или действие, и*
- 4) нисатта-ниддживатта, или «феноменальное» в противовес «ноуменальному», «анимистической сущности».*

Вслед за составителями «Словаря», которые считают, что в последнем четырехчленном определении «второй и третий пункты составляют еще одно главное словоупотребление, рассматриваемое в двух аспектах, доктрины преподанной и доктрины сформулированной», мы можем перевести дхарму, в первую очередь, как доктрину или учение Будды (по сути тождественные тем, что преподали предыдущие Будды), во-вторых, как правильное или праведное, в двойственном значении индивидуального поведения и космического закона,

в-третьих, как условие (что было уже рассмотрено в рамках пратитья-самутпады) и, в-четвертых, как феномен. Нас интересует четвертое из этих определений.

Обращаясь от Буддхагхоши к Вебстеру, мы обнаруживаем, что, будучи причастием среднего рода настоящего времени от *phanesthai* («появляться»), пассива от *phainein* «являть»), слово *phainomenon* или феномен в самом широком смысле означает любой наблюдаемый факт или событие. Однако в изначальном греческом словоупотреблении это слово относилось к факту или событию в изменчивых и доступных восприятию формах, в отличие от постоянных сущностей вещей. Вебстер объясняет:

«Древняя концепция содержит двойственную, но связную антитезу, поскольку феномены могут быть изменчивыми, обусловленными или развивающимися аспектами вещей в противовес их устойчивой и реальной природе, а также их воспринимаемыми аспектами или видимостями в противовес их истинному или идеальному бытию. Таким образом, феноменальный мир отличается и от мира онтоса, неизменного бытия, и от идеального мира неизменной истины».

Против подобного рода антитез, которые пронизывают практически всю западную философию, с древности до наших дней, со времен Платона вплоть до Гегеля, в чьих руках она достигла своего апофеоза, и направлено двойное негативное определение Буддхагхошей дхармы как феномена. Каковы бы ни были его недостатки в качестве филолога, великий тхеравадинский комментатор видел суть, и в этом сжатом определении он не преминул указать на то, что Просветленному оку предстает как величайшее заблуждение, которое может постигнуть искателя, величайшую опасность и препятствие на пути ученичества. Это вера в то, что такие слова, как *атта* (самость), *самма* (существо), *джива* (душа),

пуриша (человек) и так далее относятся не исключительно к группам обусловленных и обуславливающих феноменов, а к независимым и неизменным сущностям, существующим «внутри», «за пределами» или «превыше» подобных групп явлений. Под «дхармой как феноменом» Буддхагхоша понимает дхармы, которые ни поддерживают (слово «дхарма» производится от корня *дхр*, «держать» или «поддерживать») как ноумены другие феномены, ни сами не поддерживаются ноуменами. Ноуменов не существует. Только дхармы существуют и поддерживают дхармы. Здесь, как и во многих других местах, Буддхагхоша говорит от лица не одной школы буддизма, а всей буддийской традиции, таким образом, в достаточной мере подтверждая свое право называться Буддха Гхошей, «Гласом Будды».

Заблуждение о существовании ноуменальной, «устойчивой и реальной природы» вещей само по себе двойственно, и наступление буддизма на духовного врага идет одновременно в двух направлениях. Каждую «вещь» можно видеть в двух аспектах, каждый из которых в свою очередь двухчленен. Во-первых, ее можно рассматривать, так сказать, пространственно и по отношению к самой себе, во-вторых, в динамике и в отношении к другим «вещам». Ложное воззрение, которое буддизм, вычленив в качестве его представителя самую важную и яркую форму, называет *аттавадой* (*аттавадой* на пали) или ноуменализмом, следовательно, заключается одновременно в вере в неделимые и неразрушимые «атомические» сущности вещей и в убежденности в том, что жизнь, энергия или мотивирующая сила объекта приходит не извне, а изнутри. Первый удар буддизма направлен против первой из этих ложных идей, и поэтому Буддхагхоша определяет дхармы как *ниссатта*, не обладающие неизменной сущностью, второй удар направлен на разрушение другого ложного представления, и потому ачарья в дополнение к этому определяет дхармы как *ниддживата*, не являющиеся сами по себе источником своей жизненной энергии. Следовательно, в

буддизме мы находим, в соответствии с двойным проявлением этого заблуждения, двухчленный метод разрушения ошибочного воззрения и видения вещей, каковы они есть в реальности. Первый метод можно назвать пространственно-аналитическим, а второй – динамико-синтетическим.

Первый метод заключается в последовательном анализе феноменов как фактов и разложении их до мельчайших составных частей. По мере того, как ученик упорно выполняет это упражнение (которое, поскольку все объекты делимы бесконечно, можно продолжать бесконечно), он постепенно постигает важную истину о том, что все феномены – не простые, а составные. Как бы далеко ни зашел его анализ, до какого бы уровня существования он ни добрался, нигде ему не встретится никакого объекта или части объекта, столь мелких, что их нельзя было бы подвергнуть этому процессу с такой же легкостью, как комок сухой глины рассыпается в пальцах на миллионы частиц. Буддийская литература изобилует примерами использования этой аналитической процедуры по отношению к феноменам. Притчу о колеснице, довольно затасканную за века повторений и изменений, можно привести как пример самой ранней и простой ее формы в качестве классической иллюстрации процедуры анализа. Строго порицая того, кто спросил об «этом существе», о том, кто создал его, где этот создатель, где источник этого существа и его прекращение, Будда отвечает:

Почему ты твердишь о «существе»?

Это твое ложное воззрение.

Это всего лишь горстка самскар –

В них нет «существа».

Когда должным образом собраны части,

Мы произносим слово «колесница»,

Так, когда есть кхандхи –

Принято говорить о том, что «есть существо».

(«Самьютта-никая», i, 135. Перевод И. Б. Хорнера)⁶⁷

В более поздних версиях притчи столь точно перечисляются составные части колесницы, что это может показаться чрезмерным, если только мы не вспомним, что функция фигуры речи – не риторическая, а религиозная, что это не литературное украшение, а духовный прием. Упрощено ли упражнение или усложнено, главная его цель ясна. Нас привлекают не составляющие вещи, а целое, которое мы воображаем существующим отдельно от этих компонентов и ложно воспринимаем как обладающее подлинной природой и относительно неизменной сущностью. Позволяя нам увидеть, что такие слова, как «мужчина», «женщина», «ребенок», «дом», «душа» и так далее определяют не вещи в себе, а лишь временное собрание преходящих частей, метод анализа приводит к тому, что наша привязанность как таковая распадается, когда мы постигаем, что приписываемые им объекты нереальны и на самом деле существуют лишь как чистые имена. Анализ явлений нужно продолжать непрерывно, пока не будет разрушен последний след привязанности к «объектам».

Пять *кхандх* (на санскрите *скандх*), которые упоминаются во второй строфе, представляют собой основополагающую буддийскую формулу процесса применительно к так называемой «личности». Они таковы: *рупа* (тело, форма, телесность или материальность в целом), *ведана* (чувство или ощущение), *самджня* (*саннья* на пали) (восприятие), *самскар*ы (*санкхар*ы на пали) (комплексы, импульсы, кармические формации или волевые акты) и *виджняна* (*виньяна* на пали) (сознание). Каково значение всех этих составляющих, мы рассмотрим в 18 разделе этой главы. Ни одна из них, конечно, не абсолютна. Они принадлежат к первой стадии аналитического процесса, когда «существо»

67 «Буддийские тексты на протяжении столетий», с. 80.

раскалывается на физические и психические компоненты, а вторая группа сводится, в свою очередь, к четырем составляющим. Каждая из этих пяти групп может далее делиться до бесконечности. Поскольку дробление *рупы*, то есть физического тела, – относительно простой вопрос, мы приведем еще два примера с иллюстрациями применения аналитического метода против заблуждения о самости. Оба эти примера – из «Сатипаттхана-сутты» «Мадджхима-никаи».

«И далее, монахи, монах размышляет о том, как это тело обернуто кожей и полно различных нечистот, от подошв до кончиков волос, думая так: «В этом теле есть волосы на голове, волосы на теле, ногти, зубы, кожа, плоть, сухожилия, кости, костный мозг, почки, сердце, печень, плевры, селезенка, легкие, кишечник, брыжейка, фекалии, желчь, флегма, гной, кровь, пот, твердый жир, жидкий жир, слюна, слизь, синовиальная жидкость, моча».

Подобно тому, монахи, как есть корзина с двумя отверстиями, полная различных зерен, а именно, горного риса, необработанного риса, зеленого гороха, вигны, кунжута, риса, и человек с хорошим зрением, открыв ее, думает так:

«Это горный рис, это необработанный рис, это горох, это вигна, это кунжут, это рис». Точно так же, монахи, монах размышляет...

И далее, монахи, монах размышляет об этом теле, согласно тому, как оно соединяется или сочетается посредством материальных элементов: «В этом теле есть элемент земли, элемент воды, элемент огня, элемент ветра».

Подобно тому, монахи, как умный мясник или подмастерье мясника, забив корову и разделив ее на части, сядет на перекрестке четырех столбовых дорог, так и монах размышляет...»

(Перевод Сомы Тхера)⁶⁸.

Второй метод можно назвать динамико-синтетическим, потому что он, с одной стороны, подчеркивает тот факт, что ничто не живет и не движется своими собственными силами, а, с другой стороны, что явления возникают в зависимости не от одной причины, а от множества условий. Подобно тому, как первый метод на каждом этапе анализирует феномены как факт, сводя их к сумме внутренних частей, второй метод сводит феномен как событие к сумме его внешних условий. Два метода взаимосвязаны. Между частями, к которым можно свести данный объект, существует ряд отношений; подобно этому, отношения между объектами можно анализировать различным образом. В конечном счете, эти два метода едины, и на высших уровнях проникновения «факт» неотделим от «события», как в современной физике «частица» неотличима от «волны». Функция обеих частей слов чисто инструментальна, обе указывают за пределы себя, на определенное озарение относительно природы вещей, но, в то время как первая запредельна, вторая принадлежит миру.

Поскольку краткое изложение двенадцати звеньев *пратитья-самутпады*, которое будет дано в следующем разделе, можно считать односторонней иллюстрацией разносторонних отношений между феноменами, здесь мы не будем приводить примера динамико-синтетического метода, а за дальнейшей информацией по этому вопросу отсылаем читателя к доступной для восприятия статье доктора Конзе «Условия и Необусловленное»⁶⁹. Прежде, чем попытаться ответить на вопрос, предложенный в начале этого раздела, нам нужно еще отметить, что двойной метод анализа и синтеза в буддизме применяется не только к внешним природным явлениям, но и к внутренним феноменам ума, что

68 Ньянапоника Тхера, «Сердце буддийской медитации», Коломбо, 1953, с. 131-132.

69 «Маха Бодхи», т. 62, с. 159 (май-июнь 1954).

мысль не в меньшей мере, чем предмет, идея, равно как и империя, сводится к комплексу бесконечно сложных отношений между мельчайшими частями. И бесконечно великое, и бесконечно малое, однако, доступно нам лишь чисто теоретически. На практике анализ приходится останавливать на компонентах, на самом деле не конечных, а затем синтезировать их в отношения, которые, по сути, не являются исчерпывающими.

Различные школы буддизма для практических целей изобретают различные списки «частей» и «отношений». К примеру, в тхеравадинской схоластике перечисляется двадцать четыре вида отношений (*паччая*), в «Абхидхарме» упоминаются сарвастивадинские четыре, в «Ланкаватара-сутре» – шесть, и так далее. Подобно этому, в «Абхидхамматтхасангах», средневековом компендиуме тхеравадинов, утверждается, что весь феноменальный мир можно свести к 169 составным частям, среди которых насчитывается 89 типов сознания (*читта*), 52 физических фактора (*четасика*) и 28 материальных качеств (*рупа*). Они вместе с двумя видами Нирваны (ниббана) составляют 171 «сущности» этой школы. В сарвастивадинских трудах, к примеру, «Абхидхармакоше» и «Махавибхашашастре», перечисляются лишь 75 подобных сущностей. Несмотря на различия в вопросах классификации между различными школами, они одинаково утверждают, что мудрость можно развивать, сначала изучив, как анализировать феномены и сводить их к «сущностям», из которых они составлены, а затем – как соотносить эти сущности различным образом друг с другом.

Теперь нам должна быть очевидна природа дхарм. Теоретически они являются бесконечно малыми «фактами» бесконечно изменчивых «событий», которыми в реальность являются все явления. На практике есть определенное число «сущностей», до которых различные буддийские школы разлагают мир, и все это в целях обеспечения определенной основы для разрушения ложной веры в *атман* или ноумен

посредством систематического развития аналитического проникновения. Как мы увидим позже, среди последователей Хинаяны постепенно развилась все более сильная тенденция подчеркивать роль пространственно-аналитического метода за счет динамико-синтетического. Махаянисты столь рьяно протестовали против такой однобокости, что, в конце концов, некоторые из них впали в противоположную крайность. Лучшие буддийские традиции всегда пытались сохранить баланс между двумя методами. Однако можно сказать, что *в целом* Хинаяна склоняется преимущественно к анализу, а Махаяна – *в целом* более синтетична.

Среди школ Хинаяны Сарвастивада, которая развила систему плюралистического реализма, стала более явно и догматически аналитической, чем Тхеравада, хотя большая часть схоластической литературы последней заражена той же склонностью. Среди школ Махаяны Мадхьямакавада, которая главным образом сосредоточилась на обусловленности дхарм, придерживалась преимущественно синтетического метода, а Виджнянавада, одной из рассматриваемых проблем в которой было объяснение происхождения внешне объективных явлений из чистого недифференцированного сознания, была склонна к методу анализа. Повторяющиеся слова следующих двух вдохновенных строф Буддхагхоши можно процитировать как краткий пример того двойного проникновения в пустую и обусловленную природу дхарм, к развитию которого стремится буддийская традиция как целое.

*Нельзя обнаружить ни делающего, ни того, что сделано,
Ни того, кто пожинает плоды этого:
Просто голые явления движутся по кругу –
Лишь это воззрение верно и истинно.
Нельзя найти ни божества, ни Брахмы,
Ни творца этого колеса жизни:
Просто голые явления движутся по кругу –*

*И все они зависимы от условий*⁷⁰.

Эта концепция или, скорее, проникновение в природу феноменального существования, нелегко поддается постижению мирским умом. На самом деле, не в рамках медитации ее вообще вряд ли можно понять. Полезной может оказаться пример из сферы изобразительного искусства. Импрессионисты широко использовали метод живописи под названием «дивизионизм». Цвета разделялись на составляющие их оттенки, эти оттенки в чистом цвете накладывались друг за другом на полотно. Одной из форм этого метода был пуантилизм, в котором цвета накладывались точками. С расстояния в несколько ярдов картина, нарисованная с помощью этого метода, казалось, изображала естественные объекты привычным образом. Однако по мере того, как зритель подходил ближе, деревья, дома и человеческие фигуры постепенно распадались на внешне бессмысленный хаос цветных точек. Точки – это дхармы. Для человека, поглощенного мирскими интересами, который видит их, так сказать, с расстояния, феноменальный мир предстает составленным из ряда реальных «вещей». Однако благородный ученик, который смотрит ближе и более пристально, видит вещи не как они кажутся, а как они есть, знает, что «вещи» нереальны, а существуют лишь дхармы. Этот пример далек от совершенства. Цветные точки импрессионистского полотна – относительно статичные объекты. Для того чтобы пример был завершенным, нам нужно запустить их в движение. Это можно сделать, наложив на них бергсонианский образ кинематографа. Вместо картины представьте цветной мультфильм, созданный с

70 «Вишуддхи-магга», 19. Поскольку одно из значений слова «дхарма» – это «объект ума, репрезентация» или «идея ощущения», сразу становится очевидно, что представление Буддхагхоши о *шуддхадхарме* в этом смысле идентично представлению Васубандху о *виджняптиматре*, «чистой идее». Великий тхеравадинский комментатор, по-видимому, подвергся сильному влиянию Йогачары, школы, к которой принадлежал Васубандху.

помощью метода пуантилизма. Те, кто сидит на задних креслах кинотеатра, увидят движущееся изображение внешнего мира, мужчин и женщин, которые едят и пьют, смеются и плачут, занимаются любовью и испытывают муки расставания и смерти. Это будет казаться живым и реальным, и они с постоянным интересом будут следить за развитием сюжета. А зритель, сидящий спереди, увидит лишь последовательность красных, синих и желтых пятен, мигающих и мелькающих на экране с непостижимой скоростью. Он будет смотреть на экран с совершенным безразличием, пока не наступит время покинуть кинотеатр.

13. Обусловленное совозникновение: двенадцать звеньев

Как и другие индийские традиции, буддизм учит тому, что известно широкой публике как перерождение. Однако в буддийских текстах используется гораздо более точный термин *пунарбхава* (новое становление), и в них процесс перерождения описывается более детально и сложно, а описание метафизических вопросов становится гораздо более doskonaльным, чем в писаниях других школ. Двенадцатичленная *пратитья-самутпада* – это, как мы уже рассмотрели, применение принципа обусловленности к жизням так называемой личности в соответствии с результатами кармы, которая передается от рождения к рождению. Цель подобного применения двойственна. Во-первых, посредством указания на определенную последовательность конкретных примеров позволяет ученику развить более ясное проникновение во вселенский закон непостоянной и обусловленной природы всех явлений. Во-вторых, показывая, как рождение, старение, болезни, смерть и остальные страдания, присущие феноменальному существованию, возникают в зависимости от условий, как в отсутствие этих условий они прекращаются, этот пример предлагает нам доступное объяснение человеческого страдания и указывает на путь выхода из мирского в

запредельное, из оков сансары – в состояние совершенной свободы, то есть Нирваны.

Но почему перечисляется двенадцать *нидан*? Можно ли расширить или сократить это число, или их всегда должно быть двенадцать? Как мы попытались объяснить в разделе 11, когда обращались к альтернативным пятичленным и десятичленным формулировкам, *пратитья-самутпада* – это, по сути, общий принцип обусловленности, а не какая-то особая последовательность условий внутри того или иного феномена. Факторы, обуславливающие жизнь человека в любой момент времени, бесчисленны. Двенадцать *нидан*, признаваемых всеми буддийскими школами как великой, так и малой колесницы, в качестве стандартного способа применения закона обусловленного совозникновения к процессу рождения и смерти личности – не что иное, как выбор из факторов, действующих на определенных этапах этого развития, тех, которые первостепенны в определении следующего этапа. Если принцип, управляющий выбором, на первый взгляд не очевиден, если наше слишком поверхностное изыскание создает у читателя впечатление, что факторы выбраны более или менее произвольно, позвольте напомнить ему, что выбор был сделан сверхчеловеческим разумом Будды. Представляя собой вовсе не чисто теоретический интерес и ценность, двенадцатичленная *пратитья-самутпада* двадцать пять столетий была для миллионов человеческих существ философией жизни и служила методологической основой буддийской реализации.

В качестве примера популярности и важности этой формулировки можно отослать читателя к ее иконографическому изображению в тибетском буддизме. На стене при входе в каждый тибетский монастырь изображена картина так называемого «Колеса жизни», или, если быть более точным, «Колеса Становления» (*бхавачакры*). Колесо, которое крепко держит в своих когтях демон Непостоянства, чьи клыкастые челюсти нависают над верхом, а хвост

рептилии виден снизу, разделено пятью или шестью спицами на соответствующее количество частей. В самой верхней части изображены небесные обитатели богов, во второй части – измерение *асуров* (титанов), в третьей – царство зверей, в четвертой, нижней части – холодные и горячие ады, в пятой – обитель *прет*, существ с горшковидными животами и тончайшими, как ушко иглы, глотками, а в шестой и последней части – мир людей. Во втулке колеса кусают друг друга за хвосты петух, змея и свинья, символы жадности (*лобха*), гнева (*двеша*) и неведения (*моха*). Вокруг обода, разделенного на двенадцать частей, нарисована серия картин, каждая из которых изображает одно из двенадцати звеньев обусловленного совозникновения. Если перечислять их по часовой стрелке, они таковы: неведение (*авидья*), слепой человек с палкой; кармические формации (*самскар*ы), гончар с кругом и горшками; сознание (*виджняна*), обезьяна, карабкающаяся на цветущее дерево; «имя-и-форма» (*нама-рупа*), лодка (тело) с четырьмя пассажирами (четырьмя совокупностями ума), один из которых (сознание) гребет; шесть органов чувств (*садаятан*), пустой дом; контакт (*спарша*), мужчина и женщина в объятиях друг друга; ощущение или чувство (*ведана*), человек со стрелой в глазу; жажда или страстное желание (*тришна*), женщина, предлагающая питье сидящему мужчине; цепляние (*упадана*), человек, срывающий плод с дерева; становление (*бхава*), беременная женщина; рождение (*джати*), женщина в родах, и, наконец, старение и смерть (*джара-марана*), которые символизирует человек, несущий труп на площадку для сожжения. Подталкиваемые жадностью, гневом и неведением, мирские существа «перерождаются» в шести сферах феноменального существования в соответствии с законом обусловленного совозникновения.

Еще одно указание на то, что двенадцать звеньев или причинных этапов ни в коей мере не рассматриваются как исчерпывающие, содержится в том факте, что, согласно старейшему традиционному объяснению, общему для всех

школ, эти звенья касаются не одной, а трех жизней. Первое и второе звено принадлежат к последнему рождению, одиннадцатое и двенадцатое – к следующему, а остальные – к текущей жизни. Следовательно, каждое существование можно рассматривать как обладающее двумя, восемью или второй парой из двух причинных этапов, если рассматривать его как прошлое, настоящее или будущее. Таким образом, если совместить три соответствующих раздела, каждую жизнь можно рассматривать как состоящую из двенадцати звеньев или причинных этапов, а три жизни – из тридцати шести, где каждое звено встречается трижды.

Хотя неведение перечисляется первым, его нельзя на этом основании считать абсолютным источником, абсолютным первоначалом личности. Не имеет этот факт и космологического значения. Об ободе колеса нельзя сказать, что он начинается в какой-то определенной точке: он непрерывен. Таковы и двенадцать звеньев в «цепи» обусловленного совозникновения. Перечисление всего ряда может начаться с любого звена.

В зависимости от того, какое звено упоминается первым, ряд можно рассматривать четырьмя способами: в прямом порядке (*анулома*), когда мы переходим от причины к следствию; в обратном порядке (*пратилома*), от следствия к причине, позитивно, когда существование причины определяет наличие следствия или когда существование следствия рассматривается в зависимости от существования причины; негативно, когда в силу отсутствия причины не создается следствия или когда отсутствие следствия рассматривается как результат отсутствия причины. (Поскольку в английском языке не существует единого слова для «обусловленной вещи», мы используем в качестве соответствия причину и следствие. Но под причиной нужно понимать причинное основание или условие, а не причину в

строгом западном философском понимании)⁷¹.

1) *Авидья* (*авидджа* на пали), «первая» из двенадцати *нидан*, – это неведение в смысле духовной неосознанности. Хотя у запредельного, находящегося за рамками всех определений, нет противоположности, с мирской точки зрения неведение можно рассматривать как антитезу *бодхи*. Следовательно, поскольку Просветление и Высочайшая Мудрость – цель пути ученика, состояние неведения, полностью лишенное *бодхи*, с методологической точки зрения является отправной точкой всего учения. *Авидья* позитивна и негативна одновременно. Мирской человек не только не просветлен, он придерживается ложных воззрений относительно природы феноменального существования, которые противоположны верным воззрениям, которых придерживаются Благородные. Он видит обусловленное как необусловленное, представляет ноумены там, где есть только феномены, видит непостоянное как постоянное, болезненное как приятное, а нечистое – как чистое. Он – либо *этерналист* (*сасватавадин*), либо *аннигиляционист* (*уччхедавадин*). Он может верить в существование Бога и души, верить в чудодейственную силу молитвы и умерщвления плоти, крепко держаться за ложные представления о том, что определенные внешние действия, к примеру, омовение в «священных» реках и определенные этические предписания, к примеру, раздача милостыни, сами по себе обладают духовной ценностью. Мы видели, что концептуальное содержание *бодхи* можно по-разному сформулировать интеллектуально. Подобно этому, *авидья* – это не только состояние общего отсутствия мудрости, это, если быть более точным, неведение относительно доктрины обусловленного совозникновения, Четырех благородных истин и других основных принципов буддизма, и схоластически оно всегда определяется именно так.

71 Тхеравадинские труды основываются на том способе, которым каждое из двадцати четырех условий (паччая) каждого из двенадцати звеньев связаны с последующими.

2) Отношение между *авидьей* и *самскарами* (*санкхарами* на пали), второй из *нидан*, принадлежащих к «предыдущему» рождению, можно сравнить с тем, что существует между состоянием опьянения, которое заставляет человека забыть о себе, и иррациональными действиями, которые он совершает в подобном состоянии. *Самскара* буквально означает «подготовка, оформление», и в современном языке это слово переводили многочисленными эквивалентами, ни один из которых не подходит полностью. В прикладном смысле «совокупности» это означает условия, необходимые для того, чтобы привести к определенному результату, в данном случае – это совокупность условий ума, которые, согласно закону кармы, ответственны за создание первого момента сознания в «новой» жизни. По сути, это волевые акты, связанные с определенным состоянием ума или сознания, и по этой причине многие комментаторы определяли их как *карма-четана*, «волевое действие». Это волевое действие может быть телесным, речевым или чисто умственным. Оно может быть как накапливающим заслуги, в том смысле, что возникает в связи с «чистыми» состояниями ума и приводит к «благому» перерождению, так и недобродетельным, если возникает в связи с «нечистыми» состояниями сознания и приводит к «дурному» перерождению. Волевые действия, ассоциируемые с нравственно нейтральными состояниями ума Архата, не являются условиями, приводящими к перерождению в любой из сфер феноменального существования.

3) В зависимости от кармических формаций «предыдущих» рождений возникает третье причинное звено, *виджняна* (*виньяна* на пали) или сознание, первое из причинных звеньев, принадлежащих к «настоящему» существованию. В отличие от современной биологической науки, буддизм учит, что в дополнение к физической наследственности существует наследственность чисто психическая. Зачатие происходит лишь при стечении трех необходимых факторов: когда совокупляются отец и мать,

когда у матери подходящее время и когда есть «существо», готовое к перерождению. Под «существом» здесь подразумевается последний момент сознания, принадлежащий к «предыдущему» рождению. Зачатие не происходит, несмотря на наличие остальных факторов, когда нет «совокупностей», которые «готовы» или «приготовились» к физическому наследованию, родительству, окружению и так далее, ко всему, что соответствует рождению у таких-то родителей. Между прекращением последнего момента сознания, принадлежащего к последнему рождению, и возникновением первого момента сознания в текущем рождении, согласно современной Тхераваде, нет промежутка.

Что перерождается? Сказать, что перерождается «существо», тождественное недавно умершему, было бы крайностью этернализма. Сказать, что они не тождественны, было бы нигилизмом. Избегая этих двух крайностей, Будда учит Срединному Пути, а именно, учению об обусловленном совозникновении: «Если есть это, появляется и то, из возникновения этого возникает и то (и так далее)». Перерождение происходит, но в реальности никакого «существа» не перерождается. Поскольку этот случай применения пратитья-самутпады к процессу перерождения слишком противоречит нашей глубоко укорененной привязанности к постоянной индивидуальности, он становится одной из самых трудных идей для восприятия среди всех буддийских учений. Его нельзя понять даже интеллектуально без тщательного и *беспристрастного* изучения и определенного опыта медитации.

Кармически нейтральное сознание (*vipaka*), возникающее как результат, начинает функционировать в момент зачатия и составляет сознание глаза, уха, носа, языка и тела, а также определенные связанные с ними феномены ума.

4) В зависимости от этого сознания (*виджняны*) возникает *нама-рупа* (это одинаково звучит на пали и санскрите), под которой подразумевается физическое тело, рупа (поначалу эмбриональное), и оставшиеся три умственные (*нама*)

«кучи» или *скандхи* (*кхандхи* на пали): чувство или ощущение (*ведана*), восприятие или *самджня* (*санья* на пали), а также волевые действия (*самсары*). *Скандха* сознания (*виджняна*), поскольку она называется как «причина», не может быть перечислена в ряду «следствий». Это деление на пять «совокупности», одну материальную и четыре умственных, первоначально в буддийском анализе так называемой личности человека. Это первый шаг в аналитическом наступлении на «ноумены». Следовательно, на четвертой причинной стадии в зависимости от сознания возникает «психофизический организм» в целом. Несколько более детальное описание пяти *скандх* будет дано в разделе 18.

5) В зависимости от *нама-рупы* возникает *саяятана* (*салаятана* на пали), шесть «основ», то есть пять физических органов чувств и ум (*виджняна*), который считается органом восприятия объектов ума. Стоит отметить, что здесь «основа ума» подразумевает различные типы сознания, представленные *виджняна-скандхами*, которые, не перечисляясь в последнем причинном звене, вновь появляются в этом. На первый взгляд простая формула пятой *ниданы* скрывает чрезвычайно сложную сеть условий. *Нама* и основа ума, *нама* и пять основ физических органов чувств, *рупа* и основа ума, *рупа* и пять основ физических органов чувств взаимодействуют различными способами. Можно возразить, что сознание (*виджняна*) существовало еще с третьей причинной стадии, и нельзя, не впадая в противоречие, утверждать, что оно возникает на пятом этапе. Однако это возражение было бы верным, только если бы нас заботила не обусловленность, а причинность. Согласно тхеравадинской традиции, существует двадцать четыре вида условий. Условия, в зависимости от которых возникает *виджняна* как основа ума на третьей причинной стадии, отличаются от тех, в зависимости от которых она возникает на пятой. Следовательно, при близком рассмотрении мы находим не противоречие, а лишь еще одно свидетельство

глубины и сложности этой доктрины⁷².

6) В зависимости от *садаятаны* возникает *спарша* (*пхасса* на пали), контакт или впечатление, шестая *нидана*, которая подразделяется на шесть видов (контакт глаза, уха и так далее), и каждый вид состоит в комбинации органа, объекта и впечатления. Это элементарная психология, которая доступна даже тем, кто озабочен лишь мирскими вещами. Лишь одно нуждается в комментарии. Буддийская психология рассматривает сознание (*виджняну*), с определенной точки зрения, как орган чувств (*манаятана*), со своими собственными объектами ума или дхармами (еще одно применение этого многозначного слова). Следовательно, говорится также о контакте ума или впечатлении, производимом их взаимным столкновением.

7) В зависимости от *спарши* возникает *ведана* (так же на пали), ощущение или чувство. Подобно последней *нидане*, *ведана* шестичленна по отношению к месту возникновения: рождается из контакта глаза, уха и так далее. Каждый из этих шести видов может быть приятным, нейтральным или болезненным. Возникнув, подобно шести «основам» и контакту, одновременно с сознанием, с которым оно нераздельно связано, ощущение в седьмой *нидане* обуславливается не посредством одновременности, а в качестве кармического результата.

8) В зависимости от кармического результата *веданы* возникает *тришна* (*танха* на пали), голод и жажда, стремление к возбуждению, лихорадка неудовлетворенного влечения. Это пламя желания, которое полыхает неудовлетворенным от рождения к рождению и навсегда угасает в прохладных водах Нирваны. Интересный комментарий к этому слову приводится в «Палийско-английском словаре» Общества палийских текстов:

72 «Руководство по Абхидхарма-Питаке» Ньянатилоки, Коломбо, 1975, с. 165, содержит дальнейшую информацию по этому и другим вопросам.

«Образ («жажды») силен, и слово «танха» главным образом используется в поэзии или в прозаических отрывках, преисполненных религиозного пыла. Оно редко используется в философии или психологии».

То, что Будда использует скорее поэтическое, нежели научное выражение для восьмой ниданы, не случайно. *Тришна* – это нездоровая эмоциональность в самой страстной и сильной форме, и метафора дает более яркое и доступное воображению указание на ее природу, чем определение. Шесть объектов страстного желания – это пять физических чувственных объектов и идеи, объект органа ума. Его три модуса – это *кама-тришна*, когда влечение к определенной форме, звуку и так далее возникает вместе с жаждой чувственного удовольствия (*кама*); *бхава-тришна*, когда оно возникает в связи с ложным верованием в вечное личное существование (*бхава*) или теологическими догмами, к примеру, о «бессмертной душе», и *вибхава-тришна*, когда оно связано с ложным воззрением о том, что личность уничтожается в момент смерти. Как мы увидим позже, *ниданы* бывают двух видов: принадлежащие к кармическому процессу (*карма-бхава*) и принадлежащие процессу перерождения (*утпатти-бхава*). Пять *нидан* от сознания до ощущения представляют процесс перерождения в текущей жизни, будучи результатами процесса кармы, запущенного в предыдущем существовании, они этически нейтральны. Однако с *тришны* начинается кармический процесс текущей жизни, от запуска которого зависит процесс перерождения в будущем существовании. По этой причине восьмая *нидана* предстает также в виде второй Благородной истины, Истины об Источнике страданий.

«Каков, он монахи, источник страданий? Это то страстное желание, которое дает начало каждому новому перерождению и связано с удовольствием и похотью, то здесь, то там находит все новое удовольствие».

(«Дигха-никая», 22).

Переход от ощущения к цеплянию, от пассивного чувства к активному желанию – тот психологический факт, который определяет все мифы о Падении Человека с небес на землю, от блаженного к жалкому состоянию и сфере существования. Промежуток между этими двумя *ниданами* – это поле духовной битвы, и ощущать чувства, следя за желаниями, – это та победа над собой, которую Будда провозгласил более великой, чем покорение тысяч людей в тысячах времен. Согласно широко известному образу, страстное желание – это ядовитая стрела, увязшая в сердце ученика, которую нужно вытащить, прежде чем вернуть его к состоянию совершенного духовного здоровья, святости, то есть Нирваны.

9) Если эта стрела останется на месте, неизбежно последует следующий причинный этап: в зависимости от тришны возникает *упадана*, цепляние, хватание или привязанность. Она может быть четырех видов: привязанность к чувственным удовольствиям (*кама*), к *дришти* (*дритти* на пали) или «воззрениям», чисто «метафизическим» спекуляциям, беспочвенным верованиям, безосновательным мнениям, догмам, к этике (*шила*) и внешним предписаниям (*врата*) ради самих себя, и к ложной вере в существование неуменального остатка в феноменах (*атмавада*), особенно в форме души, самости или эго, отдельных от феномена «личности». (Большое значение приписывается на этой причинной стадии различным видам «интеллектуальной» привязанности – всем тем разновидностям «изначального» основного неведения, которое лежит в основе всего процесса сансары: это подчеркивает огромную важность Верных Воззрений, Истинного Учения или, другими словами, верного теоретического и интеллектуального понимания Дхармы. Просто «хорошее поведение» не позволит нам освободиться от круга рождений и смертей.)

10) В зависимости от *упаданы* возникает *бхава* (на пали *бхава*), «становление», в смысле жизни или перерождения в какой-нибудь «сфере» или «уровне» феноменального существования. Согласно разделению, принятому в этой нидане, этих уровней три: уровень желания (*кама*), состоящий в рождении в качестве титанов, животных, людей, обитателей ада, голодных духов и богов низших небесных измерений; уровень формы (*рупа*), жизнь в промежуточных небесах, и уровень бесформенного существования (*арупабхава*), заключающегося в перерождении на вершине пирамиды феноменального существования, в высочайших небесных обителях. Поскольку внутри каждой индивидуальной жизни, независимо от уровня, есть двойной процесс волевых актов, приводящих к перерождению (*четана*), и кармических результатов (*vipaka*) в ментальных и физических феноменах, о *бхаве* также говорится, что она двухчленна, поскольку состоит из кармического процесса (*карма-бхава*) и процесса перерождения (*утпатти-бхава*). Этот термин также употребляется для обозначения зачатия, поскольку на десятом причинном этапе начинается «будущая» жизнь.

11) В зависимости от *бхавы* (в значении *карма-бхавы*: будучи результатом, процесс перерождения не действует в качестве причины) возникает *джати*, или рождение, которое здесь понимается не в смысле настоящих родов, но – в случае существ человеческого вида и большинства других млекопитаемых – одновременного возникновения пяти *скандх*, тела, ощущения, восприятия, конструктивного волевого акта и сознания, в утробе матери.

12) В зависимости от *джати* возникает *джара-марана*, упадок-и-смерть, вместе с печалью, стенаниями, болью, муками и отчаянием. Здесь связь очевидна. «Так, – то есть посредством всех этих двенадцати причинных этапов, – возникают все страдания», как передается это в канонической формуле всего ряда звеньев.

Теперь Колесо Становления совершило одно полное обращение. Ниданы от неведения до упадка-и-смерти

перечислены нами позитивно в прямом или последовательном порядке. Важный факт – что человек прикован к феноменальному существованию не в силу судьбы, случая или воли бога-творца, а в результате человеческих волевых действий - теперь стал ясен.

Секрет оков – одновременно секрет освобождения. Применив силу, более мощную, чем ненависть, чем желание, чем само неведение, можно развернуть Колесо Становления в противоположном направлении. Ниданы можно перечислить в негативном аспекте в обратном порядке: от прекращения рождения – к прекращению упадка-и-смерти, от прекращения становления – к прекращению рождения, от прекращения привязанности – к прекращению становления, от прекращения страстного желания – к прекращению привязанности, от прекращения ощущения – к прекращению страстного желания, от прекращения контакта – к прекращению ощущения, от прекращения шести основ – к прекращению контакта, от прекращения имени-и-формы – к прекращению шести основ, от прекращения сознания – к прекращению имени-и-формы, от прекращения конструктивных волевых актов – к прекращению сознания, от прекращения неведения – к прекращению волевых актов. «Так, – как победоносно гласит старинный текст, – прекращаются все страдания».

Много Домов Жизни

Удерживали меня – всегда ищущего того, кто выковал

Эти оковы чувств, чреватые горем.

Печальна была моя непрестанная борьба!

Но теперь

Ты, Строитель этого шатра, ты!

Я знаю тебя! Никогда ты не построишь вновь

Этих стен мучений,

Не поднимешь стропил обмана,

*Не положишь свежих балок на глину.
Разрушен твой дом, и сломана распорка!
Поэтому я в безопасности – я обрел освобождение*⁷³.

14. Сансара и Нирвана

Однако прекращение – совсем не последнее слово в буддизме. Хотя Нирвану, цель пути ученика, и определяют главным образом в отрицательных выражениях, она сама по себе не является состоянием чистого несуществования. Подобно этому, процесс прекращения двенадцати звеньев одного за другим, хотя он и описывается исключительно в терминах угасания, определенно, не стоит понимать как постепенное приближение к состоянию абсолютного уничтожения. То, чего ученик достигает с разрушением последнего звена цепи, приковывающей его к феноменальному существованию, можно описать не только как прекращение неведения, но, более позитивно, как достижение Высочайшего Просветления, *самбодхи*, или мудрости, *праджни*. Позитивная формулировка *пратитья-самутпады* в противоположном порядке, когда Колесо Становления разворачивается от сансары к Нирване, следовательно, вполне возможна: на каждом причинном этапе можно говорить не только о прекращении того или иного условия, ведущего к перерождению и, следовательно, к страданию, но и о создании позитивных факторов, которые последовательно очищают друг друга, пока с достижением *самбодхи* весь процесс не достигает своей кульминации.

Такая формулировка действительно зафиксирована в палийских писаниях, но, насколько нам известно, лишь дважды. Не имея аналога в Типитаке и, более того, совершенно не соответствуя одностороннему негативизму, который впоследствии стал главенствовать в большинстве школ Хинаяны, включая Тхераваду, этот очень важный с

73 «Победная песнь» Будды, «Дхармапада», 153-154, «Свет Азии», кн. 6.

точки зрения доктрины текст веками игнорировался и отвергался. Впервые внимание к нему в наши дни привлекла Каролина Рис-Дэвидс, которая в предисловии ко второму тому ее перевода «Самьютта-никаи», раздела учения, где присутствует этот отрывок, признает его значимость и в слегка несдержанных выражениях называет его «оазисом» утверждения посреди бесплодной пустыни отрицания.

Согласно «Нидана-вагге» упомянутой выше «Никаи», процесс обусловленного совозникновения заключается в ряде двадцати четырех причинных стадий. За исключением одного мелкого различия в терминологии, первая половина ряда совпадает с более общей последовательностью из двенадцати звеньев, перечисленных и описанных в предыдущей главе. Двенадцатое звено из длинного ряда из двадцати четырех причинных этапов – не *джара-марана*, «упадок-и-смерть», как можно было бы ожидать, а просто *духкха*, страдание. Изменение незначительное, но важное: *духкха* – это первая из Четырех благородных истин. Если одну из двух самых важных формул принципа универсальной обусловленности можно интерпретировать позитивно, почему это не может касаться другой? Разве не может существовать позитивного, равно как и негативного, применения формулы Четырех истин? Однако нам стоит подходить к этому с осторожностью и не выводить из этого различия длинной цепи умозаключений, поскольку это лишь различие в терминах.

Посредством фигуры речи, известной как синекдоха, «упадок-и-смерть» обозначает все те неприятные и болезненные переживания в жизни, которые в совокупности называются *духкхой* или страданием. В зависимости от *духкхи* возникает *шраддха* (*сaddха* на пали) или вера, первое из двенадцати причинных этапов или связей второго ряда. Затем в зависимости от веры возникает *прамодья* (*прамодджа* на пали) или радость, в зависимости от радости возникает *прити* (*пити* на пали) или восторг, в зависимости от восторга возникает безмятежность, в зависимости от безмятежности – счастье, в зависимости от счастья –

сосредоточение, в зависимости от сосредоточения – знание и видение вещей как они есть на самом деле, в зависимости от знания и видения вещей как они есть возникает отвращение, в зависимости от отвращения возникает *вайрагья* (*вирага* на пали) или бесстрашие, в зависимости от бесстрастия – освобождение, в зависимости от освобождения – знание о разрушении *ашрав* (*асав* на пали), ядов чувственного желания, жажды существования и неведения⁷⁴. Так обретается *самбодхи*. К этому времени последовательность причинных этапов описывается не негативно, а в чисто позитивных терминах. Различие между позитивной и негативной формулировками пратитья-самутпады в обратном порядке, однако, не сводится только к разнице в терминологии. Поэтому важность данного текста в качестве свидетельства предвосхищения поздних, более явно утвердительных махаянских описаний Пути, в более древних записях учения огромна.

Будда иллюстрирует весь процесс обусловленного совозникновения, или, как переводит этот термин миссис Рис-Дэвидс, причинной связи в его расширенной формулировке из двадцати четырех звеньев, с помощью одной из тех ярких притч, которые являются одним из главных украшений палийской литературы:

«Точно так же, братия, как когда на вершине холма, где крупными каплями падает дождь, эта вода, стекая по склонам, заполняет расщелины, ущелья и овраги, а они заполняют каровые озера, а каровые озера – озера, а они заполняют мелкие речки, а мелкие речки – огромные реки, а великие реки – море и океан, так, братия, есть и причинная связь действий с неведением, сознания - с действиями, имени и формы – с сознанием, шестичленной чувственной сферы – с именем и формой, контакта – с шестичленной чувственной сферой, ощущения – с контактом, страстного

74 К. А. Ф. Рис-Дэвидс, «Книга схожих изречений», т. 2, с. 25-26.

желания – с ощущением, цепляния – со страстным желанием, (нового) становления с цеплянием, рождения – с (новым) становлением, печали – с рождением, веры – с печалью, радости – с верой, восторга – с радостью, безмятежности – с восторгом, счастья – с безмятежностью, сосредоточения – со счастьем, знания и видения вещей как они есть – с сосредоточением, отвращения – со знанием и видением вещей как они есть, бесстрастия – с отвращением, освобождения – с бесстрастием, знания о разрушении (ядов) – с освобождением»⁷⁵.

То, что внутри *пратитья-самутпады* существует этот второй позитивный, последовательный, «духовный» и, так сказать, спиральный ряд причинных этапов, и именно он, а не просто процесс прекращения, действительно противопоставляется кругу смертей и рождений, который составляет первый ряд, было продемонстрировано одним из величайших буддийских ученых и мыслителей современности, доктором Бени Мадрабом Баруа. В лекции в «Дона Алфина Ратнаяке», «Буддизм как личная религия», доктор Баруа попытался определить логические отношения между *пратитья-самутпадой* и Нирваной, которые, как он отмечает, являются двумя центральными моментами личной религии Будды. Является ли неизменный порядок космической жизни, отраженный в учении Будды об обусловленном совозникновении (что он переводит как «причинный генезис») всеобъемлющей реальностью? «Если это так, – спрашивает он, – включает ли он Нирвану или не включает? Если этот порядок не включает Нирвану или любой другой опыт, материальный, ментальный, нравственный или духовный, такая реальность не может быть всеобъемлющей. А если она не всеобъемлюща, она вообще не может называться реальностью. Быть реальностью –

75 Там же, т. 3, с. 27.

значит быть не только фактом, но и целостным фактом, известным или познаваемым, действительным или потенциальным»⁷⁶. Нам бы хотелось лишь добавить предостережение о том, что вопрос в данном случае не столько в том, является ли *пратитья-самутпада* всеобъемлющей реальностью, а в том, является ли она всеобъемлющей формулировкой реальности: в свете наших предыдущих замечаний о необходимости различать вещи и мысли это различие оказывается не лишенным важности. Доктор Баруа отмечает, что проблема отношений между двумя основными учениями Будды создала загадку и затруднение в его личной религии и разделила учителей буддизма на две строго антагонистические школы мысли. Одна из них утверждала, что Нирвана, представляющая противоположный процесс прекращения, логически исключалась их учения Будды о пратитья-самутпаде, которое связывалось лишь с феноменальным миром. Даже Буддхагхоша не понимает логической и метафизической сложности этого вопроса. Направление, которое принимает подход Баруа в описании личной религии Будды, отличается от нашего, но в данном моменте две линии совпадают, и его собственное решение проблемы, спорящее даже с умом Буддхагхоши, столь явно подтверждает наши собственные ранние находки и, более того, само по себе столь интересно, что мы воспроизводим его столь полно, насколько позволяет место. Приведя сведения о том, что свет на эту проблему проливает интеллектуально одаренная раннебуддийская монахиня Дхаммадинна, чьи взгляды Будда полностью подтверждает, заметив, что ему нечего к ним добавить, доктор Баруа пускается в следующие великолепные рассуждения:

«Как она истолковывает это, Причинный Генезис Будды допускает существование двух различных направлений в

76 «Маха Бодхи», т. 52, с. 62 (март-апрель 1944).

реальности в целом. В одном из них реакция (патибхага) имеет место в циклическом порядке между двумя противоположностями (паччаника), такими, как удовольствие и боль (сукха-дуккха), добродетель и порок (пунья-папа), добро и зло (кушала-акушала). Это остроумно называется Буддхагхошей висабхава-патибхага. В другом направлении реакция имеет место в последовательном порядке между двумя составляющими или дополняющими компонентами или между двумя объектами одного и того же рода, и последующий фактор усиливает эффект предшествующего. Это Буддхагхоша называет садиса-патибхага. Под словом «мир» в отличие от Нирваны мы должны понимать первое направление причинного генезиса, когда мы возвращаемся в круге реакций между противоположностями. Нирвана представляет собой другое направление причинного генезиса, в котором ход реакции идет от силы к силе, от блага – к большему благу, а затем – еще к большему, от удовольствия – к радости, от радости – к довольству, от довольства – к счастью, от счастья – к блаженству, от блаженства к святости, от интуитивного знания (видджа) к ощущению освобождения (вимутти), от него – к самосовершенству (васибхава) или самосознанию как обретению свободного состояния, а от него – к полнейшему наслаждению блаженством Нирваны. В ответ на вопрос о том, что следует посредством этой реакции за Нирваной, Дхаммадинна мудро говорит, что Нирвана обычно считается окончательным шагом этого процесса для того, чтобы избежать бесконечного регресса, – ради париянтагаханам, как говорит она сама. Но она все же отмечает, что, даже если реакция продолжается, она также происходит в заданном направлении, и, что бы ни следовало далее, оно также принадлежит Нирване и, следовательно, разделяет ее природу. <...> Если такова верная интерпретация философской позиции Будды относительно причинного генезиса, можно убедительно доказать, что и Сансара, и Нирвана включаются в него как

возможности одной и той же реальности. То, что эта позиция верна, можно заключить из того факта, что весь способ или метод религиозного упражнения, ставший следствием личной религии Будды, был основан на втором направлении, второй линии реакции, подразумевающей переход от блага к большему благу, от благотворного – к более благотворному. Круговорот или борьба противоположностей ограничена камой или не-дэджаной, несозерцательными сферами сознания. Акушала, безнравственной или неблаготворной реакции ума нет места в дэджане, в созерцательных состояниях сознания и религиозного опыта, признающих бесконечные градации, хотя ради удобства или в научных целях их и сводят к шестнадцати или семнадцати последовательным этапам продвижения в жизни искателя.

Если эти два направления внутри порядка становления были открыты Буддой и ясно изложены нам как таковые, нам остается решить для себя, к какому из них стремиться. И здесь начинается область свободы Воли. Если бы Будда придерживался чисто гераклитовских взглядов на изменения, убеждая нас бесконечно вращаться в круге противоположностей, великая идея о восходящем пути жизни, очерченная в «Аштамарге» и еще лучше в «Дашамарге», которые имели своим источником Будда-дэджняну, были бы логически невозможны»⁷⁷.

Мы можем объединить наши собственные взгляды и изыскания доктора Баруа в достаточно полное изложение концептуального содержания реализации Будды согласно старейшим из доступных источников. Поскольку реальность невыразима, позитивные и негативные определения равно неуместны. Следуя Срединному Пути между утверждением и отрицанием, постижение Будды можно, однако,

77 Там же, с. 63-64. См. также «Цейлонские лекции», Калькутта, 1945, с. 155-162.

сформулировать как принцип вселенской обусловленности, пратитья-самутпады или обусловленного совозникновения. Это учение – всеобъемлющая Реальность или формулировка Реальности, внутри которой существуют два течения или порядка вещей, один – циклический между противоположностями, а другой – прогрессивный, между факторами, взаимодополняющими и обогащающими друг друга. Второе течение – не просто негативный эквивалент первого, оно само по себе обладает позитивной природой. На этом втором порядке основана духовная жизнь. В отношении к первому течению Нирвану можно описать только негативно, в рамках прекращения. С точки зрения мира Нирвана неизбежно предстает как чисто запредельное и, так сказать, «статическое» состояние. По отношению ко второму течению Нирвану можно описать как самую дальнюю различимую точку необычайно позитивной и прогрессивной серии реакций, уводящих от сансары. Здесь она предстает скорее «динамичной», нежели статичной, архетипом времени, а не пространства. Преимущества этого бинокулярного видения Реальности огромны. Вместо того чтобы быть просто очищением от зла, духовная жизнь становится обогащением, накоплением все больших и больших благ. Путь утверждения не менее действенно ведет к цели, чем путь отрицания.

К несчастью, это совершенное равновесие противоположных, но взаимодополняющих духовных сил и методов нельзя поддерживать слишком долго. В свете определенных смещений акцентов, которые позднее имели место в буддийских школах, центральное утверждение доктора Баруа о том, что в личной религии Будды и сансара, и Нирвана были возможностями одной и той же реальности, и этой реальностью была *pratitya-samutpada*, не только очень важно с практической точки зрения, но и имеет огромный теоретический интерес. Как мы уже имели возможность отметить, палийские тексты тхеравадинской Типитаки, которые утверждают, что противоположность

процесса перерождения – не просто процесс прекращения, а нечто позитивное, восходящее, исключительно редки. Более многочисленны тексты, описывающие Цель и Путь исключительно в терминах уничтожения. Безусловное предпочтение, выказываемое хинаянскими школами негативной стороне учения Будды, стало и причиной, и следствием этой огромной разницы между числом «негативных» и «позитивных» текстов, которые передавались в их традиции. Школы Махаяны в целом оставались верны духу Изначального Учения. В труде о «Философии и религии изначального и развитого буддизма»⁷⁸ мы попытались показать, что то, что Буддхагхоша называет *висабхага-патибхагой*, реакцией в циклическом порядке между противоположностями, соответствует тому, что Нагарджуна и его ученики называют *самскрита-шуньятой*, пустотой составного, а *садиса-патибхага*, реакция в восходящем порядке между двумя взаимодополняющими частями, соответствует *асамскрита-шуньяте*, пустоте несоставного, о которой говорит этот мудрец. Мы также указывали, что, как в личной религии Будды сансара и Нирвана были возможностями одной и той же реальности, так и в виджнянавадинской философии и семена омрачения (*сасрава-биджа*), и семена чистоты (*анасрава-биджа*) содержатся в *алая-виджняне* или хранилище сознания. Те, кого интересует этот вопрос, могут обратиться к этому исследованию за более полной информацией.

Теперь же мы должны перейти от *пратитья-самутпады* ко второй самой важной формулировке принципа вселенской обусловленности.

15. Четыре благородные истины

Стоит напомнить, что проникновение Будды в подлинную природу явлений находит свое самое обобщенное выражение в четырехчленной формуле:

78 «Буддист», Соломбо, 1950.

1) Определенная вещь существует или событие происходит.

2) Существование этой вещи или наличие этого события зависит от существования или наличия определенной причины или условия.

3) В отсутствие этой причины или условия они прекращают происходить или существовать.

4) Феномен, о котором идет речь, не существует или не создается.

Эта формула, объясненная в рамках двенадцати *нидан пратитья-самутпады*, применялась для объяснения оков и освобождения так называемой личности. Первое утверждение соответствует тем ниданам, которые составляют процесс перерождения, второе – в тех, что составляют кармический процесс. Третье и четвертое утверждения имеют эквивалентом соответственно прекращение этих двух процессов. Хотя путь к освобождению объяснялся Буддой не только в рамках второй половины общей формулы, но и в рамках первой половины, то есть как позитивный рост, равно и как негативное прекращение, хинаянские школы оставили позитивные следствия исключительно «миру», а негативные – исключительно «Нирване», этим серьезно нарушая равновесие учения по отношению как к Доктрине, так и к Методу. Как мы теперь можем увидеть, та же самая судьба выпала тому, что, помимо двенадцатичленной пратитья-самутпады, исторически стало самым важным частным случаем общего принципа обусловленности: доктрине о Четырех благородных истинах, которую, выражаясь словами Ньянатилоки Тхера, многие буддисты (как тхеравадины, так и махаянисты) считают «кратчайшим синтезом всех учений буддизма»⁷⁹.

79 «Буддийский словарь», с. 177.

Четыре благородные истины, как их излагают обычно, – это *дуккха* (*дуккха* на пали), боль или страдание, *самудая* (и на санскрите, и на пали), источник боли или страдания, *ниродха*, их прекращение, и *марга* (*магга* на пали), средство, буквально путь к их прекращению. Сразу стоит отметить, что только Первая истина обладает определенным содержанием, а остальные – только формулы. Однако содержание первой истины может различаться. В тексте «Мадджхима-никаи» Шарипутра, объясняя Правильное Воззрение (*самма-диттхи*), берет в качестве примера *ахару* (пищу), *дуккху* (боль или страдание), *джара-марану* (упадок и смерть), *танху* (жажду или цепляние), *нама-рупу* (имя и форму) и *авидджу* (неведение), применяя к каждому по очереди четырехчленную формулу: существование, источник, прекращение и средство прекращения. Из этого нам должно сразу стать очевидно, что Благородные истины – это не учение, а формулы для применения ко всему воспринимаемому, факт, который, согласно доктору Налинакше Дутту, «довольно явно выражается во многих буддийских текстах»⁸⁰.

Поскольку Шарипутра находит возможным определять Правильное Воззрение не только в рамках боли или страдания, но также, к примеру, в рамках пищи, ее появления, прекращения и средства к этому прекращению, Правильное Воззрение на самом деле заключается не в понимании того или иного частного случая, а в проникновении в дух общей формулы обусловленности. Однако, как и в случае с *пратитья-самудпадай*, разница между общей формулой и частным случаем применения редко принимается в расчет, и для буддистов, как древних, так и современных, Четыре благородные истины – это просто истина страдания, истина источника страдания, истина о прекращении страдания и истина Пути, ведущего к прекращению страдания. Мы вынуждены следовать традиции, освященной древностью, несмотря на то, что она представляет собой ответвление от

80 «Буддизм Махаяны», с. 245.

учения Будды, воспринятого как единое целое, и рассматривать Четыре Истины исключительно в рамках страдания. Даже ошибки следует уважать, если им более двух тысяч лет. Но сначала мы должны попытаться оградить себя от заблуждений, к которым в противном случае приведет подобная процедура, показав настолько ясно, насколько возможно, что избрание боли или страдания в качестве стандарта или нормального объекта для применения Четырех Истин было продиктовано причинами преимущественно методологической природы. Если мы откроем глаза на ограничения с метафизической точки зрения наиболее распространенной формы «учения» о Четырех Благородных истинах, подобная предосторожность позволит нам не только избежать однобокости школ Хинаяны, но также и отвести другим аспектам Дхармы более соответственное им место, чем они обычно занимают.

Вся буддийская традиция ясно различает то, что принадлежит Доктрине, теории или рациональному пониманию, с одной стороны, и то, что относится к Методу, практике или духовной реализации – с другой. Палийские тексты тхеравадинской Типитаки изобилуют отсылками к «учению и дисциплине» (*дхамма-виная*). Подобно этому, махаянские санскритские тексты постоянно говорят о мудрости (*праджне*) и искусных методах (*упае*) как нераздельных аспектах учения Будды. Стоит отметить, что мы говорим о разнице, а не о различии, поскольку здесь речь идет не о границе между различными вещами одного или того же порядка или даже между различными частями одной и той же вещи, а лишь об определенной двойственности аспекта, в котором Дхарма, оставаясь в самой себе неделимой, с необходимостью преподносит себя человеческому пониманию. Этим двум аспектам внутренне неделимой Дхармы соответствуют две процедуры, метода применения или отправных точки, и «взгляд» на Дхарму с одной стороны отличается от взгляда с другой стороны, подобно тому, как вид окрестностей с вершины высокой горы

отличается от того, что видно у ее подножия. Или каждый вид «искажен» в отношении к другому, подобно тому, как вещь отражается в зеркале: та часть объекта, которая находится ближе к зрителю, если этот объект находится между ним и зеркалом, кажется самой далекой от него в отражении. Если Дхарму рассматривать с точки зрения мудрости, тогда Нирвана «близко», а сансара «далеко», если рассматривать ее с точки зрения метода, тогда близка «сансара», а Нирвана «далека». Различие, с которым мы сталкиваемся здесь, очевидно, того же порядка, что и различие между первостепенностью логики и первостепенностью опыта, между видами доказательства *априори* и *апостериори*, между дедуктивным и индуктивным методами приближения к истине. Поскольку на уровне своей сострадательной активности Будда был сосредоточен на «реальных фактах» непосредственной человеческой ситуации, а не на вещах, которыми они могут или должны быть, ему приходилось преподносить Дхарму чаще в аспекте Метода, чем в аспекте Доктрины. Тем, кто от мира сего, можно показать горный пик лишь таким, каким он предстает с долины, в которой они обитают. Нирвану нужно описывать как «далекую», а сансару – как «близкую». Поскольку «мир» – это данность, доступная в опыте, и человечество в целом не обладает знанием о том, что находится за пределами мира, Нирвану нужно описывать ему в рамках прекращения мира и, следовательно, в преимущественно негативной манере. Так по чисто практическим причинам Дхарма встречает человечество в аспекте Метода, в то время как *сасана* или «распространение», то есть текущее проявление Дхармы в модусах пространства и времени, предстает как преимущественно обладающее эмпирическим, индуктивным и апостериорным характером.

Но почему *дуккха*? Даже предположив, что по педагогическим причинам Будда был вынужден поместить сансару, а не Нирвану на передний план в своем учении и говорить о первой в преимущественно позитивных, а о

второй – в преимущественно негативных терминах, почему он и его последователи избрали среди всех разнообразных переживаний жизни страдание в качестве содержания Первой благородной истины? Мы уже попытались найти ответ на этот вопрос в работе «Где начинается буддизм – и почему он там начинается»⁸¹. Там приведены два основных аргумента. Во-первых, начиная с чувства, а не с идеи, буддизм избегает ненужных споров. Можно поспорить с тем, что мы существуем, поскольку мыслим, но никто не может отрицать, что испытывает боль. Более того, и психологические исследования, и религиозные поиски начинаются из-за боли или страдания, благодаря чувству глубокой неудовлетворенности текущим состоянием знания или способа существования. «Буддизм решает проблему того, где начать философское изложение, отождествляя психологическую отправную точку философской активности саму по себе с логической отправной точкой философского изложения»⁸². Во-вторых, поскольку человек скорее желающее, нежели рациональное животное,

«именно его желания, его опыт страдания и боли, в конечном счете, определяют его поведение, и только каким-то образом обратившись к ним и используя их, можно влиять на человеческое поведение и изменить его. Религии, которая стремится произвести в человеческой природе наиболее радикальные из возможных изменений, нужно обладать способностью не только царапать рациональную оболочку, но и проникнуть в глубины души, где правят желания.

Начиная с факта боли, буддизм сразу обращается к природе человека в целом. Признание Первой благородной истины начинается не с приятного интеллектуального

81 См. «Crossing the Stream», (Пересекая поток), Бирмингем, 1996, с. 182-183.

82 Там же, с. 180.

маневра, а с ужасного эмоционального шока. Писания говорят, что это ощущение подобно тому, что чувствует человек, внезапно ощущающий, что тюрбан у него на голове обжат огнем. Лишь такой шок достаточно силен, чтобы пробудить к деятельности все существо. Самое удивительное интеллектуальное открытие – не более чем приятная щемотка полушарий головного мозга. Только когда человек ощущает сильные чувства, он начинает действовать. Именно по этой причине буддизм, прежде всего, начинается не с концепции, а с чувства, не с интеллектуального утверждения, а с эмоционального опыта⁸³.

Можно возразить, что наши аргументы убедительно доказывают, почему буддизм начинается с эмоционального опыта, но не то, почему он начинается с болезненного эмоционального опыта. Мы отвечаем на это возражение напоминанием о том, что в настоящее время мы находимся в сфере Метода. С «метафизической» точки зрения буддизм не отрицает, что приятные эмоциональные переживания действительно имеют место, он даже признает, что для людей определенного темперамента такие переживания могут главенствовать над болезненными. Но, поскольку в аспекте Метода Дхарма призвана возбуждать отвращение и приводить к отречению от сансары, в этом аспекте она привлекает внимание скорее к болезненному, нежели к приятному опыту жизни.

Стоит всячески подчеркнуть, что, хотя общая формула обусловленности, которая составляет основу общепринятой версии Четырех благородных истин, придающей учению особое содержание, относится только к Методу. Если не провести этого различия и не помнить о нем постоянно, это неизбежно приведет к серьезным заблуждениям и искажению Дхармы. Обвинения в пессимизме, столь часто выдвигаемые

83 Там же, с. 184.

против буддизма, – показательный пример. Пессимизм – это философское учение, которое считает, что реальность не хороша, а дурна, что болезненные переживания в жизни перевешивают приятные; очевидно, что это сродни не Методу, а Доктрине. Буддизм не утверждает ни того, что реальность плоха, ни того, что жизнь в целом неприятна, и обвинять его в пессимизме лишь из-за его чисто методологического интереса к страданию – абсурд. Однако эти обвинения нельзя должным образом опровергнуть, утверждая, что, хотя Четыре благородные истины признают опыт *дуккхи*, Четвертая истина указывает на путь к его прекращению. Такое возражение, хотя до некоторой степени и смягчает суровость обвинений, не может указать на подлинную природу заблуждения, из которого они возникают. Не понимая различий между Дхармой как Учением и Дхармой как Методом, защита, как и атака, основана на методологическом уровне и в силу самого этого факта поверхностна. Человек, чья мать умерла, не отвечает, что у него нет палки, если его обвиняют в том, что он ее бил.

Другой пример подобного смещения метафизики и методологии, хотя он и не связан напрямую с Четырьмя истинами, достаточно серьезен, чтобы упомянуть о нем хотя бы вскользь. Он относится не к боли и удовольствию, а к уродству и красоте. В буддизме есть многочисленные упражнения в медитации, в ходе которых ученик переводит свое внимание с привлекательных на отвратительные аспекты и функции человеческого тела. Очевидно, что здесь мы встречаемся не с учением, а просто с совершенно уместным методом уменьшения и постепенного разрушения чувственного желания. Однако некоторые последователи Хинаяны, включая и многих современных тхеравадинов, не способны отличить то, что относится к методологии, от того, что относится к метафизике, и упорно делают из этого упражнения фантастический вывод о том, что уродство реально, а красота нереальна. Помимо того факта, что палийские писания содержат ряд текстов, которые ясно

показывают, что сам Будда ценил красоты природы и прелести искусства⁸⁴, указанного нами различия между тем, что принадлежит к Учению, и тем, что принадлежит к Методу, должно быть достаточно, чтобы разоблачить ложность подобных взглядов.

Теперь, обозначив строго методологическую функцию содержания Четырех благородных истин и, следовательно, определив ограничения этого содержания с метафизической точки зрения (лишь доктринальная составляющая не имеет ограничений), а также избавив себя от опасности неверного их понимания, мы должны дать некоторое объяснение каждой из Четырех благородных истин по очереди. Объяснения будут очень кратки. Во-первых, доктринальная основа Истин – просто общая формула обусловленности, уже описанная в разделах 12-14. Во-вторых, их особое содержание, имеющее отношение, как мы только что видели, только к Методу, требует очень небольших комментариев. Наконец, едва ли есть хотя бы одна книга по буддизму, в которой не содержалось бы изложения различной длины, от нескольких строк до целой главы, этого учения. К этим работам можно отослать читателя, предупредив его, что, насколько мы знаем, ни в одной из этих книг ясно не проводится различия между Доктриной и Методом, и все склонны преподносить, явно или по умолчанию, Четыре истины не как методологический, а как метафизический взгляд на мир. Чтобы избежать серьезных заблуждений, все эти труды, следовательно, нужно читать, полностью осознавая их ограничения.

«Классическое место» для учения, известного как Четыре благородные истины, – «Дхаммачаккапаваттана-сутта», первая проповедь Будды в Сарнатхе, в которой общий принцип обусловленности, составляющий концептуальное выражение его Просветления, впервые получает свое методологическое применение к особому содержанию в

84 См. книгу «Религия искусства», Глазго, 1988.

соответствии с темпераментом учеников. Мы цитируем только первую часть этой проповеди:

«Так я слышал: однажды Владыка пребывал в Бенаресе, в Исипатане, в Оленьем Парке. Там Владыка обратился к пяти монахам: «Эти две крайности, монахи, не должны практиковать те, кто ушел от мира. Каковы они? Та, что связана со страстями и роскошью, низкими, вульгарными, грубыми, неблагородными и бесполезными, и та, что связана с самоистязанием, болью, неблагородными и бесполезными. Избегая этих двух крайностей, Татхагата обрел просветление на Срединном Пути, который приводит к проникновению и знанию, к покою, высшему постижению, просветлению, Нирване.

А каков, монахи, этот Срединный Путь, на котором Татхагата обрел просветление, который приводит к проникновению и знанию, ведет к покою, к высшему постижению, просветлению, Нирване? Это благородный Восьмеричный путь, а именно, правильное воззрение, правильное намерение, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильная осознанность, правильное сосредоточение. Таков, монахи, Срединный Путь, на котором Татхагата обрел просветление, который приводит к проникновению и знанию, ведет к покою, высшему постижению, просветлению, Нирване.

1) Такова, монахи, благородная истина страдания: рождение болезненно, старость болезненна, недуг болезнен, смерть болезненна, печаль, стенание, уныние и отчаяние – болезненны. Вкратце, пять групп цепляния [кхандх] болезненны.

2) Такова, монахи, благородная истина причины страдания: страстное желание, которое приводит к перерождению, соединяясь с удовольствием и похотью, находя удовольствие то тут, то там, а именно, цепляние за

страсть, цепляние за существование, цепляние за несуществование.

3) Такова, монахи, благородная истина прекращения страдания: прекращение без остатка страстного желания, отвержение, оставление, освобождение, непривязанность.

4) Такова, монахи, благородная истина пути, который ведет к прекращению страдания: это благородный Восьмеричный Путь, а именно, правильные воззрения, правильное намерение, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильная осознанность, правильное сосредоточение».

(«Самьютта-никая», v, 420)⁸⁵

1) Поскольку страдание – это ощущение, и, следовательно, ему нельзя дать определения, мы увидим, что текст Первой истины – не столько определение, сколько просто перечисление самых значительных случаев, форм и выражений страдания. Следовательно, пространных объяснений не нужно. Будучи теперь в сфере Метода, мы стремимся не к разъяснению и теоретическому пониманию концепций, а к сосредоточению ума на определенных избранных аспектах опыта. Усовершенствования в теоретическом анализе могут иногда стать средством не понимания фактов, а ухода от них, особенно когда эти факты неприятны. Будда в своей мудрости, следовательно, «объяснил» Первую благородную истину, просто разработав описание различных типов и фаз страдания:

«Так каково же Рождение? Рождение существ, принадлежащих к тому или иному порядку существ, их порождение, их зачатие и вступление в существование, проявление групп существования (кхандх), возникновение чувственной активности, – вот что называется

85 «Раннебуддийские писания», с. 29–31.

рождением.

А что такое Упадок? Угасание существ из того или иного порядка существ, их старение, слабость, поседение и покрытие морщинами, упадок их жизненной силы, угасание чувств, – вот что называется упадком.

А что такое Смерть? Уход и исчезновение существ из того или иного порядка существ, их разрушение, исчезновение, смерть, завершение их жизненного периода, распад групп существования, отбрасывание тела, – вот что называется смертью.

А что такое Печаль? Печаль, возникающая в силу той или иной потери или несчастья, с которыми сталкивается человек, которые заботят его, состояние тревоги, внутренней печали, внутреннего стенания, – вот что называется печалью.

А что такое Сетование? Все, чтобы ни выпало человеку в силу той или иной потери или несчастья, рыдание и плач, стенание и сетование, состояние горя и плача, – вот что называется сетованием.

А что такое Боль? Телесная боль и неудобство, болезненное и неприятное чувство, производимое ощущениями тела, – вот что называется болью.

А что такое Горе? Умственная боль и неудобство, болезненное и неприятное чувство, производимое ощущениями ума, – вот что называется горем.

А что такое Отчаяние? Печаль и отчаяние, возникающие в силу той или иной потери или несчастья, с которыми встречается человек, скорбь и безысходность, – вот что называется отчаянием.

А что такое «страдание от неполучения того, что желаешь»? Поскольку мы подвержены рождению, возникает желание: «Вот бы мы не были подвержены рождению! О, не предстояло бы нам нового рождения!» Поскольку мы подвержены упадку, болезням, печали, стенаниям, боли, горю и отчаянию, возникает желание:

«Вот бы мы не были подвержены этим вещам! О, не предстояли бы нам эти вещи!» Но это нельзя обрести, лишь пожелав, а не получить желаемое – это страдание.

А каковы вкратце пять групп существования? Это телесность, ощущение, восприятие, (ментальные) образования и сознание».

(«Дигха-никая», 22. Перевод Ньянатилоки)⁸⁶

Будда как будто хочет, чтобы мы сформировали ментальный образ, картину или, скорее, серию картин тех зол, которые наследует наша плоть, а не просто вовлеклись в абстрактные спекуляции относительно них. В других местах он говорит о боли отлучения от того, что дорого, приятно, любимо и мило нам, о боли встречи с тем, что неудобно, неприятно, ненавистно и отвратительно. Перечень страданий можно продолжать бесконечно, поскольку даже приятные вещи в жизни, будучи эфемерными, являются потенциальными источниками страдания:

«Когда вы радостны, загляните глубоко в свое сердце, и вы обнаружите, что как раз то, что приносит вам печаль, дает вам радость.

Когда вы печальны, снова загляните в свое сердце, и вы увидите, что на самом деле вы плачете о том, что было вашей радостью»⁸⁷.

Говоря «метафизически», удовольствие и боль нераздельны. Как говорит тот же поэт, «когда один из них восседает с тобой за столом, помните, что другой спит на твоей кровати»⁸⁸. Однако на уровне Метода нам нужно скорее помнить второй афоризм, нежели первый, и учиться

86 «Слово Будды», 11-е издание, Коломбо, 1952, с. 3-4.

87 Халиль Джебран, «Пророк», Лондон, 1972, с. 36.

сосредотачиваться и медитировать на том факте, что муки тяжелой утраты будут соизмеримы с восторгом обладания. Только тот, кто исключительно сильно влюблен в жизнь, понимает, что она слаще, поскольку мимолетна, и что смерть придает остроту радости. Только тот сможет пропеть вместе с Тагором:

*Мы спешим срывать цветы, пока их не успели расхитить
попутные ветра.*

*Наша жизнь бежит быстрее, а глаза сияют ярче, когда
мы срываем поцелуи, что исчезнут, повремени мы.*

*Наша жизнь жадна, наши желания остры, ведь время
бьет в колокол утрат.*

Брат, помни это и возрадуйся⁸⁹.

Утонченный гедонизм этих строк далек от здравомыслия и усердной аскезы буддизма. Вместо того, чтобы сделать мимолетность удовольствия стимулом к еще более безудержному наслаждению, буддизм преобразует ее в средство отвлечения энергий ученика прочь от неблагородных поисков эфемерных удовольствий ради благородного поиска (на пали *арьяпариесаны*) того невыразимого и бесконечного блаженства Нирваны, которое, по сравнению с более низкими источниками удовлетворения, подобно солнцу по сравнению с тенями. По этой, чисто методологической причине, Будда, не отрицая тех мирских удовольствий, которые по-своему приятны, побуждает ученика к необходимости считать все феноменальное существование, от высшего до низшего плана, действительно или потенциально болезненным. Большинство изложений Первой истины, следовательно, завершаются кратким выводом: «Вкратце, пять *кхандх* болезненны».

88 Там же, с. 27.

89 «Садовник», с. 68, строфа 3.

Ученика побуждают увеличивать свою осознанность по отношению к болезненности существования путем формирования умственного образа не только страданий одной человеческой жизни, но и всего процесса сансары. Как говорит Ньянатилока Тхера,

«сансара – это непрерывная последовательность пятичленных кханда-комбинаций, которые, постоянно изменяясь от мгновения к мгновению, следуют непрестанно одна за другой за непостижимые периоды времени. В этой Сансаре одна жизнь – лишь крошечная частица. Следовательно, чтобы постичь Первую благородную истину, нужно взглянуть на Сансару, на ее ужасную последовательность перерождений, и не просто на одну жизнь, которая, конечно, иногда не слишком болезненна»⁹⁰.

Следующий пример подобных размышлений, создания умственного образа, достаточно ясно указывает на природу и цель этой практики:

«Что, думаете вы, больше: поток слез, которые, плача и стеная, вы пролили за этот долгий путь – спеша и торопясь по кругу перерождений, в единстве с нежеланным, в разлуке с желанным – или воды четырех океанов?

Долго вы мучились от смерти отца и матери, сыновей, дочерей, братьев и сестер. И, пока вы страдали, вы, на самом деле, пролили за этот долгий путь больше слез, чем вод в четырех океанах»⁹¹.

Что, думаете вы, больше: потоки крови, которые, когда вас обезглавливали, вы пролили за этот долгий путь, или воды четырех океанов?

90 «Слово Будды», с. 14.

91 «Самьютта-никая», xv, 3.

Много раз вас ловили как грабителей, разбойников или прелюбодеев, и, пока вас обезглавливали, несомненно, больше крови было пролито за этот долгий путь, чем воды в четырех океанах.

Но как это возможно?

Непостижимо начало этой сансары, нельзя обнаружить какого-то первоначала существ, которые, запутанные неведением и попавшие в ловушку страстных желаний, спешат и торопятся по этому кругу перерождений⁹².

Так, вы долгое время претерпевали страдания, претерпевали мучение, претерпевали несчастье и заполняли кладбища: воистину, достаточно долго, чтобы разувериться во всех формах существования, достаточно долго, чтобы отринуть их и освободить себя от всех них»⁹³.

2) Вторая благородная истина, Истина источника страдания, которым является *тришна* или страстное желание, уже обсуждалась в качестве восьмой *ниданы* двенадцатичленной *пратитья-самутпады*, и нет нужды рассматривать ее здесь. Стереотипные описательные формулы одинаковы в обоих контекстах.

3) Следовательно, мы переходим к Третьей благородной истине, Истине прекращения страдания, которая выводится из Первой истины путем процесса, известного западным логикам как «непосредственное умозаключение». Там, где нет страстного желания, нет и страдания. Прекращение желания – это прекращение боли. На самом деле, для того, кто покорил желание, есть не только прекращение боли, но и прекращение феноменального существования. Следовательно, Третья истина соответствует чисто негативному и запредельному аспекту Нирваны. Как мы видели в разделе 9, Нирвана – это не состояние абсолютного

92 Там же, xv, 13.

93 Там же, xv, 1.

уничтожения. И позитивные, и негативные синонимы Цели – не определения, а описания, символические указания на то, что невыразимо, и их не стоит понимать буквально. В определенных практических, духовных целях Нирвану можно описать как прекращение жадности, гнева и неведения, но описание не стоит принимать за определение, и, хотя прекращение всех этих неблагоприятных состояний ума – это условие, предшествующее достижению Нирваны, было бы ошибкой полагать, что Нирвана сама по себе – лишь прекращение феноменального. По этой причине в этом разделе мы всячески настаивали на духовном, в отличие от концептуального, и позитивном характере Цели. Мы указывали, что важные позитивные указания, к примеру, термин *самбодхи* (хотя они, естественно, более редки, чем негативные), ни в коей мере не отсутствуют полностью в самых ранних из письменных записей учения. Подобно тому, как Первая истина имеет отношение к одному аспекту только феноменального существования, так и Третья истина относится лишь к одной стороне духовной жизни. И снова нужно помнить о методологических ограничениях, чтобы избежать неверного понимания доктрины. Поскольку в качестве причины страдания называется страстное желание, природа общей формулы, составляющей доктринальную основу Четырех Истин, требует, чтобы прекращение страдания зависело от прекращения желания. Позитивная сторона духовной жизни не упоминается. Если не провести четкого различия между тем, что относится к Методу, и тем, что относится к Доктрине, Третья благородная истина может быть подвержена не менее серьезному заблуждению, чем первая. Как мы писали в уже упоминавшейся работе,

«легко... ошибочно заключить, что буддизм занят лишь устранением страдания, и эту ошибку часто допускают некоторые буддисты. Подобно тому, как определенный вид боли, свойственный телесному существованию, является симптомом физического нездоровья, так и более обширная и

всеохватная боль существования сама по себе является знаком того, что есть что-то совершенно неправильное в жизни в целом. В обоих случаях мы сталкиваемся не просто с ясной задачей облегчения боли, но также с бесконечно более сложной и запутанной проблемой сопоставления пошатнувшегося телесного или психологического состояния с его причиной, таким образом, делая пациента физически или духовно здоровым, сильным и целостным.

Страдание важно не само по себе, но как знак того, что мы не живем так, как должны бы жить. Буддизм не поддерживает патологической одержимости страданием, словно оно – суть существования и его конечная цель. На самом деле, нам нужно избавиться не от страдания, но от несовершенства, о котором говорит нам страдание, и в ходе избавления от несовершенства и достижения совершенства нам, возможно, придется принять, как ни парадоксально, опыт страдания как необходимый для окончательного успеха. Верно, что опыт боли вынуждает нас вступить на Путь, верно, что, когда мы достигнем Цели, боли больше не будет, но, если мы полагаем, что следование Пути – не что иное, как упорное избегание болезненных переживаний, мы делаем ошибку астрономических размеров и с головой погружаемся в поток духовного эгоизма, столь ужасного, что страшно подумать о самой его идее.

Суть буддизма заключается не в устранении страдания, которое лишь негативно и случайно, но в достижении совершенства, позитивного и фундаментального. Бодхисаттвы не боятся страданий. Он принимает их радостно, если считает, что они помогут ему в достижении его великой цели – «Просветления на благо всех живых существ». Христианский мистик продолжил бы любить Бога, даже если тот низвергнет его в Ад, поскольку он любит Бога самого по себе, а не ради награды и даже не ради счастья (хотя он вовсе не несчастен, потому что любовь – счастье). Лишь духовный индивидуалист, типичный хинаянист буддийской традиции, «любит» Бога

во имя избавления от адских мук. Не ради себя и даже не ради «других» мы должны стремиться к Божественному, а лишь исключительно ради его самого, неопровержимого»⁹⁴.

Поскольку в последнем разделе мы говорили о том, что пратитья-самутпада – всеобъемлющая реальность, в которой есть место даже Нирване, может показаться, что мы повторяемся, отмечая здесь, в связи с Третьей благородной истиной о Прекращении страдания, что реализация Нирваны, подобно другим феноменам духовной жизни, зависит не от случая или судьбы, и еще меньше – от божественной милости в смысле произвольного благоволения антропоморфного божества, но от условий, которые божественное око Будды узрело с той же точностью, с которой материальные условия, необходимые, к примеру, для высвобождения атомной энергии, рассчитываются ученым-атомщиком. Однако эту аналогию не следует заводить слишком далеко. Духовная жизнь – не механический процесс, и духовные достижения не совершаются простым нажатием некой йогической кнопки. Лишь на предварительных, этико-медитативных этапах Пути полезно говорить о зависимости духовных достижений от определенных условий и подчеркивать тот факт, что эти условия зависят от воли ученика. Если понять эту механистическую и индивидуалистическую манеру речи слишком буквально, уверенность в своих силах заостенее в самодостаточность, и при вступлении на высшую, гностическую ступень пути ученик встретится с угрозами и опасностями, большей частью сотворенными им самим.

В более тонких измерениях духовного опыта чувство эго утончается таким совершенством, прозрачностью и сиянием, что термины «эго» и «не-эго» теряют свое обычное значение. Становится не менее трудно говорить о духовной жизни в рамках самостоятельных усилий, чем говорить о ней в рамках вверения себя божественной милости – на самом деле, иногда

94 «Crossing the Stream», (Пересекая поток), с. 182–183.

даже труднее. По этой причине школа Шин в Японии без колебаний полностью отрицает язык самодостаточности и выражается исключительно в терминах зависимости от изначального обета Амитабхи, Будды Бесконечного Света. Однако даже такую формулировку можно включить в орбиту общего принципа обусловленности, и, следовательно, в этом смысле она полностью соответствует традиции. Третья благородная истина утверждает, в широком смысле, что духовная жизнь, подобно любому другому явлению, зависит от условий. Говоря точнее, она указывает на прекращение страданий в зависимости от прекращения желания. Как мы попытались прояснить в этом разделе, негативные формулировки Четырех истин не исключают позитивных. Нет априорной причины, по которой фактор, названный изначальным обетом, милостью Амитабхи, не может быть условием прекращения страдания, равно как и прекращение желания.

4) Благородная истина – это Истина Пути, ведущего к прекращению страданий. Из вышеизложенных замечаний, а также из общего характера восьми этапов, на которые разделен путь, должно быть очевидно, что Четвертая истина касается гораздо большего, нежели прекращение страданий. По сути, мы имеем дело не с чисто негативным процессом, а с позитивным достижением *самбодхи*.

Восемь этапов пути – это *самьяг-дришти* (*самма-диттхи* на пали), Правильное Воззрение, то есть верное понимание учения, считающееся самым важным, *самьяк-самкалпа* (*самма-санкаппа* на пали), Правильное Устремление или Решимость, *самьяг-вач* (*самма-вача* на пали), Правильная Речь, *самьяк-карманта* (*самма-камманта* на пали), Правильное Действие, *самьяг-аджива* (*самма-аджива*), Правильный Образ Жизни, *самьяг-вьяма* (*самма-ваяма*), Правильное Старание или Усилие, *самьяк-смрити* (*самма-сати*), Правильная Осознанность, и *самьяк-самадхи* (*самма-самадхи*), Правильное Сосредоточение Ума. Для Хинаяны эти восемь этапов составляют всю буддийскую схему духовной

подготовки. Однако Махаяна, не отрицая Восьмичленного пути, в целом предпочитает говорить о нем в рамках Шести или Десяти совершенств (*парамит*). Как мы увидим в четвертой главе, обе формулировки – это развертывание основополагающей триады *шила*, *самадхи* и *праджня*, которая занимает очень важное положение в самых ранних записях учения. После завершения этого раздела кратким описанием Восьмичленного Пути мы, следовательно, попытаемся в последующем разделе систематичнее описать Четвертую благородную истину в рамках Морали, Медитации и Мудрости.

1) Правильное Понимание (приведя изначальные палийские и санскритские термины, теперь мы будем использовать их уже знакомые английские эквиваленты), первый этап Восьмичленного Пути, часто определяют как проникновение в Четыре благородные истины. Другими словами, самый первый шаг на Пути заключается в обретении ясного понимания различных учений, которые, так или иначе, выражают центральный буддийский принцип вселенской обусловленности. Это понимание, поначалу чисто рациональное, постепенно преобразуется под давлением духовной практики в проникновение, и на восьмом этапе, этапе глубокой медитации, ученик постигает в собственном духовном опыте истину, которую на первом этапе он постиг интеллектуально посредством доктринальных символов.

2) Правильное Устремление можно достаточно точно для нашей текущей цели описать как волевую сторону Правильного Понимания. Традиционная палийская формула определяет его, как мысли, которые свободны от желания, от злонамеренности и жестокости.

3) Есть четыре основных вида Правильной Речи, и этот факт привлекает внимание к ряду зол, за которые ответственен этот маленький и на первый взгляд незначительный член, то есть язык. Ученик должен воздерживаться от фальшивой и ложной речи, он не должен совершать лжесвидетельства. То, что он услышал в одном

месте, он не должен повторять, приводя к разногласиям: он не переносчик сплетен и не рассказчик слухов. Вместо этого он находит радость в распространении с помощью своих слов согласия и дружелюбия. Избегая грубого языка, он произносит лишь те слова, которые мягки, умягчают слух, нежны, обращаются к сердцу, вежливы, дружелюбны и приятны многим. Он воздерживается от различных видов праздной болтовни (перечень случаев которой, естественно, довольно велик), говоря вместо этого в нужное время, в соответствии с фактами полезные вещи о Доктрине и Дисциплине. Его речь подобна сокровищу, поскольку произносится в нужный момент, сопровождается взвешенными доводами и полна смысла.

4) Правильное Действие определяется в данном контексте как воздержание от убийства, воровства и незаконных сексуальных связей. В связи с первым из этих трех случаев также упоминаются более позитивные добродетели сознательности, симпатии и беспокойства о благополучии всех живых существ.

5) Правильный Образ Жизни означает, что мы зарабатываем на жизнь честным образом. Обман, предательство, предсказания, мошенничество и ростовщичество недопустимы. Пять профессий категорически запрещаются всем буддистам: торговля оружием, живыми существами, мясом, одурманивающими напитками и ядами. Военная служба, работа охотника, рыбака и так далее по умолчанию также включаются в этот список.

6) Правильное Усилие четырехчленно: усилие по предотвращению возникновения не возникших дурных мыслей, по подавлению возникших дурных мыслей, по развитию не возникших благих мыслей, по поддержанию возникших благих мыслей.

Седьмой и восьмой этапы пути будут обсуждаться детально в разделе 17. Это Правильная Осознанность и Правильное Сосредоточение.

Каждый из вышеизложенных восьми этапов, в свою очередь, двучленен в соответствии с двумя различными видами людей, которые могут их практиковать. Когда этот путь практикуют святые, которых буквально называют «арьями», а их четыре вида, он известен как сверхмирской (*локоттара*) или запредельный Восьмичленный Путь. Когда его практикуют не-арьи, то есть *притхагьяны* (*путхуджаны* на пали) или обычные люди, он известен как мирской (*лаукика*) Восьмичленный Путь. Смысл этого различия – в разнице между добродетелью, сознательно и обдуманно практикуемой, с большим или меньшим успехом, в качестве дисциплины, и добродетелью как внутренним выражением, спонтанным излитием внутренней реализации. Обычные люди следуют Пути, и, несомненно, они пожинают плоды этого следования, но Благородный, следуя совету «Гласа Безмолвия»⁹⁵, «становится самим Путем».

16. Трехчленный Путь – Срединный Путь – Нравственность

Первая проповедь Будды в Сарнатхе, которую мы цитировали в последнем разделе как «классическое место» для формулы Четырех благородных истин, говорит о двух крайностях, которых следует избегать тому, кто вступил на путь скитальца, и провозглашает открытый им Срединный Путь, который ведет к проникновению и знанию, приводит к покою, высшему постижению, к Просветлению и Нирване. Этот Срединный Путь затем объясняется как Благородный Восьмеричный Путь. Прежде чем говорить о Четвертой истине, Истине Пути, в рамках триады нравственности, медитации и мудрости, необходимо сначала исследовать Срединный Путь.

Мы уже столкнулись с трудностями, когда пытались прояснить разницу между запредельными истинами и их мирскими обозначениями или символами, как абстрактными,

95 Е. П. Блаватская, Уитон, 1973.

так и конкретными. Сделав еще один шаг вперед, можно сказать, что каждая истина обладает, в соответствии с планом существования, на котором она воспринимается, аспектом или углом рассмотрения, уровнем опыта, к которому она применяется, не одним, а множеством символов. Срединный Путь – подобная истина, соответственно, его определение – исключительно трудная задача. В наших условиях мы можем лишь намекнуть на общий принцип, вовлеченный в него, и на природу некоторых из самых важных его следствий.

Срединный путь в высочайшем смысле – это синоним цели пути ученика. Поскольку Нирвана выходит за пределы и утвердительных, и отрицательных определений, можно считать, что она занимает промежуточную позицию «между» или, скорее, «над» двумя крайними концепциями существования и несуществования. Метафизически это равнозначно отрицанию нигилизма и этернализма и, соответственно, их следствий или ложных воззрений. Учения и методы, которые занимают промежуточную позицию между конфликтующими крайностями, – это проявления, в той или иной ограниченной сфере, на своем более высоком или низком уровне применения, Срединного Пути в этом высочайшем, запредельном аспекте. Все крайности однобоких воззрений и практик – это проявления либо этернализма, либо нигилизма, двух ключевых ошибок. В каждой сфере мысли и действия мы сталкиваемся более или менее с одним и тем же трехчленным принципом, на каждом этапе духовной жизни мы встречаемся с необходимостью делать выбор между двумя крайностями, с одной стороны, и средством, которое примиряет противоречие, выходя за его пределы. Следование Срединному Пути, в том смысле слова, который соответствует содержанию Четвертой благородной истины, Истины Пути, по сути, заключается в принятии этого первостепенно важного решения на все более высоких уровнях существования. На каждом уровне крайности становятся все более соблазнительными, более «духовными». С одной стороны, это этернализм в самых тонких и

основополагающих формах (Абсолют, чистое Бытие, Божество, Божественная Основа), с другой – архетипы нигилизма (исчезновение души в Боге, растворение низшего эго в Высшем Я, слияние капли с Океаном). А выше и между ними обоими, подобно полной луне между пронзительной яркостью восточных и западных звезд – столп Срединного Пути во всей его чистоте, незамутненный даже тенью позитивной или негативной концепции.

Спускаясь шаг за шагом с высоких к более низким уровня применения, мы обнаруживаем, что с духовной точки зрения самые важные проявления принципа триады трехчлены: есть модальность Срединного Пути в метафизике, психологии и этике. На каждом уровне есть соответствие, в строго герметическом смысле слова, не только между высшими и низшими проявлениями самого Срединного Пути, но и между высшими и низшими модальностями обеих крайностей. Есть, так сказать, вертикальное выравнивание гедонизма с отсутствием веры в душу, независимую от тела, и, следовательно, с ложным воззрением о том, что Нирвана является состоянием абсолютного уничтожения, с одной стороны. С другой стороны, аскетизм связан с верой в бессмертную душу, отдельную от тела, и, следовательно, с ложной верой в то, что Нирвана – это состояние абсолютного существования. Низшее, то есть относительно более конкретное и более точно дифференцированное проявление принципа, можно понять лишь поверхностно, если нет понимания того проявления, что на порядок выше этого, в то время как знание высшего, по сути, содержит знание низшего, а постижение высочайшего приводит к постижению всего. Немногие современные толкователи Дхармы, в особенности те, которые основываются исключительно на тхеравадинских текстах, не совершают ошибку, комментируя этот аспект Четвертой истины с исключительно этической точки зрения. Каков результат? Одно из глубочайших учений буддизма низводится до практики туманной посредственности.

Доктрина Срединного Пути, на самом деле, равнозначна Дхарме, так что постичь одно – значит одновременно постичь другое. Феномены возникают в зависимости от условий. Этот тезис, как мы снова вынуждены настаивать, – суть учения, и его постижение составляет Просветление. Поскольку феномены возникают в зависимости от условий, их нельзя описать ни как существующие, ни как несуществующие: они *шунья*, пусты от самобытия. Эта шуньята или пустота феноменов соответствует реальности, обозначаемой словом Нирвана, поскольку достижение Нирваны зависит от постижения обусловленности всех явлений.

Поскольку подлинная природа (которая в рамках существования и несуществования является не-природой) феноменов неопределима, выходит за пределы крайностей существования и несуществования, о ней можно говорить как о *мадхьяма-марге*. Следование Срединному Пути в метафизике заключается в понимании, что реальность нельзя выразить в терминах существования и несуществования, и признании того, что позитивные и негативные отсылки к Нирване, конкретные или абстрактные, чувственные или концептуальные, обладают не абсолютной, а лишь относительной достоверностью.

Так обстоит дело не только с феноменами в целом, но и с феноменами, как физическими, так и ментальными, так называемой личности. Даже сознание, как совершенно ясно дает понять перечисление *виджняны* в качестве третьей *ниданы*, вовсе не будучи неизменной сущностью, возникает, подобно любому другому явлению, в зависимости от условий. Это не принцип личной идентичности, а лишь непрерывная последовательность ментальных состояний определенного рода, каждое из которых бесконечно мало по длительности. Эти обусловленные причинами «вспышки» сознания, вместе с другими, не менее мимолетными ментальными состояниями и функциями, составляют «личность» с точки зрения психики. Поскольку каждый из пятичленных феноменов личности (*рупа, ведана, самджня,*

самсары и виджняна – *панча-скандха* или пять *сканд*) возникает в зависимости от причин и условий, а мы называем личностью, индивидуальностью или самостью лишь совокупность этих причинных и обусловленных психофизических явлений, постоянная, неизменная душа, самость или эго-сущность не является ядром этих пяти *сандх*. *Анатмавада*, категорическое отрицание того, что есть какой-либо феномен личности, помимо действия закона обусловленности, психологически соответствует великой метафизической концепции *шуньяты* и составляет Срединный Путь в сфере науки об уме. Она избегает и ложной крайности отождествления личности с телом, что было бы равнозначно материализму, а, следовательно, являлось формой нигилизма, будь то в его механистической или диалектической разновидности, и не менее фатальной ошибке утверждения стоящей за потоком психофизических феноменов бессмертной души, неизменного «я» или какой-либо иной статической «духовной» сущности, что было бы равнозначно впадению в крайность этернализма.

К этому моменту нам должно быть очевидно, сколь абсолютна зависимость Срединного Пути в этике от Срединного Пути в метафизике и психологии, насколько неотделимо понимание первого от понимания последних. Вера в то, что за сладкой горечью человеческой жизни разверзлась лишь всепоглощающая пасть гигантского Ничто, неизбежно сводит человека к его телу, а тело – к ощущениям. Удовольствие будет воздвигнуто на пьедестал единственного объекта человеческих устремлений, поглощенность собой подскочит до небес, воздержание станет объектом презрения, а сластолюбцев назовут лучшими и мудрейшими из сынов человеческих. Подобно этому, противоположная вера в то, что основа макрокосма – абсолютное существо, личное или безличное, автоматически отзывается в сфере психологии верой в то, что выше или за микрокосмом, маленьким мирком человеческой личности, существует душа или самость, которая, с одной стороны, связана с абсолютным Существом,

будь то путем абсолютной идентичности, как в недвойственной Веданте, или как ее часть или творение, как утверждают иные школы, и которая, с другой стороны, совершенно отличается от физического тела и независима от него. В данном случае материя будет считаться иллюзорной или дурной (или и то, и другое одновременно), а тело станет принципиальной причиной того, что человек не осознает свою тождественность с Божественным или зависимость от него. Объект духовной жизни сведется к стремлению к совершенному расподоблению духа и материи, реального и нереального, Бога и мира, временного и вечного, за чем последует умерщвление плоти в самых крайних и отвратительных формах. На Востоке, особенно в Индии, различные преувеличенные формы аскетизма с давних пор были чрезвычайно популярны. Даже буддизм, несмотря на общую здравость и умеренность его методов, не смог полностью избежать этого влияния. Однако на Западе умерщвление плоти как религиозная практика потеряло свое значение столетия назад и сейчас вызывает лишь незначительный исторический интерес. Современные церковники читают о власяницах и «епитимьях» с усмешкой. Помимо некоторых орденов Римской католической церкви, христианство в целом как в теории, так и на практике значительно отстает от здорового аскетизма, который греки в лучшие времена считали необходимым для нравственной жизни. Кажется, единственное согласие, к которому смогло привести христианство, – это мир между Богом и Мамоной.

Теперь, описав в этом элементарном введении Срединный Путь, мы должны перейти к несколько более пространному исследованию Четвертой истины, Истины Пути, в рамках ее фундаментального трехчленного деления на последовательные этапы *шила*, *самадхи* и *праджни*.

Шила в изначальном смысле определяется как «природа, характер, привычка, поведение» в целом: к примеру, о человеке со скупым или нетерпимым характером говорят как о *аданашиле*. Вторичное значение этого слова, более важное

с точки зрения учения – это «моральная практика, хороший характер, буддийская этика, кодекс нравственности». Если не накладывать христианские и особенно протестантские смыслы на английское слово, санскритский термин можно передать как «Morality» (Мораль), а начальная заглавная буква указывает на его значимость. (Мораль происходит от латинского *moralis*, от *mos, moris*, что означает «манера, обычай, привычка, образ жизни, поведение», и, следовательно, в изначальном классическом смысле практически она тождественна первичному определению *шила*.) Подобно другим традициям, буддизм для практического удобства сводит этическую часть своего учения к различным сводам правил или наставлений, большая часть из которых запретительны или негативны по характеру. Эти этические формулы являются общими для всех ветвей буддизма, и, будь это Тибет или Шри-Ланка, Бирма или Япония, когда говорится о морали, речь идет обычно об этих особых этических требованиях. *Даша-шила* или десять черт доброго характера (не «заповедей», как действительно определяет их «Палийско-английский словарь» Общества палийских текстов) и *панча-шила*, пять черт хорошего поведения или упражнения, которые являются наиболее известными кодексами или формулами подобного рода, здесь приводятся в их палийских формулировках. В первую группу включаются (мы приводим традиционные интерпретации) воздержание от отнятия жизни (*панатипата верамани*), от взятия того, что не отдано по доброй воле (*адиннадана*), от недолжного поведения в сфере сексуальных желаний (*камесу миччачара*) – или, если речь идет о монахах и монахинях или мирянах в священные дни, от любой вовлеченности в него, от лжи (*мусавада*), от грубой речи (*пхарусавачая*), от клеветы (*писунавачая*), от игривой и бессмысленной болтовни (*сампхаппалапа*), от алчности (*абхиджая*), от злобы (*бьяпада*) и от ложных воззрений (*миччадиттхия*). Вторая формула содержит первые четыре пункта *даша-шила*, а также наставление «воздерживаться от

любого состояния опьянения, возникающего в результате использования одурманивающих веществ» (*сурамерая-мадджа-памадаттхана верамани*). Эта пятичленная формула воплощает минимальные нравственные требования в буддизме, которые все практикующие буддисты (номинальные последователи Дхармы – вообще не последователи) должны всячески пытаться воплощать в жизнь.

Строго говоря, буддист – это тот, кто принимает Три Прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе и соблюдает или пытается соблюдать Пять наставлений. Корни нашей благодати, посаженные в прошлых жизнях, слабы, а наши дурные наклонности сильны, поэтому не стоит удивляться, что мы часто не способны строго соблюдать даже эти простые правила. Поэтому во многих буддийских странах преобладает практика «принятия» Прибежищ и Наставлений от члена Сангхи в дни празднеств, к примеру, в первый и пятнадцатый день лунного месяца. Хотя в таких странах практике следует вся буддийская община, включая тех, чьи обеты не были нарушены, ее можно считать более или менее формальным и внешним признанием того факта, что неумение соблюдать наставления приравнивается к тому, что мы прекращаем, на период отказа от их соблюдения, быть буддистом. Новое принятие и обновленное соблюдение этих правил требуется для возвращения в наш изначальный, подлинно буддийский статус.

Также стоит упомянуть о Восьми наставлениях, соблюдаемых последователями-мирянами в дни полнолуний и новолуний, а также в другие благоприятные дни, и Десяти наставлениях послушника. Первые заключаются в Пяти наставлениях и трех дополнительных правилах, предписывающих воздержание от пищи в недолжное время, от танцев, пения, игры на музыкальных инструментах, зрелищ, гирлянд, духов, косметики и различных украшений внешности, а также от большой и мягкой постели. Эти восемь наставлений, а также правило воздерживаться от

взятия в руки золота и серебра, составляют Десятичленную подготовку послушника, а седьмое наставление в этой формуле разделено на два разных правила. Соблюдение 227 монашеских правил, которых придерживаются члены тхеравадинской ветви Сангхи, и 250 правил, которых придерживаются монахи-последователи Махаяны, можно отложить до тех пор, пока мы не оградили самих себя от двух заблуждений, что возникают в ходе нашего рассмотрения этого аспекта – первого из трех этапов Пути.

Тот факт, что группы пронумерованных правил занимают столь важное место в буддийской религиозной жизни и литературе, не должен побуждать нас интерпретировать *шиллу* или Мораль как чисто этический формализм. Не стоит нам и полагать, что исключительно негативный характер этих правил означает, что буддийская нравственность заключается только в воздержании от дурного, без необходимости совершать благое. Несмотря на то, что внешне кажется по-другому, буддийская этика – это, по сути, этика намерения, и, взятые как единое целое, его требования содержат и негативные, и позитивные элементы. Действия сами по себе ни хороши, ни дурны: для буддиста даже в большей мере, чем для Шекспира, «размышление делает все таковым». *Кушала* (*кусала* на пали) и *акушала*, буквально искусное и неискусное, более точные буддийские выражения для того, что является нравственно благим и дурным, – это термины, применимые лишь к создающим карму волевым актам и связанным с ними феноменам ума. Несмотря на фигуру речи, где качества, принадлежащие причине приписываются следствию, действие называется безнравственным, если оно начинается с состояния ума (на самом деле совокупности состояний), управляемого тремя неискусными или «неблаготворными» корнями жадности (*лобха*), ненависти (*двеша*) и неведения (*моха*), и нравственным, если оно берет начало в состояниях ума, характеризующихся их противоположностями, то есть в отсутствии жадности, ненависти и неведения.

Однако отношение буддизма к этике – отнюдь не позиция антиномианизма. Он не утверждает, что мы можем совершать то, что условно считается грехом, если мы делаем это с лучшими намерениями. Если бы позиция буддизма была такова, он бы обратился к вопросам психологии и оставил неинтересный труд по разработке списков этических правил и ограничивающих поведение норм менее эмансипированным учениям. Связь между мыслями и поступками, между действиями на уровне ума и уровне тела, не случайна. На самом деле, одно – продолжение второго. Невозможно совершить убийство с добрым сердцем, поскольку сознательное отнятие жизни – лишь внешнее выражение состояния ума, поглощенного ненавистью. Действия сгущаются из мыслей, как вода сгущается из пара. Они – проявленные мысли и провозглашают с крыш действия лишь то, что уже было содеяно в тихих и тайных комнатах сердца. Тот, кто совершает безнравственный поступок, следовательно, заявляет, что он не свободен от неблагоприятных состояний ума, и, наоборот, существо с чистым и светоносным сознанием, в котором все неискусные мысли и чувства искоренены, не способно совершить такой поступок. Будда довольно категорично говорит монаху:

«Так, Кунда, должен ты отвечать, если речь идет об Архате, людям иных воззрений:

«Друг, брат-Архат, тот, в котором разрушены ашравы, который прожил жизнь, который выполнил свою задачу, который оставил ношу, который достиг собственного благополучия, который полностью разрушил оковы, привязывающие к становлению, который освобожден посредством Знания, – такой не способен вести себя девятью образами, а именно:

*Сознательно отнимать жизнь существа,
Вступать на путь воровства того, что не дано,
Практиковать половой акт,*

*Говорить заведомую ложь,
Принимать одурманивающие средства,
Запасаться пищей, чтобы предаваться излишествам в
еде, как он делал
Прежде, когда был домохозяином,
Вступать на ложный путь ненависти,
Вступать на ложный путь неведения,
Вступать на ложный путь страха».*
(«Дигха-никая», iii, 133. Перевод Вудворда).

Хотя Архат находится «за пределами добра и зла» лишь в том смысле, что он вышел за пределы благотворных волевых актов, результатом которых становится «благое» перерождение, равно как и за пределы неблаготворных, результатом которых становятся перерождения «дурные», а не в том смысле, что он способен как на добродетельные, так и на греховные поступки, все же существует огромная разница между *шила* Архата и *шила* обычного человека. Это не просто разница в степени, между совершенным и несовершенным. *Шила* Архата или любого другого благородного ученика – это спонтанное внешнее выражение освобожденного ума, а *шила* мирского человека – соблюдение предписаний. Стихотворение или любое другое произведение искусства – это воплощение определенного настроения, которое мы улавливаем, читая стихотворение. Поэт переходит от сильной эмоции к ее воплощению в образности, ритме и словах стихотворения, его читатель, напротив, переходит от слов стихотворения к чувству, которым оно вдохновлено. Мораль – это, так сказать, слова самого совершенного из всех стихотворений, добродетельная жизнь – язык, который позволяет выразить секреты духовности. Медитация и Мудрость, два оставшиеся этапа Пути – это его ритм и образность. Архат, подобно поэту, переходит от «вдохновения» к «выражению», а обычный человек, подобно читателю, – от «выражения» к «вдохновению», от *шил*ы,

самадхи и *праджни* – к Просветлению. Так человек, самостоятельно не способный выразить эмоцию в поэзии, может ощутить ее, повторяя слова великого стихотворения. Поскольку действие – воплощение мысли, мысль – это источник действия. Поведение действует на состояния ума, как и состояния ума определяют поведение. Сердитый человек инстинктивно хватается палку, а тот, кто схватил палку, естественным образом захочет кого-то ударить. Когда ум погружен в медитацию, позвоночник автоматически становится прямым, веки прикрываются, взгляд фиксируется, дыхание становится более легким, а руки свободно покоятся на коленях. И, наоборот, принятие подобной позы даже без какой бы то ни было дальнейшей тренировки склонно успокаивать ум. Шила предписана обычным людям не только как самоцель, но и как средство ослабления неблагоприятных состояний ума, из которых берут начало неправильная речь и неправильные действия тела: Мораль – это необходимый шаг на пути к Медитации. Поскольку наш ум обычно пребывает в совершенно неблагоприятном состоянии и пылает в трехчленном пламени жадности, ненависти и омрачения, действия, которые мы совершаем, неизбежно практически всегда бывают неискренними. Следовательно, воздержание от зла – первый этап духовного продвижения, и именно по этой причине оно является первостепенным и самым насущным нравственным требованием в буддизме, что находит выражение в только что описанных формулировках, имеющих преимущественно негативную форму. Говоря словами прославленной строфы из «Дхаммапады», мы должны «удалиться от зла», прежде чем «научимся совершать благо»⁹⁶. Буквальный смысл второй половины строки в палийском оригинале – *кусаласса упасампада*, «обретение блага», что имеет отношение к развитию благоприятных состояний ума посредством практики Медитации, второго этапа Пути.

Для буддизма важность Морали заключается главным

96 «Дхаммапада», 183.

образом в том факте, что без благой жизни невозможно достичь основы для состояния сверхсознания или *самадхи*, которое, в свою очередь, является основанием Мудрости. Приступать к практике Медитации, не очистив сначала свою нравственность, – все равно, что хватать весла и пытаться грести, не отшвартовав лодки. Этот принцип, согласно которому этика является неотъемлемым инструментом, признается всеми школами буддизма. Тексты, которые потворствуют даже малейшим нарушениям морального закона, нужно понимать символически, как в случае с биографией Падмасамбхавы, или как чисто гиперболизированное прославление сострадания, как тогда, когда говорится, что Бодхисаттва (от которого требуется строгая практика нравственности как второе из Шести совершенств!) в жажде спасти всех существ готов даже совершить грех. Это может быть реакцией против установления этического кодекса как самоцели, восстановлением принципа содействия: подобное отношение иногда находят необходимым некоторые из последователей определенных тантрических школ. Учение в целом проводит ясное различие между тем, что традиция Тхеравады называет *паннатти-шила* и *пакати-шила*, условной нравственностью и естественной нравственностью. И, хотя первая провозглашается кармически нейтральной, вторая, которая составляет все важные наставления, включая Пять наставлений, с вышеизложенными исключениями считается всеми неотъемлемой частью вечного и неизменного порядка вселенной, одновременно физического и ментального, естественного и сверхъестественного, который является одним из аспектов смысла всеобъемлющей реальности, называемой Дхармой, в соответствии с которой должен жить человек, чтобы достичь Высочайшего.

То, что соблюдение Морали – подготовка к практике Медитации, можно вывести из того, что известно как «четыре вида нравственности, заключающейся в чистоте» (на пали *парисуддхи-шила*): воздержание в отношении к (монашеским)

обетам (*патимоккха самвара-шила*), воздержанность чувств (*индрия-самвара-шила*), чистота средств заработка (*аджива-парисуддхи-шила*) и нравственность по отношению к четырем (монашеским) предметам (*паччая-санниссита-шила*). Эти четыре вида нравственности, которые, по крайней мере, в теории, должны практиковать все, кто искренне желает продвинуться на Пути, и которые должны строго соблюдать все монахи, подводят нас к границам этики и приближают к границам второго этапа, этапа Медитации. На нем ум, очищенный дисциплиной соблюдения этических наставлений от самых неблагоприятных состояний ума, постепенно утверждается в состояниях сверхсознания. Следующий краткий обзор четырех видов нравственности, заключающейся в чистоте, можно рассматривать как введение к исследованию медитации, которое последует сразу за ним.

1) «Обеты» – это название, которое дается своду правил «Виная-питаки», «Книги дисциплины». Этот свод зачитывался монахами в дни *упосатхи* (новолуния и полнолуния) для того, чтобы раскаяться в любых нарушениях. В том виде, в котором он содержится в «Сутта-вибханге» тхеравадинов, этот свод состоит из 220 наставлений, разделенных на восемь групп согласно наказанию, которое следует за недостатки в их соблюдении. Первая и самая важная группа – это четыре правила, нарушение которых приводит к окончательному изгнанию из Сангхи. Это правила, запрещающие половой акт, взятие того, что не отдано по доброй воле, намеренное лишение человека жизни или доведение до самоубийства, а также похвальба обладанием сверхъестественными силами. Нарушение оставшихся семи групп правил подразумевает такие наказания, как созыв собрания Сангхи (для этих целей собирались все монахи, проживающие в определенной местности), изъятие имущества, искупление проступка (самая обширная группа) и раскаяние. В дополнение к 220 правилам, которые должен соблюдать монах индивидуально,

есть семь правил, которые больше касаются Сангхи в целом.

Другие школы Хинаяны, к примеру, махасангхики и сарвастивадины, разработали схожие своды правил. Как отмечает китайский паломник И-Цинь, махаянисты, которые не имели собственной Винаи, следовали Винае Хинаяны⁹⁷. Это положение вещей продолжает преобладать в странах Махаяны. К примеру, в Тибете гелугпинская ветвь Ордена следует Винае, первоначально принадлежащей одной из разновидностей Сарвастивады. Эти мелочи вероучения, которые вряд ли по вкусу большинству читателей, нужно помнить, если мы хотим понять жизненно важный факт: на самом деле в буддизме есть лишь одна Сангха. Бхикшу Махаяны – это не тот, кто принадлежит к махаянскому Ордену как к отдельной религиозной организации, а лишь тот, кто, соблюдая, по сути, те же монашеские правила, что и его брат-хинаянист, посвящает себя изучению и практике сутр Махаяны. Подобно этому, монах Хинаяны – это лишь тот, кто следует сутрам Хинаяны. Ни одна буддийская страна, независимо от школы, к которой она принадлежит, не обладает монополией на Винаю. Но нужно признать, что между школами Махаяны, с одной стороны, и определенными современными представителями Тхеравады, единственной сохранившейся школы Хинаяны, с другой стороны, действительно существует значительная разница в отношении к соблюдению монашеского устава.

Махаянисты, духовная жизнь которых управляется абсолютным альтруизмом идеала Бодхисаттвы, в целом более глубоко осознают роль этики как инструмента, и, когда того требуют обстоятельства, не колеблясь, смягчают, изменяют или даже отбрасывают мелкие правила, в особенности, если того требует достижение духовного благополучия живых существ. Большинство тхеравадинов относятся к этому совершенно иначе. Полностью убежденные в том, что каждое из их 220 правил было провозглашено самим Буддой, они

97 «Аспекты буддизма Махаяны по отношению к Хинаяне», с. 290.

склонны настаивать на строгом соблюдении всего устава. На практике это обычно означает, что соблюдение буквы Винаи становится самоцелью. Довольно мелкие правила наделяются преувеличенным значением, в то время как нарушения основных наставлений, если они совершаются по-тихому, остаются незамеченными. Монахи из Шри-Ланки не раз говорили автору, что в этой обители чистейшего буддизма прием пищи после полудня считается более серьезным нарушением, чем сексуальная связь с женщиной. Мы должны с сожалением признать, что в странах буддийской Тхеравады первый вид нравственности, заключающейся в чистоте, пришел в упадок, за редкими достойными исключениями. Он превратился в систематическую практику лицемерия как одного из буддийских изящных искусств, в показной парад пустого и бессмысленного церковного формализма самого низкого рода. Только тогда, когда произойдет радикальная перемена отношения к Винае и будет признана потребность кардинально пересмотреть некоторые из более мелких наставлений, — короче, лишь тогда, когда наступит возвращение к изначальному верному традициям пониманию этики, — можно будет надеяться, что воздержание в отношении обетов снова станет помощью, а не преградой, в духовной жизни Сангхи Тхеравады.

2) Второй вид нравственности, заключающейся в чистоте, поднимает на ступень выше практику воздержания, начатую на первой ступени. Научившись воздерживаться от неискusstvenных деяний, монах должен теперь отслеживать дурное еще ближе к его источнику и замечать его даже на ранней стадии его зарождения. Стоит ограждать чувства не только от хватания за объекты, но и от обращения к ним. Нужно отвлечь внимание от его естественной склонности стремиться к внешнему и обратить его вовнутрь. Только тогда, когда больше не возникает реакции на внешние стимулы, физические или ментальные, ум может, так сказать, пребывать в покое в самом себе, и может случиться то расширение, возвышение и усиление сознания, которое

выходит за пределы личного и в котором заключается сущность медитации. Палийские писания содержат следующий рассказ о том, как следует практиковать воздержанность чувств:

«Теперь, воспринимая форму глазом, звук ухом, запах носом, вкус языком, впечатление телом, объект умом, он не привязывается ни к целому, ни к деталям. И он пытается отвлечься от того, что, если не опасаться его в чувствах, может дать начало дурным и неблагоприятным состояниям, жадности и печали; он следит за своими чувствами, держит их в узде. Практикуя эту благородную Воздержанность Чувств, он ощущает в сердце безупречное счастье».

(«Мадджхима-никая, 38. Перевод Ньянатилоки, переработано»⁹⁸).

Как указывает текст, прежде, чем достичь воздержанности чувств, нужно отследить их направление. Эта практика наблюдения за чувствами – предварительное упражнение в осознанности. Изменяясь незаметными шажками, Мораль теперь почти полностью растворяется в Медитации. Два оставшихся вида нравственности, заключающейся в чистоте, имеющие меньшее значение, следовательно, не отнимут у нас много времени.

3) Чистота в отношении к образу жизни обычно означает, что монах не должен добывать себе средства на пропитание способом, несовместимым с его занятием. Если истолковывать это более вольно, это означает, что Правильный образ жизни – пятый этап Восьмичленного благородного пути, как мы упоминали в разделе 15, – необходим для успешной практики медитации.

4) Нравственность в отношении к четырем (монашеским)

⁹⁸ «Слово Будды», с. 85.

предметам, которые, согласно самой строгой форме учения, являются единственными материальными предметами, необходимыми для святой жизни, описана так в текстах:

«Мудро размышляя, он использует свои одеяния... только для того, чтобы защитить себя от холода, жары и так далее. Мудро размышляя, он использует свое подаяние... лишь как опору и поддержку для тела... Мудро размышляя, он использует свое жилище лишь для того, чтобы избежать опасностей погоды и насладиться уединением... Мудро размышляя, он использует необходимые лекарства лишь для того, чтобы подавить чувство слабости и достичь совершенной свободы от страданий».

(«Мадджхима-никая, 2. Перевод Ньянатилоки, в сокращении») ⁹⁹.

Этот вид нравственности, заключающейся в чистоте, можно также истолковать более вольно: мы можем говорить о мудром и осмотрительном использовании всех материальных владений. Тем не менее, для домохозяина, окруженного всяческими мирскими вещами и имуществом, этот принцип будет гораздо более сложен в применении, чем для бездомного и почти не имеющего собственности скитальца, особенно потому, что у первого часто есть много вещей, которые можно использовать лишь неразумным образом. Насколько труднее ему, следовательно, практиковать медитацию!

17. Медитация

Подобно многим другим палийским и санскритским буддийским терминам, слово *самадхи*, которым обозначается второй этап Пути, обладает одновременно узким и точным смыслом и обширными и разнообразными оттенками.

⁹⁹ «Буддийский словарь», с. 201.

Буквально оно означает «устойчивая фиксация», то есть устойчивая фиксация ума на одном объекте. Отсюда традиционное определение *самадхи* как *читасс экаггата*, однонаправленности ума или, выражаясь проще, «концентрации». Это сосредоточение бывает двух видов, согласно которым оно ассоциируется с кармически благотворным или кармически неблаготворным состоянием сознания. Первый тип известен как *самьяк-самадхи* или Правильное Сосредоточение, последний этап Восьмичленного Пути, и именно о нем пойдет речь в данном разделе. Если явно не утверждается противоположное, и нет никаких оговорок, изучающий буддийские тексты должен всегда иметь в виду Правильное Сосредоточение. Следовательно, *самадхи* можно определить в самом узком и ограниченном смысле, по сути, как благотворное сосредоточение ума на одном объекте. Раскрыть его оттенки гораздо сложнее. Различия в смысле термина, появляющегося то тут, то там во «вселенной проповеди», значительны. Если рассматривать его как восьмой этап Благородного Восьмичленного пути, *самадхи* не включает *смрити* или осознанности, которая рассматривается отдельно как седьмой этап. Однако когда восемь шагов распределяются на три этапа, седьмой и восьмой этапы включаются во второй этап, то есть в этап *самадхи*. Несомненно, в первом случае смысл слова более ограничен, чем во втором. В самом широком смысле *самадхи* традиционно включает: осознанность и самообладание, довольство, освобождение от преград, предварительные упражнения для развития однонаправленности ума, степени и виды сосредоточения, различные последовательные состояния сверхсознания, к которым может привести сосредоточение, и различные сверхъестественные силы, основой для развития которых являются эти состояния. Все это мы, следовательно, рассмотрим по очереди. Когда речь идет о самадхи в более узком смысле, мы будем говорить о нем как о сосредоточении, в противном случае мы будем использовать

более расплывчатый термин «медитация».

Осознанность и самообладание, практикой которых не только начинается, но и должен начинаться второй этап Пути (этот факт чрезмерно восторженный новичок, приступающий к медитации, часто склонен упускать из виду), описывается Буддой в важной проповеди о пути ученика, адресованной Аджатасатту, Владыке Магадхи:

«А каким образом, о царь, монах наделен осознанностью и самообладанием? В данном случае монах владеет собой в продвижении в отречении, в видении того, что впереди или вокруг него, в сгибании или растягивании членов, в ношении нижнего и верхнего одеяния и чаши, в еде, питье, жевании и кусании, в ответе на зов природы, в ходьбе, стоянии, сидении, сне, пробуждении, разговоре и молчании. Так, о царь, монах наделен осознанностью и самообладанием».

(«Дигха-никая, i, 47. Перевод Томаса¹⁰⁰).

Наши действия обычно импульсивны. Желания немедленно выражаются в действиях, без обдумывания того вопроса, уместны ли эти изменения или нет. Однако когда мы действуем с осознанностью, анализируя мотивы, прежде чем позволить им повлиять на поведение, это усиливает не только преимущество воздержанности от неискусных способов действия, но и преимущество от обретения безмятежного и спокойного состояния ума. Совершая даже самые обыденные действия в ясной сознательной манере, мы, так сказать, вносим интервал бездеятельности между мыслью и поступком, намерением и исполнением. В бездне этого промежутка, если смесь пространственных и временных метафор можно счесть уместной для прояснения технических моментов сосредоточения, наши неблагоприятные импульсы растрачивают свою силу. Темп существования замедляется.

100 «Раннебуддийские писания», с. 62.

Поведение становится мягче, медлительнее и сознательнее. Жизнь идет походкой спокойного и величественного слона. Как Дж. Эвола прекрасно говорит об этой практике,

«можно с легкостью сказать, что, следуя такому пути, человек преобразяет себя в некую живую статую, созданную осознанностью, в фигуру, проникнутую спокойствием, вежливостью и достоинством, фигуру, которая неизбежно не только заставляет вспомнить стиль древней арийской аристократии, но и стала известна в древнеримской традиции как оригинальный тип сенатора, отца семейства и нашего предка»¹⁰¹.

Телесное самообладание, хотя оно — результат определенного состояния ума, само, в свою очередь, действует на ум и создает еще более глубокий покой духа, чем ранее. Более того, следует отметить, что посредством практики осознанности и самообладания самым тривиальным событиям жизни придается ореол святости. Еда, питье и одевание, даже процессы выведения кала и мочеиспускания преобразяются из препятствий в помощь в медитации, из помех в духовной жизни они становятся ее продолжением в иной форме. Стирается различие между священным и профанным. Когда нравственность чиста и во всех видах деятельности достигнута устойчивость в ясности сознания, с утра до ночи не теряется ни минуты, поток духовной жизни течет непрерывно от заката до рассвета, поток постоянного стремления к святости. Даже во сне, если практика будет достаточно эффективна, будет сиять ясное сознание, как луна посреди ночной тьмы.

С пробуждением осознанности и самообладания приходит довольство (*самтуити*). Описывается, что монах доволен одеянием, которое защищает его тело, и чашей, в которую он собирает пищу. «Куда бы он ни пошел, — говорится в

101 «Учение о Пробуждении», с. 171.

прекрасных выражениях в буддийских текстах, – он наделен двумя этими вещами, подобно тому, как крылатая птица в полете носит крылья с собой»¹⁰². По крайней мере, в принципе, довольство – это добродетель, которую может практиковать, независимо от числа своих владений, и домохозяин не в меньшей мере, чем монах, принц, равно как и нищий. Но на практике цари-философы и бодхисаттвы-домозяева примечательно редки. Говоря в общем и целом, чем больше владения человека, тем менее вероятно, что он удовлетворится ими – не потому, что богатство и довольство обязательно несовместимы друг с другом, а потому, что накопление богатства возможно только для того, кто не удовлетворен нищетой. Несмотря на обратные заявления миллионеров-филантропов, труднее найти человека, делающего деньги, не имея интереса в них самих, чем феникса, сидящего на арабском древе. Еще труднее найти того, кому накопление денег само по себе принесло довольство. Подобно тому, как огонь, подкармливаемый сухими палками, не иссякает, а горит еще ярче, так и обретение богатства, вместо того, чтобы принести довольство, увеличивает неудовлетворенность тысячекратно. «Дхаммапада» сжато излагает эту мудрость в трех палийских словах, когда утверждает, что довольство – само по себе величайшее богатство, *сантуттхи парамам дханама*¹⁰³.

Теперь можно развивать сосредоточение. Ученик занимает место для практики особого упражнения в поощрении однонаправленности ума, предписанного ему учителем. Сначала нужно, по крайней мере, временно избавиться от пяти (умственных) препятствий или преград (*ниварана*). Это похоть (*камаччханда*), злоба (*вьяпада*), леность и вялость (*стыяна-миддха*, на пали *тхина-миддха*), беспокойство и тревога (*ауддхатъя-каукритья*, на пали *уддхачча-куккучча*) и сомнение (*вичикитса*, на пали *вичикиччха*). Как выразительно

102 «Слово Будды», с. 85.

103 «Дхаммапада», 204.

утверждают палийские тексты, пытаться медитировать, пока ум обеспокоен препятствиями, – все равно что надеяться увидеть отражение своего лица в воде, где смешаны разные краски, или в кипящей воде, или в воде, покрытой водной растительностью, или в воде, на которой ветер создает волны, или в мутной и грязной воде. Следовательно, говорят писания,

«Он отбрасывает похоть, он идет с сердцем, свободным от похоти, от похоти он очищает сердце.

Он отбрасывает злобу, возвращая любовь и сострадание ко всем живым существам, он очищает свое сердце от злобы.

Он отбрасывает леность и вялость; любя свет, с внимательным умом, с ясным постижением, он очищает свой ум от лености и вялости.

Он отбрасывает беспокойство и тревогу; живя со спокойным умом, с сердцем, полным покоя, он очищает свой ум от беспокойства и тревоги.

Он отбрасывает сомнение; живя свободно от сомнения, полный уверенности в благом, он очищает сердце от сомнения».

«Мадджхима-никая, 38. Перевод Ньянатилоки, отредактировано¹⁰⁴.

Хотя это лишь одна из ступеней, подготавливающих к действительному развитию сосредоточения, по общему признанию, последняя из них, покорение пяти умственных препятствий – не такое простое дело, как кажется. Различные привычки, практики и отражения, усиливающие или ослабляющие каждую из этих пяти препятствий к сосредоточению, получили в Палийском каноне тщательное и детальное рассмотрение (и еще более детальное – в

104 «Слово Будды», с. 86.

комментариях), так что литература по этому вопросу не так уж мала. Ряд важных фрагментов, канонических и неканонических, были собраны и систематически организованы досточтимым Ньянапоникой. К его полезной брошюре «Пять умственных препятствий и их покорение посредством буддийской духовной практики»¹⁰⁵ мы отсылаем тех, кто заинтересован в реальной практике медитации.

По сути, любой материальный или умственный объект, от спичечного коробка до тончайшей философской концепции, может служить внешней основой для развития однонаправленности ума. Возможные опоры для сосредоточения бесконечны. Вдохновляющий вид горного пейзажа со снежными горами, ослепительно сияющими в солнечном свете, журчание ручейков,

Что нежным голосом поют

В тиши ночных лесов,

слабых отблесков света над прудом в вечерний час, – все это средства, которые, по крайней мере, частично возбуждают сосредоточенное внимание к объекту, в чем и состоит сущность концентрации. Буддийская агиография изобилует рассказами об учениках, которые обрели проникновение на основе сосредоточения, развившегося таким естественным и временами совершенно спонтанным образом. Нет ничего настолько обыденного, чтобы оно не могло при должном использовании стать одним из инструментов освобождения. Котлы и жернова, капли воды, просачивающиеся через непокрытую крышу, и внезапно угасшая лампа, – все это однажды сыграло свою роль в духовной жизни Святых. Однако буддийская традиция в целом признает определенные «классические» и архетипические объекты как особенно действенные опоры

105 Буддийское литературное общество, Коломбо, 1947.

для развития сосредоточения. Тхеравадинский комментатор Буддхагхоша, вторая часть великого оригинального труда которого, «Вишуддхи-магги» или «Пути Чистоты», особенно богата информацией, имеющей отношение к практике медитации, собирает из буддийских текстов сорок таких опор, все из которых упоминает сам Будда и применяет к ним термин *камматтхана*, буквально «место работы», в данном случае – труда по сосредоточению. Эти сорок простых опор, голый ветви дерева буддийской медитации, позволяют нам увидеть структуру, уловить основной принцип всей системы практики еще яснее, потому что он лишен роскошных плодов особых методов и изощренных техник, которые возникли позже, подобно изобильному росту листвы, на основе общих принципов, на которые указывают предписания Изначального Учения.

Сорок *камматтхан* состоят из «десяти приемов» (*касина*), «десяти нечистот» (*ашубха*), десяти памятований (*ануссати*) и «четырех тонких обитателей» (*браhma-вихара*), «четырех бесформенных сфер» (*арупаятана*), а также «совершенной мерзости пищи» (*ахаре патиккула-саннья*) и «анализа четырех элементов» (*чатудхатуваваттхана*), каждый из которых считается опорой.

Десять «приемов» для сосредоточения ума и, в конечном счете, достижения сверхсознательных состояний, – это элементы земли, воды, огня и воздуха, синий, желтый, красный и белый цвета, пространство и сознание. Легко увидеть, что ярко раскрашенные изображения различных божественных существ, которые играют столь важную роль в тантрической медитации, – это не дань популярному политеизму, как часто полагают невежды. Это более разнообразные, изобильные и сложные формы цветовых приемов, обладающие, в отличие от предыдущих и более абстрактных форм, дополнительным преимуществом глубокого философского смысла и эмоциональной притягательности. *Мандалы* или «магические круги» – как называют их непросвещенные наблюдатели – буддизма

Махаяны (и Тхеравады в те времена, когда в ней более разнообразно практиковали медитацию), также являются приемами подобного рода.

Согласно Буддхагхоше, «десять нечистот» – это различные отвратительные аспекты телесного существования. Однако в палийских канонических текстах упоминают различные этапы распада тела с того дня, когда его кладут на площадке для сожжения «распухшим, синим и гниющим», как говорится в «Сатипаттхана-сутте», вплоть до того, как оно станет горсткой тонкой пыли. Брать ли за «основу» нечистоту живого или мертвого тела, объект практики остается тем же. Ум не только концентрируется, но, выходя ненадолго за пределы второго этапа Пути, он постепенно склоняется к отказу от недолжной привязанности к телу, поскольку постигается его суть, составная и преходящая природа. В этой практике нет ничего нездорового, как иногда кажется (и они стремятся убедить в этом и других) некоторым из тех, кто враждебно относится к буддизму, живет с подавленным страхом смерти и в ужасе отшатывается от всего, что хотя бы отдаленно может напомнить им о неприятном факте их собственной смертности. Поскольку болезнь привязанности к этому мешку нечистот, как буддийские тексты называют тело, свойственна всей человеческой расе, мощная профилактика, изначально предписанная Великим Целителем, занимает важное место в фармакопее каждой формы буддизма. В Тибете, где страху не позволяют скрывать процесс распада во имя пристойности, площадки для сожжения все еще остаются пристанищем тех, кто склонен полностью победить привязанность к плоти. «Несомненно, это мое тело также обладает подобной природой, оно станет таким же и не избежит подобной участи», – вот о чем размышляет йогин, окруженный разбросанными вокруг него трупами на разных стадиях распада. Хотя людям, не знакомым с этой практикой, этот факт может показаться странным, он оказывает тонизирующее воздействие, бодря и воодушевляя ум практика, необычайно усиливая его духовную энергию и

наполняя его радостным возбуждением от победы над собой, как воздух наполняет воздушный шар. Согласно традиции, избрав в качестве опоры для сосредоточения десять несовершенств, можно достичь первой ступени сверхсознания, но не остальных ступеней.

«Десять памятований» в общем и целом гораздо менее ужасают. Это Будда, Доктрина, Орден, нравственность, щедрость, боги, смерть, тело, дыхание и покой Нирваны. Из этих десяти памятований, несомненно, самым важным является внимательность или осознанность (как часто передают этот термин) к процессу дыхания (*анапана-сати*). Оно становится основной внешней опорой сосредоточения в знаменитой системе, известной как «Четыре основания осознанности», о которых Будда говорит:

«Это единственный путь, монахи, для очищения существ, для победы над скорбью и стенаниями, для разрушения страдания и горя, для вступления на верный путь, для достижения Нирваны, а именно, четыре Основания Осознанности».

(«Сатипатхана-сутта», перевод Сомы Тхера)¹⁰⁶.

На протяжении последних пятидесяти лет практика осознанного дыхания претерпела замечательное возрождение в Бирме и, кажется, постепенно распространяется среди небольших, но влиятельных групп честных монахов в других тхеравадинских странах. Несколько центров, в которых даются практические наставления в этом методе развития сосредоточения, учреждены объединенным правительством Бирмы, существуют и многочисленные частные организации. Одна из наиболее важных черт возрождения с чисто духовной точки зрения – тот факт, что мастера медитации современной Бирмы, не колеблясь, вводят вариации

106 Ньянапоника Тхера, «Сердце буддийской медитации», Коломбо, 1954, с. 125.

практики, о которых не упоминается в канонической палийской литературе и комментариях. Использование метода развития сосредоточения посредством осознанности к процессу вдоха и выхода теперь настолько широко распространено, что Ньянапоника Тхера называет этот метод «Новым бирманским методом сатипаттханы». Причины этих изменений довольно просты. Вместо того чтобы полагаться исключительно на книги, что веками было привычным для хинаянской ветви буддизма, современные наследники архатов древности дополняют знание писания личным экспериментом и опытом. Если движение наберет силу и сможет распространить свое влияние за пределы сферы лишь упражнений по сосредоточению, сухие и пыльные меха современной Тхеравады могут снова подарить иссохшим устами человечества влагу, до краев наполняющую воды духовной жизни. Хотя практика осознанного дыхания может привести ко всем четырем ступеням сверхсознания, новый бирманский метод, как говорится, напрямую восходит к сосредоточению на развитии постижения Реальности. Остальные из десяти памятований ведут лишь к тому, что с технической точки зрения называется пограничным сосредоточением (*упачара-самадхи*), к состоянию, промежуточному между отвлеченным и сосредоточенным состояниями ума, которому вскоре будет дано объяснение.

Любовь (*метта*), сострадание (*каруна*), сочувственная радость (*мудита*) и равностность (*упеккха*) ко всем живым существам – четыре Высшие Обители, в которых монаха призывают постоянно пребывать. Раздувание холодных углей и серого пепла сердца до тех пор, пока постепенно угольки любви, тлеющие в глубине, не разгорятся сначала в яростное пламя, а затем и в раскаленное добела свечение любви, которая распространяет повсюду благотворный духовный жар, не только упоминается в их числе, но и рассматривается как первейшая практика. Без любви сострадание превратится в презрение, сочувственная радость – в равнодушное довольство, а равностность – в бессердечие и безразличие.

Поэтому тексты всегда начинаются с описания развития любви, после которой повторяется та же самая формула, с заменой лишь одного слова, для трех остальных обитателей.

«Поскольку его ум исполнен любви, он пребывает, наполняя собой первую обитель, и, подобно этому, вторую, третью и четвертую, вверху, внизу, вокруг, повсюду, он совершенно наполняет собой весь мир с умом, исполненным любовью, изобильной, великой, неизмеримой свободы от ненависти и злобы. Поскольку его ум исполнен сострадания, он пребывает... исполнен сочувственной радости... равносности, изобильной, великой, неизмеримой свободы от ненависти и злобы.

Подобно тому, как есть лotosовый пруд, полный чистой, сладкой, прохладной воды, прозрачный, с хорошими ступенями, ведущими к воде, полными очарования, если человек придет с востока, изнемогая и страдая от жажды, истощенный, мучимый и томимый, придя к пруду, он утолит жажду и облегчит страдания от жары. Если он придет с запада, с севера, с юга... откуда бы он ни пришел, он утолит жажду и облегчит страдания от жары. Точно так же, если человек из касты воинов и так далее откажется от дома ради бездомности и придет к Учению и Дисциплине, преподанным Татхагатой, будет практиковать любовь, сострадание, сочувственную радость и равносность, он обретает внутренний мир, и с этим внутренним миром он следует верному пути аскета.

(«Мадджхима-никая, i, 281. Перевод Томаса, исправлено»)¹⁰⁷

Как указывает доктор Конзе в первом из трех своих эссе о «Любви и сострадании в буддизме»¹⁰⁸, необычайно неоднозначное английское слово «любовь» совершенно не

107 «Раннебуддийские писания», с. 80–81.

108 «Срединный Путь», февраль 1954, т. 28, с. 134.

может удовлетворить нас в качестве эквивалента гораздо более точного индо-арийского слова *метта* (*майтри* на санскрите). Это слово обозначает не столько обычную человеческую привязанность, даже в утонченной форме, сколько отрешенное и безличное благоволение, поднятое до высочайшей возможной степени интенсивности. Буквально *метта* – это «дружелюбие» («друг» – митта или *митра* на санскрите), и в буддийских текстах эта эмоция всегда тщательно отделяется от *немы* (*премы* на санскрите), под которой понимают чувство сексуального или квазисексуального влечения. «Из привязанности (*немы*), – говорит Владыка в «Дхаммападе», – рождается печаль, привязанность порождает страх»¹⁰⁹. Однако *метта* ведет к состоянию единства с Брахмой. Интересно отметить в этом отношении, что Будда, вовсе не утверждая о существовании теистического бога, указывает ученику на путь, посредством которого он может обрести единство с богом. Тем не менее, палийские тексты твердо ставят Брахму на подобающее место: он не всеведущ и не всемогущ, и его нынешнее положение, как и положение других существ, является результатом кармы. Он населяет возвышенный, но все еще мирской план существования – объективно соответствующий тому, о чем с субъективной точки зрения говорится как о сверхсознательном состоянии ума, – за пределами которого есть неизмеримо высшее, совершенно иное «измерение», состояние или сфера, называемая Нирваной. По сути, у практики *метта-бхаваны* есть два аспекта, один из которых – внутреннее усиление, а другой – внешнее распространение любви. Чувство, которое направляется в начале практики на одного человека, не делится, а скорее умножается, когда распространяется на всех. Как красноречиво сказал Шелли,

*Любовь – не слиток золота. Она
Не убывает, хоть разделена.*

109 «Дхаммапада», 213.

*Любовь – как мысль, которая растет
Во многих истинах; любовь – полет
Воображенья в глубине души,
Так что земля и небо хороши,
Когда из призм чеканных и зеркал
Лес молний отраженных засверкал,
Чтобы казнить солнцеподобным стрелам
Червя-ошибку; грех одним пределом
И сердце ограничивать, и мозг,
И жизнь свою, когда для духа воск –
Все сущее, и что-нибудь одно –
Лишь склеп, где творчество погребено¹¹⁰.
(Перевод В. Микушевича)*

Главное различие между *немой* и *меттой* – в том, что первая ограничена, в лучшем случае, эгоизмом двоих, а вторая всеохватна. Любовь, как ее понимает буддизм, является любовью лишь тогда, когда она ощущается в равной степени ко всем живущим. От этой возвышенной и полностью одухотворенной эмоции, несомненно, лишь шаг до равенности, четвертой из Высших Обителей. Сострадание и сочувственная радость еще более близки ей, поскольку первое – всего-навсего ответ любви на страдания других, а второе – реакция на их радость. Каждая из четырех «безмерных» или *аппаманнья*, которые также называют четырьмя *брахма-вихарами*, имеет «близкого врага» и «дальнего врага». «Дальний враг» любви – это, конечно, ненависть, «близкий враг», по причине сходства гораздо более коварный, – «страсть». Следовательно, нужно быть крайне осторожными, чтобы отличить развитие любви от падения в ложное укрепление плотского влечения. По этой причине практика предупреждают, что первым человеком

110 «Эпипсихидион», строки 160–173.

после себя, по отношению к которому развивается любовь, должен быть живой друг *того же пола*. Согласно традиционным комментариям, развитие *метты*, *каруны* и *мудиты*, вместе или по отдельности, ведет к третьей ступени сверхсознания, и лишь практика *упеккхи* ведет к четвертой ступени.

Буддизм делит сансару, целостное феноменальное существование с объективной стороны «вертикально» на три основных уровня, у каждого из которых есть множество подразделений: на *камалоку*, или «мир желаний», *рупалоку*, или «мир формы», и *арупалоку*, или «мир бесформенности». Каждый из этих планов существования имеет субъективное соответствие в виде состояния сознания. Достижение более возвышенного состояния ума и вхождение в более возвышенный удел существования – это, по сути, синонимичные выражения. «Перерождение» или «новое становление» на определенном уровне феноменального существования – лишь неизбежный «результат» нашего существования в момент, непосредственно предшествующий смерти, в определенном состоянии сознания. Если одна сторона монеты обращена к столу, вторая неизбежно смотрит в потолок. Четыре ступени сверхсознания, о которых мы неоднократно упоминали, соответствуют четырем главным подразделениям «мира формы». Подобно этому, четырем основным подразделениям «бесформенного мира» соответствуют четыре дополнительных ступени сверхсознания. Каждая из этих четырех ступеней развивается посредством принятия одной из предшествующих в качестве «опоры» и устранения некоторых из ее черт. По этой причине четыре Бесформенные Сферы или Бесформенные Состояния считаются пятой группой классических «опор» сосредоточения, хотя в них мы, конечно, выходим далеко за пределы сосредоточения в ограниченном буквальном смысле слова.

Подобно тому, как сексуальное желание можно контролировать, сосредотачивая ум на отвратительных

вместо привлекательных аспектах телесного существования, так и не менее интенсивное стремление к пище (тесно связанное, согласно индийской традиции йоги, с сексуальным голодом) можно взять под контроль, сосредотачивая внимание на отвратительных аспектах процесса еды вместо приятных. Восприятие мерзости пищи, следовательно, также считается одним из объектов, посредством которых достигается сосредоточение сознания, в данном случае, до уровня «пограничного сосредоточения».

Последняя из сорока *камматтхан* – это анализ четырех элементов или отделение ума, в отношении к телу, от частей, соответствующих четырем великим элементам – земле, воде, огню и воздуху. Как говорится в «Сатипаттхана-сутте»,

«подобно тому, монахи, как искусный мясник или подмастерье мясника, забив корову и разделив ее на куски, сидит на перекрестке четырех путей, чтобы продать мясо, так и ученик созерцает свое тело в отношении к элементам».

Буддхагхоша комментирует этот отрывок, который, помимо прочего, ясно показывает, что поедание говядины было обычным делом в древней Индии, в характерной сардонической манере:

«Для мясника, который ловит корову, ведет ее на бойню, привязывает ее, укладывает на землю и забивает, смотрит на мертвую и убитую корову, идея «коровы» не исчезает, пока он не освежевал и не расчленил тушу. Однако, как только он садится, освежевав и разрубив ее, идея «коровы» исчезает для него, и ее место занимает идея «мяса», и он не думает «я продаю корову» или «они покупают корову». Точно так же, пока монах все еще живет как невежественный мирской человек, будь то мирянин или бездомный, идеи «существования», «человека» и «личности»

не исчезают, пока он не разобрал это тело – какую бы позу или направление оно ни занимало – на куски и не проанализировал его часть за частью. Однако как только он свел свое тело к элементам, идея о «существовании» уходит из него, и его ум упрочивается в сосредоточении на элементах»¹¹¹.

Анализ четырех элементов также ведет к достижению лишь пограничного сосредоточения.

От сорока классических опор сосредоточения мы переходим к краткому рассмотрению степеней и видов сосредоточения, которые они запускают. Однако прежде мы должны заверить тех, для кого этот раздел представляет не только теоретический интерес, что для того, чтобы развить сосредоточение, одному человеку не более необходимо обратиться ко всем *камматтхана*м, чем больному проглотить все лекарства, известные медицине. В тхеравадинской традиции комментирования перечисляется шесть различных *чарит* (*чаритр* на санскрите), буквально «характеров» или психологических типов, к которым принадлежат человеческие существа. Каждая из сорока опор особенно подходит для людей определенного типа характера, и лишь некоторые удовлетворяют потребности всех. Когда ученик приходил к Будде за наставлениями в медитации, тот обычно изучал его темперамент, а затем предписывал ему определенную опору для развития сосредоточения и время от времени расспрашивал его о продвижении в практике, давая дальнейшие наставления и подбадривая его при необходимости. Так же поступают и в наши дни мастера медитации во всех частях буддийского мира.

Предположим, что прием использования красного цвета дается ученику-йогину в качестве «места работы», тогда метод развития сосредоточения таков: практик сначала устанавливает на определенном расстоянии от сидения для

111 «Вишуддхи-магга», 11.

медитации, на уровне глаз, красный круг предписанного размера. На этом диске, который технически называют *парикамма-нимиттой* или предварительным образом, он сосредотачивает свое внимание, пытаясь изгнать не только из поля зрения, но и из самих мыслей все, кроме этого танцующего круга цвета. Постепенно, по мере того, как его сосредоточение становится все более устойчивым, предварительный образ фиксируется, а его внимание становится непоколебимым. Он достигает *парикамма-самадхи* или предварительного сосредоточения, первого из трех этапов развития однонаправленности ума. Тогда, закрывая глаза, он постепенно обретает способность воспринимать ментальное соответствие оригиналу, материальному образу того же размера, цвета и формы. Этот ментальный образ, известный как *уггала-нимитта* или приобретенный образ, теперь становится опорой для сосредоточения. Второй этап сосредоточения, технически известный как «пороговое» или «пограничное» сосредоточение, возникает после того, как йогин остается на некоторое время погруженным в предшествующую ступень, и из ментального образа – как луна освобождается от облаков или меч выхватывается из ножен – возникает, согласно традиционным эпитетам, тот светоносный диск, который называют *патибхага-нимиттой* или образом отражения. После того, как отражение образа прекращается и приостанавливаются пять чувственных сознаний, возникают, с ядром в виде *аппана-самадхи* или полного сосредоточения, те последовательные «высшие» состояния, которые мы, сознательно допуская некоторую неточность, до этих пор называли состояниями сверхсознания.

Оригинальное палийское слово для этих возвышенных и сверхнормальных (но, как мы снова и снова настаиваем, все же совершенно естественных и мирских) состояний существования – *джхана*, что, вероятно, более известно в санскритской форме *дхьяны*, и причина, по которой мы до этих пор отказывались остановиться на одном из его

многочисленных английских эквивалентов, продвигаемых различными учеными, заключается в том, что они совершенно недостаточны, если не сказать ошибочны. «Транс», «восторг», невероятно слабое «размышление», не говоря уже о «погружении», что подразумевает падение в глубины бессознательного, даже в совокупности не способны воспроизвести смысл *джханы*. На самом деле, сам палийский термин, который означает «обдумывать», «размышлять» над чем-то, мало или вообще ничего не значит для тех, кто не практиковал медитацию, не достиг определенного уровня сосредоточения, сколь бы они ни были сведущи в палийском языке и литературе. Образное описание, однако, иногда достигает успеха там, где логическое определение - недостаточно. После приведения стереотипной формулы четырех *джхан*, которая часто встречается в суттах, мы процитируем четыре притчи потрясающей красоты, силы и духовной убедительности, посредством которых Будда попытался определить индивидуальное качество, уникальный аромат каждого из этих состояний.

«Свободный от чувственных желаний, свободный от дурных мыслей, он достигает первой джханы радости и удовольствия и пребывает в ней, что сопровождается рассуждением (витака) и исследованием (вичара) и возникает из уединения (здесь тождественно самадхи). Он заливает, пронизывает, наполняет и пропитывает свое тело удовольствием (сукхой) и радостью (пити), возникающими из уединения, и ничего не остается в его теле, не тронутого удовольствием и радостью, возникающими из уединения.

И снова монах с прекращением рассуждения и исследования попадает в состояние внутренней безмятежности, его ум, сосредоточенный на одной точке, достигает второй джханы радости и удовольствия и пребывает в ней, что возникает от сосредоточения, свободного от рассуждения и исследования. Он заливает,

пронизывает, наполняет и пропитывает свое тело удовольствием и радостью, возникающими из сосредоточения, и ничего не остается в его теле, не тронутого удовольствием и радостью, возникающими из сосредоточения.

И снова монах, безразличный к радости, пребывает в равностности, осознанный и владеющий собой, и его тело испытывает удовольствие, которое благородные называют «пребывание в равностности, осознанности и счастье» и достигает третьей джханы и пребывает в ней. Он заливает, пронизывает, наполняет и пропитывает свое тело удовольствием без радости, и ничего не остается в его теле, не тронутого этим удовольствием без радости.

И снова монах, с рассеянием удовольствия и боли и даже до исчезновения подъема и уныния достигает четвертой джханы и пребывает в ней, где нет удовольствия и боли, а есть чистота равностности и осознанности. Он сидит, пронизывая свое тело очищенным и ясным умом, и нет ничего в его теле, нетронутого умом, очищенным и ясным»¹¹².

Следовательно, в первой джхане присутствует доказательство, исследование, радость, удовольствие и сосредоточение, во второй – радость, удовольствие и сосредоточение, в третьей – удовольствие и сосредоточение, в четвертой – равностность и сосредоточение. Однако нам не стоит слишком буквально подходить к интерпретации этого анализа. Как предупреждает нас «Палийско-английский словарь» Общества палийских текстов, говоря о джханах, «они в целом действительно формируют один ряд состояний ума, и ступени можно определить на других этапах ряда». На самом деле, другие тексты, отмечая прекращение рассуждения и прекращение исследования как разные ступени, приходят к схеме из пяти джхан вместо четырех.

112 «Раннебуддийские писания», с. 64–65.

Вышеизложенная формула говорит о каждой из пяти джхан как об излитии, проникновении, наполнении и пронизывании тела монаха, и этот факт нужно отметить отдельно. Как теперь признает даже аллопатическая ветвь медицины, здоровье тела и «здоровье» ума взаимосвязаны, так что мы не должны удивляться тому, что достижение сверхсознательных состояний ума животворяще действует не только на умственное, но и на телесное состояние практика. Функция следующих четырех подобий, в случае с каждой джханой, заключается в определении того, как происходит это проникновение. Вовсе не будучи избраны произвольно, отличительные черты каждого сравнения соответствуют очень определенно и детально уникальным качествам каждого состояния опыта джханы, и, следовательно, нуждаются в детальном рассмотрении.

«Как искусный баничник или помощник баничника кладет мыльный порошок в таз, пропитывает его водой, смешивает и растворяет его, так что его пена полностью пропитывается, насыщается влагой внутри и снаружи, ничего не оставляя сухим, так и монах заливает, пропитывает, наполняет и пронизывает свое тело удовольствием и радостью, возникающими от уединения, и нет ничего в его теле, нетронутого удовольствием и радостью, возникающими от уединения...»

Как озеро с подземным источником, в которое не впадает ни один ручей ни с востока, ни с запада, ни с севера, ни с юга, ни облака не проливают в него дождь, но лишь свежий источник изнутри поднимается и полностью заливает, пропитывает, наполняет и пронизывает его, так что даже самая малая часть озера не остается не наполненной свежей водой, так и монах... пронизывает свое тело удовольствием и радостью, возникающими от сосредоточения...

Как в озере с лотосовыми растениями некоторые лотосовые цветы рождаются в воде, развиваются в воде,

остаются под поверхностью воды и находят питание в глубинах воды, и их цветы и корни залиты, пропитаны, наполнены и пронизаны свежей водой, так что даже самая малая часть любого лotosового цветка не остается не пронизанной свежей водой, так и монах... пронизывает свое тело удовольствием без радости...

Как человек может завернуть себя с ног до головы в белый плащ, так что даже самая малая часть его тела не останется неприкрытой белым плащом, так и монах сидит, укрыв свое тело состоянием предельной равностности и сосредоточения...»¹¹³.

С достижением четвертой *джханы*, в которой, как снова прекрасно говорит Дж. Эвола¹¹⁴, тело не только пронизывается, но и покрывается новой силой, как будто не тело содержит силу, но сила содержит тело, путь разделяется, и ученик сталкивается с необходимостью делать выбор. С одной стороны, есть путь, ведущий к четырем *арупа* или бесформенным *джханам*, с другой – дорога, ведущая к развитию различных сверхъестественных сил. Однако если ученик сосредоточивается исключительно на достижении запредельного уровня Нирваны, он отвергнет эти возвышенные, но все еще мирские возможности, и вернётся к этапу пограничного сосредоточения. Потому что именно на этой ступени, согласно учениям Будды, начинается развитие освобождающего проникновения и открывается Запредельный путь (*локуттара-магга*) Благородных, путь к Просветлению. В соответствии с тем, развивается ли проникновение путем сосредоточения на болезненной (*дуккха*), преходящей (*аничча*) или бессамостной (*анатта*) природе феноменов, можно выделить три вида сосредоточения, *аппанихита-самадхи*, *анимитта-самадхи* и

113 «Дигха-никая», i, 74–6.

114 «Учение о Пробуждении», с. 196.

сунньята-самадхи. Согласно учениям Тхеравады, Нирвану можно постичь в трех этих аспектах – либо как бесцельность, либо как лишенность знаков, либо как пустотность. Как этап Морали перекрывается этапом Медитации, так и этап Медитации теперь перекрывается третьим и последним этапом, этапом Мудрости. Но, прежде чем в нашем воображении сопроводить ученика в этом сложном и опасном восхождении к сути Существования – и за ее пределы, – мы должны вернуться к четвертой *джхане* и исследовать пейзажи, которые открываются перед ним, если он выбирает другую дорогу на этой развилке.

Как мы уже видели, каждая ступень сверхсознания – это субъективный эквивалент объективного высшего «мира». Развивая отвращение к четырем низшим ступеням, а также соответствующим «измерениям», и обратившись к идее о «безграничности пространства», йогин достигает Сферы Бесконечного Пространства (*акашананчаятана*), первой из четырех «бесформенных» *джхан*. Осознав, что его сознание, поскольку оно имеет в качестве объекта бесконечность пространства, также бесконечно, он достигает Сферы Бесконечного Сознания (*виньянананчаятана*). После этого перед ним открывается, при постижении того, что «ничто здесь», Сфера Ничтожности (*акинчаньятана*), а затем, в конце концов, Сфера Ни-восприятия-ни-невосприятия (*санья-ньясаньятана*), на которой он достигает предела мирского существования. Не только четыре низшие, но и четыре высшие *джханы* были известны в Индии задолго до появления Будды, и действительное достижение этих возвышенных состояний было в то время, и даже сейчас, хотя и меньшей степени, отнюдь не редкостью среди индийских йогов. От своего первого учителя, Алары Каламы, Лев Шакьев научился технике достижения Сферы Ничтожности, а от второго учителя, Уддаки Рамапутты – методу достижения Сферы Ни-восприятия-ни-невосприятия. Но, обнаружив, что ни то, ни другое не способствует отречению, отсутствию страстей, прекращению, безмятежности, высшему знанию,

Нирване, он отверг с отвращением учения этих двух учителей и, уйдя в джунгли, пустился в долгие и ужасные крайности аскетизма, которые позже привели его к подножию дерева бодхи. Там, без учителя и наставника, полагаясь исключительно на собственное героическое мужество и силу ума, он открыл Путь Проникновения, Путь, пройденный его предшественниками, Буддами прошлого, и с полным исчезновением *асава* достиг Высочайшего Просветления. С тех пор он проповедовал Мудрость, проникновение в подлинную природу явлений, как единственное средство Освобождения, провозгласив, что за пределами этого Пути нет освобождения ни для одного живого существа. Однако учения Алары Каламы и Уддаки Рамапутты все еще живы в Индии. Четыре низшие джханы теперь совокупно известны как *савикалпа-самадхи*, и их объективный эквивалент – *сагуна-брахман* или теистический бог, в то время как высшие джханы называют *нирвикалпа-самадхи*, и соответствующий «мир» или план существования – это *ниргуна-брахман* или владыка богов. Двойственные учения Рамануджи, Мадхвы, Нимбарки, Валлабхи и Чайтаньи, так или иначе, считают *сагуна-брахман* конечной целью религиозного сознания, а *савикалпа-самадхи* – высочайшим состоянием, доступным человеку, Самкара, идя еще дальше, провозглашает вместо этого реализацию *ниргуна-брахмана* посредством *нирвикалпа-самадхи* высшей целью человеческого существования. Строго говоря, поскольку сосредоточение и равностность, составляющие четвертой *рупа-джханы*, присутствуют в «бесформенных» состояниях сверхсознания, четыре высшие *джханы* считаются принадлежащими к последней из четырех низших *джхан*. По этой причине многие буддийские тексты говорят не о восьми, а о четырех состояниях сверхсознания.

Различные сверхъестественные силы, известные как шесть *абхинья* (*абхиджня* на санскрите), что буквально означает «высшие познания», часто описываются и упоминаются в палийских и санскритских текстах. Поскольку более важны

не сами эти силы, а их правильная оценка, мы должны удовлетвориться минимумом описаний. За исключением последней, шесть сверхъестественных сил принадлежат миру, их развитие – результат не запредельного проникновения, а достижения четвертой *дхьяны*. Типичный текст о *сиддхах* или психических силах, первом из «высших знаний», описывает, как монах умножает свое тело, проходит беспрепятственно сквозь стены и горы, как сквозь воздух, и касается руками солнца и луны. Вплоть до мира Брахмы, заявляет текст, овладел такой монах своим телом. Это тело, конечно, не является материальным, это тело, сотворенное или сформированное умом (*маномая*), которое появляется из физического тела, согласно традиционным эпитетам, как меч из ножен, сердцевина из тростника или змея из корзины. Появление такого тела, которое повсюду описывается как сияющее или светоносное, упоминается в недвусмысленных выражениях в нескольких палийских текстах канона Тхеравады. Для школ Махаяны эта высокоэзотерическая практика, описанная в подробностях в «Гухьясамаджатантре» и других тантрах раздела Ануттары, обладает огромной доктринальной ценностью, поскольку именно с помощью ее прославленного «ментального» тела Бодхисаттва, достигнув определенного уровня своего продвижения, выполняет свой труд по освобождению всех живых существ. Вторая *абхинья*, известная как «божественное ухо» (*дибба-сота*), соответствует тому, что в наши дни мы называем ясновыслушиванием. Третья – это знание умов других существ (*парасса четопария-ньяна*) или телепатия, четвертая – память о предыдущих рождениях или, более точно, «пребываниях» (*пуббe-нивасануссати*). Пятая и последняя в списке мирских сверхъестественных сил – это «божественное око» (*дибба-чаккху*), обладая которым, монах видит, как существа исчезают из одной сферы существования и появляются в другой в соответствии с последствиями их действий на уровне тела, речи и ума. Это более высокоразвитая и всеобъемлющая форма ясновидения.

Развитие шестой *абхиньи*, разрушения *асав*, имеет своей основой не достижение четвертой *джханы*, а проникновение в подлинную природу феноменов. Следовательно, это не мирская сила, а запредельная. И снова мы переходим от этапа Медитации к этапу Мудрости.

Сверхъестественные силы (за исключением последней) являются для буддизма не вторжением запредельного, а продолжением и расширением мирского, из чего следует, что их обретение лишено духовного смысла. Хотя они доступны ученику, он не должен ошибочно считать их желанными. Если они возникнут спонтанно, он должен отнестись к ним с безразличием и даже с отвращением. Несомненно, он никогда не должен выставлять их напоказ, чтобы впечатлить людей или даже «обратить» их, поскольку такое поведение считается в высшей степени предосудительным. Ортодоксальные христиане верят, что, поскольку Иисус из Назарета творил чудеса, он был Сыном Божиим. Для буддиста этот факт, если он и обладает какой-то ценностью, является не доказательством приписываемой основателю христианства божественности, а свидетельством духовной незрелости его последователей. Будучи далек от того, чтобы учить, что обретение мирских психических сил – это повод себя поздравить, Будда заявлял, что относится к ним с презрением и отвращением. Единственное подлинное чудо, которое стоит принимать в расчет, – когда человек обращается от неблагоприятной жизни к жизни благоприятного.

18. Мудрость и идеал Архата

«Тот, кто в сосредоточении видит вещи такими, какие они есть»¹¹⁵. Такими словами Всеведущий обозначил не только суть медитации и суть мудрости, но и природу отношений между ними. Как лишь хорошо закаленное, точно сточенное и тщательно заостренное лезвие из высококачественной стали может легко и гладко разрезать твердый объект, так и

115 «Самьютта-никая», ххii, 5.

ум лишь в сосредоточении проникает в реальность. Сосредоточение, включая и *дхьяны*, является не целью, а лишь средством ее достижения. Эта цель – Мудрость, видение вещей такими, каковы они на самом деле, в реальности. На самом деле, за исключением пограничного сосредоточения, хотя различные этапы *самадхи* являются средством развития освобождающего проникновения, в том смысле, что они занимают промежуточное положение между Моралью, первым этапом Пути, и Мудростью, третьим этапом, они не являются незаменимыми даже в качестве средства. Различаются два вида учеников. Есть те, которые вступают на запредельные пути (*арья-магга* на пали) посредством «безмятежности» (*саматха-яника* на пали), и те, кто, с другой стороны, достигает их путем чистого проникновения (*суддха-випассана-яника*), не пройдя ни одной из *дхьян*. «Застрясть» в сверхсознательном состоянии – судьба, настигающая многих мистиков, – для буддизма не благословение, а настоящая катастрофа.

Природа проникновения, развиваемого учеником на третьем и последнем этапе Пути, составляет предмет разделов 10-15, в то время как бодхи или Просветление объяснялось как понимание обусловленности всех дхарм, и в ходе этого более или менее полно были рассмотрены различные концептуальные формулировки этого принципа, интеллектуального символа реализации Будды. Повторяться не стоит. В «Дигха-никае», 33 различаются три вида знания или мудрости (*панья* на пали, *праджня* на санскрите): основанная на размышлении (*чинта-мая*), на изучении (*сута-мая*) и на «умственном развитии» (*бхавана-мая*), что здесь тождественно медитации. Буддхагхоша объясняет их так:

«Основано на размышлении» то знание (или мудрость), которое обретается посредством собственного постижения без обучения у других. «Основано на изучении» (буквально «слышании») то знание, которое постигнуто

(«услышано») от других. «Основано на медитации» то знание, которое достигнуто посредством «умственного развития» тем или иным образом, которое дошло до стадии достижения-сосредоточения (аппанья-самадхи)»¹¹⁶.

Когда, обладая сосредоточенным умом, ученик проникает в подлинную природу дхарм, его доселе отвлеченное и чисто «интеллектуальное» понимание учения превращается в запредельную мудрость. В тех текстах, где этапы Восьмичленного пути распределены на три этапа, порядок этапов, как можно было бы предположить, не «мораль, медитация, мудрость», а «мудрость, мораль, медитация». Здесь под мудростью понимается «изучение», поскольку интеллектуальное постижение учения, хотя само по себе оно бессильно дать Освобождение, должно предварять любые попытки воплотить на практике даже самые элементарные принципы. В этом особом случае перестановки уровней и этапов медитация, следовательно, включает в себя не только сосредоточение, но и проникновение, основанное на сосредоточении. Важность обретения посредством строгого курса изучения писаний, предпочтительно у ног учителя, досконального интеллектуального понимания Учения на протяжении долгой истории буддизма едва ли переоценивалась. Лишь приняв прибежище в просветленном учителе, способном обеспечить соответствующие наставления на каждом этапе продвижения ученика, человек обретает должное основание для того, чтобы обойтись без этого предварительного этапа. В противном случае, даже если ученик сможет развить сосредоточение, оно будет бесполезным для него, как отточенный карандаш для человека, не умеющего ни читать, ни писать. Мудрость, окончательный этап Трехчленного пути, заключается не в постижении истин, высших по отношению к тем, которые составляют тему разделов 10-15, а в том, чтобы сделать сами

116 «Вишуддхи-магга», 14.

эти истины объектом не для отвлеченного ума, как раньше, а для ума, сосредоточенного посредством практики медитации. Знание спотыкается о концептуальные символы, мудрость перешагивает их, чтобы постичь сущности, обозначаемые символами. Но если природу этой реализации нужно передать, нужно открыть доступ к тем же самым символам. Следовательно, все, что можно сказать о третьем этапе Пути, – это повторение сути буддийского учения, которая уже была изложена. Но, если читатель будет столь добр, что снова перечтет упомянутые разделы и переведет их из интеллектуального модуса в интуитивный, мы будем избавлены от необходимости повторяться. В этом случае от нас требуется лишь завершить наше исследование трех этапов Пути отсылкой к некоторым из стереотипных формул, которыми палийские тексты подводят итог продвижению ученика, после чего мы обратимся к нескольким вопросам более общего рода.

«Саманьяпхала-сутта» и другие тексты, в которых описываются этапы, следующие за достижением *дджхан* в рамках шести *абхинья* или сверхъестественных сил, естественно, говорят о мудрости как о высшей точке в знании о разрушении трех *асав* чувственного желания, желания существования и неведения. Однако в каком-то смысле шестая *абхинья* – это результат мудрости, ее реакция на характер ученика в форме полного и постоянного исчезновения всех неблагоприятных состояний ума, а не сама мудрость. Поэтому в некоторых текстах разрушению *асав* предшествует постижение Четырех благородных истин. Эта важная формулировка центрального буддийского принципа универсальной обусловленности уже обсуждалась в разделе 15. Здесь мы поговорим о *випашьяне* (*випассана* на пали), которую, вероятно, можно считать более активным и причинно действенным аспектом мудрости, проникновением в три характеристики (*три-лакшана*, *ти-лаккхана* на пали) всех явлений. Эта формула признается подавляющим большинством буддистов опорным камнем всего здания

буддийского учения. В «Дхаммападе» Будда произносит слова, триумфально разносящиеся через века:

«Непостоянны все составные вещи». Тот, кто постигает это посредством проникновения, немедленно становится неподвластным страданию. Таков Путь Чистоты.

«Подвержены страданию все составные вещи». Тот, кто постигает это посредством проникновения, немедленно становится неподвластным страданию. Таков Путь Чистоты.

«Лишены самосуществования (анатта) все дхармы». Тот, кто постигает это посредством проникновения, немедленно становится неподвластным страданию. Таков Путь Чистоты¹¹⁷.

Поскольку первое из этих утверждений логически предшествует другим, мы должны попытаться уделить ему немного больше места, чем остальным. Палийский оригинал звучит так: «*Саббе санкхара аничча*». Под *санкхара* подразумевается в данном контексте не «установление» посредством волеизъявления условий, ведущих к перерождению, как в том случае, когда это слово встречается в качестве второго «звена» в цепи двенадцатичленного обусловленного совозникновения, а, скорее, все, что было «установлено», сведено воедино, сформировано или составлено подобным скоплением причинных факторов. Подобно английскому слову «*formation*» (формация), которым иногда переводят палийский термин, *санкхара* означает и акт формирования, и пассивное состояние сформированности. Сейчас нас интересует второе из этих значений. «Составные вещи» или «формации» непостоянны, потому что все, что собрано воедино, однажды должно распасться. Принцип творения тождественен принципу разрушения. Мы умираем в самый момент рождения. Вечно лишь то, что является несоставным. Лишь нерожденный не может умереть.

117 «Дхаммапада», 277–279.

Нирвана – это Бессмертие (*амата* на пали, *амрита* на санскрите), потому что она Несоставная (*асанкхата* на пали, *асамскрита* на санскрите). Каждое состояние и форма феноменального существования (от эфемерид, чья жизнь мимолетна, до богов-долгожителей, чьи жизни исчисляются не тысячами, а миллионами лет, кто видит гибель вселенных и распад миров) подвластны распаду и однажды закончатся. Одна Нирвана непоколебима. По мере того, как ученик проникает посредством своего сосредоточенного ума в эту освобождающую истину о преходящей природе всех явлений, он освобождается от влечения к любой сотворенной вещи или от привязанности к ней. Отвернувшись от мира, он входит в поток, ведущий к Нирване, «где живет Тишина».

Если бы мы были способны изменить этот печальный факт о вещах, «дорогих нашему сердцу», если бы непостоянное могло волшебным образом превратиться в постоянное, тогда не было бы вреда в наслаждении тем или иным чувственным объектом. Но поскольку все именно так, объекты наслаждения распадаются в тот самый момент, когда мы до них добираемся, как лед тает, если взять его в теплую руку. Результат – страдание. Счастья можно достичь или тогда, когда существование отвечает нашим желаниям, или тогда, когда наши желания приведены в гармонию с существованием. Да, второй вариант труден, но первый невозможен. Если мы не можем обрести счастья, переделывая мир, мы должны найти его, изменив себя. Составные вещи действительно болезненны, потому что они непостоянны, но это непостоянство – не столько причина, сколько возможность нашего страдания. Коренная причина – желание. Счастье наступает лишь тогда, когда мы ничего не желаем и ни к чему не привязаны. И это счастье вечно.

Дхармы *анатта* (*анатман* на санскрите) по двум причинам, одна из которых представляет собой статический, а другая – динамический аспект учения об отсутствии самобытия. Вещи не обладают «самобытием», постоянной идентичностью или неизменной самостью, прежде всего,

потому, что каждая из них – лишь сумма компонентов, которой лишь приписано наименование, а, во-вторых, потому что эта вещь возникает не сама по себе (противоречивая концепция), а создается мгновенным совпадением внешних причинных факторов. Когда учение об *анатте* рассматривается в первом аспекте, составные вещи считаются непостоянными, потому что они лишены самобытия, когда во втором – они лишены самобытия, поскольку непостоянны. Мы рассмотрим эти два аспекта в обратном порядке. Рискую прийти к излишней обобщенности, мы можем сказать, что в индийской мысли идея самости тесно связана с идеей владения или собственности. То, что мы не можем полностью контролировать, не принадлежит нашему «я». Тело – это, несомненно, как признают все нематериалистические школы, не «я», поскольку оно, помимо всего прочего, не полностью подчиняется нашей воле. Нравится нам это или нет, рано или поздно мы заболеваем, стареем и умираем.

Буддизм, доводя эту линию рассуждений до логического завершения, утверждает, что не только материальные процессы в теле, но и ментальные процессы, которые происходят в так называемом «уме», не принадлежат нам, не являются нашими собственными, поскольку они возникают в зависимости от условий, которые, за немногими исключениями, мы никак не в состоянии контролировать. Ни один из феноменов личности не может считаться самостью, потому что ни один не «принадлежит» нам, а за пределами этих феноменов личности не существует. Эту истину также можно постичь лишь проникновением в несубстанциональность вещей. Только глупец, человек, лишенный даже интеллектуального понимания учения об *анатте*, может полагать, что что-либо принадлежит ему. Как говорится в «Дхаммападе», «даже это «я» не является нашими собственным. Так что говорить о сыне? О богатстве?»¹¹⁸ Поскольку при ближайшем рассмотрении

118 «Дхаммапада», 62.

оказывается, что у нас нет владений, в конечном счете, у нас нет и самости. Отречение монаха от всех мирских благ – живой символ этой истины. Он называется *акинчаной*, «человеком, ничем не владеющим», не только потому, что с точки зрения общества является нищим, но и потому, что в гораздо более глубоком психологическом и метафизическом смысле этого слова он не считает ни одно явление, сколь бы возвышенным оно ни было, своей собственностью, но пребывает свободным от цепляния и потому свободным от боли. Отсюда великое восклицание:

«Форма не ваша, о монахи. Отвергните ее! Ощущение, восприятие, формации и сознание не ваши. Отвергните их!»

Поскольку вещи непостоянны, их нельзя отнять у нас: то, что можно отнять у нас, не наше, а то, что не наше, нельзя считать своим собственным. Так лишенность самобытия выводится из непостоянства явлений.

Упоминание о пяти *скандхах* (*кхандхах* на пали) приводит нас к статическому и аналитическому аспекту учения об *анатте*, которое является не выводом, но основной предпосылкой учения об *аничче*. Вещи преходящи, поскольку они состоят из частей. Но что значит «составной»? Каковы, к примеру, элементы личности? На второй из этих вопросов, который с духовной точки зрения определенно более важен, Будда в достаточной мере отвечает классификацией психофизических феноменов так называемого индивидуального чувственного существования на пять «совокупностей». Мы передаем *скандхи* их наиболее буквальным английским эквивалентом по определенной причине. *Рупа* или форма, к примеру, – это не явление, но «совокупность» явлений, не «материя», а лишь стечение событий «материального» порядка. Подобно этому, слово *виджняна* (*виньяна* на пали) или сознание не представляет собой постоянного неизменного элемента или абсолютного

принципа сознания: это просто совокупный термин для всех наших сиюминутных состояний ума. Различные кучки зерна в лавке бакалейщика называют «рисом», «кукурузой», «пшеном» и так далее. Эти ярлыки обозначают не каждую из многочисленных крупинок, а лишь различные кучи, каждая из которых состоит из миллионов крохотных частичек. Мы должны помнить об этом примере, читая следующее краткое описание пяти *скандх*.

Рупа, форма или телесность, состоит не только из четырех первичных материальных феноменов, то есть, так сказать, сил сцепления, волнового движения, излучения и колебания, но и из двадцати четырех вторичных материальных феноменов. Помимо пяти физических органов чувств и чувственных объектов, последние включают, согласно традиции Тхеравады, маскулинность и феминность, физическую основу ума, телесное и вербальное выражение, физическую жизненную силу, (ограниченное) пространство, физическую энергичность, гибкость, приспособляемость, целостность и непрерывность, упадок, непостоянство и физическое питание. Под *веданой*, второй «совокупностью», подразумеваются просто телесно и ментально приятные, болезненные и нейтральные ощущения. Третья «совокупность» состоит из шести различных видов *самдžжи* (*санья* на пали) или восприятия, то есть, так сказать, восприятия соответствующими органами чувств формы, звука, запаха, вкуса, телесного впечатления и ментального впечатления (поскольку «идеи», как мы помним, считаются объектами особого органа ума). *Самскар*ы или формации (в активном, а не пассивном смысле слова) составляют – опять же, согласно Тхераваде (другие школы немного различаются в деталях, но, за исключением вайтшипутриев и сарвастивадинов, не в сути) – 50 ментальных феноменов, из которых 11 являются общими психологическими элементами (5 из них присутствуют на всех уровнях сознания), 25 – возвышенными моральными качествами и 14 – качествами, неблагоприятными с точки зрения кармы. В палийских сутрах

выделяется шесть классов сознания (*виньяна*, *виджняна* на санскрите), каждый из которых представляет собой группу бесконечно коротких «вспышек» сознания, возникающих в зависимости от столкновения органа чувств с определенным чувственным объектом. Однако в Абхидхамме Тхеравады, склонной к изгнанию даже малейшего намека на самобытие эго посредством все более запутанных аналитических повторений, в «совокупности сознания» выделяется целых 89 различных видов «зерна», каждый из которых состоит из бесконечного числа безмерно малых «частиц». Среди этих классов 21 кармически благоприятен, 12 неблагоприятны и 56 нейтральны. Нужно добавить, что некоторые из этих 89 пунктов, поскольку они могут вступать в более чем один из трех главных видов комбинаций, только что упомянутых, перечисляются не однажды. Это можно считать еще одной возможностью напомнить себе о том, что нас интересуют не различные числа комбинаций между прочными и отдельными вещами, а непрерывная последовательность изменений лишь более или менее стабильного числа *процессов*. Личность не целостна, не составлена из элементов, которые просты, из чего следует, что личность – это сложное и составное явление, следовательно, она преходяща и является источником страдания. Так из статического аспекта характеристики несубстанциональности выводятся две оставшиеся характеристики всех явлений.

Упоминания о пяти «совокупностях» психических и соматических «явлений» снова и снова встречаются во всех ветвях буддийской литературы, и важность верного понимания истины, символом которого является эта повсеместная формула, трудно переоценить. Если двенадцатичленное обусловленное совозникновение рассматривать как обод великого Колеса Дхармы, запущенного Буддой в Оленьем парке в Сарнатхе двадцать пять веков назад, того однажды запущенного колеса, которое не могут остановить ни люди, ни боги, если восемь шагов Пути можно принять за его спицы, тогда учение о пяти

«совокупностях» будет втулкой Колеса, а учение об отсутствии самобытия – пустым пространством в центре Колеса, без которого оно было бы лишь бесполезным диском.

Проникновение заключается в видении, куда бы мы ни взглянули, внутрь себя или вовне, не «самости», «души», «эго» или «живого существа», а лишь пяти «совокупностей» психофизических феноменов. Подобно Авалоките в «Праджняпарамита-хридая-сутре», ученик, следуя запредельной мудрости, глядит «с вышины» и видит лишь пять совокупностей, каждая из которых предстает перед ним пустой от собственного бытия. Сколь бы удивительным это ни показалось и материалистам, и идеалистам, в глазах Будды считать «совокупность формы» своим «я» менее непростительно, чем отождествлять ее с любой из нематериальных «совокупностей». Тело, в конечном итоге, все-таки обладает определенной относительной устойчивостью, а ум не пребывает в одном и том же состоянии даже две следующие друг за другом секунды. Чем более сиюминутной на первый взгляд предстает вещь, тем труднее признать ее несубстанциональность. В качестве иллюстрации того, как ученик размышляет о трех характеристиках всех явлений, можно привести еще одно яркое сравнение из палийских текстов:

«Предположим, что человек, обладающий зрением, следит за многочисленными пузырями, быстро возникающими на поверхности реки Ганг, и должен наблюдать и тщательно исследовать их. После того, как он тщательно исследовал их, они предстают перед ним пустыми, нереальными и лишенными самобытия. Точно так же монах относится ко всем телесным феноменам... всем ощущениям... всем восприятиям... формациям ума... и всем состояниям сознания, принадлежат ли они прошлому, настоящему или будущему... близки они или далеки. Он наблюдает и тщательно исследует их, а, тщательно исследовав, видит

их как пустые, нереальные и лишённые самобытия»¹¹⁹.

Еще зримее – притча, которая сравнивает *vipassану* с молнией, которая темной ночью озаряет на мгновение своим сияющим великолепием все окрестности. Проникновение возникает не сразу, а как серия «мгновенных», так сказать, запредельных времени «вспышек», которые сами по себе – не продолжение феноменального порядка, а нечто совершенно иное. Эти вспышки, наступая с все возрастающей частотой, постепенно сливаются сначала в серию все более и более устойчивых вкраплений света, а затем – в непрерывное и совершенно запредельное свечение Совершенной Мудрости. Продвижение по Пути не внезапно, а постепенно. Будда говорит так:

«Как великий океан, братия, медленно становится глубже и опускается, впадина за впадиной, не обрываясь внезапно, – так, братия, в этом Правиле-Дисциплине упражнение постепенно, продвижение постепенно, оно идет шаг за шагом, и нет внезапного достижения проникновения».

(«Удана», v, 5, и «Виная», ii, 9. Перевод Вудворда)¹²⁰.

Доктрина дзен-буддизма о Внезапном Просветлении не означает, что цели святой жизни можно достичь быстро и легко. Она лишь настаивает, что, поскольку мирской и запредельный «планы» отделены друг от друга, с мирской стороны не может быть вопроса о большей или меньшей степени приближения к проникновению, будь то в форме «вспышки» или «потока» просветления. Либо оно есть, либо нет. Промежуточных вариантов быть не может.

Поскольку развитие проникновения – постепенный

119 «Самьютта-никая», ххii, 95.

120 «Некоторые изречения Будды», с. 166.

процесс, этап Мудрости разделяется, как и этапы Морали и Медитации, на ряд промежуточных этапов. Обратившись к этим подразделениям Запредельного Пути, можно определить точный уровень продвижения ученика в мудрости. Эти этапы, которых насчитывается четыре, названы по наименованиям, получаемым учеником, вступающим по очереди на каждый из них. Поэтому есть Путь и Плод Вхождения в поток (ведущий к Нирване) (*шроттапатти-марга* и *-пхала*), Путь и Плод Однажды Возвращающегося (*сакридагами-марга* и *-пхала*), Путь и Плод Невозвращающегося (*анагами-марга* и *-пхала*) и Путь и Плод Святости (*архатта-марга* и *-пхала*). Разница между двумя разделами объясняется с обычной авторитетностью и ясностью Ньянатилокой:

«Согласно Абхидхарме, «сверхмирской путь» или просто «Путь» (магга) – это обозначение момента вступления на одну из ступеней святости (целью которой является Ниббана), обретаемой посредством интуитивного озарения (випассаны) относительно непостоянства, тщетности и безличности существования, вспыхивающего и навсегда преобразующего жизнь и природу человека. Под плодом (пхала) понимаются те моменты сознания, которые следуют сразу за этим как результат пути и в определенных обстоятельствах могут повторяться бесчисленное число раз за время жизни»¹²¹.

Особый промежуточный этап мудрости, на котором ученик находится, зависит от высоты интенсивности, степени силы, до которой развито проникновение. Эта сила измеряется согласно стандарту Десяти оков (*даса-самйоджана*), определенное число которых должно быть разорвано на каждой ступени. *Шроттапанна* (*сотапанна* на пали) или Вошедший в Поток развил проникновение, достаточное, чтобы совершенно и окончательно разорвать три оковы:

121 «Буддийский словарь», с. 24.

ложной веры относительно природы индивидуальности (*саткая-дришти*, *саккая-диттхи* на пали), «скептического сомнения» (*вичикитса*, *вичикичча* на пали), то есть сознательно неполного, нерешительного принятия Учения, и зависимости от голой морали и внешних аскетических правил (*шилаврата-парамарша*, *силаббата-парамаса* на пали), как будто их одних достаточно для обретения Просветления. Такой ученик избавлен от перерождения в любом из низших миров, и ему осталось не более семи жизней на человеческом и божественных планах, прежде чем он достигнет полного освобождения ума, то есть Нирваны. Его черты – незыблемая вера в Будду, Дхарму и Сангху и абсолютно безукоризненная нравственность. *Сакридагамин* (*сакадагамин* на пали) или Однажды Возвращающийся преуспел в ослаблении, хотя и не в полном разрыве, четвертой и пятой оков – сексуального желания (*карма-рага*) и злонамеренности (*вьяпада*). Его ждет еще одно перерождение в человеческом обличье: в следующей жизни он достигнет полного Просветления. *Анагамин* или Невозвращающийся, разорвав все пять низших оков, перерождается в одной из Чистых Обителей, пяти небесах на вершине «мира формы», и там обретает Нирвану без необходимости еще раз становиться человеком. *Архат*, Святой, пошатнув посредством своего полностью развитого и нерушимого проникновения пять оставшихся «высших» опор – желание существования в мире формы (*рупа-рага*), желание существования в мире без форм (*арупа-рага*), тщеславие (*мана*) или представление о своем превосходстве, ущербности или равенстве с ними, беспокойство (*ауддхатъя*, *уддхачча* на пали) и неведение (*авидья*, *авидджа* на пали), в этой самой жизни получает освобождение от цепей феноменального существования и тут же погружается в состояние Бессмертия, Нирвану. Эти четыре вида людей (или восемь, если принимать в расчет подразделение каждого промежуточного этапа на *маргу* и *пхалу*), известны под названием *арья-пудгала* или Благородных и составляют Арья-

Сангху или Благородный Орден, а он, как знает каждый буддист, является третьей из Трех Драгоценностей, к которым обращаются за прибежищем и монахи, и мирские ученики Просветленного. Лишь они – «святые» в единственном смысле, в котором это слово, пропитанное христианскими и туманно-мистическими оттенками, может использовать пишущий о буддизме. Поэтому на своем смертном ложе Будда обращается к последнему обращенному с красноречивым заявлением, в смысле которого невозможно ошибиться:

«В каком бы правиле-дисциплине, Суббхадда, нельзя было обнаружить Благородного Восьмеричного Пути, нет там и отшельников первого, второго, третьего или четвертого уровня [т. е. сотапанна и так далее]. А в каком правиле-дисциплине, Суббхадда, можно найти Благородный Восьмеричный Путь, есть там и отшельники первого, второго, третьего и четвертого уровня. Здесь в этом (моем) правиле-дисциплине, Суббхадда, можно найти Благородный Восьмеричный Путь. Здесь можно найти отшельников этих четырех уровней. Другие спорящие школы лишены таких отшельников. Но если бы, Суббхадда, хотя бы один из моих учеников жил совершенной жизнью, мир не был бы лишен архатов».

(«Дигха-никая», ii, 148. Перевод Вудворда)¹²².

С обретением Архатства ученик достигает вершины своего пути. Покорив себя – а это покорение, согласно «Дхаммападе», более славно, чем покорение в битве тысячи людей тысячи раз, – он покоряет вселенную и становится достойным почитания, достойным поклонения богами и людьми, становится полем заслуг, непревзойденным в мире. Теперь нет ничего превышшего его, ничего за гранью ниже его; свидетельствуя о своем достижении, он возглашает:

122 «Некоторые изречения Будды», с. 236.

«Смерть повержена, святая жизнь прожита, то, что должно было сделать, сделано, и мне более не нужно существовать в этих условиях».

Сам Будда выше Архата не в запредельном достижении, а лишь в отношении его космической функции.

*Намо тасса, бхагавато, арахато, саммасамбুদ্ধасса –
«Поклоняемся ему, Возвышенному, Святому, Полностью
Просветленному»,*

– так гласит палийская версия слов поклонения, которые используются во всем буддийском мире: сам Будда – Архат. Единственное различие между ним и его Просветленными учениками заключается в первенстве его достижения и в том, что они достигли Нирваны с помощью учителя, а он – без нее.

Нет оснований считать обретение состояния Будды и обретение состояния Архата двумя различными и даже противоречащими друг другу духовными идеалами – и тем более не стоит считать второе синонимом духовного эгоизма. Для благородного ученика Нирвана – не объект цепляния, он не считает, что ее можно сделать индивидуальной собственностью. Лишь с точки зрения относительной истины можно говорить о том, что тот или этот человек достиг Просветления: подобные выражения не стоит принимать буквально. В реальности обретение Просветления заключается не в добавлении определенного запредельного достижения к реально существующему индивидуальному «я», а, скорее, лишь в избавлении от заблуждения о том, что какое-то «я» вообще существует. Поразительный отрывок из Палийского канона ясно дает понять, что для учеников-Архатов Будды на уровне первой *джханы* исчезает даже идея об индивидуальном достижении:

«Безмятежна, чиста, светоносна твоя личность, Сарипутта, где ты был сегодня? – спросил один из главных учеников другого. – Я пребывал в одиночестве в первой джхане, брат, и мне ни разу не приходило в голову мысли: я достигаю ее, я развился из нее. И потому склонности к индивидуальности и эгоизму давно исчезли в Сарипутте»¹²³.

Еще более красноречив следующий отрывок, в котором два ученика свидетельствуют о том, что достигли Нирваны:

«Владыка, тому, кто является Архатом, кто разрушил асавы, прожил жизнь, сделал то, что должно, оставил ношу и добился спасения, полностью разрушил оковы становления, освобожден совершенным знанием, не приходит в голову: «Он лучше меня, равен мне, ниже меня». Говоря так, они почтительно поклонились и вышли. И Учитель сказал: «Так люди истинного рода провозглашают постижение, ими обретенное, говорят о своем достижении (аттхе), но не привносят эго (атта)»¹²⁴.

Поскольку в реализации Нирваны не встает вопроса о «я», преподнесение идеала Архатства, преподанного в старейших частях Палийского канона (вероятнее всего, наиболее близких из тех, что нам известны, к форме, в которой было изначально передано послание Будды), как идеала «озабоченности собой», приписывание ему холодного и лишённого сострадания отношения к человеческим страданиям – непростительная превратность в толковании учения. В руках определенных школ Хинаяны идеал Архата действительно извратился в сторону индивидуализма, что вызывало и до сих пор вызывает справедливый протест у

123 «Самьютта-никая», iii, 235.

124 «Ангуттара-никая», iii, 359.

махаянистов. Но в Палийском каноне в том виде, в котором его сохранили сами тхеравадины, нет и следа (если исключить очевидно апокрифические вкрапления) того крайнего духовного индивидуализма, с которым позднее стал отождествляться идеал Архата. Хотя язык палийских писаний гораздо менее изобилен, эмоционален и цветист, чем язык поздних санскритских текстов, нет никакого сомнения, даже если привлечь в качестве свидетельства эти более отрешенные «классические» записи, что после Просветления сострадание было главной мотивацией жизни и деятельности Будды и его учеников. Из сострадания к тем, которые лишь едва погружены в грязь мирского, Владыка согласился по просьбе Брахмы Сахампати открыть Врата Бесмертия человечеству, из сострадания он сделал для своих учеников «все, что может сделать учитель». Обратившись к первым шестидесяти благородным ученикам, он побудил их отправиться в путешествие не в холодности и безразличии, а «на благо многих, ради счастья многих, *из сострадания к миру*, ради благополучия, пользы, счастья богов и людей». На самом деле, в его голосе звучит явный трепет безотлагательности, когда он завершает свою речь словами: «Есть существа, глаза которых лишь едва припорошены пылью страсти. Они погибают, не услышав Закона. Есть те, кто поймут. Я сам, братия, пойду к Урувеле, в стан военачальника, чтобы провозгласить Закон». Несомненно, дух этой речи очень отличается от индивидуализма, сколь угодно возвышенного, и слова полны почти страстного сострадательного порыва.

В «Сутта-нипате», без сомнения, одной из старейших и самых аутентичных версий учения, есть описание Архата, который, вдохнув поэзию в прозаическое перечисление уровней и этапов, все же сохраняет силу пробужденности в зарождении высочайшего идеала раннего буддизма. Отвечая на вопрос о видении и добродетели Человека Покоя – что здесь тождественно Архату, – Будда говорит:

*Желанье покорив, разрушил он,
Не веря первым и вторым, не веря средним
Вещам, он не имеет предпочтений.*

*Прочь гнев и страх, прочь похвальба и плач –
Тиха, спокойна речь в устах святого.*

*О прошлом не печалюсь, ничего
Не ждет и, не ведом он зримым, видя ясно.*

*Прост, отрешен и к зависти не склонен,
Не медлит, не спешит, не молвит сплетен,*

*Не жаждет удовольствий, не гордится,
Хоть мягок – быстр, не туп, лишен страстей,*

*Он, действуя, о славе не печется
И, не познав ее, не плачет, жаждой
Не нарушает мира, беспристрастен,
Уравновешен, жив, не ищет в мире
«Тождественного», «важного», «дурного»,
Нет мыслей у него о «превосходстве».*

*Тот, кто не верит вещи ни одной,
Не жаждет становленья и упадка –*

*Того зову я «мирным человеком», без тени
Страстей, он топь мирскую пересек.*

Нет у него сынов, родни, владений,

И нечего ни бросить, ни копить.

*Не разбирает слов простых людей,
Ни брахману не внемлет, ни аскету.*

*Нет зависти, нет жадности. Святой
Не говорит о «высшем», «равном», «низшем»
И время по-научьи не плетет.*

*Нет ничего – не плачет об утрате.
Лишен он мнений всех, и справедливо
Зовется «человек покоя» он.
(«Сутта-нипата», 849–61. Перевод Хэйра)¹²⁵*

Хотя сострадание открыто здесь и не упоминается, альтруизм, без сомнения, подчеркивается, и постижение посредством мудрости отсутствия самобытия всех явлений, включая явление собственной личности, приводит к спонтанному высвобождению сострадания, что никогда не отрицала ни одна школа буддизма.

19. Основания буддизма: ранние школы

Учения, описанные в этой главе, – основы буддизма: на них, как на нерушимом фундаменте, покоятся более высокие сверхструктуры и тончайшие башни позднебуддийского учения и метода. Плод, как говорит Гегель, не отрицает цветка, и «развитая» и «развернутая» форма буддизма, известная как Махаяна или Великий Путь, не разрушает, но доводит до полноты Изначальное Учение¹²⁶. Как цветок, хотя

125 «Сплетенные ритмы, с. 126–127.

126 Это Изначальное учение или Изначальная доктрина соответствует тому, что Конзе называет «древним буддизмом». См. «Буддийская мысль в

его рождение означает распад для семени, из которого он вырос, тем не менее, несет в своей сердцевине зерно того же вида, так и Махаяна, рожденная из подлинного зерна Изначального Учения, вырывает сорняки хинаянского догматизма лишь для того, чтобы сохранить в своей сути живой и насущный зародыш Дхармы. Это утверждение касается даже тех школ, которые наиболее резко отмежевались от того, что некоторым нравится называть «чистым» буддизмом, и даже вступили в противоречия с ним. Да, в палийских писаниях не упоминается Сукхавати, Счастливая земля Ами табхи, и напрасно мы будем искать на их страницах упоминания о деревьях, сделанных из золота, серебра и драгоценных камней, о лотосовых цветах размером в десять миль или о реках шириной в пятьдесят и глубиной в двенадцать миль, чьи ароматные и музыкально звучащие воды мирно текут среди берегов, усеянных еще более драгоценными деревьями¹²⁷. Но не в этом суть. На самом деле, суть этого описания в том, что на драгоценных деревьях висят серебряные колокольчики, и миллионы златотелых Будд сидят на конце каждого из миллионов лучей света, сияющих из каждого лотоса, а звук, производимый водами рек, умножаясь, провозглашает те же истины, которые были преподаны в Бамбуковой Роще в Раджагрихе и в парке Джета в Шравасти, – вечные и неизменные истины о болезненной, непостоянной и лишенной самобытия природе всех явлений. Махаяна выводит буддизм из его сравнительно тесного территориального и исторического контекста и переносит в небесную сферу чарующей красоты и непревзойденной эмоциональной привлекательности: она обрамляет бесценную драгоценность Дхармы золотой оправой. Подобно принцессе из сказки, воспитанной в семье свинопаса, буддизм, исток Вечной Истины и Закона, некоторое время был вынужден носить грубые одежды мнимого

Индии», с. 31 и далее.

127 Тем не менее, см. «Махасуддасана-суттанта», «Дигха-никая», 17.

происхождения, а Махаяна соткала для него роскошные уборы, по праву приличествующие ему.

Из факта, проиллюстрированного этими двумя метафорами (которые суммируют сжатее любой прозы положение, более полно раскрываемое во второй главе), следует, что без предварительных знаний о ранних формулировках учений Будды, сохраненных в собраниях канонической литературы Хинаяны или Махаяны, понимание поздних, более изощренных формулировок невозможно. Для большинства англоязычных учеников-буддистов это, по сути, означает, что изучение Палийского канона Тхеравады, по крайней мере, в переводе, должно предшествовать изучению, будь то в оригинале или на современных языках, сохранившихся санскритских текстов Махаяны и махаянских канонов на китайском, японском, тибетском и монгольском языках. Пытаться понять особые учения, которые отличают школы Дзен, Шин или другие школы сравнительно недавнего происхождения от главного корпуса учений Махаяны в отношении и Учения, и Метода, не исследовав вначале тщательно общую почву, которую они разделяют с другими школами, как ранними, так и поздними, – значит рано или поздно приговорить себя к только что описанной катастрофе. Однако эта ошибка встречается часто. Буддизм в наши дни, несомненно, изобилует учениками, и особенно западными учениками, которые, не удовлетворившись просторными лестницами, которые ведут от низших к высшим этажам Дворца Дхармы, поспешно карабкаются по древу собственного интеллекта и пытаются запрыгнуть оттуда в окно одного из верхних этажей. Они напарываются на разбитое стекло или позорно падают на землю. Не стоит говорить, что эти наблюдения применимы главным образом к независимому ученику: по отношению к ученику, принятому живым учителем (не воображаемым, который говорит «с того света») любой школы, они, конечно, не всегда справедливы.

Согласно палийским писаниям, Будда чаще всего называл свое учение «Дхамма-Винаей», что почти всегда переводится

английскими переводчиками как «Norm-Discipline» (Норма-дисциплина), а иногда – по-мильтоновски звучным «Doctrine and Discipline» (Доктрина и дисциплина). Когда в столетия, следовавшие сразу после паранирваны Благословенного, различные школы чтецов стали приводить зыбкую массу устной традиции в ряд более или менее устойчивых и систематических текстов, учения, принадлежащие к Дхарме, были включены в то, что стало известно как «Сутра-Питака» или «Собрание Проповедей», а те, что касались вопросов Винаи или были как-то связаны с ней, были включены в «Виная-Питаку» или «Собрание наставлений в дисциплине». Эти два собрания или источники, из которых были взяты их материалы, не принадлежали одной школе, они были общими для всех школ. Споры, которые охватили Сангху с начала второго века после Великого Ухода, имели своим источником не многообразие традиций, а различия в мнениях относительно того, как правильно их интерпретировать, и того, как должно относиться к одинаковому для всех корпусу доктрин и наставлений, который все члены Сангхи считали подлинным, и каждая сторона обращалась к нему, чтобы обосновать свои взгляды. Даже после разделения на разные ветви все школы продолжали сохранять не только свои особенные учения, но и свои собственные версии общего наследия исходных традиций: каждая, распуская собственные листья и цветы, продолжала прочно держаться за родительский ствол.

Близкое сходство, а по временам – почти идентичность Сутры - и Виная-Питак тхеравадинов и сарвастивадинов в противовес значительным различиям в материале и его организации в Абхидхарма-Питаках соответствующих традиций (Собраниях Высших Доктрин) можно привести в качестве примера типично буддийского процесса развития путем приращения: несомненно, каждая из двух школ составила третье собрание после того, как они отделились друг от друга, и каждая включила туда не только свою собственную систематизацию и интерпретацию учения, но и

опровержения взглядов других школ. Махаянисты действовали в соответствии с тем же принципом. Они заимствовали от старых школ весь общий материал изначальной традиции, большую часть экзегетического аппарата, большое число новых технических терминов и все ранние вероучительные изменения, которые не расходились с их собственными взглядами. К этому уже внушительному собранию материала они добавили опровержение ложных взглядов, что в ходе своего развития привело к созданию независимого движения, одновременно внося непревзойденный и уникальный вклад в более глубокое понимание и более действенную практику учения.

Истоки раннебуддийских школ, за немногими исключениями, туманны и невняты, в то время как природа взглядов, которых они придерживались, и относительный порядок их появления чаще становятся поводом для спекуляций, чем доподлинно известны. Обычно называются восемнадцать или двадцать школ, но перечни редко совпадают, и в общей совокупности это число почти удваивается. Однако три школы необычайно важны: тхеравадины (стхавиравадины на санскрите), сарвастивадины и махасангхики. Они представляют собой главные направления мысли в раннем буддизме, к которым, так или иначе, принадлежат остальные школы буддизма. Прежде, чем завершить эту главу краткой характеристикой каждой из трех этих основных течений монашеской мысли, мы должны подчеркнуть тот факт, что мы говорим о школах, а не о «сектах», потому что нас интересует не ряд независимых религиозных корпораций, взаимно исключаящих друг друга в отношении учения и членства, а, скорее, различные линии ученической преемственности, каждая из которых особенно ярко подчеркивает тот или иной аспект учения, и все существуют бок о бок как – все же – нераздельная Сангха.

Более века после паранирваны Благословенного среди его последователей, по-видимому, преобладало абсолютное согласие. Первый великий раскол произошел между

тхеравадинами и махасангхиками в связи с Вторым советом или Советом Вайшали. Отделились ли махасангхики от тхеравадинов или тхеравадины от махасангхиков – это вопрос, на который большинство отвечает в зависимости от того, чью позицию мы считаем верной. Непосредственной причиной раскола были знаменитые десять (или пять) пунктов, которые были выдвинуты от группы Вайшали монахом Махадевой, которого тхеравадины обвиняли в отцеубийстве, кровосмешении и схизме, а современный исследователь Махаяны восхваляет как «одного из самых выдающихся мыслителей Индии»¹²⁸. Согласно тхеравадинским хроникам, на повестке дня было десять пунктов, имеющих отношение к довольно мелким правилам монашеской дисциплины. Однако записи Махаяны утверждают, что между двумя сторонами было пять моментов разногласий, все вероучительные и отражающие неудовлетворенность монахов Вайшали тогдашней интерпретацией идеала Архата. Если вспомнить, какие изменения впоследствии произошли в этих школах, становится не столь уж маловероятным, что Сангха была в те времена взбудоражена противоречиями и доктринального, и дисциплинарного характера, и, вероятно, эти волнения имели место даже во время самого Второго совета.

Сторона тхеравадинов, меньшая из двух, отвергая десять (или пять) пунктов Махадевы и его сторонников, настаивала – согласно их собственным записям – на неизменённом соблюдении монашеской дисциплины или – согласно махаянской версии этого эпизода – на свободе Архата от несовершенств, приписываемых ему стороню, представляющую большинство. Справедлива ли та или иная традиция, истинны или ложны обе, но позиция, которую заняли тхеравадины, и не только тогда, но и впоследствии, несомненно, была полна неразумного консерватизма. Как мы всячески настаиваем, махаянисты ни в коем случае не отрицали ранние традиции и в этом смысле сами были

128 Ямаками Соген, «Системы буддийской мысли», Калькутта, 1912, с. 5.

консерваторами. Консерватизм Тхеравады был иного рода. Ее сторонники верили, что дух учения лучше всего сохранится, если соблюдать его букву, что постоянство Доктрины неразрывно связано с неизменностью ее внешних форм. То есть по сути это противоречило свежим интерпретациям и любым изменениям. В силу своей неспособности адаптироваться к изменяющимся условиям Тхеравада исчезла в Индии раньше, чем остальные школы, но успешно обосновалась в Шри-Ланке, Бирме и Тайланде, а также в ряде более мелких государств, в которых общий уровень интеллектуального развития и стандарты духовной культуры были значительно ниже, чем в Индии. Превратившись спустя примерно пять веков после паранирваны Благословенного из устной в письменную традицию, она стала средством сохранения до наших дней более обширного и полного собрания первоизданных формулировок учения, чем любая другая школа. Даже непросвещенный консерватизм имеет хорошие стороны! Однако в этом случае достоинства были скорее исторического, нежели духовного порядка. Буддизм Тхеравады в целом напоминает гробницы египетских царей: он надежно забальзамировал от распада внешние формы духовной жизни, но не преуспел в сохранении самой этой жизни, его хваленая неизменность – это застывшая и застывшая неизменность смерти. С другой стороны, школы Махаяны можно сравнить с современными последователями древних египтян – их черты не всегда напоминают те раззолоченные маски, которые глядят на нас с каменных саркофагов, но они, по крайней мере, живы.

Что касается современных тхеравадинов, их отношение еще более неразумно и консервативно, чем отношение их предшественников. Они не только верят, хотя даже канонические писания свидетельствуют об обратном, что каждое слово палийской Типитаки было произнесено ровно в такой же форме самим Просветленным. Они страстно настаивают, что их форма буддизма – единственно верная, а все другие школы – которые и в наши дни они никогда не

изучают, – извращенное и упадническое толкование Изначального Учения. Подобно тому, как развитие цветка нельзя понять без обращения к семени, так и значение семени нельзя понять в отрыве от цветка. Только вклад буддизма Махаяны как живой духовной силы спасет тхеравадинские страны от шаблонной учености, которая заменила собой Учение, и строгого формализма, который занял место Метода, и позволит им полностью оценить подлинное значение и истинную ценность, в том числе, и их собственной традиции.

Сарвастивада была географически самой распространенной и исторически самой важной среди ранних школ. Возникнув как отдельное движение вскоре после Совета в Вайшали, она продолжала процветать в Индии еще долго после исчезновения Тхеравады. Совет, собранный Канишкой в шестом веке буддийской эры, был собранием сарвастивадинов. Веками школа владела мощными институтами не только в центральной, но и во многих частях Юго-Восточной Азии. Отличаясь от изначального корпуса, как утверждают, в отношении всего трех учений, лишь одно из которых касалось Пути, сарвастивадины могут считаться не столько независимой школой, сколько более либеральным и прогрессивным крылом Тхеравады. Аналитический и объясняющий материал, содержащийся в их абхидхармической литературе, которая была более систематична и философична, чем у тхеравадинов, был самым мощным вкладом, сделанным хинаянистами в развитие буддийской мысли. Принятая школами Махаяны и вошедшая в их собственные учения, в которых она, конечно, считалась принадлежащей не абсолютной, но относительной истине, философия Сарвастивады оставалась постоянным элементом любого курса изучения философии. В отличие от тхеравадинов, которые придерживались исключительно идеала Архата, сарвастивадины считали, что ученик может стремиться не только к состоянию Архатства, но и к *пратьека* - и *самьяksamбুদ্ধе*. Поэтому они считали

изложение пути Бодхисаттвы в писаниях не только описанием предыдущих жизней Будды, как тхеравадины, но и изображением духовного идеала, обладающего универсальной ценностью. Это учение также было принято махаянистами, которые, открыв его полное значение, продвинули его на передний план своего учения.

Однако по одному вопросу позиции махаянистов и сарвастивадинов неизменно расходились. Это была известная доктрина *сарвам асти* или «все существует», по которой великая школа Хинаяны получила свое особое наименование. Под этим загадочным утверждением, которое, по-видимому, возникло в результате попытки дать адекватное философское объяснение проблеме времени, сарвастивадины понимали (хотя у различных направлений внутри школы были собственные трактовки), что сущность семидесяти пяти дхарм, признаваемых их школой конечными, обладала постоянным существованием на протяжении трех периодов времени. Против этого движения в направлении философского атомизма, который, как тут же отметили противники, был, по сути, отрицанием фундаментального буддийского учения о вселенской несубстанциональности, активно выступила группа внутри школы Махасангхика. Как пишет доктор Налинакша Дутт,

«можно сказать, что Махаяна – это продолжение буддологических спекуляций махасангхиков и их последователей и отказ от Аститвавады сарвастивадинов – догмы, которая казалась махаянистам грубым искажением учений самого Будды»¹²⁹.

Главный поток буддийской традиции течет от сарвастивадинов через махасангхиков к школам Махаяны. Тхераваду можно считать тихим, но застоявшимся болотом.

129 «Аспекты буддизма Махаяны по отношению к Хинаяне», с. 27.

Махасангхики, как мы видели, были основной силой во времена Совета в Вайшали. Их взгляды, как говорят ученые, были более «либеральными» и «прогрессивными», чем у тхеравадинов, хотя можно быть уверенными, что они ни либеральны, ни прогрессивны в современном смысле этих слов. Подобно остальным школам, и ранним, и поздним, она заботилась об открытии пути к Просветлению, и отличалась от тхеравадинов лишь тем, что верила, что дух Дхармы лучше всего сохраняется в готовности изменять, адаптировать и дополнять его внешние формы в соответствии с изменяющимися социальными условиями и психологическими потребностями. Обвинить махасангхиков в намерении изменить учение – более чем опасное упрощение запутанного хода исторических явлений: это серьезное заблуждение относительно учения. Дхарма – это плот. Непрерывность Дхармы означает не непрерывность устаревших вторичных форм, а непрерывность основных средств достижения Просветления. Осознав это, махасангхики, а затем и махаянисты на самом деле остались более верными учению Будды и, следовательно, в действительности более традиционными и консервативными, чем тхеравадины со всей их хваленой верностью букве учения когда-либо были.

Махасангхики исчезли из Индии только с исчезновением буддизма. Несмотря на свое «либеральное» отношение, они были ответственны за меньшее количество вероучительных изменений, чем можно было бы ожидать. Локоттаравдины, их самая известная ветвь, учили тому, что западные исследователи буддизма обычно называют «докетической» теорией о мирской личности Будды, хотя подразумеваемое ею сравнение с раннехристианскими воззрениями нельзя воспринимать полностью. Согласно этой школе, природа Будд полностью трансцендентна, явления не омрачают их, они способны умножать тела бесконечное число раз, и их сила и долголетие беспредельны, они не спят и не видят снов, поскольку всегда погружены в *самадхи*, они воспринимают

все дхармы как единый момент мысли и постоянно заняты проповедью Учения. Бодхисаттва, что для локоттаравадинов, равно как и для тхеравадинов – лишь наименование Будды до времени, непосредственно предшествующего Просветлению, спускается с небес Тушиты благодаря сознательному выбору, в полном сознании он нисходит в утробу, остается там на период созревания и рождается. Лишь потому, что буддология махасангхиков более далека от современного научного и гуманистического образа мышления, чем гораздо более материалистические тхеравадинские взгляды на тот же предмет, мы не должны считать, что первые, следовательно, обязательно менее истинны или в меньшей мере близки подлинному учению Будды. Нет свидетельств о том, что традиции, сохраненные махасангхиками, были более поздними или менее достоверными, чем традиции тхеравадинов. Помимо их общего отношения к Дхарме, их неудовлетворенности тхеравадинской интерпретацией Архатства и вклада в буддологию (который впоследствии укоренился в Махаяне), немного отличало махасангхиков от их оппонентов, принадлежащих школам Тхеравады. По сути, махасангхики были столь важны и значительны, главным образом, потому, что их школа стала матрицей того более глубокого и универсального и одновременно более глубоко аутентичного и духовно действенного истолкования буддизма, которое назвало себя Великим Путем, Махаяной. Как и почему возникла Махаяна и каковы были ее учения, мы рассмотрим во второй главе.

Содержание

Об авторе	7
Предисловие к шестому изданию	8

Введение

1. Важность буддизма	19
2. Единство буддизма	22
3. Будда	26
4. Дхарма	29
5. Сангха	33
6. Устная традиция	36
7. Каноническая литература	37
8. Этапы развития	43
9. Духовная жизнь	48
10. Нирвана	51
11. Искусство	53
12. Социальные и политические идеалы	53

Будда и буддизм

1. Подход к буддизму	59
2. Изучение Дхармы: методы и материалы	67
3. Универсальный контекст буддизма	79
4. Космологическая перспектива	88
5. Линия Просветленного	96
6. Будда Гаутама: его величие и роль	104
7. Историческая уникальность Дхармы	112
8. Невыразимая Нирвана	121
9. Обвинения в нигилизме	132
10. Позитивный аспект Нирваны	143
11. Сущность Просветления	154
12. Истинная природа всех дхарм	166
13. Обусловленное совозникновение	177
14. Сансара и Нирвана	190
15. Четыре благородные истины	198
16. Трехчленный Путь – Нравственность	220
17. Медитация	237
18. Мудрость и идеал Архата	262
19. Основания буддизма: ранние школы	281