

**КТО ТАКОЙ БУДДА?**

SANGHARAKSHITA

# WHO IS THE BUDDHA?

WindHORSE Publications. 2002

САНГХАРАКШИТА

КТО ТАКОЙ БУДДА?

Санкт-Петербург. Уддияна. 2004

**ББК 86.39**

**Сангхаракшита.**

Кто такой Будда? — Пер. с англ. — СПб.: Культурный центр «Уддияна», 2004. — 200 с.

ISBN 5-94121-022-1

Книга современного буддийского наставника повествует о Будде Шакьямуни, его времени и учении. Преодолевая мифологизированное восприятие, автор знакомит нас с Буддой не только как с историческим персонажем и символом просветления, но как с подлинным ориентиром на духовном пути и примером для подражания. Удивительное сочетание исторической достоверности, психологической глубины и буддийского мировоззрения делают эту книгу подлинной находкой для читателя, интересующегося духовным самосовершенствованием.

Перевод с английского: Сергей Селиванов  
Редактор Татьяна Науменко

ISBN 5-94121-022-1

© Sangharakshita, 1994–2002

© Культурный центр «Уддияна», 2004

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Об авторе</i> .....	6
<i>Предисловие редакторов английского издания</i> .....	7
1. Эволюция Будды .....	13
2. Путь к просветлению .....	31
3. Скрытые учения, относящиеся к раннему периоду жизни Будды .....	50
4. Идеал героя в буддизме .....	62
5. От преклонения перед героями к поклонению Будде .....	78
6. Слово Будды .....	95
7. Карма и новое рождение .....	117
8. «Смерть» Будды .....	146
9. Так кто же такой Будда? .....	172
<i>Примечания и ссылки</i> .....	189
<i>Алфавитный указатель</i> .....	191
<i>Рекомендуемая литература</i> .....	198

## Об авторе

Сангхаракшита (Деннис Лингвуд) родился в 1925 году в Лондоне. Еще в юные годы он заинтересовался восточной культурой и философией и осознал себя буддистом.

Во время Второй мировой войны он оказался в Индии, где и остался, избрав путь буддийского монаха. Пройдя обучение под руководством ведущих наставников разных буддийских традиций, он сам стал передавать учение и писать книги. Прожив в Индии двадцать лет, Сангхаракшита вернулся в Англию, став одной из ключевых фигур в распространении буддизма на Западе. В 1967 году он основал Общество друзей Западного буддийского ордена (FWBO), а в 1968 — Западный буддийский орден. С тех пор он уделяет много времени лекциям, писательскому труду и путешествиям. Глубина его опыта и ясность мышления получили высокую оценку во многих странах мира.

Сегодня FWBO — это международное буддийское движение, имеющее более шестидесяти центров на пяти континентах. В последние годы Сангхаракшита передал большинство своих обязанностей старшим ученикам Ордена. Поселившись в Бирмингеме, он уделяет основное внимание личным встречам с людьми и литературному труду.

## Предисловие редакторов АНГЛИЙСКОГО ИЗДАНИЯ

Жизнь Будды привлекает западные умы с тех самых пор, как ученые впервые познакомили с ней европейских читателей. Посвященная ей пространная поэма «Свет Азии» сэра Эдвина Арнольда была очень популярна в начале XX века. Рихард Вагнер, проживи он достаточно долго, почти наверняка сочинил бы оперу о Будде, Герман Гессе написал о нем роман, имевший большой успех, а сегодня пришла пора кинорежиссеров. Ни одна из этих трактовок не является — а у Вагнера не явилась бы — просто жизнеописанием: создается впечатление, что ученые и историки коснулись темы, которая по сути своей выходит за пределы их компетенции. Для очень многих людей, даже если они не собираются становиться буддистами, Будда является архетипом искателя истины. И как таковой он, скорее всего, символизирует некий аспект человеческой природы, который надлежит исследовать более глубоко, нежели это позволяют сделать неприкрашенные исторические факты.

Порой создается впечатление, что религиозное наследие Запада омрачено язвительными нападками и политической борьбой, а святые таинства вызывают не благочестивое изумление, а недоуменное раздражение. В сравнении с этим

знакомый всем образ Будды выступает олицетворением непостижимого знания и сострадания. Он не призывает ни к борьбе, ни к защите, не вызывает ни страха, ни чувства вины. Напротив, он заставляет нас ощутить легкую растерянность, пересмотреть свои самые глубокие убеждения, задуматься о своих возможностях: о том, что человек может познать и что не может, и о том, кем он может стать. В Будде мы можем узнать нечто такое, что присутствует в нас самих и что мы, возможно, не принимали во внимание, и в нас может пробудиться надежда, что такое знание и умиротворение могут быть доступны и нам.

Но такое настроение быстро проходит. Может быть, непостижимость Будды, — это просто непроницаемость? Он действительно невозмутим или просто равнодушен? Действительно безмятежен или просто успокоился на достигнутом? А может быть, за этой маской вообще ничего не скрывается?

Кто же такой Будда? Модная примета нашего времени? Или удачно выбранный образ для рекламной кампании? А может быть, он действительно поставил и разрешил загадку бытия, действительно дал нам четкое руководство, как сделать это самим, — словом, действительно является олицетворением всего того, к чему мы, в конечном счете, стремимся? Очевидно, вопрошая: «Кто такой Будда?», мы задаем вопрос по существу.

Ведь этот вопрос, в отличие от вопроса «кем был Будда?», не призван удовлетворить некий научный, исторический или общечеловеческий интерес. С обычной точки зрения, этот вопрос — кто такой Будда? — не имеет смысла. Мы же не спрашиваем, например: «Кто такой Наполеон?» Говоря о давно умерших людях, настоящее время обычно используют только в том случае, если они обрели божественный статус. Например, можно спросить: «Кто такой Христос?» — если вы верите, что он восседает по правую руку от Господа Бога и живет в сердцах своих последователей. Но Будда — не Бог, не одно из божеств и не порождение Бога. Поэтому в обычном божественном смысле он не существует. И, тем не менее, вопрос, который рассматривается в этой книге, занимает умы буддистов с того самого времени, когда Будда появился, и вплоть до наших дней. В конечном счете,



это *коан*, то есть вопрос, который сам по себе не имеет ответа. Прежде чем на него ответить, мы должны измениться.

Одно из самых загадочных заглавий в современном издательском мире имеет справочник «Кто есть кто». Понятно, что это своеобразный парад личностей, играющих видную роль в общественной жизни. И, в то же время, совершенно очевидно, что на самом деле сей труд не ставит целью сообщить нам, кем является тот или иной человек, так чтобы это имело для нас какой-то смысл. Вообще говоря, мы гораздо менее склонны выставлять напоказ свою личность, чем люди прошлых поколений. Кто мы такие и какова наша цель в жизни — это те вопросы, на которые раньше у людей были готовые ответы. Большинство из них не имело ни времени, ни сил, чтобы эти ответы оспаривать. Но сегодня четкое, пусть даже несколько ограниченное, представление о себе, равно как и законченная система взглядов, которая его обеспечивает, исчезает на всех уровнях общества. Мы подвергаем всё сомнению. Нам не нужны стандартные ответы.

Именно стремление Будды преодолеть экзистенциальный кризис, с которым сталкивается человек, делает его легко доступным для современного образа мышления. Вся жизнь Будды, вплоть до того момента, как он обрел просветление, была отмечена духом сомнения, эксперимента и поиска. И учение, которое он впоследствии стал давать, ни в коем случае не навязывает непродуманного теоретизирования, божественного откровения или непререкаемых указаний свыше, которые бы препятствовали духовному поиску. Единственное различие между поиском Будды и нашим собственным — это то, что ему пришлось искать путь без подсказок и руководства. Задавая вопрос: «Кто такой Будда?», мы просто-напросто сами пытаемся исследовать реальность, как это делал он. Этот поиск принадлежит нам, поскольку такое исследование реальности — это еще и исследование себя на самом глубинном уровне.

Сейчас вам уже должно быть ясно, что в этой книге вопрос «Кто такой Будда?» не получит ответа, который имел бы хоть какое-то сходство со статьями в справочнике «Кто есть кто» или с духовными жизнеописаниями. Цель автора — постараться раскрыть самую сущность личности Будды как просветленного человека.

Первая глава книги некоторым образом решает самую сложную задачу. В ней всего на нескольких страницах дан последовательный обзор буддийского взгляда на вселенную, в рамках которого Будда может быть признан тем, кем он является. То есть она дает возможность людям Запада взглянуть на вселенную глазами буддиста. В то же самое время, Сангхаракшита старательно избегает опасности смешать эти два взгляда. Например, мысль о том, что буддизм — это некая научная религия, многим кажется правдоподобной и привлекательной. Если говорить о подходе и методах, то в обеих дисциплинах есть некоторые аспекты, позволяющие увидеть в Будде ученого, применившего к духовной жизни научный метод. Но Сангхаракшита объясняет, что такой синтез означал бы неверное понимание науки и недооценку буддизма.

Описание юных лет Будды, предшествовавших его просветлению, знакомит нас с некоторыми составляющими, которые сформировали его характер. Мы узнаём об условиях, в которых рос царевич Сиддхартха, и о том, как он использовал эти условия, дабы осуществить самый высокий замысел, на который только способен человек. Этот период его жизни — путь к просветлению — представляет собой поэтичное смешение легенд и черт характера подлинного человека. Сформировавшая его среда может показаться весьма странной, если учесть, что речь идет об основателе именно такой религии, какой обычно считают буддизм.

Поскольку до того как Сиддхартха стал Буддой, его жизнь была жизнью такого же человека, как и мы, она является для нас примером и богатым источником вдохновения. Но уроки, которые извлекает из этой древней истории Сангхаракшита, почти шокируют своей будничностью. Можно сказать, что вопросы, которые стояли перед Сиддхартхой, актуальны и для нас с вами.

Тем не менее, натуре Сиддхартхи присуща одна особенность, настолько органичная, что ее почти никогда не замечают. Это его героизм, которому в книге посвящена целая глава. Ярko выраженный боевой дух, который руководил им на протяжении всего пути к просветлению, несомненно, станет для некоторых настоящим открытием. Тема следующей главы удивит еще больше, хотя она посвящена особенностям,

столь же органично присущей состоянию будды \*. Как будда он превосходит всех прочих существ, вплоть до богов, и, тем не менее, практически первое, о чем он задумался после просветления, — это кому или чему надлежит поклоняться. Почему? И какой вывод мы должны из этого сделать?

Пережив просветление, Будда посвятил всю свою последующую жизнь учению. Просветленное состояние было явно сопряжено с желанием передать пережитое другим. Но эта книга не ставит задачу подробно изложить всё, чему учил Будда. И этот аспект его жизни Сангхаракшита рассматривает под не совсем обычным углом. Он исследует не столько то, что передавал Будда, сколько природу процесса — как именно он передавал учение. В эту же главу входит краткий путеводитель по лабиринту буддийских учений, в которых голос Будды звучит поразительно разнообразно.

С другой стороны, невозможно понять, кто такой Будда, не имея некоторого представления о сути знания, сделавшего его тем, кто он есть. А поскольку это знание стало кульминацией многих предыдущих жизней, необходимо также понимать, что такое карма и перерождение. На Западе люди обычно имеют довольно туманное представление о перерождении, поэтому необходимо рассмотреть эту тему более подробно. Разумеется, не стоит отвергать буддийскую теорию кармы и перерождения, не разобравшись в ней до конца, а это, как демонстрирует терпеливый рассказ Сангхаракшита, отнюдь не такой простой предмет, как считают многие.

Что же касается «смерти» Будды, то ее традиционно связывают с медитацией, и особенно, конечно, с медитацией на тему непостоянства и смерти. Описывая некоторые из ключевых практик созерцания, принадлежащих к буддийской традиции, Сангхаракшита показывает нам, причем очень наглядно, различие между смертью в обычном смысле этого слова и «смертью» Будды. И, наконец, из последней главы

---

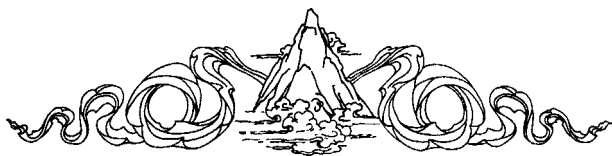
\* Слово *Будда* пишется с большой буквы, когда речь идет об историческом будде — Сиддхартхе Гаутаме, и с маленькой во всех прочих случаях, например, когда оно обозначает любое полностью просветленное существо. — *Прим. перев.*

становится ясно, что же можно сказать о том, кто такой Будда, и что мы должны обнаружить сами благодаря духовной практике и опыту.

Дав краткое описание структуры книги, мы должны отметить, что она отнюдь не является самостоятельным сочинением и возникла как единое целое только в процессе редакции. На самом деле книга скомпонована из дюжины разных лекций. Сангхаракшита всегда уделял писательскому труду максимум возможного времени, но многие книги из обширного перечня его литературных произведений — это плоды его лекционной и семинарской деятельности, и число их продолжает расти. Его дарования в этой области уже давно получили признание, и огромное богатство размышлений и прозрений, содержащихся в записях его бесед и семинаров, постепенно издается в виде книг. Данная работа составлена из двенадцати лекций, отобранных из архива, в котором их содержится более трехсот.

Таким образом, эта книга — не просто очередная книга о буддизме, результат кропотливого труда кабинетного ученого. Это слова буддиста, передающего свои знания другим, так же как учение Будды — это его собственные слова, записанные другими. То, о чем рассказывает Сангхаракшита, есть плод его полувековых размышлений над учением Будды и практики этого учения, а также глубокой начитанности и еще более глубокого жизненного опыта, приобретенного как на Востоке, так и на Западе. Сила Сангхаракшиты в том, что ему удастся донести до нас сущность идей Будды, не фальсифицируя их, притом что в последние годы эту область наводнили доморощенный мистицизм, высосанные из пальца нелепые теории и псевдопсихологическая заумь. Эти лекции, которые автор читал в течение последних двадцати пяти лет, в разные годы и перед самой разной аудиторией, подверглись весьма радикальной редакции. Местами их сократили, а местами вставили материалы из других лекций на ту же тему. Но мы надеемся, что в результате они, хотя бы отчасти, сохранили свежесть и непосредственность живых бесед.

*Джинананда и Видьядэви,  
проект «Изреченное слово»  
Лондон, ноябрь 1993 года*



# 1

## Эволюция Будды

Кто такой Будда? Этот вопрос всегда был решающим для духовного поиска буддиста. Он дает возможность определить идеал, цель жизни и духовный путь в целом. Это очень насущный вопрос, и в качестве такового он дал название этой книге. В последующих ее главах мы рассмотрим некоторые важные события жизни Будды, которые разворачивались две с половиной тысячи лет назад. Однако обычное жизнеописание не может дать ответ на вопрос «Кто такой Будда?» — по крайней мере, более или менее удовлетворительный. Кроме того, для буддистов исторические факты — не самое главное. Ученые продолжают спорить о том, можно ли считать, что те или иные детали различных традиционных жизнеописаний действительно отражают реальные события. Но для тех, кто идет по стопам Будды, факты его жизни как таковые имеют второстепенное значение, главный же их смысл в том, что они являются вехами духовного пути. История знает немало жизнеописаний Будды, как популярных, так и научных, причем некоторые из них весьма содержательны и отмечены печатью вдохновения. Но мы избрали другой подход. Наша цель — рассмотреть буддийский взгляд на то, кто такой Будда.

Поэтому мы берем каждый из важнейших этапов его жизненного пути в качестве отправной точки для рассмотрения идеала и цели буддизма, которые олицетворяет Будда и к которым мы с вами тоже можем стремиться. Однако для начала полезно получить некоторое представление о духовной среде, в которой этот человек, Сиддхартха Гаутама, стал Буддой. Ведь невозможно узнать в человеке будду, если сам не принадлежишь к буддийской среде. С буддийской точки зрения, Будда не возник из ниоткуда. Буддизм в том виде, в каком он известен нам, действительно берет начало от Будды. Но Будда не придумал и не создал *Дхарму* — учение, вокруг которого развился буддизм. Он открыл его — или, точнее, открыл заново. Место Будды — в центре или на вершине обширной структуры или системы духовных иерархий. Чтобы понять, кто он такой, необходимо также понять, где он, так сказать, находится. Если мы не сумеем составить хотя бы приблизительное представление о масштабе достижения Будды по сравнению с нашим человеческим опытом, то не стоит даже пытаться найти ответ на вопрос «Кто такой Будда?» Поэтому необходимо не только как можно полнее усвоить буддийский «порядок вещей», но и постараться понять самую высокую цель буддизма. Ведь спросить, кто такой Будда, — это всё равно что спросить, куда буддизм предлагает нас привести. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо иметь какое-то представление не только о том, где мы находимся сейчас, но и как мы здесь оказались. Прежде чем заглянуть туда, где заканчивается человеческий поиск, наверное, следует оглянуться на его истоки — туда, где он начинается.

Можно сказать, что вначале жизнь была загадкой. По крайней мере, таковой она представлялась первобытному человеку. Люди нутром чуяли, что жизнь — штука странная, непостижимая, что это тайна, хоть и не называли ее так. В более поздние времена, которые, тем не менее, тоже относились к эпохе, не оставившей после себя никаких письменных свидетельств, люди стали сознательно и явно размышлять о жизни. Наши предки осознавали, что они — сами не представляя, как и почему, — живут в неведомом и даже враждебном мире, в окружении всевозможных вещей, которые они не в состоянии постичь или подчинить. Они видели, что утром

солнце встает, а вечером садится. Но почему солнце встает, почему садится и что с ним происходит с наступлением темноты, они просто не знали. Иногда налетали сильные бури: стужался мрак, лил дождь, гремело так, что, казалось, земля раскалывается на части, а небо озаряли зловещие вспышки света. Но что было причиной такой непогоды, никто сказать не мог. Дни могли быть длинными и теплыми или короткими и холодными, но почему, это тоже оставалось тайной. Наконец люди обнаружили, что, если ударить камнем о камень, можно извлечь огонь, и это стало очередной тайной.

Иногда люди чувствовали себя ужасно, их терзали страшные боли. Почему? Они не знали. А иногда случалось нечто еще более странное. Человек лежит на земле и не двигается — чаще всего это бывало со стариками, но не всегда, иногда это мог быть и ребенок. Его зовут, а он не отвечает. Глаза смотрят в одну точку, но никого не узнают. Подойдешь к нему поближе, поднесешь пальцы к ноздрям — не дышит. Дотронешься — холодный и твердый. Оставишь лежать, где лежит, так от него рано или поздно пойдет ужасный дух. То была самая большая тайна из всех.

Очевидно, сталкиваясь с такими тайнами, люди почти сразу давали им названия и отводили место в более широкой системе представлений, с помощью которой можно было хоть как-то понимать свою жизнь. И, наверное, такое мировоззрение — особый взгляд на мир, которого придерживалось общество в целом или какая-то его часть, — удовлетворяло людей довольно долго. Но со временем всегда появлялись какие-то несоответствия, обнаруживались какие-то стороны мира или самих людей, которые невозможно было объяснить в рамках существующей системы, которые в нее не вписывались. Тогда одни предпочитали уживаться со старой системой, кое-как ее латая, а другие отбрасывали всю структуру целиком и начинали создавать новую, исходя из совершенно другого определяющего принципа.

Сегодня ситуация изменилась: сейчас почти во всем мире людям доступен весьма обширный спектр мировоззрений — убеждений, мифов и философских взглядов, из которых они могут выбирать и черпать знания. Разумеется, это большой плюс. Как остроумно заметил Киплинг, имея в виду прошлую, националистическую эпоху: «Что могут знать об Англии

те, кто лишь Англию и знает?»<sup>1</sup> Вряд ли можно сказать, что вы знаете собственную культуру, если вам не с чем ее сравнивать; это справедливо и для всего остального, что вы хотите узнать: ведь, по существу, познание — это сравнение. Даже свою собственную религию можно по-настоящему понять только в сравнении с другими религиями. Разумеется, не всегда в нашем распоряжении есть информация, необходимая для такого сравнения. Пятьдесят лет назад вряд ли можно было услышать о какой-нибудь другой вере, кроме христианской, — вы даже не представляли, что существуют и другие религии. Но сегодня всё изменилось. Суждение Киплинга кажется почти банальным, и мы обнаруживаем, что можно многое узнать о собственной вере, изучая другие системы верований. Вещи, которые в прошлом мы сочли бы само собой разумеющимися, теперь можно увидеть в истинном свете, сравнивая их с другими вещами, имеющими ту же природу. И благодаря этому мы можем их всё лучше понимать и всё больше ценить.

Но наряду с этой переменной и в тесной связи с ней мы наблюдаем разрушение единой старой культуры, которую характеризовало общепринятое цельное видение мира. Мы живем в эпоху специалистов — людей, знания которых всё растут, а предмет исследований всё мельчает. Хотя мы создаем глубоко разработанные области знания, они не образуют систему взаимосвязанных представлений. Главный раскол, конечно же, пролегает между естественными и гуманитарными науками, но трещины пронизывают и сами эти «две культуры», становясь всё шире и создавая крайне раздробленную систему знания<sup>2</sup>. Эта современная проблема — узкая специализация — создает значительные трудности, когда мы пытаемся осмыслить наше знание в целом. Создается впечатление, будто у нас есть всего четыре или пять фрагментов головоломки и мы никак не можем понять, как же должна выглядеть вся картина целиком.

Таким образом, каждый, кто мало-мальски предрасположен к размышлению, ощущает такую же насущную потребность отыскать остальные части головоломки, как и наши первобытные предки. Конечно же, есть масса желающих предоставить недостающие фрагменты. Например, римско-католическая церковь — это древняя и почтенная органи-



зация, которая за два тысячелетия уже нашла все ответы. Достаточно купить последний выпуск катехизиса, чтобы обнаружить все вопросы и все ответы в четко упорядоченном виде. А если возникнут новые вопросы, энциклика \* из Ватикана быстро даст на них ответы. Многие считают, что такая система вполне удовлетворительно справляется с тайнами бытия. Сходная обстановка сложилась в исламе, где тоже предлагается исчерпывающая и радикальная система представлений для понимания человеческой жизни. И марксизм в разных своих формах тоже обеспечивал, по крайней мере до недавнего времени, всеобъемлющее мировоззрение, которое объясняло всё в рамках экономической эволюции, ведущей к политической и социальной утопии.

Если же кого-то не удовлетворяют устоявшиеся системы взглядов, то они, желая осуществить свои устремления и чувствовать себя уверенными, прогрессивно настроенными людьми, могут обратиться к самым разнообразным культурам, нетрадиционным религиозным группам, или даже к психологическим и политическим движениям. При этом можно переходить из одной группы в другую и менять направление столько раз, сколько вам заблагорассудится. В Индии я знавал одну англичанку, которая утверждала, что меняла религиозные убеждения семнадцать раз. Начала она с католицизма, потом прошла веданту, церковь Сведенборга, миссию Рамакришны и многое другое. Когда я с ней познакомился, эта дама средних лет была адвентисткой седьмого дня, но подумывала сменить веру, потому что нынешняя запрещала пить чай. Помню, я зашел к ней в гости — дело было в Калимпонге, — и мы вместе чаевничали. Когда раздался стук в дверь, хозяйка побледнела. «Бог мой, это священник», — прошептала она и быстро спрятала чайник. По-моему, она перебралась в Австралию, но нашла ли она там что-нибудь более подходящее, не знаю. Ее проблемы могут вызывать смех или слезы, но, по крайней мере, она по-своему искала истину.

---

\* Послание римского папы ко всем католикам по вопросам вероучения, нравственным и общественно-политическим проблемам. — *Прим. ред.*

Дело в том, что, собираемся мы искать истину или нет, полностью уклониться от философии просто невозможно. Какая-то жизненная философия есть у каждого. Вся разница в том, что одни сильны в философии, а другие — нет. Можно встретить самых разных людей, которые, не имея никакого образования, создали свою собственную внятную философскую систему, вполне последовательную и целостную. Но если эти люди разработали четкую и осмысленную версию своего собственного отношения к жизни в целом, другие имеют лишь элементарное или зачаточное представление о том, что они считают реальностью и смыслом жизни. Нравится нам это или нет, все мы начинаем путь в том же состоянии неясности и замешательства, как и наши далекие предки, и только от нас зависит, куда идти дальше.

Вот с чем это можно сравнить. Однажды вы просыпаетесь не в своей постели, а в какой-то гостинице. Вы не знаете, как вы там оказались, и не представляете, где именно находитесь, за исключением того, что это некое временное пристанище: одни люди приезжают, другие уезжают. Вам известно только то, что это место — не ваш дом, и вы не узнаете улицу, на которой эта гостиница стоит. Вы только что проснулись, пребываете в полном недоумении и замешательстве и не понимаете, что происходит. Так или примерно так мы наверняка чувствуем себя, когда приходим в этот мир. Мы — наше тело, глаза, уши, рот, нос и мысли — оказываемся в Англии или в любом другом месте, а на дворе самый конец двадцатого века. Мы не знаем, что привело нас сюда. Мы просто просыпаемся — и нате вам!

И вот, проснувшись в этой воображаемой гостинице, мы хотим знать только одно: куда двигаться дальше. Необходимо где-то достать карту местности, чтобы найти дорогу, по которой мы сюда прибыли, и определить направление, которое следует избрать, чтобы попасть в нужное место. И здесь, как вы уже, наверное, догадались, на сцену выходит буддизм. Именно когда мы рассматриваем человеческую ситуацию с такой элементарной и даже житейской точки зрения, учение Будды вступает в свои права.

При встрече с буддизмом мы, по существу, обнаруживаем всеобъемлющую систему мышления (слово «мышление» не является идеальным, но до поры до времени сойдет). Это

не значит, что разновидности буддизма, возникшие на протяжении более чем двух тысячелетий, обязательно должны во всем сходиться друг с другом. Однако слово «буддизм» используется не только в качестве обобщающего термина для целого спектра различных подходов к этому учению — по существу, оно подразумевает последовательную и полную философскую систему.

Тем не менее, при конкретной встрече с буддизмом, вступая в контакт с существующими буддийскими группами и знакомясь с настоящими буддистами, мы слишком часто обнаруживаем тот же фрагментарный подход, который характеризует всё современное знание в целом. В буддизме есть множество школ — именно школ, а не сект: тхеравада, дзэн, «чистая земля», тяньтай, гелугпа, кагьюпа, ньингмапа и другие. Но редко встретишь последователя буддийской школы, который имел бы представление об учениях любой другой школы буддизма. Я, например, довольно много общался с буддистами школы тхеравада — правда, в большинстве случаев это было очень давно, — и у меня сложилось впечатление, что им, будь они родом из Шри-Ланки, Бирмы или Таиланда, абсолютно ничего не известно о дзэне. В подавляющем большинстве случаев они о нем даже не слышали. И наоборот, можно встретить дзэнских монахов и даже учителей, не имеющих ни малейшего представления о тхераваде. По мере того как наш мир становится всё меньше, такое положение постепенно меняется, но, выбирая книгу по буддизму или слушая чей-то рассказ о нем, нужно быть осмотрительным, чтобы под видом буддизма не получить версию какой-то одной школы.

В буддизме также есть тенденция излагать учения неполно и необъективно. Какая-то совокупность теорий может быть изложена очень ясно, но без всякой связи с другими теориями, которые, возможно, рассматривают этот же вопрос под другим углом. Есть, например, учение о *дукхе*, оно утверждает, что человеческая жизнь по природе своей не может приносить счастье, никогда не может быть именно такой, какой нам хочется, и, даже получив всё, чего хотели, мы всё равно не будем счастливы. Это один из основополагающих принципов, без которого буддизм теряет смысл. Однако в отрыве от контекста Четырех благородных истин, которые

подробно описывают путь преодоления страдания, учение о дукхе покажется всего лишь описанием неприятных сторон жизни.

Возьмем другой принцип — *татхагата-гарбху*, буквально «чрево просветления», в соответствии с которым всё живое несет в себе «семя» состояния будды, состояния высшего и совершенного просветления. Если не связывать этот принцип присущего всем потенциального состояния будды с Благородным восьмеричным путем, описывающим шаги, которые необходимо предпринять, дабы обрести просветление, то может сложиться впечатление, что состояние будды, так сказать, у нас в кармане и остается всего лишь осознать этот факт. Такие учения, рассматриваемые в отрыве от правильного контекста и без связи с общей системой, могут стать причиной серьезного заблуждения.

То же касается и медитации. Несомненно, можно с большой пользой заниматься медитацией как чисто психологической практикой. Но как только мы начинаем видеть в ней нечто большее, чем чисто «мирское» упражнение, как только начинаем считать ее некой разновидностью «священной» или духовной практики, возникает необходимость хоть в какой-то степени понимать общую духовную систему или среду, в которой определяется ее практическая духовная задача. На Востоке это не так важно, поскольку там такую среду обеспечивает вся культура, всё общество, и при наличии тесного личного контакта с хорошим учителем не обязательно глубоко осваивать учение на интеллектуальном уровне. Но на Западе такой ситуации нет, и, если мы собираемся заниматься буддийской медитацией, необходимо иметь какое-то представление об общих принципах буддизма.

Буддизм — весьма обширный предмет, поэтому идею поместить его в контекст, знакомый современному западному уму, не следует воспринимать слишком буквально: это не значит найти большой ящик, в который можно поместить ящик поменьше. Скорее, это значит изложить буддийскую систему представлений в целом — как мировоззрение — с помощью понятий, достаточно знакомых всем нам, а потому не требующих подробных объяснений. Теорией, которая выполняет эту задачу наиболее полно, является принцип эволюции, берущий начало в биологии. То, что христиан-

ская вера примирилась с этим принципом только с величайшим трудом, также делает его весьма удобным инструментом для освещения некоторых наиболее характерных особенностей буддийского воззрения. Чтобы совместить принципы буддизма и современных представлений об эволюции, не потребуется ничего подобного тому *tour de force*\*, с которым мы встречаемся в работах католического мыслителя Тейяра де Шардена.

Сейчас мы знаем, что теорию эволюции предвидели многие мыслители, среди которых Кант, Гегель и другие, а по мнению некоторых, даже сам Аристотель. Но первым подробно проследил действие эволюции в сфере биологии Дарвин. Сегодня пытаться отрицать принцип эволюции в этой области — всё равно что утверждать, будто Земля плоская. Он является аксиомой для всех биологических наук. Эта теория проникла во множество других, самых разных наук, от политики до астрономии, так что можно с полным правом сказать: как в эпоху Елизаветы господствующими принципами были порядок и иерархия, так в современном мире господствующим принципом стала эволюция.

Конечно, чтобы взять принцип, который обычно понимается в научном или, по крайней мере, традиционном смысле, и использовать его применительно к духовной жизни, необходимо очертить строгие границы. Научное познание опирается на данные, получаемые от органов чувств, но буддизм не становится научной религией только потому, что никогда не пытался отрицать эти данные. Конечно, привлекательность буддизма для западного человека во многом объясняется тем духом непредвзятого эмпирического исследования, который Будда утвердил в качестве аксиомы духовного поиска, и такое отсутствие догматизма в некоторых важных аспектах роднит буддизм, скорее, с научным подходом классической Греции, чем с ведущими религиозными традициями современного Запада. Однако для буддийского понимания духовного поиска такой же аксиомой является признание трансцендентной реальности, которая, естественно, не является доказуемой научной гипотезой. Практикая буддизм, человек

---

\* Здесь *изобретательность* (франц.). — Прим. перев.

начинает с данных собственного опыта, которые со временем всё больше подтверждают представление о духовном характере эволюции, и именно на основании этих данных принцип биологической эволюции представляется убедительным, а не наоборот. Поэтому, если считать, что человек есть некий ключ ко вселенной, то на основании собственного опыта продвижения вполне можно сделать вывод, что вселенной тоже присуще поступательное развитие.

По крайней мере в этом отношении буддизм больше склоняется к традиционному, донаучному мировоззрению. Если взглянуть на традиционную цивилизацию, то обнаружится, что всё — любая деятельность, любая крупица знания — связано с идеями метафизического характера. Заурядные вещи, заурядные события, общепринятые понятия имеют не только практическое применение. Они имеют символическое значение, указывают на нечто большее, нежели они сами, несут в себе некий смысл. Нам, привыкшим к нашей раздробленной, узко специализированной культуре, где многое решают экономические соображения, сложно оценить такой подход, но именно он лежит в основе Тантры, и именно таким было мировоззрение нашего общества вплоть до сравнительно недавнего времени. Согласно такому воззрению, всё взаимосвязано и в мире не может быть ничего заурядного, то есть не имеющего глубинного смысла. Вместо того чтобы искать научные доказательства существования духовного мира, можно сказать, перефразируя Честертона: мы больше не верим в себя, потому что больше не верим в богов. Как буддисты мы должны поставить себе цель заменить механистическую вселенную такой, которая бы имела смысл, была бы пронизана ощущением духовных ценностей.

Таким образом, буддизм рассматривает рациональное знание, полученное посредством органов чувств, в свете знания, полученного не только посредством органов чувств и разума, но посредством слияния разума и чувства в некую высшую способность — архетипическое знание, которое можно называть «видение», «прозрение» или «воображение». Вопрос не в том, чтобы объяснить буддизм с точки зрения науки, а в том, чтобы научиться понимать знание, полученное на основе чувств, с помощью знания, которое от

чувств не зависит. Иными словами, знание, полученное посредством чувств, входит в гораздо более обширную систему знания, не основанного на чувствах. С буддийской точки зрения, существует иерархия уровней бытия и сознания, иерархия ступеней духовного развития, которую отражает или превосходит весь процесс биологической эволюции. То есть, с буддийской точки зрения, логично рассматривать и биологическую эволюцию, и иерархии духовного развития как проявление единого закона или принципа в соответствующей отдельно взятой сфере.

Очевидно, что, исходя из принципа эволюции, жизнь — это не просто существование. Это процесс — процесс становления, и человечество не есть нечто отдельное от остальной природы, как обычно утверждают теистические религии. Само человечество также подпадает под действие этого великого процесса становления. Оно тоже проходит процесс эволюции и развития, и не только в направлении возникновения новых форм жизни и организации, но и в направлении возникновения новых, более высоких уровней бытия.

Любое явление, находящееся в процессе эволюции, можно рассматривать в двух аспектах: с точки зрения его прошлого или будущего, то есть с точки зрения того, чем оно было, и с точки зрения того, чем оно может стать. Первый из этих способов рассмотрения явлений — с точки зрения его происхождения — традиционно называется генетическим подходом; второй — с точки зрения его назначения или цели — это телеологический метод. Поэтому, если взять лучший образец рода человеческого, обладающий умом, осознанностью, моральной ответственностью, чуткостью к окружающим и к миру в целом, то можно рассмотреть его с каждой из этих двух позиций. С генетической точки зрения можно увидеть сложный процесс эволюции, описанный Дарвином, в том числе тот критический момент, в который самосознание или, точнее, мыслящее сознание, которое приблизительно соответствует сознанию, присущему человеку, возникает из простого чувственного сознания, присущего животному. С буддийской точки зрения можно охарактеризовать весь этот процесс как низшую эволюцию. Но есть еще и телеологическая точка зрения: можно взглянуть на то, каким может быть итог развития человека, который себя

осознаёт, куда приведет его процесс развития, и назвать такое развитие высшей эволюцией. До сих пор, с точки зрения эволюции, нами руководила бессознательная потребность расти и развиваться — главный двигатель происхождения видов, но, чтобы ступить на путь высшей эволюции, необходимо сознательное усилие, или так называемая духовная практика. Низшая эволюция — это сфера биологических наук, которая оставляет исследование высшей эволюции мировым религиям и в основном, конечно, буддизму.

Такая модель буддизма имеет решающее значение для понимания того, кто такой Будда и как мы соотносимся с ним. Воспользовавшись ею, мы можем определить собственное положение, которое, скорее всего, слегка не дотягивает до положения центральной фигуры — совершенного человеческого существа — и, таким образом, находится на верхнем уровне низшей эволюции. Мы также можем увидеть эволюционный процесс, который простирается перед нами, ведя к состоянию будды и далее, потому что состояние будды — это не конечная точка, а состояние, по самой своей природе безграничное. И где-то на этом пути мы можем представить еще одну чрезвычайно важную точку, в которой на смену нашему слабому, путаному и неустойчивому представлению о том, что находится за пределами нашего обычного восприятия, приходит прозрение природы реальности — Прозрение с большой буквы. Теперь мы знаем, где находимся, знаем направление, в котором нужно двигаться дальше, и у нас есть цель, к которой следует стремиться.

Прежде чем сосредоточиться на тех этапах эволюционного процесса, которые имеют отношение к нам как к отдельно взятым людям, можно повторить вышеизложенное, прибегнув к традиционной буддийской терминологии. Итак, буддизм утверждает, что природа бытия заключается в изменении, или становлении. Суть здесь не просто в том, что существует нечто подверженное изменению, — само бытие есть изменение. А конкретный характер этого изменения Будда выразил формулой, которая на санскрите носит название *пратитья-самутпада*, что обычно переводится как «взаимозависимое возникновение» или «обусловленное происхождение». Эта формула, или закон, звучит так: «Если есть это, появляется то; благодаря возникновению этого



возникает то. Если нет этого, не появляется то; благодаря прекращению этого прекращается то». Иначе говоря, если бытие есть изменение, то изменение есть обусловленность. Бытие видится как бесконечно сложная и изменчивая система физических и психических явлений, и все они возникают в зависимости от определенных условий и исчезают, когда исчезают эти условия.

Традиция не провозглашает пратитья-самутпаду неким космологическим принципом, но нет никаких причин не считать ее таковым. В *Дигха-никае* палийского канона есть очень пространная проповедь Будды под названием *Агганна-сутта*, в которой речь идет об эволюции вселенной и происхождении человечества. Но в рамках нашей нынешней задачи можно просто сказать, что высшая эволюция возникает в зависимости от низшей.

Но это не означает, что высшая эволюция — исключительно плод низшей эволюции. Пратитья-самутпада выражает срединный путь между полным отождествлением низшей и высшей эволюции и пониманием их как двух совершенно разных процессов. В этом смысле основной буддийский подход можно назвать научным: он описывает то, что происходит, не задаваясь целью толковать факты.

Однако в рамках такой всеобщей зависимости есть два вида зависимости. С одной стороны, существует «циклическая» зависимость, процесс реакции между противоположными факторами: смерть возникает в зависимости от рождения, добро — в зависимости от зла, счастье — в зависимости от страдания и наоборот. Эта особенность человеческой жизни всем нам прекрасно знакома. Как сказал Китс: «Ах, здесь, и в этом храме наслаждения, печаль имеет жертвенник — и правит...»<sup>3</sup> Такова сансара, или круговорот бытия, каким его можно увидеть на тибетских изображениях Колеса Жизни.

С другой стороны, существует накопительное развитие благих факторов, последовательно усиливающих друг друга, и эта «спиральная» зависимость обеспечивает основу духовной жизни. Так, в зависимости от возникновения веры возникает радость, и этот процесс продолжается, проходя восходящую череду психических состояний вплоть до самого просветления. Важнейшей особенностью благого психического состояния является то, что оно не вызывает неблагоприятной

реакции, а напротив, порождает следующий благой фактор. Например, поистине щедрый поступок не сменяется мелочной обидой, даже если подарок не оценили по достоинству. Вы просто получаете радость от самого дарения. Наверное, можно было бы не уточнять, что циклический принцип управляет низшей эволюцией, тогда как спиральный тип зависимости составляет высшую эволюцию.

Столь же просто соотнести с моделью эволюции формулировку принципа пратитья-самутпады в виде четырех благородных истин, которую Будда дал в первой после своего просветления проповеди. Первая и вторая благородные истины, гласящие, что всему живому неотъемлемо присуще страдание и что, в конечном счете, страдание возникает как следствие желания, связаны с низшей эволюцией. Третья и четвертая благородные истины, гласящие, соответственно, что страдание прекращается с прекращением желания и что можно положить конец желаниям, следуя благородным восьмеричным путем, приводят нас к высшей эволюции.

Взяв на вооружение эволюционную точку зрения, можно выделить некоторые практические принципы, совершенно обязательные для духовной жизни. В рамках низшей эволюции живые существа развиваются как группа, то есть эволюция действует как коллективный процесс, тогда как высшая эволюция всегда индивидуальна, то есть один человек может превзойти остальных. Именно по этой причине осознание самого себя, внимательность, является исходной точкой, с которой начинается высшая эволюция: как будто осознанность порождает энергию, достаточную для того, чтобы за одну жизнь провести нас через весь процесс высшей эволюции. Буддийская практика связана единственно и исключительно с развитием человека, то есть с высшей эволюцией. Уяснив себе это, можно получить ясную картину всего разнобразия буддийских учений.

Будда описывает путь практики, ведущий к просветлению, но затем очень настойчиво говорит: «Вы должны пройти этот путь сами. Я сам прошел его, но не могу пройти его за вас. Никто не может спасти другого человека. Никто не может очистить другого человека. Вы должны сделать это сами». В этом смысле буддизм — религия, основанная на принципе «сделай сам». Отсюда следует, что всякий, кто

приложит усилие, сможет получить тот же результат, что и Будда. Нет горстки избранных, которым это доступно, и остальных, которым это недоступно. Если никто не сделает этого за вас, значит, приложив усилие, вы сможете добиться успеха. Для этого даже не нужно называть себя буддистом. Если вы согласны с принципами буддизма и следуете его путем, то непременно получите нужные результаты.

Именно поэтому одно из самых существенных отличий буддизма как религии — терпимость. Буддисты терпимы не просто из-за безразличия или апатии. Они терпимы потому, что каждый должен найти Истину сам. Такова природа буддийского пути. Нужно предоставить другим такую же свободу, на какую претендуешь сам, — свободу расти и духовно развиваться по собственному усмотрению. Поэтому в буддизме нет таких понятий, как война за веру или преследование за веру. Например, король Таиланда, являющийся буддийским правителем страны, основная часть населения которой (но не всё население) исповедует буддизм, среди прочих званий имеет и титул «защитник всех религий».

Таким образом, никто никого не принуждает. На пали — древнем языке, на котором первоначально была записана большая часть Дхармы, учения Будды, она называется *эхи-пассико дхамма*, то есть учение (*дхамма*) «приди (*эхи*) и увидь (*пассико*)». Это учение, которое говорит: приди и увидь сам. Не принимай ничего на веру. Верь потому, что понимаешь, переживаешь и сам убеждаешься в истинности. Не верь только потому, что так сказал Будда. Вот что говорил сам Будда: «Монахи, не принимайте то, что я говорю, только из уважения ко мне. Как золото проверяют огнем, так и вы проверяйте мои слова огнем духовного опыта».

Когда Махапраджапати Гаутами, тетя Будды, заменившая ему мать, запуталась в противоречивых версиях учения, которые даже при жизни Будды излагали его ученики, и прямо спросила: «Чему же учишь ты?», Будда ответил, что она может разобраться сама: «Если ты уверена, что учения ведут к покою, а не к жадности и ненависти; к свободе, а не к порабощению; к сокращению мирских связей, а не к их расширению; к удовлетворенности, а не к стяжательству; к уединению, а не к развлечениям и увеселениям; к энергии, а не к лени; к умению радоваться добру, а не

злу, то можешь быть уверена, что такие учения и есть моя Дхарма». <sup>4</sup>

Некоторые буддисты подходят к Дхарме однобоко, чаще всего видя в ней только отрицание, искоренение всей низшей эволюции и не более того. Но из приведенного выше изречения Будды и других его высказываний ясно, что сам он усматривал в ней поступательное движение, сознательное усилие человека расти и развиваться. Нужно не только отрицать низшую эволюцию, но и предпринять решительные шаги в направлении высшей. Нужно не только отказаться от скупости, но и развивать щедрость, не только отказаться от грубости и черствости, но и развивать доброту. Есть совокупность четырех медитативных практик, которые специально предназначены для развития всего спектра благих эмоций. Эти медитации называются «четыре брахма-вихары» — обители богов \*. Первая заключается в развитии *метты*, любви ко всем живым существам — желания чтобы они были счастливы, имели возможность расти и развиваться. Вторая брахма-вихара — это *каруна*, сострадание к тем, кому мешают препятствия, чей рост остановился. Третья — это *мудита*, «сорадость», возникающая при виде счастья других: похожее чувство испытываешь, выйдя в сад в начале лета и видя как все цветы тянутся к солнцу и распускаются. Четвертая — *упеक्षा*, невозмутимость или умиротворенность, что подразумевает не полную бездеятельность, а чуткое духовное равновесие.

Четыре брахма-вихары не возникают сами собой, они не являются плодами низшей эволюции. Их необходимо сознательно развивать: ведь мы уже убедились, что духовное развитие — это развитие сознания. Если низшая эволюция — это бессознательное развитие на материальном уровне, то высшая эволюция — это сознательное развитие на психическом уровне. В то же время, эволюция в целом, и низшая и высшая, являет собой непрерывный процесс. Если взять две общие научные теории эволюции, одна из которых утверждает, что это механический, случайный процесс, а другая, придерживающаяся противоположной точки зрения, считает, что эволюция невозможна без какой-либо цели или на-

---

\* Другое название — «Четыре безмерных». — *Прим. ред.*

правления, то буддийский подход согласуется со второй теорией. Он является виталистическим в широком смысле этого слова, то есть признаёт, что всему живому присуще стремление к просветлению, которое проявляется в любом знаке уважения или поступке, продиктованном разумной доброжелательностью. Самое начало такого процесса эволюции сопровождается ощущением, будто ты идешь на ощупь, делаешь много неверных шагов, одним словом, действуешь наугад. Но по мере того как ты идешь дальше, то, что стоит за эволюционным процессом, что бы это ни было, обретает большую уверенность в себе и с течением времени проявляется всё яснее. А с появлением человека, который обладает осознанностью и идет по духовному пути, оно тоже полностью осознаёт себя, тем самым ускоряя весь этот процесс.

В этой области буддисту следует быть очень осмотрительным, дабы избежать ошибок. Эволюция — просто метафора, или модель, буддизма, причем модель временная. Говоря о чем-то, о некоей реальности, стоящей за эволюционным процессом, мы просто используем другую модель — пространственную. Говорить о развитии от одного этапа к другому — значит рассматривать реальность во временном аспекте. Говорить же о том, что присутствует всё время, то есть об абсолютной реальности, которая всегда здесь и сейчас, — значит использовать пространственный аспект. Таким образом, в данном контексте функция стремления к просветлению, или *бодхичитты*, — преодоление этих пространственно-временных моделей. Это не космическое жизненное начало, не жизненная сила вселенной или первопричина, а, скорее, причина освобождения, стремление выйти за пределы вселенной, или сансары.

Можно сказать, что преодоление — преодоление самого себя — и есть суть всей эволюции, начиная с амебы. И еще можно сказать, что высшим и наиболее осознанным выражением этого эволюционного принципа самопреодоления является образ *бодхисаттвы* — того, кто, в соответствии с буддизмом Махаяны, посвящает себя помощи всем живым существам в достижении просветления. Стремление бодхисаттвы к просветлению — это полная решимость постоянно преодолевать себя. А от бодхисаттвы до будды, как говорится, всего один шаг.

Именно в таком аспекте, рассматривая духовное развитие как постоянное самопреодоление, можно лучше всего оценить такой часто недопонимаемый буддийский принцип, как *анатман* — отсутствие индивидуального «я». Иногда его истолковывают в том смысле, что в действительности мы не существуем, то есть там, где мы представляем свое «я», зияет некая дыра. На самом деле смысл этого учения заключается в том, что у нас нет никакого вещественного неизменного «я», никакой души. Если же выразить это более энергично и практично, то можно сказать так: там где возможна радикальная перемена, радикальное развитие, совершенно сознательное самопреодоление, никакого неизменного «я» не может быть.

Можно смотреть на буддизм с чисто научной точки зрения — просто, как на деятельность или философскую позицию ряда людей, называющих себя буддистами. Или же можно принять глубокое и впечатляющее воззрение самого учения Будды. Исходя из этого воззрения, все мы — бранные, недолговечные существа, которые приходят в этот мир и уходят из него, почти ничего не достигнув, и в то же время воплощают всеобщую возможность просветления. Как научная теория эволюции подразумевает поступательное развитие к возникновению новых биологических организмов, происходящее на протяжении невообразимо длительных периодов времени, так и наши жизни, согласно буддийской точке зрения, имеют невообразимо длительную протяженность, только значимость их приобретает буквально космический масштаб. Ведь, по выражению ламы Говинды, из всех живых существ во вселенной, от амебы до самых возвышенных божеств, единственное существо, способное стать «средством раскрытия запредельной и непостижимой природы ума, или сознания», короче говоря, стать Буддой, — это человек.





## 2

### Путь к просветлению

Стать буддой способен каждый человек, но лишь один открыл путь для всего остального человечества. Если быть совершенно точным, нужно сказать «открыл заново»: ведь, согласно традиции, до него были и другие будды — много других первооткрывателей, которые прошли путь высшей эволюции. Но, говоря «Будда», мы имеем в виду Сиддхартху Гаутаму, который открыл этот путь в полнолуние лунного месяца, соответствующего апрелю-маю 542 года до н. э. Сам он говорил об этом так: «Представьте, что человек, блуждавший в чаще леса, нашел древний путь, древнюю тропу, которой пользовались люди в давние времена. Он пошел по ней и обнаружил прекрасный древний город, окруженный стеной, древнюю столицу царства, где жили древние люди, где были парки, рощи и озера. Вот так и я нашел древний путь, древнюю тропу, которой шли полностью просветленные люди древности».<sup>5</sup>

Именно поэтому *вайшакха пурнима*, день полнолуния индийского месяца *вайшакха*, занимает в буддийском календаре совершенно особое место. На языке пали вайшакхе соответствует *весакха*, а в сингальском языке — *весак*, откуда и пошло название самого важного из буддийских праздников.

Во время весака буддисты празднуют событие, которое считают величайшим из известных миру, — день, когда впервые в истории непросветленное существо, человек, превратился в просветленного. Они отмечают день, в который Сиддхартха Гаутама окончательно освободился от всех человеческих не-свобод, от всех человеческих ограничений, чтобы слиться с высшей реальностью, или даже можно сказать, чтобы стать живым воплощением высшей истины, буддой.

Поэтому может показаться удивительным существование некоторых разногласий по поводу того, что именно празднуют во время весака. Тем не менее, каждый раз, когда в Индии меня приглашали принять участие в праздновании весака, в качестве оратора или каком-либо другом, меня обычно просили почтить (или удостоить) своим присутствием — так принято учтиво выражаться в Индии в подобных случаях, — «этот трижды священный день (или праздник)». Но почему «трижды священный»? Неужели сказать просто «священный» недостаточно? Ведь что-то либо является священным, либо нет — такие мысли могут у вас возникнуть. Тем не менее, для такого названия, разумеется, есть причина. Согласно некоторым источникам, вайшакха пурнима — годовщина не одного, а трех событий: рождения Будды, достижения просветления, а также его окончательного ухода, или *паринирваны*. Считается, что все они произошли в один день — конечно, в разные годы, но, по удивительному совпадению, в тот же самый день полнолуния. Однако необходимо отметить, что эта традиция трижды священного дня вайшакха пурнимы основывается на гораздо более поздней традиции, которая возникла в Шри-Ланке и оттуда распространилась в другие страны, исповедующие тхераваду. Остальная часть буддийского мира — страны, исповедующие буддизм махаяны, празднуют рождение Будды и его паринирвану в другие дни года, и такой обычай определенно представляется более ранним и к тому же более разумным.

Мало того, что есть разные мнения о том, знаменует ли весак что-нибудь еще, помимо просветления Будды, — вдобавок в разных частях света буддисты отмечают его в соответствии с разными национальными традициями. В Шри-Ланке и Бирме люди зажигают свечи и подносят их в память о Будде. В Тибете это будут масляные светильники, причем



определенное количество: 108 или 1008. Во многих буддийских странах вы услышите, как верующие распевают стихи, восхваляющие Будду, — иногда несколько часов подряд, а бывает, что и целые сутки. В других местах устраивают лекции и обсуждения, а некоторые буддисты, конечно же, будут просто медитировать. Если взять более светский уровень то вы увидите, что для монахов устраивают угощение, — в некоторых буддийских странах это весьма популярное времяпрепровождение по случаю любого праздника. Собирают как можно больше монахов, усаживают рядами на полу и подносят им пищу. Традиционно считается, что у монахов очень хороший аппетит, и в некоторых местах полагают, что количество заслуг, получаемых от угощения монаха, напрямую зависит от количества съеденной им пищи. В таких случаях щедрость не знает границ и отказов не бывает. На Западе буддисты, конечно, тоже соблюдают эти старые обычаи, но многие разрабатывают и собственные культурные традиции празднования весака.

На каком бы уровне и как именно ни праздновали бы весак буддисты, всех их объединяет одна главная тема и цель — торжество по случаю появления Будды в нашем мире. В этом они следуют традиции, уходящей в глубь веков, и, чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть на ранние образцы индийской резьбы по камню, запечатлевшие буддийские сюжеты. На одном особенно впечатляющем изображении Будда в символическом облике восседает на троне. Его окружают монахи, монахини и миряне. Сложив руки над головой, все они делают подношения: гирлянды, фрукты, шарфы — самые разнообразные дары. Что особенно примечательно в этой сцене, так это несомненная радость на лицах и в позах всех людей, поклоняющихся и делающих подношения Будде. Создается впечатление, что так восторженно и торжественно могли праздновать только событие безграничной, поистине космической важности. Едва ли будет преувеличением сказать, древний художник изобразил верующих так, будто они обезумели от радости, — если можно представить, что буддисты способны обезуметь от чего бы то ни было. Но, похоже, с ними случилось именно это — они просто потеряли голову от радости.

Это единственная эмоциональная реакция — во всяком случае, в понимании данного художника, — которая способна отдать должное завоеванию Будды, достигшего вершины человеческого развития. И всё же глубинный источник радости, выражаемой его последователями во время весака, — это не только тот факт, что он сам достиг просветления, а еще и то, что он открыл путь, осветил дорогу, по которой за ним могут последовать другие. Таким образом, вопрос, как Будда стал просветленным, не является чисто теоретическим. Конечно, при желании к нему, как и к любому вопросу, можно подойти теоретически, но по существу это вопрос величайшей практической важности. Будда не унаследовал просветление, он не родился просветленным. Он достиг просветления только после многих лет борьбы — и даже ошибок. Собственными усилиями, собственной жизнью он показал, что и мы тоже можем собственными усилиями обрести просветление.

По сути дела, это открывает совершенно иной подход к Дхарме, пути к просветлению. Мы уже говорили, что ее можно рассматривать в аспекте эволюции, последовательных этапов, которые следует пройти, — как нечто вроде дороги с множеством вех, отмечающих пройденное расстояние. У этого пути есть три больших этапа: нравственность, медитация и мудрость, хотя существует и множество других способов подразделения и классификации пути к просветлению. Но можно избрать и менее традиционный подход — рассмотреть путь с точки зрения событий, знаменующих жизнь Будды.

Размышлять о биографических подробностях, относящихся к раннему периоду жизни Будды, — не значит проявлять интерес только к духовному пути, пройденному человеком, который жил две с половиной тысячи лет назад. Это значит размышлять о пути, по которому можно идти здесь и сейчас, о пути, по которому вы полны решимости идти, если вы буддист и ваша конечная цель — состояние будды. Иными словами, празднуя просветление Будды, мы, буддисты, не просто радуемся по поводу события, случившегося в далеком прошлом. Мы напоминаем себе: если мы еще не начали думать о собственном просветлении, пора это сделать, а если уже начали, нужно думать о нем настойчивее, серьезнее и глубже.

Поэтому, чтобы получить общее представление о пути к просветлению, мы рассмотрим ключевые события, относящиеся к раннему периоду жизни Будды, а потом отберем для более подробного исследования некоторые важнейшие эпизоды или особенности его жизни, имеющие непосредственное отношение к нашему собственному процессу развития в направлении просветления. Как и жизнеописание Будды в целом, эти особо примечательные эпизоды, по существу, являются историческими фактами, так как мы знаем, что они действительно имели место. Однако в дошедших до нас версиях содержится определенная доля легенд, и именно эта фольклорная составляющая помогает выявить универсальное значение внешних событий, их внутреннее духовное измерение. Помимо всего прочего, мифологический аспект помогает понять, что эти события имеют отношение не к духовному пути одного человека, но к пути каждого, кто стремится расти и развиваться как личность.

Очень часто можно услышать, что Сиддхартха Гаутама, ставший Буддой, родился в Индии, и сто лет назад это было бы верно. Но государственные границы меняются, и сегодня следовало бы сказать, что место его рождения — южная часть современного Непала. Он родился в племени шакьев, которое многие столетия населяло эту область в предгорьях Гималаев. Не вполне соответствует истине и то, что — как, опять же, часто можно услышать — его отец Суддходана Гаутама был царем этого племени. В то время, когда Сиддхартха, появился на свет, его отец, несомненно, носил титул раджи, но сегодня его, скорее всего, называли бы президентом. Как и другие мелкие племена северо-восточной Индии, шакьи в то время имели полуреспубликанскую форму правления и своего правителя избирали из состава собрания рода на установленный срок — двенадцать лет. В заключительный период жизни Будды маленькие республики Индии проглотила набирающая силу империя Магадха, но в пору его рождения они в большинстве своем процветали.

Майядэви, мать Сиддхартхи, была дочерью вождя соседнего племени колиев. По тогдашнему обычаю, который до сих пор сохранился во многих частях Индии, первый ребенок должен был появиться на свет в доме родителей матери. Поэтому, почувствовав приближение родов, Майядэви

отправилась из Капилавасту, столицы шакьев, в город своего отца — насколько известно, ее несли в паланкине. Она была только на полпути, когда, почувствовав схватки, вышла из паланкина и в роще деревьев *сал* неподалеку от местечка Лумбини родила того, кому суждено было стать Буддой. Вскоре она умерла — по преданию, через семь дней.

Мальчика вырастила тетя по материнской линии Махапраджапати Гаутами, на которой женился его отец. О детстве Сиддхартхи мало что известно — в конце концов, это было две с половиной тысячи лет назад. Выделяется лишь один подлинный эпизод, происшедший, когда ему было лет пять-шесть или, может быть, семь, во время ежегодного праздника первой борозды. Во всех цивилизациях, главным занятием которых было земледелие, первый весенний сев являлся собой событие, имевшее магическое и мифическое значение, и первую борозду всегда проводил царь или вождь. Это было одной из обязанностей императоров древнего Китая, и император Японии вплоть до недавнего времени каждый год торжественно открывал пахоту — очевидно, поэтому такая обязанность выпала и на долю отца Сиддхартхи. Более поздние источники сообщают, что для этой цели использовали золотой плуг, который тянули прекрасные белые быки (рассказчики любят приукрасить). Но, если не обращать внимания на ценность сельскохозяйственного инвентаря, можно с уверенностью сказать, что этот обряд проводил отец Сиддхартхи и что сам Сиддхартха тоже при этом присутствовал.

Мальчика усадили на краю насыпи, в тени дерева *джамбу*, и именно там он испытал то, что сегодня мы назвали бы спонтанным мистическим переживанием. Как вспоминал сам Будда много лет спустя, беседуя со своими учениками, под этим деревом он испытал выход за пределы сознания, который называют *дхьяна*. Это переживание было столь глубоким, что праздника он так и не увидел и еще не пришел в себя, когда за ним пришли, чтобы отвести домой.

Именно здесь в описании событий вклинивается любопытный эпизод из легенды. Хотя обряд начался в полдень, а закончился вечером, всё это время тень от дерева джамбу оставалась на месте. На уровне буквального понимания это можно было бы назвать чудом, но, наверное, будет разумнее истолковать этот эпизод символически. Буквально он означа-

ет, что солнце стояло на месте, а на символическом уровне подразумевает, что для маленького Сиддхартхи остановилось само время.

Как мы увидим дальше, это мистическое переживание — или, скорее, память о нем — оказало решающее влияние на то направление, которое принял духовный поиск Сиддхартхи. Но переживание переживанием, а он все же был кшатрием, воином, и воспитывать его следовало как воина. Таково было его сословие — сословие, к которому принадлежало всё племя. То было племя кшатриев, поэтому он, можно сказать, родился воином, как другие рождались брахманами (жрецами), вайшьями (торговцами и крестьянами) или шудрами (низшим сословием) — и продолжают рождаться ими сегодня, хотя в наши дни эти четыре сословия включают в себя около двух тысяч каст.

Детство и юность того, кому суждено было стать Буддой, прошли не в усердном изучении философии и религиозных практик, а в освоении стрельбы из лука и метания копья, владения мечом и управления боевой колесницей. Учитывая его царское происхождение, он должен был получить наилучшее образование в области боевых искусств. К тому же царевича должны были посвятить в разнообразные традиции, обычаи, верования и суеверия его племени и познакомиться с основами истории и генеалогии. Разумеется, всё, что он узнал, передали ему из уст в уста старейшины племени. Ведь до сих пор не ясно, учился ли Будда читать и писать. Принято считать, что он был культурным, образованным и хорошо воспитанным, хотя в школе никогда не учился (правда, вопрос о том, является ли образованность следствием школьного обучения, отнюдь не бесспорен). Отец в нем души не чаял, и в целом жизнь его была спокойной, богатой и не обремененной никакими особыми обязанностями.

При всем при том, воспитание Сиддхартхи не было таким уж простым и незатейливым. Вскоре после рождения царевича отец отнес его к *риши*, мудрецу Асите, чтобы тот составил гороскоп. Тогда в Индии это было общепринято, как и сейчас. Даже среди так называемой элиты, находящейся под сильным влиянием Запада, едва ли найдется человек, который не сделает этого для своих детей, особенно сыновей. Ведь хочется знать, что случится с вашим ребенком, какое

будущее его ожидает, вот вы и обращаетесь к астрологу. Как был составлен гороскоп Сиддхартхи, точно не известно, но мы знаем, что младенца вручили Асите и риши произвел необходимые расчеты. Он предсказал, что мальчика ожидает замечательное будущее: Сиддхартха либо станет великим кшатрием — великим воином и правителем, либо откажется от всего этого и станет великим духовным учителем.

Конечно же, такое предсказание не на шутку обеспокоило Суддходану. Ему понравилась перспектива увидеть сына прославленным завоевателем — еще как понравилась, зато ужаснула мысль, что мальчугану может взбрести в голову вовсе удалиться от мира и направить свои дарования на духовный поиск. Чем старше становился Сиддхартха, тем больше Суддходана размышлял о его будущем. «Хочу, чтобы сын вырос таким, как я, — думал он. — Хочу, чтобы он был храбрым и сильным, чтобы расширил владения племени, а если риши не ошибся, чтобы он стал великим правителем и, быть может, подчинил себе всю Индию. Нельзя допустить, чтобы он тратил время на весь этот религиозный вздор. А потому надо постараться, чтобы он ни о чем особенно не задумывался, не сталкивался с темными сторонами жизни, — по крайней мере, до поры до времени. Его помыслы должны быть твердо устремлены на мирские дела».

Поэтому Суддходана решил сделать так, чтобы юный царевич ни в чем не нуждался, а жизнь была для него лишь источником самых утонченных чувственных наслаждений. Позднее, рассказывая о своей жизни, Будда вспоминал, что отец предоставил ему три прекрасных дворца, по одному на каждое время года, чтобы он никогда не испытывал неудобства от жары, холода или дождей. Еще он рассказывал, что в этих трех дворцах было полным-полно очаровательных юных танцовщиц и пленительных юных певиц, и его дни и ночи проходили в пирах, танцах и песнях, так что одно наслаждение сменялось другим, не оставляя ни мгновения для печали.

В шестнадцать лет он женился на своей двоюродной сестре Яшодхаре. Конечно же, этот брак устроили родители: и сегодня в Индии о браке почти всегда договариваются родственники невесты и жениха, а не они сами. Царевич остепенился, зажил вполне счастливо, и это продолжалось много

лет. И все-таки его не оставляло подспудное чувство неудовлетворенности жизнью. Что-то в ней было не так. Получив известие, что жена родила сына, он повел себя не так, как можно было бы ожидать от гордого отца. Когда его спросили, как назвать мальчика, он ответил: «У меня родились путы, так назовите его Рахула»<sup>6</sup>, потому что буквальный смысл имени Рахула именно таков — «путы». Он словно чувствовал, чего с самого его рождения пытается добиться отец. Каким-то образом он знал, что Суддходана старается его связать: связать наслаждением, связать богатством, связать властью, семьей, женой и ребенком. Царевич понимал, что происходит. Он забросил боевые искусства и утратил интерес к развлечениям и увеселениям, которые ждали его дома. Семейная жизнь его не радовала.

Всё чаще он надолго уединялся, чтобы предаться размышлениям, и в какой-то момент он, по-видимому, пережил нечто вроде духовного кризиса, хотя, конечно, в ранних текстах это называется иначе. Этот поворотный пункт, психологический и духовный, известен всем буддистам по драматическому эпизоду, получившему название «Четыре встречи». Невозможно утверждать наверняка, легенда это, внешнее проявление переживания, возникшего в результате интенсивного внутреннего поиска, или всё действительно случилось именно так, как повествует дошедшая до нас история. Одно можно сказать с уверенностью: история о четырех встречах в сжатом виде очень ярко излагает некоторые основополагающие учения буддизма и в то же время проливает свет на ранний этап духовного развития самого Будды.

История эта начинается так: однажды погожим утром Сиддхартха позвал своего колесничего и приказал запречь лошадей для прогулки.

— Посмотрим, что в мире делается, чем народ занимается, — сказал он.

— Боюсь, ничего у нас не выйдет, — покачал головой колесничий. — Это не в моих силах. Ты же знаешь, царь запретил тебе выезжать на люди.

Но царевич настаивал:

— Не беспокойся. Отвечать буду я. Если царь захочет что-нибудь сказать по этому поводу, пусть скажет мне. Поехали!

Возничий хлестнул коней, и они помчались. Вот колесница въехала в деревню, и Сиддхартха увидел, что жизнь там течет примерно так, как он и ожидал. Но вдруг его внимание привлёк древний старик.

В традиционных источниках приводится яркое описание внешности этого старца: ветхий, сморщенный и согбенный, кожа да кости, он ковылял опираясь на палку. У него была длинная белая борода, глаза слезились. Может быть, вам покажется, что это описание несколько сгущает краски, но в Индии вам бы так не показалось. Из-за климата и тяжелой жизни тамошние старики даже сегодня порой выглядят очень дряхлыми. Лет в пятьдесят-шестьдесят у них такой вид, словно им перевалило за сто. Следует помнить, что, согласно легенде, отец намеренно ограждал царевича от всех неприятных сторон жизни, в том числе и от старости. Поэтому, увидев ветхого старца, Сиддхартха указал на него и молвил:

— Кто это... Что это такое?

«Раньше или позже он всё равно узнает», — подумал колесничий и ответил:

— Это старик.

— Но почему у него такой вид? Почему он такой согбенный? Почему все кости торчат наружу? Почему слезятся глаза?

Колесничий не привык отвечать на подобные вопросы — ведь такое услышишь разве что от малых детей, — а потому сказал:

— Потому что он старый.

Сиддхартху явно не удовлетворило такое объяснение:

— Но почему он стал таким?

— Так уж бывает, — мягко объяснил колесничий. — Чтобы состариться, не нужно ничего делать: мы просто стареем. Так уж заведено в природе. Боюсь, что все становятся старыми.

Юный царевич почувствовал, как по телу пробежали мурашки.

— Как, все? — спросил он, и колесничий подтвердил:

— Ну, конечно, все.

— А как же я? Я тоже стану таким?

— Твой отец-царь, твоя мать-царица, твоя жена, я и ты тоже — все мы станем старыми, — кивнул колесничий.



Говорят, что эта новость подействовала на Сиддхартху как удар молнии на слона: он был так потрясен, что весь покрылся холодным потом.

— Что толку быть молодым? — сетовал он. — Что толку быть сильным и бодрым, если в конце концов всё равно станешь таким ветхим и немощным?

На него напала тоска.

— Думаю, на сегодня достаточно. Поехали домой, — сказал он и всю дорогу во дворец размышлял о том, что узнал.

Так повествует легенда о первой встрече. Не так уж важно, действительно ли в тот день Сиддхартха впервые увидел старика, но истинное значение этой встречи неоспоримо. Возможно, до этого он встречал многих стариков, но не видел их по-настоящему. Быть может, в тот день он увидел старика как будто в первый раз. Ведь именно так обычно и бывает. Мы видим какой-то предмет — возможно, каждый день, как восход и заход солнца, — но не видим его по-настоящему, потому что не осознаём и не задумываемся. Мы видим и в то же время не видим. Мы слепы. Можно годами работать в доме престарелых и не принимать старость близко к сердцу. Затем, по мере развития некоторой осознанности и ясности, мы можем обнаружить, что вещи предстают перед нами в новом свете, так что кажется, будто мы видим их впервые. Так и Сиддхартха осознал, впервые в жизни осознал по-настоящему, что есть такое явление, как старость, и что молодость быстротечна, даже для него.

Как ни был царевич потрясен этим открытием, несколько дней спустя он вновь выехал из дворца и, как повествует легенда, снова увидел нечто такое, чего раньше никогда не встречал. А увидел он лежащего у обочины больного, с которым случился приступ лихорадки или какого-то похожего недуга. Бедняга метался в жару, и рядом не было никого, кто бы о нем позаботился. И снова Сиддхартха попросил колесничего объяснить, что происходит:

— Скажи, что случилось с этим человеком? Что у него за напасть? Почему он лежит здесь, у дороги? Почему бьется? Почему трясется и дрожит? Почему глаза закатились? Почему лицо такое бледное?

Разумеется, колесничему пришлось сказать в ответ:

— Да вот, заболел он.

Сиддхартха, чье здоровье, судя по всему, было отменным, пожелал узнать, могут ли выпасть такие страдания и на его долю.

— А с другими это бывает? Может такое случиться со мной?

И снова колесничий уверенно ответил:

— Все, и мужчины, и женщины, подвержены болезням. Болезнь может прийти в любое время. В любой миг силы и здоровье могут нас покинуть, и тогда нам придется страдать от недуга.

Так что на обратном пути Сиддхартхе снова было о чем поразмыслить.

Но прошло несколько дней, и он вновь выехал на колеснице. На этот раз царевич увидел четырех мужчин, которые несли что-то наподобие носилок, положив ручки себе на плечи. На носилках лежал человек, обернутый в полотнище желтой ткани. Лицо было открыто, но выглядело как-то странно. Человек лежал совершенно неподвижно, лицо его ничего не выражало и казалось застывшим, а глаза были закрыты.

Конечно, в Индии такое можно и поныне увидеть каждый день. Индийские похороны весьма отличаются от того, к чему привыкло большинство людей на Западе. У нас, когда человек умирает, его уносят в ящике — и все. От него тихо избавляются, как от мусора, на который никто не желает смотреть. Его отправляют в крематорий или опускают в яму, которую тут же засыпают. В Индии к покойникам совсем другое отношение. Там умершего укладывают в лучшей комнате, а все родственники и друзья приходят, чтобы посмотреть на него и сказать: «Ах, он совсем не изменился! Лежит, как живой. Ну что ж, вид у него вполне счастливый и умиротворенный. Прощай старина». Они уронят слезу и бросят на труп несколько цветков, а потом четверо крепких мужчин поднимут его на плечи и понесут по улице, по-прежнему с открытым лицом. Труп плывет над толпой, которая следует за ним по жаре, а прохожие глазят и говорят: «Смотри-ка ты, да ведь это же такой-то! А я и не знал, что он умер».

Именно такую процессию увидел Сиддхартха и сказал колесничему:

— Как странно! Почему они несут этого человека? Что делают? Что сделал он?

Ответ колесничего был, как всегда, немногословен:

— Это мертвец

Разумеется, мы должны помнить, что смерть относилась к тем сторонам жизни, о которых Сиддхартху полагалось держаться в неведении, поэтому такое объяснение его озадачило.

— Мертвец? А что такое мертвец?

И снова колесничему пришлось объяснить подробнее:

— Понимаешь, он холодный, безжизненный, не дышит, не видит, не слышит, не чувствует. Он умер, и его несут к месту сожжения. Тело сожгут. Так всегда бывает, когда приходит смерть.

У Сиддхартхи дыхание перехватило от ужаса:

— И это тоже случается со всеми? Неужели она придет ко всем — эта смерть, как ты ее называешь? Неужели я тоже умру?

Колесничий глубоко вздохнул:

— Да. Твой отец и мать, твоя жена, твой ребенок — все они когда-нибудь умрут. Я тоже умру. И ты умрешь. Каждому, кто родился, суждено умереть. С сотворения мира родились миллионы мужчин и женщин и умерли, все до единого. В будущем наверняка родятся миллионы людей и тоже умрут, все до единого. Никто и никогда не избежит ледяной хватки смерти. Смерти подвластны все.

Как никогда печальный, задумчивый и подавленный, Сиддхартха приказал колесничему поворачивать коней и возвращаться во дворец.

Во время этих трех поездок он столкнулся с тем, что сегодня называли бы суровой правдой жизни — с теми фактами нашего бытия, избежать которых невозможно. Вы не хотите стареть, но с этим ничего не поделаешь. Вы не хотите болеть, но болезнь приходит. Вы не хотите умирать, но всё равно умрете, нравится вам это или нет. И вы начинаете задавать себе вопросы: «Почему я оказался в таком положении? Я хочу жить вечно, оставаться молодым, сильным и здоровым, но так не получится. Почему мне дано стремление жить и в то же время не дано ни малейшего шанса избежать смерти? Это загадка. Но почему передо мной стоит эта загадка? Откуда взялась эта тайна? Кто за нее в ответе: Бог?

Или судьба? Или просто всё так устроено? Есть ли какое-нибудь объяснение? Или никакого объяснения нет?»

Так бился Сиддхартха над этими важнейшими вопросами жизни и смерти, когда произошла последняя из четырех встреч. Вновь выехав на своей колеснице, царевич увидел человека — на нем была не белая одежда, как у всех, а необычное желтое облачение, а голова была обрита. Человек этот спокойно шел по деревенской улице, от дома к дому, держа в руке чашу для подаяния. Было в его сосредоточенной походке что-то притягательное, и Сиддхартха спросил колесничего:

— Похоже, этот человек в полном ладу с самим собой и с миром. Кто он такой?

— Ушедший, — ответил колесничий.

— Ушедший? — переспросил Сиддхартха. — А от чего он ушел?

— От мира, — объяснил колесничий, — от дома, от семьи. Просто оставил всё это, чтобы посвятить себя поиску Истины. Он пытается найти ответ на загадку бытия. Для этого он отринул все мирские связи, все домашние обязанности, все общественные и политические обязательства. Вот что значит «ушедший». <sup>7</sup>

Таких людей можно встретить в Индии и сегодня, они по-прежнему носят желтые облачения. Их называют *садху*, что значит просто «добрый человек». Считается, что помочь им подаянием — значит совершить благое дело. Им подают еду, приглашают в дом, ухаживают за ними. Эта система действует почти без изменений вот уже две с половиной тысячи лет. Увидев именно такого человека, молодой Сиддхартха ощутил в себе побуждение уйти от мира. Совершенно невыносимые ограничения, свойственные человеческой жизни, слишком грубо вторглись в его сознание, чтобы можно было от них отмахнуться, забыть и просто продолжать жить дальше. Можно предпочесть их не замечать, но они никуда не денутся, и царевич это знал. И еще теперь он знал, что есть способ постичь смысл всего этого. После длительных раздумий царевич решил, что нет другого выхода, кроме как самому стать садху. Он чувствовал, что на эти вопросы необходимо ответить и что он не успокоится, пока ответ не будет найден.

И вот, однажды ночью, в полнолуние, когда всё стихло, Сиддхартха попрощался со своей спящей женой и с ребенком. Царевичу было больно их покидать, но иного выхода он не видел. О своем решении он не сказал никому, кроме верного колесничего, который оседлал коня, чтобы Сиддхартха в последний раз выехал из дворца, как подобает царевичу. Говорят, колесничий ухватился за конский хвост и бежал следом, — так они добрались до реки, отмечавшей границу владений шакьев. Там Сиддхартха остриг себе бороду и черные волосы, длинные и волнистые. В это время — как раз занималась заря — появился нищий, и Сиддхартха предложил ему обменяться одеждой. Нищего не пришлось долго уговаривать, хоть предложение и показалось ему чудным, и он продолжил путь, с изумлением и восторгом разглядывая свой новый богато расшитый наряд с золотыми и серебряными пуговицами и пряжками, сверкающими в первых лучах солнца. А Сиддхартха попрощался с верным колесничим и верным конем, проводил их взглядом и в одиночестве углубился в лесную чащу.

Он отправился на поиски учителей, которые, как он надеялся, проникли в высшую тайну бытия. Тогда, как и сегодня, в Индии было много людей, указывавших путь к достижению Истины. Переходя от одного наставника к другому и практикуя в соответствии с их наставлениями, Сиддхартха освоил всё, что они могли ему дать. Но он не был удовлетворен. Хотя их учения были хороши и глубоки, он знал: есть нечто выше их знания, выше их понимания. Он не ведал, как называется это нечто, не ведал, в чем оно заключается. Но он должен был его найти, должен был его постичь, должен был продолжать поиск.

Сиддхартха был благодарен за всё, что узнал, но продолжал путь. Он принял за жестокие аскетические практики. В Индии они были весьма распространены, как распространены и сегодня, поскольку считается, что, чем тоньше покров плоти, тем прозрачнее он для света духовного. Многие годы Сиддхартха умерщвлял свою плоть, и никто в Индии не превзошел его в самоистязании. Слава о его аскетических подвигах распространилась повсюду, говорят, она гремела как огромный колокол, подвешенный к небесному своду, и у него появились собственные ученики. Но однажды произошел

случай, который заставил его задуматься: а не движется ли он не в ту сторону? Как-то он потерял сознание и упал в реку. Сил, чтобы самостоятельно выбраться из воды, не осталось, и ему просто повезло, что его спасли. Придя в себя, он подумал: «Это просто смехотворно. Несмотря на все лишения, я ни на шаг не приблизился к Истине. Это пустая трата времени, большая ошибка».

И великий аскет Сиддхартха Гаутама снова стал нормально питаться. Пятерых его учеников это совсем не вдохновило. Дело в том, что они были не столько учениками, сколько поклонниками, попутчиками. Они ожидали, что все усилия будет прилагать Сиддхартха, и просто цеплялись за него в надежде, что свет его достижений упадет и на них. «Когда благодаря своему аскетизму он придет к цели, мы первые от этого выиграем», — думали они. Поэтому все пятеро были очень разочарованы, когда Сиддхартха решил дать своему телу то, в чем оно нуждалось. «Он отступает», — говорили они друг другу, — возвращается к роскоши мирской жизни. Теперь ясно, что он не тот, за кого мы его принимали». И они с возмущением покинули его. Сиддхартха снова остался один.

Только через шесть лет после того как царевич покинул дворец, он добрался до места, ознаменовавшего завершение его духовного поиска. На территории современного штата Бихар, в селении, которое тогда называлось Урувела, а теперь зовется Бодхгая, он нашел у реки рощу прекрасных деревьев. Место показалось ему идеальным для того, чтобы сесть и заняться медитацией. И вот, когда он сидел в тени, обдуваемый прохладным ветерком, его внезапно посетило воспоминание, указавшее путь вперед. Он вспомнил переживание тридцатилетней давности, когда он сидел под другим деревом, пока его отец открывал начало сева. Сиддхартха стал осторожно нащупывать путь к этому цельному состоянию сосредоточения — не пытался вызвать его силой, а просто предоставил ему прийти, избавившись от всего, что препятствовало его возникновению. Пока он сидел там, жена пастуха из близлежащей деревни принесла ему риса с молоком. Он поел, и пища насытила его, придала силы. Пришел косец, дал ему охапку травы *куша* для сидения. Сиддхартха удобно устроился на ней и продолжил медитацию. Он по-

грузался в нее всё глубже и глубже, проходя последовательные уровни состояний, запредельных обычному сознанию.

Неизвестно, сколько времени он там просидел. Может, несколько дней, может, несколько недель, а может, даже несколько месяцев. Известно только, что в ночь вайшакха пурнимы царевич узрел решение задачи, над которой его ум бился с тех самых пор, как четыре встречи побудили его к поиску истины. Он не только увидел это решение, но и понял его, погрузился в него, стал с ним единым целым и пережил его. Испытав полное озарение, он стал просветленным.

Некоторые ранние тексты пытаются дать нам представление о содержании этого переживания, но сделать это отнюдь не просто. Просветление по сути своей невыразимо. Его не охватить рассудочным умом. Однако для начала можно сказать, что это состояние чистой, ясной, сияющей осознанности. Иногда уточняют, что в таком состоянии осознанности человек уже не делает эмоционального различия между собой и другими. Полностью исчезает ощущение, что у нас есть внутренний мир в противоположность миру внешнему. Есть лишь непрерывная осознанность, чистая и однородная, беспрепятственно простирающаяся во всех направлениях. И еще, она представляет собой осознание вещей такими, какие они есть на самом деле. То есть мы больше не осознаём вещи как объекты, преодолеваем двойственность субъекта и объекта. Поэтому такое чистое, ясное осознание называют также осознанием истинной реальности. Это состояние знания, но здесь речь идет не об обычном знании, когда мы накапливаем совокупность представлений о вещах, а, скорее, о способности видеть «вещи» прямо и верно без посредника, то есть отдельного выдающего субъекта. Это духовное видение — можно даже сказать, сверхчувственное видение, свободное от любого заблуждения, непонимания, ошибочного или извращенного мышления, от неясности и умственной несвободы, от любых предрассудков.

Но это еще не всё. Просветление можно описать как полное озарение, как запредельную осознанность, как высшую мудрость. Но это еще и переполняющее вас чувство любви и сострадания ко всему живому. Его также описывают как

высочайшее блаженство или полное освобождение — блаженство, которое приносит свобода от всех субъективных бед и ограничений обусловленного бытия. Поэтому ему также свойственны неиссякаемая, бьющая ключом энергия, полная спонтанность, безграничное творческое начало. В то же самое время, ни один из этих аспектов просветления не проявляется отдельно от прочих. Таким образом, подлинное переживание вообще невозможно описать. Только размышляя о Дхарме — размышляя об учениях Будды, равно как и о его личном примере, только глубоко общаясь с друзьями и, прежде всего, занимаясь медитацией, можно получить истинное представление о том, в чем заключается просветление Будды.

В традиционных описаниях говорится, что просветление Будды рождалось или расцветало постепенно, по мере того как длилась ночь полнолуния, весака. Согласно одному из таких описаний, в первую треть ночи Будда смотрел в прошлое, «во мрак прошедшего и времени пучину». <sup>8</sup> Он окинул взглядом всю историю человечества, миллионы лет эволюции. Мы узнаём, что он смог обозреть все свои предыдущие жизни, увидеть, что он делал и каковы были последствия его действий. Он увидел предпосылки, которые создал, и следствия, к которым они привели. И он увидел, что всё это исчерпалось, пришло к концу. Он преодолел весь процесс обусловленного бытия.

Затем, во вторую треть ночи, он смотрел окрест, обозревая всю вселенную, и увидел самых разных существ: людей, животных, даже обитателей высших миров. Он увидел, как каждое из них появилось, как в зависимости от того, что делало, стало тем, чем стало, иными словами, как перерождаются существа в зависимости от своей кармы. Он увидел, что это происходит на всех уровнях мирского бытия, от глубочайшей адской бездны до высшего мира богов.

Наконец в последнюю треть ночи он направил ум на уничтожение *асрав* — буквально, «склонностей». Асравы — это естественные склонности ума, его глубоко укоренившиеся тенденции к обусловленному бытию, а не к тому, что не обусловлено, к тому, что нереально, а не к истинной реальности. Всего асрав три: пристрастие, или склонность, ума к чувственному ощущению; склонность к существованию в



качестве отдельной личности, сосредоточенной на собственном «я», и склонность к духовному неведению, то есть непониманию истинной реальности. И вот, он направил чистый, сосредоточенный ум на их уничтожение, и к утру, когда взошло солнце, понял, что для него асравы полностью уничтожены. Просветление было достигнуто. Сиддхартха Гаутама стал Буддой.





## Скрытые учения, относящиеся к раннему периоду жизни Будды

Когда Сиддхартха Гаутама стал Буддой, ему было тридцать пять лет, и к этому времени в его жизни уже произошло множество событий, нашедших отражение в его первых жизнеописаниях, причем каждое из этих событий, по той или иной причине, является для нас чрезвычайно важным. Выбирать отдельные эпизоды из сокровищ, содержащихся в столь уникальной и важной биографии, отнюдь не легко. Предыдущая глава — не более чем краткий обзор его пути к просветлению. Но, если сосредоточиться на нескольких эпизодах, то даже из этого скупого перечня можно вывести некоторые характерные принципы буддийского пути. Здесь мы остановимся всего на шести таких эпизодах — это четыре встречи, уход из дома, обмен царского одеяния на нищенские лохмотья, аскетические практики, уход спутников и принятие помощи. Каждый из них по сути своей есть исторический факт, и, в то же время, каждый стал ядром, вокруг которого сложился богатый комплекс мифов и легенд. Таким образом, каждый из этих эпизодов приобретает общечеловеческое значение, то есть имеет непосредственное отношение к состоянию каждого человека, проходящего процесс развития или способного пройти такой процесс в будущем.

А теперь для начала давайте рассмотрим четыре встречи: Сиддхартха впервые — или как будто впервые — видит старика, больного, труп и святого странника. Очевидно, до той поры отцу удавалось ограждать его от мира: днем царевич овладевал боевыми искусствами, а по ночам в одном из трех дворцов его услаждали юные певицы и танцовщицы. В каком-то смысле Сиддхартха был оторван от реальной жизни, можно даже сказать, оторван от реальности. Ведь в буддийской мифологии отец иногда олицетворяет неведение, тогда как мать может олицетворять желание (первое — это, скорее, яд для ума, а второе — эмоциональный источник страдания). Таким образом, Сиддхартха был со всех сторон окружен, ограничен неведением — отцом всех существ, живущих неосознанно. Он обитал в своем маленьком мирке, не представляя, что происходит за его пределами. Едва ли он вообще осознавал, что за пределами его мирка существует большой мир — во всяком случае, не осознавал до такой степени, чтобы это хоть как-то влияло на его времяпрепровождение. Правда жизни еще не проникла в его мирок.

Несколько иное освещение той же темы можно найти в притче о горящем доме, которая приводится в *Саддхарма пундарике*, или «Сутре белого лотоса». В огромном ветхом доме — так начинается притча, — где детвора поглощена своими детскими забавами, вдруг вспыхивает пожар. Пламя весело пылает, постепенно охватывая всё старое здание, но дети не обращают внимания ни на запах гари, ни на ползущие из-под дверей клубы дыма, ни на треск и гул пламени, ни на грохот рушащихся в очаге пожара балок. Они просто не осознают опасности и продолжают забавляться игрушками. Мы не станем пересказывать эту историю до конца — достаточно упомянуть, что в конце концов детей спасли.

Начало притчи едва ли нужно объяснять. Горящий дом — это наш мир, который сжигают старость, болезни и смерть, а дети — это, конечно же, мы сами. Вселенная — обусловленное бытие — объята пламенем всеобщего страдания, а мы всё не можем оторваться от своих суетных дел, развлечений и увеселений. Большинство из нас большую часть времени занято делами, которые просто недостойны внимания человека, обладающего хоть какой-то осознанностью. И если

нам изредка приоткрывается правда о нашем положении и подлинной цели нашей жизни, то под влиянием общества и старых привычек мы очень скоро возвращаемся в накатанную колею.

Но даже если мы со страстью предаемся пустякам, даже если тратим время на пустые забавы и развлечения, рано или поздно что-то случается. Как бы ни были мы заняты мелкими личными хлопотами, однажды случается что-то непоправимое, и наш мирок рушится или получает такие страшные повреждения, что мы уже никогда не сможем жить в нем с прежней безмятежностью. Словно мы до сих пор вообще не появлялись на свет — сидели в яйце, как цыпленок, и вдруг наш мирок раскалывается, и сквозь трещины мы видим совсем другой, более просторный мир. Наконец-то произошла встреча с реальностью, и мы начинаем видеть всё таким, какое оно есть. Мы чувствуем себя повзрослевшими, нас больше не увлекают детские игрушки и сказки. Или это можно сравнить с пробуждением от сна. Ведь когда мы спим, всё происходящее в сновидениях кажется нам таким же реальным, таким же ярким, как и переживания во время бодрствования. Но стоит нам проснуться, как мир снов быстро тает. Через несколько минут или несколько часов он исчезает полностью, обычно не оставляя даже воспоминания. Точно так же, когда в наше сонное, уютное существование вторгается истинная реальность, мы оглядываемся на прежнюю жизнь, на прежние дела, к которым утратили былой интерес, и думаем: «Как я мог так жить? Неужели это и вправду был я? Неужели я действительно был так глуп, мог так заблуждаться?»

Под влиянием обретенного опыта наше поведение меняется — так взрослый ведет себя иначе, чем ребенок. Окружающие могут заметить, что мы уже не те, что прежде, что мы изменились, и подумать, не произошло ли с нами что-нибудь. «Что-то случилось?» — спрашивают они не без участия, — а сами думают, что мы немного не в себе: ведь нас больше не интересует то, что интересовало раньше, и мы больше не занимаемся тем, чем так любят заниматься другие.

Событие, которое разрушает наш личный мирок, очень часто бывает неприятным — это может быть тяжелая утрата, потеря работы, уход любимого человека или измена супруга.

Но открытие может произойти и в более приятной обстановке — вы можете обрести внезапное прозрение под влиянием изобразительного искусства, а может быть, музыки или поэзии. Или же оно может стать следствием переживания, которое не является ни приятным, ни неприятным, ни даже внезапным: просто вы испытываете недовольство и неудовлетворенность. Но, что бы ни дало толчок такому прозрению, следующее за ним переживание обычно бывает мучительным, беспокойным и всепоглощающим, потому что старые устои рухнули, старые формы разбиты. Именно такое переживание испытал Сиддхартха — это явствует из описания четырех встреч.

Второй из шести выбранных нами эпизодов — уход из дома. По сути, он означает расставание с общностью, которую можно назвать группой. Такое расставание дается не легко, потому что группа, коллектив — это то окружение, в котором большинство людей проводит большую часть времени. Это мир, где отношения построены на непонимании, на взаимной эксплуатации и вымышленных оценках, где люди не видят друг друга такими, какие они есть на самом деле, где нет искреннего общения. Но когда скорлупа вашей ограниченности разбита и вы видите за пределами своего мира другой, более яркий, вы больше не можете оставаться членом группы, которая определяет, кем вы являетесь. Вы должны с ней расстаться. В случае Будды это расставание происходит буквально: он уходит из дома. Он покидает родителей, жену и сына, покидает племя, покидает даже территорию племени, причем уходит ночью. Никто не видит его ухода. Покидая группу, вы, образно выражаясь, растворяетесь в ночи, потому что члены группы по-настоящему не видят человека, который из нее выходит. Они не понимают вашего поступка, для них вы загадка.

И как же это соотносится с буддийским путем? Что это означает для тех, кто следует по стопам Будды, кто называет себя буддистами? Наверное, смысл ухода вполне очевиден. Он подразумевает, что вы начинаете отделяться от группы, перестаете отождествлять себя с человечеством как с неким сообществом. Как именно вы собираетесь это сделать, зависит, конечно же, от специфики группы или групп, к которым вы принадлежите.

Группа, которая сразу же приходит на ум, это семья — группа кровных родственников, и вы расстаетесь с ней, когда покидаете дом. По крайней мере, покидая дом, вы начинаете с ней расставаться, и, быть может, всем нам следует покинуть дом, как только представится возможность. Покинув дом в буквальном смысле слова, то есть уйдя из него и больше не находясь в кругу семьи, вы сможете увидеть своих близких со стороны. Вы сможете лучше понять своих родителей, точно так же, как они смогут лучше понять вас. Пока вы живете дома, с родителями, вы склонны видеть в них просто своих родителей, хотя они, конечно же, гораздо больше, чем просто родители, как и вы гораздо больше, чем просто чьи-то дети. Видя в них просто отца и мать, вы не понимаете их по-настоящему, вы совершенно их не знаете. Когда же вы уйдете из дома и проживете какое-то время самостоятельно, вам будет легче увидеть своих близких в истинном свете, заметить те личные качества, которыми они обладают. И это не всё — вы также сможете настаивать, чтобы с вами обращались как с личностью, а не просто как с дочерью или сыном (сестрой, племянником или кем бы то ни было ещё). Есть одно любопытное явление: очень часто, навещая своих родителей, люди непроизвольно начинают играть роли детей — возможно в ответ на то, что старшие начинают играть свои родительские роли. Они снова чувствуют себя детьми и, отождествляя себя с этой ролью, перестают быть собой. Поэтому уйти из семьи — значит каждый раз, оказавшись в кругу семьи, бдительно относиться к собственной склонности, а также склонности своих близких возвращаться к привычным ролям.

Однако семья — далеко не единственная группа, с которой вам приходится расстаться, когда вы решаете идти своим путем. Ведь есть еще и такая группа, как круг общения. Отправляясь в путь, вы отказываетесь от всех видов знакомого и привычного общения. Вам придется признать, что вечеринки, клубные вечера и прочие развлечения, как правило, ничемны, банальны и скучны. Такое восприятие не следует путать с манерой критиковать общественную жизнь, которой порой грешат люди, имеющие проблемы с общением. Весь вопрос в том, жаждете ли вы вообще кружиться в вихре развлечений. Если да, то это означает, что вы еще недоста-

точно созрели как личность, чтобы покинуть свой круг общения. Но даже если вы откажетесь от более организованных форм общения, обычные пересуды и сплетни всё равно никуда не денутся. Поэтому, выбирая бродячую жизнь, Сидхартха уходил и от них тоже. Тем не менее, став Буддой, он обнаружил, что и его собственной Сангхе не чужда бездумная болтовня. Как-то раз он даже заметил своим ученикам: «При встречах либо храните молчание, либо говорите о духовном: о Дхарме, о том, что способствует вашему личному развитию».

Еще есть группа, с которой вас объединяют экономические отношения, главным образом работа, если она у вас есть. Поэтому, чтобы развиваться как личность, необходимо перестать отождествлять себя с работой, которую вы выполняете. К сожалению, подобное отождествление закрепляется в обычной речи: вместо того чтобы сказать: «Я выполняю ту или иную работу», мы говорим «Я каменщик» или «Я биржевой маклер». И этим дело не ограничивается — иногда люди очень тесно отождествляют себя с компанией, на которую работают, что весьма поощряется, особенно японскими работодателями, или с профсоюзом. Конечно, бывает работа по призванию, которую вполне уместно рассматривать как подлинное выражение творческого начала и сострадания. Это другое дело. Еще есть возможность вместе с другими буддистами работать над каким-то проектом или организовать дело, в котором присутствует какой-то элемент бескорыстия. И в этом случае полная самоотдача тоже будет частью вашей духовной практики. Но если вы выполняете обычную работу с целью получения денег, то не стоит отождествляться с ней.

Фактически выход из экономической группы подразумевает — и это идет вразрез с привычными представлениями, — что вы сводите свою работу к минимуму. Если вы всерьез настроены стать буддистом, необходимо высвободить время для духовной практики. Это значит, что вы по возможности стараетесь найти работу на неполный рабочий день. Тогда, как бы это ни было трудно, вам придется бороться с искушением проводить свободное время за чтением газет, просмотром телепередач, пустой болтовней, походами по магазинам и тому подобными занятиями. Выйти из экономической группы — значит правильно и творчески

использовать всё освободившееся время и перестать отождествлять себя с тем, что вы делаете ради зарплаты.

Теперь вам уже, наверное, ясно, что мы понимаем под словом «группа». Еще одна довольно важная группа — культурная. Обрести свободу от культурной группы, к которой принадлежишь с самого рождения, можно двумя способами — учась и путешествуя. Изучая другие культуры, знакомясь с литературой, музыкой или даже обычаями другой культуры, вы расширяете свой кругозор, свое понимание. Вы перестаете отождествлять себя с какой-то одной культурой. Когда вы путешествуете по свету или просто наблюдаете обычаи других этнических групп, существующих в вашей собственной стране, ваши взгляды естественным образом становятся более широкими. А если вам удастся пожить в совершенно другом обществе, вы вскоре понимаете, что многие ваши привычки и взгляды — всего лишь продукт вашего окружения и сами по себе не имеют никакой силы. Например, обычай есть ножом и вилкой — ничуть не более важный закон мироздания, чем обычай есть руками.

Конечно, группа не обязательно должна быть большой. В наши дни один из самых коварных видов группы — это группа из двух человек, то, что французы называют *égoïsme à deux* \*. В основе того, что сегодня явно считается идеальной моделью сексуальной связи, лежит обоюдная эмоциональная зависимость, обоюдная эксплуатация. И если не отвести такой сексуальной связи надлежащее место в собственной системе ценностей, если считать ее чем-то исключительно важным, она обязательно станет препятствием для вашего развития как личности. К сожалению, это условие соблюдается редко, поскольку сексуальные связи по самой своей природе склонны к непостоянству. Так что избрание нового пути предполагает еще и это — выход из группы, состоящей из двух человек.

У группы есть много разных способов воздействия, но и этих примеров, наверное, достаточно, чтобы дать вам общее представление о том, как можно из нее выйти и какое практическое значение имеет для нас уход Сиддхартхи.

---

\* Эгоизм вдвоем.



Рассмотрев этап ухода из дома, мы переходим к третьему эпизоду — обмену одеждой с нищим. Для Сиддхартхи уход из дома означал расставание с прежним положением в обществе. В те дни одежда указывала на положение в обществе гораздо более явно, чем сегодня. Расставшись с царским нарядом, Сиддхартха расстался со своей социальной принадлежностью — кшатрия и члена племени шакьев. Он расстался со всем этим потому, что знал: это не его подлинное лицо, хотя каково это подлинное лицо, он тогда еще не представлял. Возможно, в идеале ему следовало бы уйти вовсе без одежды, но от нее он отказался позднее, в период аскетических практик. Пока же на нем были лохмотья нищего, потому что в социальном смысле нищий — это никто, он ничего не стоит, не существует. Если у вас нет ничего — ни собственности, ни денег, ни влияния, — то вы ничто и никто. Сиддхартха отказался от своей социальной принадлежности, обменявшись одеждой с нищим, у которого вообще не было никакой социальной принадлежности.

Воспользовавшись термином юнгианской психологии, можно сказать, что Сиддхартха отказался от своей персоны. Буквально «персона» означает «маска», и этим термином обозначают психологические маски, которые мы носим, общаясь с окружающими. У некоторых людей много масок, которыми они пользуются в различных обстоятельствах, и надевание масок становится для них инстинктивным, почти неосознанным способом самозащиты при любом взаимодействии с другими. Они носят маски потому, что боятся — боятся, что их увидят такими, какие они есть. Им кажется, что, отказавшись от масок, они встретят неодобрение и неприятие окружающих. В идеале нужно уметь сбрасывать свою персону, по крайней мере, в кругу друзей, но, так или иначе, нужно хотя бы стараться осознать наличие маски и таким образом осознать, что вы ей не идентичны. Главный способ срастись со своей маской — это, конечно же, носить одежду определенного стиля или униформу. Как бы ни помогала униформа играть необходимую социальную роль, невозможно отождествлять себя с этой ролью без ущерба для себя как личности. Поэтому, сбросив царский наряд, Сиддхартха сбросил и свою персону — свою маску.

Что касается аскетических практик, четвертого эпизода, выделенного нами из раннего периода жизни Будды, то трудно представить, какое значение может иметь для нас этот духовный тупик, который он так всесторонне исследовал. Самый близкий к практике аскетизма подвиг, знакомый большинству людей на Западе, — это, наверное, попытка бросить курить. Словом, нам совершенно не грозит опасность допустить такую духовную ошибку, как самоистязание. Однако необходимо понять, что лежало в основе аскетических практик Сиддхартхи. Чего он на самом деле пытался добиться, доводя себя до предела физических возможностей? В каком-то смысле это очевидно. Он пытался обрести просветление силой воли, одним лишь усилием, направляемым эго. Его сознание приняло решение обрести Просветление, а затем попыталось навязать это решение всей психике. Разумеется, психика отказалась участвовать в этом начинании, каким бы возвышенным оно ни было, и, таким образом, все усилия оказались напрасными.

Суть здесь не в том, что не нужно прилагать столько усилий, — совсем не в том. Ключ к пониманию того, к чему стремился Сиддхартха, практикуя аскетизм, дает событие, произошедшее в тот миг, когда он сел под деревом бодхи и стал медитировать. Он вспомнил испытанное в детстве мистическое переживание, а важность этого переживания — в его спонтанности, в том, что оно стало продуктом всей психики. Усилия, которые мы прикладываем на пути к развиту, должны быть направлены на совершенствование всей психики, а не какой-то ее части. Необходимо объединить свои энергии, а для этого нужно призвать на помощь энергии бессознательного, используя мифы и символы, совершенствуя воображение и преданность. Одного рационального подхода здесь мало. Именно это обнаружил Сиддхартха, когда его аскетические подвиги потерпели крах.

Пятый эпизод — уход от Сиддхартхи его спутников. Они тоже искали путь к просветлению, но рассчитывали, что всю работу за них сделает Сиддхартха. Образно выражаясь, они хотели отсидеться у него за спиной. В то же время у них было твердое мнение о том, как именно Сиддхартха должен вести их вперед, а потому их представление о том, как наилучшим образом использовать свои отношения с ним, было

перевернуто с ног на голову. Вместо того чтобы принять его руководство и изо всех сил следовать его примеру, они ожидали, что их будут кормить с ложки, и при этом продолжали придерживаться собственных взглядов. Здесь необходимо отметить, что опыт Сиддхартхи имеет отношение к ситуации, в которой находимся мы, буддисты, поэтому его следует учитывать.

Иногда вы оказываетесь на том же пути, что и другие, и тогда какое-то время, естественно, идете вместе. Но что если вы усомнитесь в пути, по которому следуете все вместе? Что если захотите изменить направление или вернуться назад? А что если ваши спутники не согласны с вашим ощущением и думают, будто вы просто идете на попятный? Суровая правда заключается в том, что, если другие не желают идти вместе с вами, вам придется продолжить путь в одиночку. Может сложиться и такая ситуация: все согласны, каким путем идти, но ваши спутники просто не готовы идти очень далеко или настроены не слишком серьезно. И в этом случае вам тоже придется идти дальше в одиночку. Такая ситуация часто складывается, когда духовная традиция становится косной и большинство ее «последователей» довольствуется более или менее формальным соблюдением принципов и выполнением практик. Если же вы решите относиться к принципам и практикам более серьезно, то окажетесь в меньшинстве, возможно, даже в одиночестве.

Суть в том, что человек, решивший стать буддистом, посвятить свою жизнь осуществлению принципов буддизма, или, выражаясь традиционным языком, принять прибежище в Трех Драгоценностях — Будде, Дхарме и Сангхе, не присоединяется к некой группе. Назначение сангхи, буддийской общины, не в том, чтобы принимать решения или думать за вас. Это объединение людей, которые берут на себя полную ответственность за свои действия. Человек достоин стать членом сангхи только в том случае, если он готов к самостоятельной жизни.

Наш последний эпизод, в котором Сиддхартха принимает помощь — рис с молоком от жены пастуха и траву куша от косца, тоже может показаться весьма незначительной подробностью его пути к просветлению. Тем не менее, он отражает его отношение — вернее, перемену отношения, —

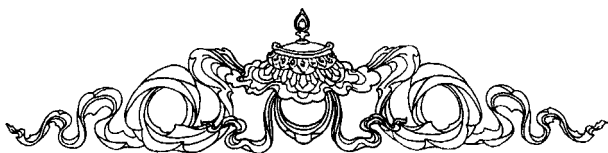
которое в действительности является решающим. Нельзя относиться пренебрежительно к любой оказанной нам помощи, какой бы незначительной она ни была. Есть люди, которые отзываются без должного уважения о том, что служит опорой духовной практики. Они утверждают, что можно обойтись без храмов, потому что нужно уметь медитировать в любом месте, можно обойтись без буддийских текстов, потому что нужно уметь обнаруживать истину самостоятельно. Может и нужно, да только практически невозможно. Так или иначе, путь к просветлению и без того достаточно сложен, поэтому нет нужды усложнять его еще больше. Если Сиддхартха смог принять помощь, то и мы можем поступать так же, если искренне хотим достичь цели, как и он.

Таковы шесть эпизодов пути Будды, которые имеют прямое отношение к нашему собственному развитию. Их можно назвать скрытыми учениями, относящимися к раннему периоду жизни Будды. Начав с четырех встреч, мы должны получить хотя бы проблеск истинного представления о своем жизненном предназначении, о том, как всё есть в действительности, о мире, лежащем за пределами наших повседневных забот. Покидая дом ради бродячей жизни, мы перестаем отождествлять себя с группой в любом из ее проявлений. Отказ Сиддхартхи от царского одеяния символизирует его отказ от «персоны», и мы тоже должны искать за своими масками реальность, обнаружить не только свои психологические особенности, но и свою духовную сущность. Затем, вслед за Сиддхартхой, отринувшим путь аскета, необходимо понять, что сознание не может подчинить себе всю психику одним лишь усилием воли, что скрытые силы бессознательного нужно обуздать, а не подавить. Уход его спутников иллюстрирует тот факт, что при необходимости нужно быть готовым продолжать путь в одиночку. С другой стороны, то, что Сиддхартха принял помощь, явно означает: быть самодостаточным — не значит не принимать с благодарностью любую оказанную помощь, сколь бы малой она ни была.

Образ индийского царевича, который в древние времена ушел скитаться в леса, может показаться нам далеким и даже чуждым. Однако за причудливыми внешними подробностями, отмечающими ранний период его жизни, скрыва-

ются глубокие истины, которые мы можем обнаружить и в собственной жизни. За прозаическими и случайными обстоятельствами нашей жизни тоже можно обнаружить скрытые учения. И это обязательно должно придать нам уверенность в собственных духовных силах. Разглядев в истории Сиддхартхи свое собственное глубочайшее стремление к полному освобождению от рамок обусловленного бытия и те первые шаги, которые мы уже, возможно, совершаем для того, чтобы сделать это освобождение явью, мы поймем: то, что в итоге постиг Сиддхартха, сумеем постичь и мы.





## 4

### ИДЕАЛ ГЕРОЯ В БУДДИЗМЕ

Хотя до сих пор на Западе очень немногие имели возможность глубоко изучать или практиковать буддизм, у большинства из нас есть какое-то представление о нем. Есть у нас и какое-то представление о Будде. Мы знакомы или слышаны о людях, которые приняли буддизм, мы читаем статьи о буддизме в газетах, слышим рассказы о буддизме по радио и по телевидению, а если пойдем в кино, то даже увидим кинозвезд, играющих Будду. Некоторые из этих представлений весьма полезны, даже до какой-то степени точны, но неизбежно есть и другие, совершенно ошибочные, а всем известно, как трудно избавиться от превратных представлений, если они уже укоренились. Самые стойкие ошибки идут от первых западных толкователей буддизма, которые, естественно, рассматривали его с точки зрения собственной религиозной традиции — викторианской версии христианства. Поэтому вполне естественно, что произведения, относящиеся к этой первой волне западной литературы о буддизме, рассказывая о нем читателям, основную массу которых составляли христиане, использовали христианские принципы. Однако заблуждения, которые они породили, оказались на удивление живучими.

Например, одно из них — это представление о том, что буддизм не является религией в полном смысле этого слова. Исходя из данной точки зрения, его можно считать впечатляющей философской системой, вроде философии Платона, Канта или Гегеля; или выдающейся системой этики; или даже системой мистицизма, притом замечательной, но никак не более того. На такие сомнительные похвалы были особо щедры ученые-католики (почему-то католики всегда были склонны трактовать буддизм как что-то особое), которые утверждали, что в буддизме отсутствует целое измерение, которое в христианстве наличествует в полной мере.

Другое столь же живучее заблуждение состоит в представлении о том, что буддизм — это специфически восточная религия, неразрывно связанная с различными культурами Востока. Очевидно, опровергнуть его довольно сложно, потому что даже сегодня намерение отделить суть буддизма от его культурных проявлений, всегда таких причудливых, колоритных и привлекательных, вряд ли вызовет большой энтузиазм. Но если мы хотим, чтобы практика буддийского пути по-настоящему укоренилась на Западе, придется найти способы, которые позволят внедрить буддизм в нашу собственную культуру, более будничную, бесцветную и привычную.

Источник заблуждения, на котором мы остановимся в этой главе, — представление о Будде, характерное для викторианской эпохи. В нем видели — и это, опять же, совершенно естественно — некоего восточного Иисуса, а у викторианцев общепринятое представление об Иисусе было весьма далеким от истины. Говорят, что викторианцам Иисус виделся призраком в белом саване, который бродил по Галилее, ласково журя людей за то, что они не принимают никейского символа веры\*. Точно так же и Будда виделся простым викторианцам призраком в желтом саване, который бродил по Индии, ласково журя людей за жестокое обращение с животными.

Таким образом, буддизм, его учение и традицию, стали воспринимать как нечто пассивное, пессимистическое и робкое. К сожалению, такое впечатление может только усилиться,

---

\* Символ христианской веры, признанный римско-католической, православной, англиканской церковью и большинством протестантских. — *Прим. ред.*

пусть даже неосознанно, при знакомстве с поздним буддийским искусством, потому что в период его упадка образ Будды приобрел черты приторности, мечтательности и женственности. Что же касается изображений Будды, которые ныне производятся в Индии в огромных количествах, особенно на календарях, то вместо улыбки просветления, которую они пытаются передать, мы видим на лице Будды кокетливо-жеманную мину начинающей кинозвезды. Подобные изображения неизбежно влияют на то, каким мы представляем себе Будду.

Еще один фактор, который следует принять во внимание, — это то, что буддизм является религией индийского происхождения. Уважая индийскую культуру за «духовность», ее в то же время считают отсталой, нединамичной, застывшей и пассивной, а если учесть, что буддизм — религия индийская, то вполне естественно, что подобные эпитеты переносят и на буддизм.

Нужно также принять во внимание, что значительная часть современного буддийского учения, распространенного на Востоке, особенно в Шри-Ланке, Бирме и Таиланде, построена на запретах. Вам внушают, чего делать нельзя, от чего необходимо отказываться и воздерживаться, но куда реже говорят, что можно делать, чтобы совершенствовать благие качества и развиваться в лучшую сторону. Старейшие буддийские тексты напоминают, что у монеты две стороны, и содержат в себе как решительное утверждение, так и бескомпромиссное отрицание. Но на Западе буддийские учения слишком часто трактовались с точки зрения отказа от действия, а не действия, с точки зрения ухода от жизни, а не решимости постичь ее истинный смысл.

Чтобы восстановить равновесие, необходимо заново взглянуть на то, чему учит буддизм, а может быть, и полностью пересмотреть свое отношение к духовной жизни. Цель буддийского учения — достичь просветления, или состояния будды, состояния нравственного и духовного совершенства, и этот идеал требует воспитания героических качеств как на нравственном уровне, так и на духовном. Говоря о героическом идеале в буддизме, мы не говорим о чем-то отличном от духовного идеала и, тем более, ему противоположном. Мы говорим именно о духовном идеале — идеале, требующем высочайшего героизма.



До полной ясности, однако, еще далеко. Нетрудно предположить, что духовный идеал — это не просто благонравие и благоразумие, а идеал поистине героический. Но каковы наши подлинные чувства по отношению к этому «героическому идеалу»? Взглянем правде в лицо — в целом это понятие не в моде. Если воспользоваться модной терминологией, то само наличие идеалов предполагает отчужденность и неумение адаптироваться. Что же касается самого героя, то его образ предполагает черты величия, то есть природы, исполненной подлинного превосходства, что почему-то претит современным вкусам.

Сто лет назад всё было совершенно иначе. Викторианцы щеголяли своими высокими идеалами с самоуверенностью, которая в наши дни показалась бы невыносимой, а героический идеал был в большой чести. В своем преклонении перед героями викторианцы настолько вошли во вкус, что почти каждый, кто достиг хоть каких-то высот в общественной жизни, мог удостоиться признания и даже поклонения в качестве героя. Возможно, именно по этой причине Иисус, воплощение высочайших духовных идеалов, был обречен превратиться в столь эфемерный образ — чтобы его можно было отличить от земных объектов всеобщего обожания. Лекции Томаса Карлейля\* «Герои и преклонение перед ними», впервые опубликованные в 1841 году, прочно утвердили в умах точку зрения, что «история — это биография великих людей». Теккерей сумел выделить свой роман «Ярмарка тщеславия» из моря других романов, вышедших из печати в то время (1848), дав ему подзаголовок «Роман без героя».

В любом английском доме вы обнаружили бы на камине фарфоровые статуэтки высоко чтимых в обществе людей. Альфред Лорд Теннисон, Флоренс Найтингейл, Гордон Хартумский\*\*, Гладстон и Дизраэли удостаивались такого же обожания, как нынешние поп-звезды. Стоило кому-то из них

---

\* Карлейль, Томас (1795–1881). Шотландский философ и историк, автор концепции «культ героев». — *Прим. ред.*

\*\* Гордон, Чарльз Джордж (1833–1885). Британский генерал, погибший при осаде суданского города Хартума и провозглашенный святым воином-мучеником. — *Прим. ред.*

умереть — и тут же выходило по меньшей мере три, а иногда шесть или семь толстенных, можно сказать, монументальных, сборников мемуаров и писем. Биографии викторианского периода были упражнениями в агиографии\*: они ставили целью изобразить великого человека во всем его блеске, делая упор на позу, в которой все хотели его запомнить. Именно поэтому даже при взгляде издали великие викторианцы кажутся столь неправдоподобными.

Когда разразилась Первая мировая война, простому человеку стали внушать, что для него это возможность самому стать героем, и, вероятно, именно ассоциация героических настроений с некомпетентными генералами и массовыми жертвами сыграла на руку тому, что с героическим идеалом было покончено. Биографии превратились в разоблачительные опусы, показывающие, насколько мелочны и заурядны так называемые великие люди. Классическим примером такой биографии нового типа стала книга Литтона Стрейчи «Знаменитые викторианцы» (1918), в которой он унизил сразу четырех великих людей, втиснув их в одну довольно художочную книжицу. Сами викторианцы сочли бы это возмутительным, почти непристойным — чем-то вроде похорон в общей могиле.

Сегодня героев и героинь найдешь разве что в приключенческих романах, да и там они весьма измельчали. Их редко встретишь где-нибудь еще, особенно в политике. Если вспомнить, что в свое время многие писали Гладстону и Дизраэли с просьбой прислать прядь волос, которую можно было бы носить в медальоне, то придется признать, что времена изменились. Трудно найти человека, занятого решением важных общественных проблем современности, который бы удостоивался такого же поклонения, и это в порядке вещей. Разумеется, культ героев, характерный для викторианской эпохи, был не лучшим способом выражения чувств, и сегодня идеалы того времени могут казаться лицемерными. Для своего слуги никогда не будешь героем, — замечаем мы глубокомысленно. Но заменять идеалы цинизмом — значит отрицать возможность перемен. И если мы посмотрим на

---

\* Вид церковной литературы — жития святых. — *Прим. перев.*

героя глазами слуги, если само понятие «герой» представляется нам несколько смешным и нелепым, если мы отказываемся с уважением относиться к обладателю исключительных качеств, то тем самым отрицаем реальность так же рьяно, как и викторианцы. А это значит, что мы не способны воспринимать всерьез того, кто обладает исключительными достоинствами и вдобавок имеет идеалы, то есть серьезного человека, который глубоко озабочен чем-то важным.

Почему я так подробно остановился на понятии «герой»? Потому что это слово, хотя и вышедшее из моды в английском языке, точнее, чем любой другой, менее спорный термин передает один из титулов, которые присвоили Сиддхартхе Гаутаме после его просветления. Нам известны такие его имена, как Будда и Сострадательный, но в палийских и санскритских текстах Будду также называют *Махавира*, что значит «великий герой», и *Джина*, что значит «победитель». На самом деле в ранних буддийских текстах титул *джина* употребляется почти столь же часто, что и знакомое нам имя Будда. Его называют Победитель, потому что он победил в себе всё обусловленное бытие. Победив себя, он победил мир. В *Дхаммападе* говорится: «Можно в одиночку победить в битве тысячу воинов тысячу раз, и всё же тот, кто победил себя, одержал более славную победу»<sup>9</sup>. Впоследствии средневековый буддизм породил принцип *трайлокья виджайи* — победы над тремя мирами, то есть победы над миром чувственных желаний, миром образов-архетипов и миром без образов. Так что победа Джины — это победа над всеми тремя внутренними мирами.

Одержав эту победу, Будда, естественно, становится царем. За то что он покорил в своем уме все миры обусловленного бытия, его стали называть *дхармараджа*: царь закона, или царь истины. Именно в облике царя Будду так часто изображают в буддийском искусстве — мы понимаем это потому, что он запечатлен с царскими регалиями. Регалии эти весьма любопытны — по крайней мере, для людей Запада. В Англии соответствующими регалиями были бы, конечно, держава и скипетр, символы власти царствующего монарха. Но в Индии и повсюду, куда проникла буддийская культурная традиция, это зонтик и метелка, которой отгоняют мух.

Во времена Будды простые индийцы никогда не пользовались зонтами. Чтобы укрыться от дождя или солнца, скорее всего, взяли бы лист какого-нибудь растения. Только царь или другой знатный или высокопоставленный человек мог воспользоваться настоящим зонтом. По мнению ламы Говинды, эта традиция берет начало от тех времен, когда старейшина племени или деревни сидел вечерами под деревом, прислонившись спиной к стволу, и давал советы или улаживал споры. Если принять такое объяснение, то зонт стал чем-то вроде искусственного дерева, которое носили над головой человека как символ его высокого общественного положения. Развивая эту мысль, можно, в конце концов, связать этот символический зонт с мировым деревом, которое в мистическом смысле осеняет весь мир, всё бытие.

Метелка от мух — более простой символ. Она сделана из хвоста яка и представляет собой султан из белых волос, очень мягких и красивых, длиной около двух футов, прикрепленных к серебряной рукоятке. Им осторожно обмахивают царственных особ, оберегая от мух. Такие метелки до сих пор используют в индуистских ритуалах. Во время *арати*, вечернего ритуала поклонения, есть момент, когда такой метелкой помахивают перед изображением божества — Рамы, Кришны или любого другого, потому что в это время в нем видят не только божество, но и царя.

Поэтому, если Иисуса, царя небесного, часто изображают с державой и скипетром в руках, то Будду изображают под зонтом, который иногда держат небесные создания, и в окружении богов, вооруженных метелками от мух. Эти символы показывают, что он царь Дхармы, если хотите, владыка духовной вселенной. Поскольку Будду считали царем, его главного ученика Шарипутру называли, как это ни удивительно, *дхармасенапати* — главнокомандующий. Разумеется, здесь речь идет не об Армии Спасения, а о буддийской сангхе, которая считается весьма послушной.

Возможно, царская символика и военная терминология связаны с исходным общественным положением Будды. Родившись кшатрием, он, согласно традиционной индуистской системе, относился ко второму из четырех сословий; более высокое положение имело только сословие брахманов — жрецов. Но сами кшатрии смотрели на это иначе. Если все

прочие сословия принимали такой иерархический порядок, то сами кшатрии считали высшим сословием себя. Именно в таком порядке, то есть начиная с кшатриев, перечисляются сословия в палийском каноне. Таким образом, в ранних буддийских текстах войны, с чисто социальной точки зрения, стоят выше священников.

Мы знаем, что в пору юности Сиддхартхи брахманизм еще не проник во владения шакьев, и поэтому можем с полной уверенностью сказать, что царевич воспитывался исключительно как воин и в некотором смысле остался воином. Есть такая легенда: когда было решено что он возьмет в жены Яшодхару, некоторые ее родственники возражали, утверждая, что он недостаточно хорош в бою, и, конечно же, чтобы доказать свою доблесть, ему пришлось победить каждого из них в поединке. Ясно, что знатному человеку было недостаточно просто родиться воином: требовалось быть исключительным воином, героем.

Весьма показательно, что именно такое происхождение имел человек, жизнь которого стала высшим образцом духовной жизни. Важно еще и то, что героические качества, которые его учили демонстрировать на поле брани, стали тем источником, из которого он черпал на всех этапах своего духовного поиска. Мы знаем, что он покинул дом, когда ему было двадцать девять лет. Он отринул всё то, что его научили считать хорошей жизнью, всё, что его научили считать достойным, всё, что его научили считать долгом. Наверное, для него было очень мучительно оставить семью и племя и в одиночку уйти в темноту, в лес, держа путь неведомо куда и зная только, что он отправляется на поиск истины. Однако он поступил именно так.

Не меньше мужества требовалось такому человеку, чтобы жить подаянием. В те годы традиционный способ сбора подаяний, не претерпевший особых изменений до наших дней, был достаточно прост: берешь большую черную чашу и, идя от дома к дому, останавливаешься на несколько минут у каждой двери, а хозяйка выходят и кладут в чашу объедки. Решив, что набралось достаточно, идешь в какое-нибудь спокойное место за деревней и усаживаешься там, чтобы поесть. Можно подумать, что это не слишком обременительный способ добывания пищи, но в рассказе самого

Будды, повествуя о его первом опыте сбора подаяний, присутствует оттенок горечи, который показывает, каково это для человека непривычного. Очевидно, он рассказывал эту историю своим ученикам. Во всяком случае, так записано в сутрах, а сама эта история представляется вполне правдоподобной. Так вот, когда Будда в первый раз сел за деревней со своей чашей и взглянул на горку самых разных объедков, его тут же вырвало. Он привык к самым изысканным и свежим блюдам, приготовленным лучшими поварами — и вот перед ним грубые крестьянские объедки. Неудивительно, что его желудок взбунтовался. Но Будда не допустил, чтобы разборчивость в еде помешала поиску истины. Если для свободы нужно привыкнуть к такой пище, придется преодолеть отвращение. Так он и сделал.

Одежда его, конечно же, тоже была простой и грубой. У тех, кто бывал в современных буддийских странах, легко может сложиться впечатление, что Будда щеголял в новеньком желтом одеянии, чистом и аккуратном, будто только что выглаженном, но это очень маловероятно. Почти наверняка он носил грубую желтую одежду, испачканную и потрепанную. Печально, но факт: сегодня в некоторых буддийских странах для монаха считается постыдным появляться на людях в старом одеянии. Помню, как-то раз я приехал из Калимпонга в один из монастырей Калькутты и, признаюсь, даже не подумал придеться по этому случаю. Но некоторые из моих друзей-монахов были возмущены, увидев меня в таком старье. Они сочли это ужасным. «Что подумают люди?» — говорили они. Надо думать, сам Будда относился к одежде совершенно иначе. Для него то, что он носил, символизировало полный разрыв с прежней жизнью, в которой его незыблемое общественное положение ясно отражалось в манере одеваться.

Начав свой путь, Сиддхартха быстро освоил учения, которые ему преподавали, но не почил на лаврах, а вновь отправился в путь — один, без проводника. В старости он часто вспоминал этот решающий период своей жизни. Он рассказывал, как это бывало: в лесной чаще ночью, когда повсюду царят тьма и безмолвие и на многие йоджаны вокруг нет ни единой живой души, вдруг хрустнет ветка или упадет лист, и тебя охватят жуткий панический страх и ужас. Те, кто прак-

тиковал медитацию, знают, что иногда такое случается, — страх просто вздымается волной. Казалось бы, никакой конкретной опасности нет, и всё равно избавиться от этого чувства не удастся. Именно такой страх тогда часто испытывал Сиддхартха. Его охватывал необъяснимый ужас. Как же справиться с таким страхом? Что делал Сиддхартха, чтобы от него освободиться? Он понял, что ничего делать не надо. Вот его слова: «Если страх приходил, когда я шел, я продолжал идти. Если страх приходил, когда я сидел, я продолжал сидеть. Если страх приходил, когда я стоял, я продолжал стоять. Ну, а если страх приходил, когда я лежал, я продолжал лежать. И страх уходил так же, как приходил». Иными словами, Сиддхартха не пытался избавиться от страха. Он позволял страху прийти, позволял ему остаться, а потом позволял уйти. Он не допускал, чтобы страх проник в его ум — глубинный ум. Хотя Сиддхартха преодолевал любые трудности и препятствия, которые встречались на его пути, они не причиняли ему особых тягот. Но о степени героизма, присущего его натуре, говорит то, что затем он предпочел избрать самый трудный духовный путь, который только можно найти. И это еще не все: решив заняться аскетическими практиками, он придерживался этого пути более строго, чем любой из его современников. Он экспериментировал, искал истину методом проб и ошибок, а начав испытание, доводил его до предела человеческих возможностей. Поэтому он ходил нагим даже суровой зимой, когда в предгорьях Гималаев лежал глубокий снег. Он перестал пользоваться чашей и собирал скудную пищу прямо в ладонь. Он прослышал, что, урезав свой рацион до нескольких зерен риса или ячменя и нескольких глотков воды, можно достичь порога просветления, и последовал этому рецепту. В сутрах есть ужасающее описание того состояния истощения, до которого он себя довел, соблюдая такую диету. Той же теме посвящен и знаменитый каменный барельеф в Гандхаре, изображающий Сиддхартху на этом этапе пути: мы видим сидящего аскета, чье тело превратилось в обтянутый кожей скелет.

Такой подвиг вряд ли приведет нас в восторг — скорее всего, мы сочтем его просто извращением. Но необходимо помнить, что Сиддхартха руководствовался совершенно определенной целью и что в те времена все одобряли практику

аскетизма: она считалась очень действенным средством для тех, кому доставало мужества. В Индии даже сегодня аскетические практики производят впечатление на многих. Один мой друг, который был монахом в Сарнатхе, рассказывал, как их посетил знаменитый аскет. Его ученики внушили монахам, что утром их наставник ест только один вид зерна, причем еда должна быть готова ровно в семь утра. Моему другу, который был в Сарнатхе помощником настоятеля, это показалось настолько важным, что он решил лично проследить, чтобы их гость получил всё необходимое. Поэтому утром он принес зерно к келье великого аскета за несколько минут до семи, чтобы уж точно не опоздать, и в результате обнаружил, что аскет уже ушел. Пара его учеников замешкалась, и мой друг попросил у них объяснений:

— Я принес то, что он хотел, точно в срок, а он даже не подождал!

— В этом и заключается его величие! — ответили ученики.

Боюсь, мой друг высказал им — очень вежливо, — что именно может их учитель сделать со своим величием, и, как вы понимаете, это не привело их в восторг. Но в Индии подобные странности могут привлекать большое внимание. Даже на Западе в некоторых религиозных кругах странности обеспечат вам какое-то число последователей.

Поэтому бросить всё это, не оправдать ожидания спутников, снова стать никем — это потребовало от Сиддхартхи психологического и духовного мужества, которое можно отнести к разряду истинного героизма. Ведь намного легче совершить что-то даже очень трудное, если вокруг есть зрители, которые восхищаются и аплодируют, восклицая: «Взгляните на него, вот это герой!» Но если то, что вы делаете, никому не нравится и ваши поклонники с возмущением вас покидают, это становится настоящим испытанием и очень, очень немногие могут выдержать его с честью. Можно сказать, что нечто похожее пережил Иисус в Гефсиманском саду.

Наконец, самостоятельно поняв, что истинный путь проходит через этапы медитации, Сиддхартха с непоколебимой решимостью сосредоточил на цели всю свою волю. Как повествуют некоторые ранние сутры, именно тогда он произнес прекрасные и драматические слова: «Пусть иссякнет моя



кровь, пусть высохнет моя плоть, я не сдвинусь с этого места, пока не достигну просветления». <sup>10</sup> Он не сказал: «Ладно, испробую этот способ в течение нескольких дней, а если ничего не выйдет, придется, наверное, поискать что-нибудь другое». После того как Сиддхартха увидел перед собой четкий путь, его решимость была полной и непреклонной. Он поставил перед собой цель — уничтожить обусловленное бытие — и не желал никакой иной. Именно поэтому просветление Будды часто описывают просто как героическую победу — победу над демоном Марой, буддийским воплощением зла. Имя Мара буквально означает «смерть», и этот демон олицетворяет все силы зла, обитающие в нашем уме, наши дурные чувства, нашу психологическую несвободу и т. д., а если сказать короче, то наше желание, нашу ненависть и наше неведение — то, что привязывает нас к нескончаемому страданию. Победа над Марой принесла Будде еще один титул — Мараджит: победитель Мары.

Если учесть, что достигнутое Буддой просветление было столь ярким, высочайшим выражением героического идеала, то мы не удивимся, обнаружив, что в его учении так явно подчеркивается необходимость полагаться только на себя и не рассчитывать даже на него. Есть знаменитое изречение Будды, многократно повторяющееся в палийском каноне: «Я сделал для вас всё, что может сделать учитель. Вот корни деревьев — садитесь и медитируйте. Остальное зависит от вас». <sup>11</sup> Он никогда не оставлял монахов в покое: расспрашивал, что они собираются делать, как продвигается их практика, не позволяя им останавливаться на достигнутом, всегда вдохновлял и побуждал прилагать еще больше усилий. И большинство из них следовало его наставлениям. Правда, некоторых всё это слегка утомляло, и они жаловались, что Будда их совсем загнал, но такие вскоре уходили, чтобы найти менее требовательного учителя.

По собственному опыту Будда знал, что духовная жизнь — дело нелегкое. Не раз он сравнивал ее с битвой и говорил монахам, дабы поднять их боевой дух: «Мы кшатрии, воины». Этим он не хотел сказать, что они принадлежат к сословию кшатриев, потому что его ученики были из всех каст, от брахманов до неприкасаемых (*чандала*), и кастовые отличия в Сангхе не поощрялись. Будда говорил: «Мы воины,

потому что сражаемся. За что мы сражаемся? За *шила* — нравственную жизнь, за *самадхи* — высшее сознание, за *праджню* — мудрость, за *вимукти* — высшее духовное освобождение». В подобных описаниях он предстает как воплощение бесстрашия и уверенности в себе. В нем не было ни ложной скромности, ни бравады. Его речь называют *сингха-нада*: львиный рык. Есть люди, которые блеют как овцы или даже как маленькие пушистые ягнята, а есть и такие, которые лают или тявкают как собаки. Но проповеди Будды сравнивают с львиным рыком потому, что в индийской мифологии все звери в джунглях умолкают, когда рычит лев. Когда Будда разъяснял высшую истину, никто не мог возразить.

Вам не придется долго искать, чтобы найти в буддийских сутрах рассказы о том, как превозносили героический идеал или воплощали его в жизнь. Но чтобы получить более прямое и непосредственное впечатление о явно героической природе буддийского идеала, достаточно взглянуть на самые яркие образы буддийского искусства. Здесь я имею в виду не традицию гандхарской скульптуры, которая не является чисто индийской и к тому же порой бывает излишне слащавой. Я говорю о матхурской традиции, которая получила свое название от местности неподалеку от современного Дели и является самым ранним в чисто индийском искусстве течением, делавшим акцент на энергию, а не на мягкость, на уверенность, а не на нежность, на силу, а не на миловидность. Для этой традиции характерно изображать Будду мужчиной в расцвете сил, который твердо стоит во весь рост подобно высокой башне или большому дереву, сложив руки в *абхая-мудру* — жест бесстрашия.

Конечно же, в произведениях буддийского искусства запечатлен не только Будда, и не только личность Будды является воплощением героического идеала. Развивая буддийскую традицию, Махаяна создала образ бодхисаттвы — свой главный вклад в буддийское воззрение. Как архетип бодхисаттва стал символическим выражением определенного аспекта просветления, а один из самых важных и почитаемых архетипических бодхисаттв — Манджушри, олицетворение высшей мудрости. В *Дхаммападе* Будда рассказывает, как этот искатель Дхармы поражает полчища Мары мечом мудрости, поэтому Манджушри в своей ипостаси, именуемой

Арапачана Манджушри, правой рукой вздымает пламенеющий меч — меч знания или мудрости. В более поздний исторический период развития буддизма центральной фигурой тантрийского пантеона стал гневный Ваджрапани, чей яркий устрашающий образ олицетворяет героическую и бесстрашную энергию просветленного ума. Правой рукой он вздымает *ваджру* — несокрушимое оружием, обладающее непреодолимой мощью.

Идеал бодхисаттвы — решимость привести в нирвану всех живых существ — это пример героического идеала, воплощением которого стала жизнь Будды. В сутрах Махаяны бодхисаттву сравнивают с месяцем: как полная луна превосходит месяц, так Будда превосходит Бодхисаттву. Как месяц дорастает до полной луны, так и бодхисаттва дорастает до состояния Будды, а достигает он этого благодаря практике шести *парамит* — шести несравненных добродетелей: щедрости, нравственности, терпения, энергии, медитативного сосредоточения и мудрости. Согласно текстам Махаяны, все эти добродетели надлежит практиковать с поистине героическим усердием. Мало изредка демонстрировать вспышки щедрости, время от времени осознавать нравственную сторону поступков, проявлять разумную долю терпения, ощущать судорожные порывы духовной энергии, раз или два в неделю выкраивать немного времени на медитацию да изредка размышлять о Дхарме.

Возьмем, к примеру, щедрость. Бодхисаттва отдает не только материальные вещи, но в случае необходимости и свою жизнь. Именно в этом смысле можно понимать самосожжение вьетнамских монахов, которые хотели привлечь внимание к ужасной духовной ситуации в своей стране. Причем, согласно героическому воззрению буддизма Махаяны, бодхисаттва практикует все эти добродетели, или совершенства, не одну жизнь, а на протяжении огромного количества жизней, длящихся три *кальпы*, или эпохи.

Особенно яркое описание бодхисаттвы как героя мы встречаем в следующем отрывке из *Аштасахасрики*, или «*Праджняпарамиты* в восьми тысячах строк». Как это обычно бывает в сутрах *Праджняпарамиты*, Будда обращается к своему ученику Субхути:

Представь, Субхути, что есть превосходнейший герой, очень энергичный, занимающий высокое положение в обществе, статный, привлекательный и красивый на вид, обладающий всеми прекраснейшими добродетелями, которые проистекают из вершин независимости, нравственности, образованности, отречения и так далее. Он рассудителен, может хорошо говорить и ясно выражать свои мысли, обосновывать свои утверждения, всегда знает подходящее время, место и обстоятельства для любого дела. Он не знает себе равных в стрельбе из лука и умеет успешно отразить любое нападение. Он добился совершенства во всех искусствах и благодаря своим достижениям превзошел всех в ремеслах. У него прекрасная память, он умен, сметлив, уравновешен и рассудителен, сведущ во всех научных трудах. У него много друзей, он богат, силен и крепок телом, все его телесные способности совершенны. Он щедр ко всем, любезен и приятен людям. Любое начатое дело он всегда доводит до конца. Он говорит здраво, делится своими богатствами с другими, уважает то, что надлежит уважать, почитает то, что надлежит почитать, поклоняется тому, чему надлежит поклоняться. Будет ли такой человек, Субхути, испытывать постоянно возрастающую радость и интерес?

Субхути: Да, господин.

Будда: Теперь представь что этот человек, столь превосходный во всех отношениях, взял с собой в путешествие свою семью: мать и отца, сыновей и дочерей. Случилось так, что они оказались в огромном диком лесу. Те из его спутников, что неразумны, испытывают боязнь, страх и ужас, от которого волосы встают дыбом. Он же бесстрашно говорит своим близким: «Не бойтесь. Скоро я благополучно выведу вас из этого ужасного, пугающего леса. Скоро я освобожу вас». Если затем всё более враждебные и вредоносные силы станут грозить ему в лесу, решит ли герой бросить свою семью и в одиночку выбираться из этого ужасного, пугающего леса — он, который никогда не отступает, который наделен всей мощью, проистекающей от силы духа и энергии, мудрый, чрезвычайно заботливый и сострадательный, отважный и находчивый?

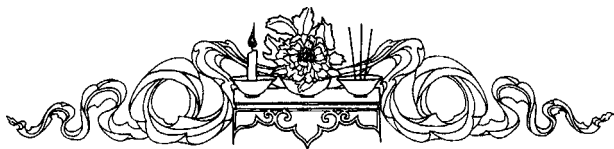
Субхути: Нет, господин, потому что человек, который не бросает свою семью, имеет в своем распоряжении мощные средства, как внутренние, так и внешние. В этом диком лесу возникнут силы, которые равны силам враждебным и вредонос-

ным. Они встанут на его сторону и защитят его. Те его враги и недруги, которые станут искать его слабое место, не одолеют его. Он способен овладеть положением и вскоре сумеет целым и невредимым выбраться из леса вместе с семьей. И они благополучно доберутся до деревни, города или торгового селения.

Б у д д а : Точно так же, Субхути, обстоит дело с бодхисаттвой, который полон жалости и заботы о благе всех существ; который всегда преисполнен дружелюбия, сострадания, радости за других и бесстрастия.<sup>12</sup>

Таково в традиции *Праджняпарамиты* описание бодхисаттвы как героя, ведущего всех живых существ из дебрей сансары в град просветления. Если мы обратимся к другим традициям — дзэну или тантрийскому буддизму, то сможем привести множество других примеров героического идеала в буддизме. Но, наверное, уже достаточно сказано для того, чтобы развеять представление о буддизме, как об учении и традиции, для которых характерны пассивность, вялость или упадочнические настроения. Напротив, можно сказать, что он утверждает героический идеал до такой степени, что рискует стать немодным. И мы, буддисты, должны быть готовы подвергать сомнению модные идеи и взгляды. Буддистам следует сожалеть, что в наше время героический идеал утратил доверие и пришел в упадок, потому что людям необходимо жить, а если потребуется, то и умирать во имя чего-то. Героический идеал настолько важен для буддизма, что его можно считать равнозначным понятию «духовная жизнь». Героизм неотъемлемо присущ поиску просветления, а потому составляет самую сущность природы Будды.





## От преклонения перед героями к поклонению Будде

Если Будда по самой своей природе — герой, а буддийский идеал — это идеал героический, то что из этого следует? Какое отношение этот героический идеал имеет к нам или какое отношение мы имеем к нему? Какая разница между героем и не героем? Есть ли между ними какое-нибудь существенное различие? Возможно, на этот вопрос удастся легче ответить, если воспользоваться другим термином и сказать, что герой — это еще и гений, то есть культурный герой. В чем же тогда разница между гением и обычным человеком? То, как мы используем слово «гений», заставляет предположить, что это различие качественное, то есть гений относится к некоему другому виду, но на самом деле это различие имеет количественный характер. Иначе говоря, те, кого мы называем гениями, развили в себе в высокой или наивысшей степени те достоинства, которые у нас не получили развития или остались едва проявленными.

Возьмем, например, музыку, которая представляет собой набор звуков, сознательно организованный таким образом, чтобы он представлялся нам прекрасным. Ясно, что любой, кто не глух, в какой-то степени обладает способностью ее

ценить. Доктор Джонсон\* неоднократно признавался или, точнее, бравировал тем, что не способен узнать мелодию гимна «Боже, храни короля». Однако весьма сомнительно, чтобы музыкальный слух как одна из свойственных человеку способностей мог полностью отсутствовать. Просто у великих музыкантов, благодаря врожденной или развитой склонности, простому прилежанию, родительскому поощрению, природному таланту или силе воли, эта способность превратилась в то, что мы называем гениальностью. То же самое относится и к литературе. Великий поэт или прозаик использует те же средства выражения, что и мы, когда пишем письмо, только он довел владение языком до высочайших вершин мастерства. И еще говорят: даже грубо намалеванная вывеска, украшающая деревенскую гостиницу, напоминает нам о том, что на свете некогда жил Рембрандт.

Этот принцип можно применить почти к любому предмету. Есть хорошие философы, и есть философы посредственные, но нет человека, который не обладал бы какой-нибудь жизненной философией. Просто великий философ излагает свое мировоззрение с большей точностью и воображением, чем все остальные. Если бы разница между гением и обычным человеком носила не количественный, а, скорее, качественный характер, мы просто не могли бы понимать гениальные произведения. Мы способны понимать музыку, поэзию или философию только потому, что в нас уже есть и музыка, и поэзия, и философия. У нас есть некоторое родство с этими предметами, пусть даже оно не получило должного развития. Один из средневековых немецких мистиков сравнивает в своем стихотворении глаз с солнцем, а душу — с Богом. Как глаз не мог бы видеть солнце, не будь он в чем-то подобен солнцу, — говорит он, — так и человеческая душа не могла бы постичь божественное, не будь божественного в ней самой. Поэтому мы не могли бы понимать Моцарта, не будь в нас чего-то от Моцарта. Мы не могли бы понимать Шекспира, не будь в нас чего-то от Шекспира. И, как

---

\* Сэмюэл Джонсон, английский писатель и лексикограф (1709–1784). — *Прим. ред.*

будет видно дальше, мы не могли бы понимать Будду, не будь в нас чего-то от Будды.

Конечно, такое понимание дается не легко. Произведения искусства ставят перед нами задачи и подчас требуют предельного напряжения. Иногда нам совсем не удастся их понять. Даже если взять Моцарта, которого обычно не считают революционером в музыке, некоторым из его современников казалось, что в его поздних произведениях ощущается недостаток гармонии, тогда как на самом деле он просто вышел за пределы условностей своего времени, опередил общий уровень восприятия. Поначалу творческий гений всегда одинок, но постепенно всё больше людей дорастает до его видения, пока наконец не происходит общий скачок в восприятии культуры. Приложив некоторые усилия, почти любой из нас может понять произведения великих творцов прошлого.

Сходный процесс развивается и в обратном направлении. Общий уровень культурных достижений обеспечивает то сырье, которое дает возможность гениальной личности выразить свой талант. Это не простая случайность, что Моцарт вырос в обществе, пронизанном духом музыки, что Микеланджело появился на свет в разгар итальянского Ренессанса, что Шекспир оттачивал свое мастерство в окружении целого созвездия поэтов-драматургов или что Платон вынашивал свои теории в городе, где философская мысль была ключом. То же самое можно отнести и к создателям духовных и религиозных традиций. В какой-то степени их порождает благоприятная культурная среда, и не удивительно, что Будда выходит на сцену в эпоху напряженного духовного поиска. Тем не менее, развитие культуры происходит главным образом благодаря усилиям отдельных людей, работающих либо в одиночку, либо вместе с горсткой единомышленников. Группы, школы и учреждения склонны только тормозить творческий процесс.

Таким образом, с точки зрения культурной эволюции, гений или герой — это предтеча, опередивший на несколько шагов остальное человечество и указывающий путь остальным. Это снова возвращает нас к эволюционной модели развития человечества: с одной стороны, у нас есть буддийская модель духовного развития, а с другой — научная модель



эволюции. Как мы убедились, эти две модели можно — по крайней мере, с буддийской точки зрения — совместить так, чтобы буддийское воззрение в каком-то смысле считалось продолжением научного мировоззрения, а вместе взятые они образовывали единый непрерывный процесс развития. То есть мы начинаем с низшей эволюции, направляемой циклической, реактивной или бессознательной зависимостью, а дальше, прилагая сознательные творческие усилия, развиваемся по спирали к «высшей эволюции».

Приняв эту общую схему, можно разбить ее на этапы. Первый этап — это биологическая эволюция, предшествующая появлению человека. Затем, с появлением самоосознания, наступает очередь «человеческого» этапа. С этого уровня берет начало высшая эволюция, которую открывает «сверхчеловеческий» этап, характеризующийся появлением героической личности или гения. И наконец наступает этап, когда видение природы реальности становится настолько глубоким, что бесповоротно направляет сознание человека к просветлению. Этот момент традиционно называют «вхождение в поток», и он знаменует начало того, что можно назвать «транс-человеческим» этапом эволюции.

Таким образом, мы можем определить свое место в эволюции. Люди находятся на самых разных уровнях развития между человеческим этапом и сверхчеловеческим. Мы, буддисты, ставим перед собой задачу подняться с того уровня, на котором находимся, на третий этап — этап героев и гениев — и пройти его. То, что наш путь ведет не к постепенному ослаблению «я» и к отказу от него, а к обретению сильной и героической личности, может кого-то удивить. В конце концов, если определить то, что отличает героя и гения от сравнительно обычных людей, то это и есть личность. Они не винтики в механизме, а штучный товар.

Каждому из нас приятно считать себя личностью, но большую часть времени мы ею не являемся. Даже если очень стараться быть не таким, как все, вести себя не так, как все, нарушать все установленные рамки, это не сделает вас личностью, хотя иногда и может стать первым шагом к ее обретению. Приходится признать, что вокруг мало личностей, потому что мало истинной осознанности. А чтобы стать подлинной личностью, необходимо прилагать сознательные усилия

к тому, чтобы лучше осознавать: глубже осознавать себя, глубже осознавать других, глубже осознавать среду — то, что нас окружает, глубже осознавать саму реальность.

В статистическом, количественном смысле, нас можно считать личностями, потому что мы люди. Но очень и очень немногих можно назвать личностями в психологическом и духовном смысле. Большинство людей не обладает достаточной осознанностью, чтобы их можно было отнести к подлинным личностям. Поэтому, говоря о преодолении «я» и постижении истины отсутствия «я», буддисты ведут речь о том, что для большинства из нас совершенно недоступно. Ведь большинство даже не имеет развитого «я» — что уж там говорить о постижении отсутствия «я». Если человек не имеет развитого «я», отличного от умонастроений группы, если его «я» лишь немногим больше аморфной массы внушенных истин, если он еще не научился по-настоящему быть самим собой, то ему пока нечего преодолевать. Именно потому для буддийского пути необходимы страстная преданность и дар предвидения — те черты личности, которые мы наблюдаем у великих художников, гениев и героев.

Если мы знаем, что такое для нас герой или гений, то можем получить более ясное представление о том, кто такой вошедший в поток даже сам Будда. Мы можем сказать, что гений — человек, находящийся на переднем крае культуры, культурный герой — в большей или меньшей степени олицетворяет собой то, кем может стать обычный человек с точки зрения культурного развития. То есть вошедший в поток олицетворяет собой то, чем может стать такая подлинная личность в духовном смысле. А Будда олицетворяет собой ту цель, к которой необратимо стремится вошедший в поток. Вместе взятые они составляют один непрерывный процесс развития в рамках высшей эволюции.

Таким образом, можно проследить аналогию — а может, и не только аналогию, но и полное соответствие — между культурным героем и Буддой. Будда — первый в истории пример того, кем может стать каждый человек. Будда отличается от прочих людей не качественно, но степенью своего развития — той степенью, в которой он проявил свои внутренние задатки. В сутрах для объяснения этого важнейшего момента использован совершенно обыденный образ. «Пред-

ставьте, — говорит Будда, — что курица снесла несколько яиц, а потом терпеливо насиживает их, пока цыплята не начнут проклеиваться. Что тогда происходит? Ясно, что все цыплята не выскакивают из яиц одновременно. Сначала появляется один цыпленок. И что же делает этот первый цыпленок, освободившись от своей скорлупы? Начинает стучать клювиком по скорлупе остальных яиц, помогая другим цыплятам появиться на свет».

Смысл этого образа понять не сложно. Яйцо — это состояние без осознанности, чрево духовного мрака и неведения, в котором мы спим. Будда — это цыпленок, который первым выбрался из своей скорлупы и тотчас начал будить других, энергично стуча по скорлупе остальных яиц. Возможно, он слышит в ответ приглушенный стук и тогда начинает стучать еще энергичнее. Изнутри доносится еще более нетерпеливый стук, и так до тех пор, пока скорлупа не треснет и из нее не выберется его собрат-цыпленок.

Поэтому у Будды есть еще один титул — *Локаджемита*. Обычный перевод, «почитаемый миром», не передает всех смысловых оттенков этого титула, потому что на самом деле *джемита* значит «сын-первенец» и непальцы до сих пор часто употребляют это слово именно в таком смысле. Обычно в непальских семьях много детей, десять или дюжина — явление вполне обычное, и обычно к ним обращаются «первый сын», «второй сын», «третий сын» и т. д. и к дочерям точно так же. Для каждого ребенка есть специальное имя: *джетта* (первый сын), *каила* (второй сын), *маила* (третий сын) и т. д. А поскольку *лока* значит «мир», то *локаджемита* — это «первенец мира», старший брат всех людей, первый человек, переживший духовное рождение. В сутрах задан четкий вопрос: каково различие между Буддой и его просветленными учениками, и дан столь же четкий ответ: в духовном смысле единственное различие заключается в том, что Будда достиг просветления первым и самостоятельно, тогда как ученики — вслед за ним и с его помощью.

На шкале высшей эволюции Будда появляется в апогее транс-человеческого этапа — это не конечная его точка, но, так сказать, начало бесконечного продолжения. Строго говоря, Будда не человек и даже не сверхчеловек, а просто полностью просветленный. Тем не менее, высшая эволюция не

исключает низшей: Будда по-прежнему человек, но, в то же время, и нечто большее, чем человек и даже большее, чем сверхчеловек.

«Но при чем тут сверхчеловек, если речь идет о Будде? — можете спросить вы. — Мы что же, пытаемся интерпретировать буддизм в духе Ницше?» И правда, притягивать сюда Ницше нет никакой необходимости. Судя по всему, во времена Будды принцип сверхчеловека, или *махануруши*, занимал в Индии довольно важное место, и подробному описанию этой идеальной личности посвящена целая сутра, *Лаккхана-сутта*. Отличительные особенности (пали *лаккхана*) махануруши (пали *маханурусса*) — это тридцать два главных знака, или признака, и восемьдесят четыре второстепенных, которые очень ясно воплощают высшие эстетические, культурные и религиозные идеалы того времени. С точки зрения современников, Будда, очевидно, соответствовал такому идеалу сверхчеловека, и это чрезвычайно важно, поскольку показывает, что Будда, не пренебрегая человеческим совершенством, в том числе телесным, тем не менее, подчинил его высшему совершенству — просветлению.

Мы любим проводить различие между людьми и животными, но на самом деле человеческое начало не исключает животного. Наша природа включает в себя и животное начало, которое подчинено подлинно человеческому. Мы развиваем свое человеческое начало, все свои подлинно человеческие признаки и функции, качества и взгляды, не столько отрицая в себе животное, сколько объединяя животное и человеческое. Поэтому, как в человеке, даже на высшей стадии его развития, присутствуют качества животного, так и природа Будды включает в себя и объединяет в себе человеческое, подчиненное просветленной личности.

Из всего этого следует сделать вывод, что культурное и духовное развитие совершенно аналогичны: они представляют собой низший и высший уровни общего духовного процесса, высшей эволюции. Оба они — достижения отдельных людей, идущих впереди и помогающих остальному человечеству. Следовательно, чтобы самим куда-то продвигаться, необходимо признать, что есть мужчины и женщины, уровень развития которых выше, чем наш нынешний. Культ героев или желание им поклоняться ни в коем случае не является

чем-то плохим, если оно направлено на достойные объекты, то есть на тех, кто действительно находится на более высоком уровне, чем остальные, а не на идолов современной поп-культуры, навязываемых нам средствами массовой информации. В склонности к цинизму и стремлении разоблачать чужие слабости нужно видеть их истинное лицо — зло. Нежелание верить в какие бы то ни было высокие идеалы, уважать тех, кто посвящает жизнь серьезному следованию таким идеалам, или признавать в человеке величие — такие настроения разъедают душу и порочны с духовной точки зрения.

Буддисты, напротив, стараются развивать в себе дух восхищения, уважения, благоговения и преданности. И это благоговение направлено не только на отдельных людей, достигших высокого уровня духовного развития, но и на всех остальных, потому что мы помним о том, кем они способны стать. В сутрах это сравнивается с тем, как в монархических системах принято почитать наследника престола, даже совсем юного. Пусть сейчас этот младенец играет с погремушкой, но вы знаете, что в свое время он станет царем, и поэтому относитесь к нему с подобающим почтением. Буддизм поощряет такой подход, такие чувства, по отношению ко всем существам. Сейчас они могут быть кем угодно — ворами, проститутками, финансистами и даже политиками, но придет день, и они станут буддами. Каким бы жалким ни было их нынешнее состояние, каким бы ограниченным ни было их мировоззрение, как бы глубоко они ни погрязли в дурных делах, их нужно уважать, помня, кем они потенциально являются и кем наверняка однажды станут.

Ситуация никогда не бывает настолько безнадежной, что бы можно было сказать: «Нет, им никогда не выбраться из ада, который они сами же создали». Например, в буддийских сутрах классический образец злодея — это Дэвадатта, двоюродный брат Будды. В каком-то смысле он был одним из самых одаренных учеников Будды, поскольку обладал всевозможными экстрасенсорными способностями, но был честолюбив и завистлив. Однажды он пришел к Будде и сказал: «Господин, ты стареешь. Господин, откажись от усилий. Расслабься, уйди на покой. Я буду за всем присматривать вместо тебя. Я поведу сангху».<sup>13</sup> Когда же Будда высказал напрямик, что он думает по этому поводу, Дэвадатта попытался

спровоцировать раскол в сангхе, что в буддизме считается тягчайшим преступлением. Когда это не удалось, он даже устранил покушения на жизнь Будды. Один раз он напустил на своего учителя бешеного слона, другой — столкнул на него с холма каменную глыбу. Конечно же, эти попытки потерпели неудачу, и некоторое время спустя Дэвадатта умер от огорчения. Говорят, что после смерти он отправился в неприятное место. Но в махаянских сутрах сказано, каким будет имя Дэвадатты, когда он станет буддой, и точное время, когда это произойдет. Так что независимо от того, верите вы в точность таких предсказаний или нет, принцип ясен. Даже такой человек, как он, несет в себе семя природы будды, и, очистившись, тоже станет просветленным и будет освобождать других существ. Поэтому никого и никогда нельзя считать полностью и безнадежно пропавшим. Если уж Дэвадатта сможет исправиться, то и любой сможет.

Особенно буддисты почитают своих духовных учителей, потому что их учителя — это символ того, чем они могут стать, чем хотят стать и чем непременно станут, если приложат необходимые усилия. Если мы не чтим свои идеалы, воплощенные в людях, которые живут ныне или давно умерли, которые знакомы нам лично или по написанным ими книгам, нам вряд ли удастся эти идеалы осуществить. Необходимо понимать, что именно от этого источника берет начало практика преданности и вся тема поклонения в буддизме.

То есть нужно различать слово «поклонение» и такие понятия, как посещение храмов и вознесение молитв вселенскому создателю. Тем, кто ассоциирует религию исключительно с поклонением Богу, легко сделать скоропалительный вывод: если буддисты кому-то поклоняются, то этим объектом поклонения должен быть какой-то бог. Такая путаница возникает из-за ограниченного смысла, в котором сегодня употребляется слово «поклонение». В Индии, напротив, одно и то же слово обозначает уважение, которое оказывают кому угодно — будде, родителям, старшим братьям и сестрам, учителям или любому пожилому и почтенному человеку.

Когда буддисты склоняются перед образом будды или бодхисаттвы и подносят ему цветы, свечи и благовония, они чтят будду как просветленное существо, а не поклоняются

ему как богу. Однако из этого вовсе не следует, что поклонение играет в буддизме второстепенную или даже незначительную роль, как хотелось бы думать тем, кто утверждает, что буддизм — это просто рациональная философия. Выражение признательности, ликования, уважения — словом, поклонение — очень важный элемент буддизма. Насколько он важен, становится на удивление ясно, когда мы вновь возвращаемся к жизнеописанию Будды и узнаём, что занимало мысли Будды, когда он после просветления сидел на берегу реки Неранджары.

Достигнув просветления, он провел в этой местности семь недель: сидел под деревьями — несколько дней под одним, потом несколько дней под другим. Так шли недели, и всё это время он почти ничего не ел. В сутрах еда упоминается только один раз: судя по всему, двое странствующих торговцев предложили ему немного меда и рисовых лепешек, но можно предположить, что он вышел за пределы любых материальных потребностей.

Он не только обрел просветление. Само по себе оно стало событием невероятной важности, но только им дело не ограничивалось. Перед ним стояла еще одна задача, причем еще более сложная. Следующие семь недель он сосредоточился на том, чтобы усвоить опыт просветления, позволить ему изменить и преобразить каждую частицу своего существа. В конце концов, то, что с ним произошло, можно без преувеличения назвать самым важным событием, которое только может случиться с человеком. Превращение непросветленного существа в просветленное настолько ошеломляюще, что человек, ставший просветленным, в каком-то смысле вообще перестает быть обычным человеком. Просветленный, будда, переходит в совершенно иную, новую категорию бытия.

Будда первый в истории человечества пережил такую перемену. Неудивительно, что он был потрясен собственным достижением. Вероятно, он обнаружил, что перед ним встала дилемма, а то и две, — по крайней мере, некоторые свои учения он излагал в форме дилемм, которые занимали только что переживший пробуждение ум Будды. Одна из них известна достаточно хорошо и положена в основу следующей главы. Другая, которую мы рассмотрим сейчас, осталась почти совершенно не замеченной теми, кто комментировал

жизнь Будды. Насколько я знаю, никто не высказывался по поводу замечательных и очевидных следствий, вытекающих из этого отрывка. Оба эпизода взяты из *Самьютта-никаи* — предметно упорядоченного свода сутр, но первый можно найти и в других текстах палийского канона. Менее известная, хотя, как мы убедимся, весьма удивительная дилемма, следует в тексте сразу за более известной, хотя и относится к более ранним событиям, происшедшим, судя по всему, через пять недель после просветления.

Вот вопрос, над которым размышлял в то время Будда: «Дурно жить, не выказывая никому почестей и повинования, достойных вышестоящего. Есть ли какой-нибудь отшельник или брахман, под чьим началом я мог бы жить, выказывая почет и уважение?»<sup>14</sup> Это просто поразительно. Будда только что достиг высшего просветления, и вдруг мы видим, что он размышляет, кому бы выказать почет и уважение. Конечно, в наше время никто обычно не жаждет выказывать кому бы то ни было почет и уважение. Мы требуем уважения; мы требуем равенства; мы стремимся к тому, чтобы никого не ставили выше остальных. Возможно, некоторые стараются быть обходительными и вежливыми, но представление о том, что уважение идет, скорее, на благо человеку, который его оказывает, чем человеку, которому его оказывают, прямо противоречит нынешним социальным ценностям. Более того, может показаться, что такой подход Будды противоречит некоторым традиционным буддийским представлениям о нем самом и даже о просветлении.

Но вернемся к нашему эпизоду — может быть, он поможет нам прояснить этот вопрос. Будда продолжает размышлять, и его размышления касаются четырех тем: это упражнение в нравственности, упражнение в медитации, упражнение в постижении сути вещей, или в мудрости, и упражнение в размышлении на тему понимания освобождения. Он видит, что во всей вселенной — даже среди богов, включая самого Брахму Сахампати, властелина тысячи миров, и среди людей, как святых, так и мудрецов — нет никого, кто бы постиг это лучше него самого. Он видит: в том, что касается духовного прозрения и понимания, он выше всех существ во вселенной. Именно таким видит себя Будда, и, если мы не видим его таким, значит, мы вовсе его не видим.



Впервые осознав, кто он такой на самом деле, Будда видит, что нет никого, «под чьим началом он мог бы жить, выказывая почет и уважение». Разумеется, это совершенно ясно. Под чьим-то «началом» живут для того, чтобы учиться. А поскольку Будда в своем развитии превзошел всех других существ, то в духовном смысле ему учиться нечему. Но самое важное здесь то, что Будда не отступает: ему всё равно необходим объект для выражения преданности. Поэтому он размышляет дальше: «Эта Дхарма, в лоне которой я обрел высшее просветление, — что если я должен жить под ее началом, выказывая ей почет и уважение?» И в этот самый миг перед ним появляется Брахма Сахампати, который одобряет его решение и говорит, что все будды прошлого жили под началом Дхармы, выказывая ей почет и уважение, и все грядущие будды станут поступать так же.

Это просто поразительный эпизод. Он показывает, что даже Будде «нужно» (хотя в буквальном смысле просветленный ум не может в чем-то нуждаться) выказывать чему-то почет и уважение. Даже Будде нужно чему-то поклоняться. Поэтому поклонение — это не просто духовная практика, которую надлежит взять на вооружение как средство достижения цели, и от которой можно отказаться, достигнув просветления. Поклонение есть неотъемлемая часть самого переживания просветления. Просветленный ум — это ум поклоняющийся ничуть не меньше, чем ум совершенный или ум сострадательный. Нам всем знакомо изображение медитирующего Будды; наверное, мы видели изображения проповедующего Будды и даже стоящего или идущего Будды. Но к ним нужно добавить гораздо менее известное изображение поклоняющегося Будды.

В тексте говорится, что объект поклонения Будды — это Дхарма, только в данном случае это не та Дхарма, о которой мы обычно говорим, имея в виду учение Будды. Во первых, до этого эпизода Будда еще никому ничего не проповедовал. Дхарма, о которой идет речь здесь, — это Дхарма как принцип, Дхарма как высший закон, высшая истина или высшая реальность. Дхарма же, с которой знакомы мы, — это всего лишь умозрительное описание Дхармы как высшей реальности, выраженное в соответствии с потребностями людей. Будда поклоняется объекту или содержанию своего собственного опыта просветления.

Но когда мы об этом задумываемся, перед нами встает новая трудность. Если мы чему-то поклоняемся, то объект нашего поклонения непременно должен быть выше нас. Если Будда поклоняется Дхарме, значит, Дхарма выше Будды. Но каков смысл этого утверждения? Разве Будда не проник в Дхарму — так сказать, не освоил ее? Что же осталось в Дхарме такого, чему он может поклоняться? Чтобы решить эту задачу, нам придется еще раз, более внимательно, рассмотреть важнейший принцип Дхармы, пратитья-самутпаду — взаимозависимое возникновение, или обусловленное происхождение. Как мы видели в первой главе, этот принцип состоит в том, что каждая вещь обусловлена чем-то иным и всё происходящее имеет причину. Есть два вида взаимозависимого возникновения: первый — круговой процесс, символом которого является Колесо Бытия, и второй, порождающий спираль духовного развития. Первый из них Будда явно оставил позади: он свободен от круговорота бытия. Сейчас нас интересует второй, спиральный, вид пратитья-самутпады, представляющий собой последовательные этапы духовного пути.

Самая известная формулировка этой последовательности благих состояний или переживаний ума, известная как цепь благих *нидан*, такова: Поскольку есть страдание, возникает вера; поскольку есть вера, возникает радость; поскольку есть радость, возникает восторг; поскольку есть восторг, возникает покой; поскольку есть покой, возникает блаженство; поскольку есть блаженство, возникает сосредоточение; поскольку есть сосредоточение, возникает знание и видение вещей такими, какие они есть; поскольку есть знание и видение вещей такими, какие они есть, возникает удаление от привычного; поскольку есть удаление от привычного, возникает освобождение от уз, или непривязанность; поскольку есть освобождение от уз, или непривязанность, возникает свобода; поскольку есть свобода, возникает знание разрушения асрав, или неискусных, неблагих состояний.

Итак, эта последовательность есть второй из двух процессов, посредством которых осуществляется принцип пратитья-самутпады, — в ней-то и заключен смысл духовной жизни. Эта последовательность, в свою очередь, делится на два раздела: один — мирской, второй — запредельный. Первый раздел состоит из первых семи нидан, или звеньев, до «воз-

никновения знания и видения вещей такими, какие они есть». Все эти ниданы, кроме седьмой, хотя и являются благими и искусными, всё еще остаются мирскими. Они мирские потому, что, достигнув их, вы всё еще можете снова вернуться в круговорот бытия. Но начиная с «возникновения знания и видения вещей такими, какие они есть» и на протяжении пяти звеньев, составляющих второй раздел спирали, вы уже не можете вернуться, а можете двигаться только вперед. А вернуться вы не можете потому, что эти ниданы есть запредельные достижения.

Это делает седьмую нидану ключевой. Возникновение «знания и видения вещей такими, какие они есть» знаменует переход от мирского к запредельному. Оно представляет собой возникновение запредельного видения, или вхождение в поток, то есть на этом этапе вы входите в поток, который безошибочно ведет в океан нирваны. По очевидным причинам его также называют «момент невозвращения».

Но довольно о двенадцати благих ниданах. Тема нидан была затронута для того, чтобы прояснить тайну: почему Будда поклонялся Дхарме, как чему-то более высокому, нежели он сам. Вершина цепи нидан — возникновение знания разрушения асрав. Именно это происходит при достижении просветления. Именно тогда человек становится буддой. Но действительно ли это вершина? Действительно ли двенадцатая нидана — последняя? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно всего лишь обратиться к содержащемуся в сутрах эпизоду, повествующему о том, как была впервые описана цепь нидан. Мы обнаружим, что ее сформулировала блестяще одаренная монахиня по имени Дхаммадинна. Следует добавить, что Будда полностью подтвердил это ее положение.<sup>15</sup> Из сказанного ею ясно, что описание двенадцати благих нидан заканчивается на этом просто потому, что оно должно где-то закончиться. Таким образом, подразумевается, что нет причины, по которой этот спиральный процесс не может продолжаться бесконечно. Иными словами, достижение просветления означает не достижение какого-то неизменного, конечного состояния, каким бы возвышенным оно ни было, а вхождение в некий запредельный процесс, необратимый и безмерный.

Поэтому, хотя Будда был высочайшим из живых существ во всей нашей вселенной, хотя он ушел по спиральному пути

дальше, чем кто-либо другой, впереди всё еще простирался путь, ждали новые этапы развития, которые еще предстояло исследовать. Вот почему для Будды было возможно «жить под началом Дхармы, выказывая ей почет и уважение». Здесь Дхарма — это закон, или реальность, пратитья-самутпады. Причем для поклоняющегося Будды Дхарма — это особенно тот закон, или та реальность, которые заключены в безымянных и пока неосвоенных ниданах — ниданах, которые, с нашей точки зрения, совершенно непостижимы. То, что после достижения просветления одной из первых мыслей Будды была мысль о поиске объекта поклонения, и то, что даже он смог найти такой объект, само по себе достаточно убедительно говорит о чрезвычайной важности поклонения в буддизме.

В этом эпизоде из *Самьютта-никаи* слово, которое мы переводим как «почет и уважение» — это *гарава*. Если обратиться к словарю, оно значит «благоговение, уважение, почет, преклонение, поклонение». То есть это слово явно подразумевает позитивное отношение, которое мы естественно проявляем по отношению к тому, кого или что считаем или ощущаем более высоким, чем мы сами. Очевидно, что есть будды и бодхисаттвы, но есть ли что-нибудь еще, что может быть объектом почета и уважения?

Оказывается, в буддийской традиции есть перечень шести гарав — шести объектов, достойных благоговения, уважения и поклонения. Это Саттха, Дхарма, Сангха, *сиккха*, *аппамада* и *патисантхара*. Первые три в особом разъяснении не нуждаются: в совокупности они известны как Три Драгоценности. Когда человек становится буддистом и заявляет о своей преданности буддизму, это традиционно называют «принятие прибежища в Трех Драгоценностях», или, сокращенно, «принятие прибежища». Вы принимаете прибежище в Будде как идеале просветления, в Дхарме — как главном духовном принципе, обнаруженном Буддой, вкупе с его описанием в своде учений и в *Арьясангхе* — как духовной общине тех, кто действительно следует этим учениям.

Если же речь идет о гаравах, то первая из Трех Драгоценностей называется Саттхой — это еще один титул Будды, полная форма которого обычно звучит как *саттха дэвамануссанам*, «учитель богов и людей». Вероятно, здесь Саттха

используется вместо Будды потому, что в сутрах он предстает в основном как учитель — высший учитель, учитель богов и людей. Следует принять во внимание и то, что в древней Индии любой, кто получал титул «учитель», автоматически удостоивался большого почета и уважения. Такой обычай существовал повсеместно во все века, за исключением нашего. В Индии он сохранился и поныне: даже учителя начальной школы называют «гуру» и, конечно же, это слово подразумевает глубокое уважение. В буддийской традиции родителей часто называют «первыми гуру» или, используя другое слово с тем же значением, «первыми *ачарьями*», потому что они первые, у кого мы учимся. И опять же, это выражает уважение. Мы уважаем своих родителей не только потому, что благодаря им появились на свет, но еще и потому, что они были первыми людьми, от которых мы чему-то научились.

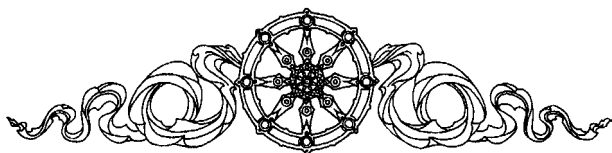
Остальные три гаравы, идущие после Саттхи, Дхармы и Сангхи, менее известны. Четвертая, сиккха, — это учеба, упражнение или дисциплина. Учеба является гаравой потому, что невозможно с пользой изучать буддизм, не считая его чем-то таким, что тебя превосходит, чем-то способным помочь тебе расти и развиваться, — так дождь и солнце помогают растениям расти. В буддизме традиционно выделяют три объекта изучения или упражнения: высшую этику, высшие состояния сознания и высшую мудрость. Это важнейшие источники, благодаря которым мы учимся, растем и развиваемся. Но есть и многое другое, что способствует нашему развитию, например дружба и изящные искусства, — в буддизме они тоже могут быть аспектами учебы и упражнения и потому тоже достойны почета и уважения. То есть представление об учебе как о гараве несет в себе такой основной смысл: не стоит изучать то, что мы не способны чтить и уважать, потому что никакого толка от этого не будет.

Пятая гарава — это аппамада: внимательность или осознанность. Почему следует почитать внимательность? Почему она является одной из шести гарав? Ответ прост. Нужно уважать те качества, которые пытаешься развить. Если мы относимся к ним легкомысленно, не принимаем их всерьез, то ни о каком их развитии не может быть и речи. Иными словами, надлежит подходить с благоговением к любой духовной

практике, будь то практика осознанности или другой предмет, который мы изучаем. Аппамаду, или внимательность, называют пятой гаравой главным образом в символическом смысле, имея в виду ее важнейшее, ключевое значение для всей буддийской практики.

Говоря о последней гараве, патисантхаре, мы знакомимся с весьма интересным словом, имеющим широкий спектр родственных значений. Оно происходит от корня, значение которого — «распространяться», и буквально значит «расстилать перед собой». Это не слишком помогает нам понять, что же здесь является объектом поклонения. Однако есть выражение, которое помогает нам приблизиться к пониманию смысла этой гаравы, — «расстелить скатерть», то есть накрыть на стол. Оно навеивает воспоминания о коробках конфет и полуночных пирушках с приятелями в спальне школы-интерната или о чаепитиях у любящей бабушки, но смысл более или менее понятен. Расстеленная скатерть подразумевает пиршество, и примерно такое же значение имеет слово *патисантхара*. Оно подразумевает радушный дружеский прием, почет, доброжелательность, благоволение, дружбу — об этом сообщает нам словарь. К тому же пир может быть как материальным, так и духовным. Если взять значение «радушный прием», то очевидно, что может иметься в виду как гастрономическое пиршество, так и «пир духа» и даже «пир разума и ток души»<sup>16</sup>. На высшем уровне — это духовное изобилие, расстилающееся перед людьми. Таким образом, патисантхара охватывает богатый и важный аспект человеческой жизни, включая жизнь духовную. Но мы не сможем извлечь пользу из этого изобилия, если примем его как должное. Наряду с почитанием внимательности, сердцевины буддийской практики, необходимо почитать и все необъятные богатства буддийской жизни.

Учение о шести гаравах раскрывает важность почитания и поклонения в духовной жизни. Но, как мы уже видели, из эпизодов жизни самого Будды тоже явствует, что такое поклонение есть духовная потребность каждого буддиста, как бы далеко он ни продвинулся. Ведь чем больше места в своей жизни мы отведем поклонению, тем больше вероятность того, что однажды мы достигнем того, чего достиг сам Будда, и станем поклоняться тому, чему поклонялся он сам.



6

## Слово Будды

Итак, Будда достиг просветления, достиг конца своего героического поиска. Его заветное желание осуществилось. Что же дальше? В каком-то смысле просветление явилось концом, но оно же стало началом — началом того, что называют буддизмом, появлением Дхармы в нашем мире. Но для того, чтобы Дхарма, высшая истина, распространялась, Будде нужно было найти способ передавать пережитое другим. Ведь, согласно традиционному описанию того, что произошло после просветления, его решение учить других не было преопределено.

Осознанное оказалось настолько огромным, настолько ошеломляющим, что Будда начал сомневаться в том, сможет ли он когда-нибудь объяснить это другим. Реальность со всеми ее высотами и глубинами оказалась столь грандиозна и непостижима! Ее невозможно достичь с помощью простых умозаключений или диалектики. Она глубока, тонка и неувовима. Понять ее может только настоящий мудрец, потому что она полностью противоречит общепринятым представлениям. Кто же обладает такой мудростью? Обычные мужчины и женщины настолько поглощены чувственными наслаждениями, что не могут серьезно относиться ни к чему

другому. Какой смысл пытаться передать им свое открытие? Даже если удастся найти с ними общий язык, они не пережили ничего, что бы даже отдаленно напоминало его собственный опыт. Как же донести до них истину?

Чем больше Будда об этом думал, тем больше склонялся к тому, чтобы сохранять спокойствие и предоставить мир самому себе. Но потом, когда в Бодхгае он сидел под деревом, наслаждаясь блаженным переживанием просветления, случилось нечто такое, что заставило его изменить решение. Вернее, согласно легендам, это был некто. Будда узрел яркий свет и услышал громоподобный глас — перед ним появился великий бог Брахма Сахампати. И этот бог обратился к нему (отметим, кстати, что даже он, властелин тысячи миров, обращается к Будде с почтением) и сказал: «Да проповедует возвышенный владыка истину! Ведь есть же в этом мире хоть несколько человек, чьи глаза лишь слегка омрачены завесой страстей. Они непременно поймут Дхарму, если только ты объяснишь ее им».<sup>17</sup>

Вот что произошло, согласно сутрам. Разумеется, это происшествие, как и многие другие события из жизни Будды, можно понимать либо буквально, либо символически. Либо всё случилось более или менее так, как описано, либо величественная фигура Брахмы Сахампати просто символизирует тот уровень ума Будды, на котором возникла эта мысль, — уровень, который при всей его возвышенности всё же ниже, чем уровень просветления. А голос, откуда бы он ни исходил, продолжал: «Что ж, ты добился своего. Ты стал просветленным. Ты достиг своей цели. Ты спокоен. Ты обладаешь совершенным знанием. Ты пребываешь в совершенном блаженстве. А как же остальные? Как же те, кто всё еще борется? Что ты сделаешь для них?» Когда Будда услышал этот голос, увидел сияющий образ, обратившийся к нему с просьбой, великое сострадание наполнило его сердце.

Выражаясь более прозаически, можно сказать: когда Будда занялся усвоением опыта просветления на всех уровнях своего существа, одним из важнейших аспектов этого процесса стало рождение того, что мы — не совсем точно — называем *каруной*, или состраданием. Сострадание Будды направлено на всех существ, которые еще не достигли просветления и страдают от собственного неведения, психологи-



ческой обусловленности, непонимания и отсутствия ясности. Когда опыт просветления был усвоен на глубочайшем эмоциональном уровне, обычное человеческое чувство превратилось в запредельное качество ума — каруну.

Затем, благодаря сверхъестественной способности — «божественного ока», Будда обозрел мир и постиг, что существа находятся на очень разных стадиях развития. В этом отношении мир оказался подобен тинистому пруду, заросшему лотосами. Одни люди были всецело погружены в мирские заботы, как почки лотоса, полностью погруженные в тину. Другие, менее поглощенные мирскими делами, были подобны бутонам лотоса, которые начали приподниматься над мутной водой. И лишь немногие полностью возвышались над водой и были готовы расцвести в лучах высшей истины.

Наконец, убедившись, что в мире есть люди, которые смогут воспринять высшую истину, Будда обратился к Брахме Сахампати со стихами. Перевод не передает ритма и красоты палийского оригинала, но всё равно производит большое впечатление: «Врата в бессмертие открыты широко. Пусть же имеющие уши, чтобы слышать, свободу вере собственной дадут».<sup>18</sup> Молвив так, он решил вернуться в мир и проповедовать истину, которую открыл.

Но когда Будда решил учить других, перед ним встал вопрос: кого учить? Он вернулся в мыслях назад, к первым дням после ухода из дома, и подумал о первых двух своих учителях. Сами они не могли показать ему высшую истину, но помогли в меру своих возможностей и, уж конечно, были людьми великодушными и благородными. Если кто-то и способен понять то, что он собирается проповедовать, так это они. Но затем Будда осознал, что уже поздно: они оба мертвы. Тогда его мысли обратились к пяти ученикам, которые следовали за ним, когда он практиковал аскетизм. Пусть в конце пути эти люди с возмущением покинули его, но какое-то время они ему очень помогли. Почему бы для начала не поделиться своим открытием с ними?

Здесь нужно отметить следующее: в своих первых попытках учить других Будда руководствовался не только тем, что именно эти люди созрели для Дхармы, но и чувством благодарности. Интересно, что именно благодарность была явно одним из главных чувств, пережитых Буддой после

просветления. Наверное, обретя просветление, Будда отошел на некоторое расстояние от дерева, под которым это случилось, обернулся и смотрел на него несколько часов подряд, а затем поклонился ему, говоря тем самым: «Это дерево приютило меня, оно защищало меня от зноя, пока я получал просветление. Я выказываю ему почтение и благодарность».

Именно такое чувство благодарности руководило Буддой, когда он решил найти пятерых своих прежних последователей. Узрев мысленным взором, что эти пятеро аскетов живут в месте под названием Сарнат, в семи-восьми йоджанах от Бенареса, Будда в конце седьмой недели после просветления покинул Бодхгаю и отправился туда.

До Сарната было йоджан сто — должно быть, чтобы добраться туда, потребовалась добрая неделя, — и там он обнаружил, что пятеро аскетов, живут в оленьем парке, некоем подобии охотничьего заповедника, который также называли «приют провидцев». Аскеты заметили Будду издали и сразу узнали: они его не забыли.

— Вон идет тот парень, Гаутама, — проворчал один. — Помните, мы думали, в нем действительно что-то есть, пока не оказалось, что аскетизм ему не по зубам, и он не вернулся к легкой жизни. Смотрите, какой он сильный и здоровый, даже отсюда видно.

— Ну что же, пусть возвращается, если хочет, — сказал второй. — Только пусть не ждет от нас какого-то особого уважения. Не можем же мы оказывать этому бедняге такие же почести, как в те времена, когда он был великим аскетом Гаутамой.

Будда подходил всё ближе и ближе. И когда он приблизился, аскеты обнаружили, что не могут поступить так, как решили, — просто не обращать на него внимания. Словно какая-то странная сила заставила их подняться, приветствовать его, взять его чашу для подаяния и запасную одежду и предложить ему сесть. Пусть аскеты и не одобряли его поступка, пусть считали, что Гаутама предал их общий идеал, и все-таки в нем что-то было — нечто странное, нечто невиданное, нечто такое, чему они не могли противиться.

Поздоровавшись, Будда сразу перешел к делу:

— Послушайте! Бессмертие достигнуто. Давайте я научу вас, как самим достичь этой цели.

Но пятеро аскетов не поверили ему.

— Ты не смог достичь просветления даже в то время, когда практиковал аскетизм, когда умерщвлял плоть жесточайшим самоистязанием, — возразили они. — Как же тебе удалось достичь его теперь, если всем известно, что ты потерпел неудачу?

Но Будда не сдавался. Он убеждал аскетов, спорил с ними, и в конце концов ему удалось их уговорить хотя бы выслушать его слова. Это было ровно через два месяца после просветления, и именно этот день, полнолуние июня-июля, теперь отмечается как Дхармачакра-правартана, годовщина первого поворота колеса Дхармы. Начались дожди, и на протяжении всего сезона дождей они говорили, спорили, медитировали. К концу сезона дождей все пятеро учеников тоже обрели просветление.

Хотя все эти месяцы Будда учил пятерых аскетов, получилось так, что мы просто не знаем, чему именно он их учил. В самых древних текстах просто говорится, что он проповедовал, и больше ничего. Позже стали предполагать, что Будда проповедовал пятерым аскетам Четыре благородные истины и Благородный восьмеричный путь, но, хотя это вполне возможно, наверняка мы не знаем. Некоторые не любят неизвестности и поэтому предпочитают чем-то заполнять пробелы — скорее всего, так произошло и в этом случае. А что было на самом деле, остается полной тайной, и, наверное, лучше оставить всё как есть.

Так или иначе, Будда сумел передать непередаваемое, иначе говоря, ему удалось привести пятерых учеников к прямому переживанию непередаваемой истины Дхармы. Но это было только начало. На протяжении следующих сорока пяти лет у него были, наверное, сотни и даже тысячи учеников из самых разных слоев общества, из всех уголков северо-восточной Индии, и он учил их до самой своей смерти, или, как мы говорим, *паринирваны*, которую пережил в возрасте восьмидесяти лет. Сутры повествуют о бесконечной череде уникальных случаев и встреч, и все они дают новое видение сущности Дхармы:

- К Будде приходит важный брахман, чтобы узнать, как лучше всего провести жертвоприношение тысяч животных. Учтиво и последовательно Будда убеждает его, что самое

совершенное жертвоприношение — бескровное и состоит оно в практике нравственности, медитации и мудрости.

- Зажиточный крестьянин, присматривающий за севом на своих полях, видит Будду, который стоит поблизости, держа чашу для подаяния, и говорит ему: «Почему бы тебе не попробовать самому зарабатывать себе на жизнь?» Будда читает блестящую проповедь, описывая духовную жизнь как труд. В качестве вознаграждения крестьянин подносит ему чашу, наполненную изысканной едой, но Будда отказывается. Он не нанимается на работу и не принимает платы за свое учение.

- Монахи случайно слышат, как некий странник оскорбительно отзываясь о Будде и критикует Дхарму. Будда предупреждает их: не стоит гневаться или огорчаться по этому поводу или радоваться, когда кто-то хвалит его и учение. В том, что касается чужих взглядов, нужно соглашаться с тем, что верно, и объяснять то, что неверно.

- Один из мирян, последователей Будды, предполагает, что народ станет гораздо охотнее обращаться к Дхарме, если убедить монахов совершать сверхъестественные подвиги и чудеса. Будда объясняет: единственное чудо, от которого есть истинная польза, — это наставление по Дхарме, которая кладет конец страданию.

- Два послушника из сословия брахманов признаются Будде, что другие брахманы чернят и поносят их за то, что они покинули свое сословие, дабы присоединиться к Сангхе. Будда успокаивает их: между людьми разных сословий нельзя провести никакого истинного различия, телесного, нравственного или духовного, — любой, чья вера непоколебима, становится истинным сыном и наследником Будды и Дхармы.

- Прелесть лунной ночи вдохновляет царя на то, чтобы вместе со всей свитой пойти к Будде, дабы обрести покой ума...

- Монах приносит весть, что между членами общины разразился шумный и необузданный спор...

- Собирается огромная толпа, чтобы послушать проповедь Будды, и он видит, что среди людей есть только один, прокаженный, который действительно услышит его слова...

- Старуха, охваченная скорбью после смерти внучки, приходит к Будде за утешением...

Люди шли и шли к Будде, и он отвечал им в зависимости от духовных потребностей каждого. Одни уходили в таком же неведении, как и пришли, другие уходили, получив пищу для раздумий, но для многих жизнь изменилась раз и навсегда. Они восхищались вслух: «Как будто кто-то восставил то, что было разрушено, указал дорогу сбившемуся с пути, зажег светильник во мраке... Я принимаю прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе». А потом просили, чтобы им позволили стать мирянами-последователями или дали монашеское посвящение.

Последний ученик пришел к Будде, когда тот был уже буквально на смертном одре. Ананда, ученик и слуга Будды, уже совсем собрался отослать Субхадду (так звали пришедшего) прочь. Будда умирал. Едва ли это было подходящее время для очередной проповеди. Но Будда услышал их разговор и сказал Ананде: «Впусти его. Что бы он ни хотел спросить, он делает это ради знания, а не для того, чтобы причинить беспокойство. Он быстро поймет то, что я ему скажу». И его впустили — последнего из тех, кто получил наставление лично от Будды.

После смерти Будды его дело продолжали ученики, передавая Дхарму своим ученикам, а те, со временем, — своим. Передавали они ее, конечно, в виде слов. Люди еще не начали писать книги о буддизме или даже просто записывать проповеди. Ведь учения не записывали ни в каком виде в течение столетий. Тому, кто хотел изучать буддизм, нужно было найти человека, у чьих ног он мог сидеть и учиться. Учения Будды начали записывать только примерно через пятьсот лет после его смерти, — возможно, потому, что к тому времени память людей стала слабее, чем в прежние времена, и появилась опасность, что Дхарма может быть утрачена.

Учение, которое Будда лично передавал своим ученикам и которое так долго передавалось изустно, пока в конце концов не было записано в виде сутр, называют *Буддавачана*. *Будда* — это титул, означающий «Тот, кто знает», а *вачана* значит «слово», «высказывание» или «речь». Поэтому Буддавачана — это слово, высказывание или речь того, кто действительно знает. Это не обычная речь. Она совершенно не похожа на речь того, кто не является буддой. А причина

в том, что Буддавачана — это выражение просветленного состояния сознания средствами человеческой речи.

В этом гораздо больше смысла, чем можно себе представить. Мы склонны предполагать — возможно, неосознанно, — что Будда говорил в основном так же, как обычный человек: ведь, в конце концов, он пользовался почти тем же языком, что и окружавшие его люди. Но за обычной манерой говорить в речи Будды крылось нечто такое, чего нет в нашей речи. За словами Будды, наполняя их смыслом, незримо присутствовало просветленное сознание, ум будды. И «для тех, у кого есть уши, чтобы слышать», слова Будды выражают его ум. Тем не менее, нельзя сказать, что эти слова непосредственно выражают ум Будды. Хотя слова есть самое очевидное средство общения, они представляют только один из способов — причем, наверное, самый непрямой, — которыми Будда выражал просветление. Между просветленным состоянием сознания и его выражением с помощью обычной человеческой речи есть несколько промежуточных уровней общения, и, употребляя термин *Буддавачана*, мы подразумеваем и их тоже. Они представляют собой более глубокие или, по крайней мере, некоторые из более глубоких значений этого термина.

Прежде всего, есть уровень — если только можно его так назвать, потому что это уровень за пределами каких бы то ни было уровней — просветленного ума, ума будды как такового. Мы пользуемся выражением «ум будды», но в действительности нам очень сложно представить, что же это такое, потому что в нем нет ни субъекта, ни объекта. Это чистая однородная осознанность, абсолютно пустая, абсолютно сияющая — вот и всё, что мы можем о нем сказать, хотя даже эта формулировка ведет к заблуждению. Это одна сплошная «масса» духовного сияния. Если такое определение не вносит ясности, можно попробовать другой подход. Мы можем сказать, что этот уровень переживания представляет собой совершенное, глубокое, предельное и абсолютное удовлетворение, покой и блаженство, недоступные человеческому пониманию. Еще один из способов описать его — сказать, что ум будды выше пространства и времени и вне их. Иначе говоря, на этом уровне переживания известно всё, поэтому никаких объектов познания нет.

Ясно? Скорее всего, нет. Едва ли можно выразить словами то, что по определению полностью им недоступно. Сознание будды непостижимо для нас в нашем обычном состоянии сознания, где преобладает деление на субъект и объект. Может быть, ближе всего к его пониманию можно подойти с помощью метафоры, которая рисует ум будды как безбрежный океан, в котором миллионы вселенных — это лишь крохотная волна или даже клочок пены посреди безграничной водной глади.

А теперь давайте попробуем представить, что в этом непостижимом просветленном уме возникает желание передавать знание. Строго говоря, представить это тоже невозможно, потому что мы вынуждены говорить в аспекте времени («возникновение») и пространства («в нём»), хотя просветленный ум за пределами времени, и пространству. Также не совсем уместно употреблять слово «желание» по отношению к уму, пребывающему в полном покое. Однако, как мы уже сказали, в просветленном уме будды в каком-то смысле действительно возникло желание учить. И, естественно, просветленный ум желает передавать самого себя — едва ли он может передать что-то другое. Фактически, можно сказать, что просветленный ум — это ум, передающий просветление. Такое желание просветленного ума общаться с непросветленным сознанием, на каком бы уровне оно ни находилось, и есть то, что мы называем состраданием.

Такое общение на высшем уровне есть нечто очень и очень тонкое. В нем нет ничего явного. Оно подобно легкому колебанию, вибрации, которая возникает между просветленным умом и умом, готовым к просветлению. Образно выражаясь, это колебание, или вибрацию, можно сравнить с чрезвычайно тихим звуком. Это не звук в обычном смысле слова, не грубый внешний звук, который можно уловить материальными ушами, и даже не звук, который мы иногда слышим у себя в голове. Это нечто вроде изначального звука, нечто относящееся к духовному уровню и соответствующее тому, что мы называем звуком. Это колебание, эта вибрация, этот беззвучный звук и есть Буддавачана в высшем смысле этого термина. Это звук, издаваемый умом будды, самой высшей реальностью. А поскольку ум будды не ограничен ни временем, ни пространством, то нет ни момента, ни места, где бы он не испускал такую вибрацию.

В некоторых индийских традициях этот первозданный космический звук отождествляется с мантрой *ОМ*. Это не слог, произносимый человеческими устами, а тонкий внутренний духовный звук, который иногда можно услышать в высших состояниях сознания, например в тех, которых достигают во время медитации. Если вы настроены на него, то можете услышать, что он исходит от всех вещей, от всех явлений вселенной, потому что за всеми ними, даже во всех них, кроется ум Будды, — он сияет и звучит сквозь них.

Слыша этот звук, вы слышите речь Будды в ее самом тонком виде. Слыша его, вы слышите, что в этом звуке содержится всё, и вы всё понимаете. Не нужны никакие слова. Не нужны никакие мысли. Не нужны никакие образы. Есть только одна эта изначальная однородная вибрация, производимая умом Будды, сознанием Будды, самой высшей реальностью. Вы всё слышите, всё понимаете, всё осознаёте, просто слыша звук *ОМ*, который исходит отовсюду, везде и всегда. Это и есть Буддавачана в наивысшем смысле, на наивысшем уровне.

Как вы понимаете, этот уровень общения так высок, что представить его почти невозможно. Поэтому просветленный ум, грубо говоря, должен опуститься до относительно более низких уровней общения. И следующий уровень — это уровень архетипических образов: образов солнца, луны и звезд, света и тьмы, неба и земли, птиц, животных и цветов, дождя и ветра, грома и молнии; образов будд и бодхисаттв, богов и богинь, образов мирных и гневных, образов всевозможных чудовищ и, быть может, прежде всего, образов ярких, сверкающих и сияющих.

Эти образы не являются творением отдельного человеческого ума или даже коллективного бессознательного. Возможно, они вообще никем не сотворены, а родились одновременно с просветленным сознанием — по крайней мере, в контексте этого конкретного уровня передачи. Они всплывают из глубин бесконечного пространства и, подобно изначальному звуку, открывают всё, рассказывают всё. Средствами формы и цвета они изображают во всей вселенной ум Будды. Здесь, в мире образов, не нужны мысли, не нужны понятия и слова. На этом уровне общение не столь тонко, как на уровне звука мантры, но намного тоньше и полнее, чем то, что мы обычно ощущаем.



Опускаясь еще ниже, просветленный ум также выражает себя на уровне понятийного мышления. Понятийное мышление является общим как для просветленного ума, так и для непросветленного в том смысле, что создает его непросветленный ум, но ум просветленный может его использовать, перенимая или даже преображая в соответствии со своими высшими целями. Именно этим, по существу, и отличаются так называемая буддийская философия или буддийская мысль от того, что обычно понимают под философской мыслью. Буддийская мысль не складывается из размышлений обычных, непросветленных буддистов. Такие принципы, как взаимозависимое происхождение, — это не интеллектуальные теории. Буддийская мысль есть ряд попыток просветленного ума — будь то ум будды Гаутамы или какого-либо другого просветленного существа — общаться с непросветленными умами посредством понятий.

Вас может удивить, что после уровня понятий идет уровень слов — низший из уровней, на которых общается просветленный ум. Кто-то скажет, что разделить слова и понятия совершенно невозможно. Конечно, связь между ними очень тесная, теснее, чем между мыслями и образами. И тем не менее, мысли и слова — не совсем одно и то же. Иногда у нас возникают мысли, которые мы не облачаем или не можем облечь в слова.

Теперь мы видим пропасть, которая отделяет просветленный ум от его выражения посредством обычной человеческой речи. Мы видим, на сколько уровней пришлось опуститься Будде, прежде чем он смог общаться с пятью аскетами. Не удивительно, что для осуществления такого перехода ему понадобилось восемь недель. Мы можем считать это снижением уровня, но отсюда не следует, что Будда отказался от предыдущих уровней. Скорее, это похоже на расширение диапазона его общения. Так что Буддавачана, слово Будды, заключает в себе все эти уровни общения: изначальный звук мантры, архетипические образы, понятия и слова, — и Дхарма, учение Будды, передается на всех этих уровнях. Дхарма как учение Будды — это не только слова и понятия.

Тантрийская традиция Индии и Тибета однозначно признает, что Буддавачана — нечто большее, нежели просто слова. При этом акцент она делает несколько другой, но

имеет в виду совершенно то же самое. Она определяет три способа передачи Дхармы. Прежде всего, есть то, что в Тантре называют передачей ума, характерной для Джин, или «Победоносных». В этом случае передача происходит от ума к уму, от сердца к сердцу, от сознания к сознанию. Нет никаких слов. Нет никаких мыслей. Передача происходит от одного ума другому непосредственно, прямо, интуитивно, телепатически. Будда смотрит на вас — и вы понимаете, вот и всё. Никто из вас ничего не говорит, ни о чем не думает. Передача целиком происходит на психическом или даже духовном уровне.

Второй способ передачи — это передача *видьядхар*, великих тантрийских посвященных, тантрийских учителей. В отличие от Джин, они не являются полностью просветленными, но по обычным человеческим меркам достигли непостижимого духовного развития. На этом уровне передача происходит с помощью действий или жестов. В китайской традиции чань есть знаменитая история о безмолвной проповеди Будды: он просто держит золотой цветок. Он ничего не говорит, просто держит цветок — и кто-то понимает. Остальной аудитории, которая вся обратилась в слух, ожидая услышать от Будды нечто глубокое, этот жест ничего не говорит. Но для одного, Кашьяпы, этого простого жеста оказывается достаточно. Даже сегодня есть тантрийские посвящения, во время которых учитель просто показывает. Он ничего не говорит, ничего не объясняет, просто показывает — и всё. Если ученик достаточно восприимчив, он понимает, что именно было показано. Нет никаких слов, никаких обсуждений, но если вы по-настоящему бдительны, то мгновенно понимаете суть.

Третий и последний способ — это передача словами, которую осуществляют *ачарьи*. Ачарьи — это обычные учителя буддизма, которые не достигли полного просветления, но в какой-то степени обладают умением видеть суть и добросовестно передают учение посредством обычного человеческого мышления и речи.

Все эти способы передачи верны. Можно постичь дух Дхармы, ее суть, посредством телепатии, посредством знаков и жестов и посредством слов. Но, конечно, чем ниже уровень передачи, тем больше вероятность неверного понимания. Если передача пролетает прямо от ума к уму, то не

может быть и речи о неправильном понимании, потому что нет речи даже о понимании, а если нет понимания, то о каком неправильном понимании может идти речь? Жест создает некоторую возможность для путаницы, потому что можно не разглядеть, что именно показывают: можно увидеть что-то другое. А на уровне слов возможность неверного понимания действительно очень велика.

Первая предосторожность против неверного понимания Дхармы, изреченной словами, — обеспечить точную запись как буквы, так и духа учений. Многие годы эта ответственность лежала на монахах, которые запоминали учения и передавали их изустно из поколения в поколение. Даже когда люди начали-таки записывать учения, этот процесс шел весьма постепенно — настолько постепенно, что, по всей видимости, некоторые вещи так никогда и не были записаны и их и по сей день передают из уст в уста.

Как только то или иное устное учение записывают, оно становится священным текстом, и эти тексты — литературные записи того, что сначала было устным учением, называют «слово Будды» — Буддавачана. Фактически, термин «слово Будды» используют почти исключительно для таких текстов, а его более глубокий смысл почти забыт. Но, хотя эти тексты являют собой только один из аспектов Буддавачаны, очень важно иметь представление о буддийском каноне, который за многие века вырос до весьма внушительных размеров. Мы рассмотрим основные категории этих текстов приблизительно в том порядке, в каком они появлялись как литературные документы, — это происходило на протяжении около тысячи лет. В общем и целом, создается впечатление, что сначала были записаны менее тайные учения, тогда как более тайные записали позднее, или даже не записывали совсем.

К первой категории записанных учений, разумеется, относятся наименее тайные. Это монашеский кодекс, Виная, который, по существу, представляет собой правила поведения для монахов и монахинь. Правила Винаи бывают двух видов. Есть правила для монахов и монахинь, которые ведут странствующий образ жизни и живут подаянием, — эти правила называются *бхикшу пратимокша* и *бхикшунни пратимокша*. И есть правила под названием *скандхаки*, «главы», для монахов и монахинь, живущих в постоянно действующих

общинах. Эти главы охватывают самые разные темы. Есть глава о посвящении в монахи, глава об обязательном собрании (раз в две недели) странников и о том, как проводить уединенную практику во время сезона дождей. Есть правила, регламентирующие врачевание, пищу и ткань для одеяний; правила, касающиеся сна, и правила для больных монахов. Есть правила, касающиеся жилья и обстановки — похоже, обстановкой монахи стали обзаводиться довольно быстро — и даже глава об использовании кожи для обуви. Прочие правила охватывают порядок старшинства среди монахов, порядок разрешения споров и борьбы с расколами, а также обязанности монахов, подвергнувшихся взысканиям. Правила охватывают все эти разнообразные темы и многие другие.

Виная — это не только сборник правил. В нее также входят комментарии к правилам, то есть их разъяснение, а кроме того, исторические, биографические и антропологические материалы. Всё это вместе взятое составляет объемистое собрание учений и сведений. По сути, литература Винаи — это, наверное, наш самый богатый источник информации об общем состоянии дел в северо-восточной Индии во времена Будды. В нее также вкраплено несколько проповедей. Несколько могут определить современные ученые, некоторые из материалов Винаи, в том числе и некоторые правила, нельзя считать подлинными словами Будды: это более поздние добавления его учеников. Кстати сказать, такие более поздние вставки дополнительных материалов, присутствуют не только в Винае, но и во всех прочих разделах буддийских канонических текстов.

Вторая категория текстов состоит из диалогов и проповедей Будды. Таковых насчитывается около двухсот — одни длинные, другие короткие, и большинство из них входит в два больших сборника: «Длинные проповеди» и «Проповеди средней длины». В палийском каноне содержится тридцать четыре длинных проповеди и сто пятьдесят две проповеди средней длины. В целом они охватывают все стороны нравственной и духовной жизни. Одни представляют антропологический интерес, другие — мифологический, а некоторые — даже автобиографический, поскольку в них Будда вспоминает события своей молодости. Это богатое и довольно пестрое собрание.

В третьих, есть так называемые антологии, собрания изречений Будды, самое известное из которых — *Дхаммапада*. Это классическое произведение буддийской литературы невелико по объему, но есть две очень большие антологии, в которых содержатся тысячи изречений, расположенных в систематическом порядке. В одной из них материал расположен по темам: под каждым заголовком собрано всё, что говорил Будда по данной теме. Там есть собрания изречений о богах, о Маре — демоне зла, о Вангисе — одном из самых одаренных учеников Будды и прекрасном поэте, о Маудгальяне — еще одном ученике Будды, известном своими сверхъестественными способностями. Есть изречения о монахинях, брахманах, небесных музыкантах, а также о вхождении в поток, о воззрениях, о загрязнениях и о четырех основах осознанности.

В другой антологии в качестве основы классификации взят числовой принцип. Например, в разделе «четыре» вы обнаружите четыре вещи, ведущие к освобождению от обусловленного бытия, четыре вида чистоты дара, четыре вида чистокровных (по-видимому, чистокровных лошадей), четыре *дхьяны* (состояния высшего сознания), четыре брахма-вихары (любовь, сострадание, сорадость и бесстрашие) и т. д. Точно так же имеются разделы «один», «два» и так далее, до «одиннадцати». Во времена устной передачи такая классификация явно была полезным средством для облегчения запоминания.

Четвертая категория — *джатаки*, «Рассказы о рождениях», и *аваданы*, «Славные деяния». Это, наверное, самые популярные из всех буддийских канонических произведений. Во всех буддийских странах, от Шри-Ланки до Тибета, именно они пользуются особой любовью мирян. И это не удивительно, потому что они целиком состоят из историй, многие из которых достаточно занимательны, чтобы вызывать интерес просто как сказки. Все джатаки повествуют о Будде, тогда как аваданы — это рассказы о его ближайших учениках. Эти истории отличает то, что они рассказывают о предыдущих жизнях этих людей. Они наглядно иллюстрируют действие закона кармы — закона нравственного и психологического воздаяния — на протяжении целой последовательности жизней, показывая, как нравственные и духовные завоевания сохраняются из жизни в жизнь.

Джатаки гораздо более многочисленны, чем аваданы, и самое большое их собрание, насчитывающее пятьсот пятьдесят джатак, причем некоторые размером с небольшую повесть, написано на языке пали. Большинство этих историй построено по стандартной четырехчастной схеме. Во введении описан конкретный повод, по которому Будда рассказал своим ученикам эту конкретную джатаку. Затем идет собственно история. Затем — стихи, которые обычно следуют за прозаической частью. А под конец Будда называет героев истории, говоря примерно следующее: «Так вот, Ананда, ты в этой истории был тем-то, я был тем-то, а Дэвадатта — тем-то». Иногда эти истории не слишком льстят даже самому Будде. В некоторых из прошлых жизней он был далеко не святым, а в одной из историй — даже разбойником, и это показывает, что надежда есть у каждого.

Многие джатаки — это старинные индийские сказки, которые буддисты позаимствовали и приспособили для своих целей. Т. У. Рис-Дэвидс даже назвал палийское собрание джатак самым надежным, полным и древним в мире собранием фольклора, дошедшим до наших дней. Что не вызывает сомнений, так это то, что джатаки и аваданы оказали огромное нравственное и духовное влияние на буддийский Восток. Вплоть до недавнего времени их театрализованные версии разыгрывали по особым случаям во дворах крупных тибетских монастырей — вероятно, то был самый надежный способ тронуть и вдохновить тибетских пастухов, торговцев и погонщиков мулов словом Будды.

Совсем другое дело — пятая категория. В *Абхидхарме* вообще нет никаких историй, и всякий вымысел совершенно не допускается. Цель этих произведений — определение специальных терминов (если задуматься, это гораздо важнее, чем кажется на первый взгляд), а также анализ и классификация состояний ума. В них также предпринимается попытка — в основном с позиции психологии — дать полное систематическое описание пути к нирване. Поэтому задача, которую ставили перед собой составители *Абхидхармы*, заключалась в том, чтобы собрать воедино все учения, содержащиеся в диалогах, проповедях и антологиях, и проанализировать. Все упоминания о личностях были убраны, а исторические, биографические и мифологические сведения, равно как и вся поэзия и риторика, исключены. Но результат этой

работы всё равно занимает целую книжную полку. Слово *Абхидхарма* обычно объясняют как «высшее» или «дальнейшее» учение Будды. Однако некоторые ученые полагают, что, хотя в диалогах и антологиях и обнаруживаются кое-какие следы метода Абхидхармы, саму Абхидхарму следует считать не буквальным словом Будды, а продуктом более поздней научной деятельности.

По мнению школ так называемой традиции Хинаяны, «меньшего пути», на этом и заканчивается слово Будды. Здесь мы прощаемся с палийским канонem и переходим к текстам, которые считаются каноническими только в традиции Махаяны. Тем не менее, шестая категория, сутры Махаяны, образуют один из самых обширных и богатых разделов буддийских текстов. Конечно, речь в них идет главным образом о специфически махаянских учениях: *шуньяте* (пустоте), идеале бодхисаттвы, читтаматре («только уме»), трикае (трех телах Будды) и т. д. Но они тоже называются сутрами и таким образом представляют собой записи проповедей, изреченных Буддой. Из сотен махаянских сутр одни весьма пространны и состоят из нескольких томов, другие же уместаются на одной или двух страницах. Одни написаны в спокойном философском стиле, другие изобилуют мифами и символикой, чудесами и магией.

В столь кратком обзоре едва ли можно отдать должное махаянским сутрам. Нам остается одно: назвать несколько самых известных. Это, во-первых, «Совершенство мудрости в восьми тысячах строк» — один из древнейших текстов традиции «Совершенство мудрости», посвященный в основном *Праджняпарамите*, «запредельной мудрости». В нем говорится также о бодхисаттве — человеке, который стремится обрести совершенную мудрость, и о средоточии совершенной мудрости — *шуньяте*, пустоте, непостижимой высшей реальности. Постоянно прибегая к парадоксам, текст вновь и вновь подчеркивает тонкую, неуловимую природу этой мудрости, которая запредельна понятиям.

А вот совершенно иная махаянская сутра. С литературной точки зрения, *Саддхарма пундарика*, «Белый лотос подлинной истины», — одна из самых замечательных, впечатляющих и прекрасных сутр. Она несет глубочайший духовный смысл, но передает его большей частью отнюдь не отвлеченными средствами. В ней нет никаких абстрактных учений,

никакой философии, никаких теоретических положений. Напротив, она изобилует притчами, иносказаниями, мифами и символами, выражая с их помощью два великих учения: 1) Будда, по существу, вечен, он выше пространства и времени и за пределами им; 2) для всех существ есть только один великий путь к просветлению — Махаяна. Согласно «Сутре белого лотоса», все живые существа осознанно или неосознанно идут по этому пути и в конце концов обретут просветление. Таким образом, в ней на высочайшем из возможных уровней подчеркивается духовный оптимизм буддийского воззрения.

Считается, что *Ланкаватара-сутру* Будда изрек во время пребывания на мистическом острове Ланка (не путать с современной Шри-Ланкой). Кроме всего прочего, в ней говорится, что, в конечном счете, всё обусловленное бытие есть не что иное, как один ум, одно абсолютное высшее сознание, к которому можно свести совершенно всё и проявлениями которого, так или иначе, всё является. В этом тексте акцент делается на необходимости по-настоящему это понять. Мало просто говорить об этом или просто думать об этом, или даже просто медитировать на эту тему. Необходимо глубоко осознать на внутреннем уровне, что всё есть только ум. Еще в *Ланкаватаре* подчеркивается: чтобы этого добиться, необходимо пережить коренное преобразование. Весь психический аппарат, всю психологическую систему нужно обратить вспять, поставить с ног на голову, преобразовать. В *Ланкаватара-сутре* такое преобразование называется *паравритти* — «поворот в глубочайшей обители сознания», поворот от расщепленного, раздробленного ума к единому уму. Таков высший смысл *Ланкаватара-сутры*.

Еще один вариант видения вселенной предлагается в *Гандавьяуха-сутре*. В ней рассказывается о молодом паломнике по имени Судхана, искателе истины. Странствуя по всей Индии и за ее пределами, он встречает более пятидесяти самых разных учителей. Среди них бодхисаттвы, монахи, монахини и миряне, лекарь, моряк, торговец духами, два царя, несколько детей, множество божеств, а также отшельник, и у каждого из них Судхана чему-то учится. Наконец, в конце долгого пути, он приходит к Башне Вайрочаны, что в Южной Индии. Там он встречает бодхисаттву Майтрею



и получает последнее посвящение. В башне его посещает видение абсолютной истины. Обретя чудесную способность видеть всю вселенную и всё, что в ней находится, он постигает, что каждый объект в космосе отражает все остальные, что все объекты во вселенной взаимно проникают друг в друга, как пересекающиеся лучи света. Он видит, что всё не отдельно, разграничено и твердо, но жидко и текуче, — везде и всегда каждая вещь перетекает во все остальные.

Сутра, которая послужила основой для знаменитой поэмы Эдвина Арнольда «Свет Азии», — это *Лалита-вистара*, что означает «пространное описание игры». Такое название может показаться странным для жизнеописания Будды, даже для такого чрезвычайно образного и поэтичного описания, как это. Но оно подчеркивает один из важных аспектов природы Будды, поскольку слово «игра» подразумевает игривую спонтанность его деяний. Не может быть и речи о том, чтобы после просветления он был чем-то обусловлен или ограничен или подвержен действию кармы. Все поступки Будды есть свободное, творческое, игривое выражение его просветленной сущности. Именно это и подчеркивает название *Лалита-вистара*.

Это не более чем мимолетный взгляд на некоторые из многочисленных сутр Махаяны — даже просто перечень их названий превысил бы объем нашей книги. Но еще сложнее дать подходящее определение седьмой и последней категории буддийских текстов, тантр. Это не систематически организованные трактаты и не проповеди. Тантры написаны — хотя это слово предполагает литературные сочинения, к которым их можно отнести лишь весьма условно, — тайным, умышленно непонятным языком. Тантры существуют не для того, чтобы их читать и понимать, — вы сами в этом убедитесь, если вам удастся достать тантрийский текст. Тантры не полагаются читать и тем более практиковать, не получив посвящения гуру. Гуру берет из тантр то, что считает нужным для вас, организует материал так, чтобы он годился для вашей личной практики, и дает посвящение в соответствии с этим текстом. Вот и всё, что уместно сказать об этой категории буддийской литературы.

Эти семь категорий буддийских текстов: монашеский кодекс, диалоги и проповеди, антологии, рассказы о рождениях

и героических поступках, Абхидхарма, махаянские сутры и тантры — и составляют Буддавачану, слово Будды, в самом его внешнем и доступном смысле. Вместе взятые эти литературные записи устного учения образуют небольшую библиотеку. В настоящее время они существуют как три главных канона: палийская Типитака, китайский Сань-цзан и тибетский Кангьюр. Палийская Типитака — это каноническая основа буддизма Юго-восточной Азии, в основном Шри-Ланки, Таиланда и Бирмы, и написана она, естественно, на языке пали, который основан на одном из староиндийских диалектов. В ней содержатся версии первых пяти категорий текстов, практически все из которых уже переведены на английский язык, и больше ничего. Китайский Сань-цзан еще более объемный, чем палийская Типитака, содержит версии всех категорий текстов, за исключением тантр (хотя в нем имеются одна или две тантры в виде ранних сутр). В нем собраны переводы на китайский язык, в основном с санскрита. Кангьюр, представляющий собой переводы с санскрита на тибетский язык, в каком-то смысле является наиболее полным собранием буддийских текстов, потому что в него входят все семь их категорий. Однако из последних двух собраний на английский язык переведено очень немного.

Несмотря на сравнительно небольшое количество буддийских текстов, в них очень легко запутаться, даже если взять английские переводы. Очень легко запутаться в том, что читать, а что — нет. Очень легко забыть, что такое слово Будды в глубоком смысле. Среди такого обилия слов можно упустить из вида само Слово. При чтении и изучении такого количества текстов легко забыть дух Буддавачаны. В таких обстоятельствах необходим учитель, который помог бы истолковать все эти тексты и прояснил путь, которым следует идти. При самостоятельном подходе мы увидим перед собой множество учений, причем одни из них соответствуют уровню, на котором мы находимся, а другие — нет. Нам нужен человек, обладающий большим опытом, чем мы сами, который помог бы нам одолеть трудные места и указал, где изменить акцент нашей практики, а где и совсем изменить направление. Иначе можно утратить вдохновение или вообще зайти в тупик. Никто, даже сам Будда, не способен избежать ошибок, а иногда ошибки могут быть серьезными.

Но прежде всего, мы нуждаемся в духовных друзьях, то есть друзьях, чье отношение к нам строится на основе общей духовной преданности общему духовному идеалу. В общении с теми, чье отношение к нам основано на том лучшем и высшем, что есть в нас, мы можем воплотить теорию Дхармы в практику. Только общаясь с другими мы можем оценить успешность собственной духовной практики, и только те, кто знает нас как с наилучшей, так и с наихудшей стороны, могут дать самый ценный и точный совет. Для тех, кто имеет опыт общения с духовными друзьями, оно является настолько важным и радостным, что Ананда, слуга Будды, как-то заметил:

— Духовная дружба — половина духовной жизни.

— Не говори так, Ананда, — ответил Будда. — Духовная дружба — это вся духовная жизнь.<sup>19</sup>

И действительно, само просветление, в том, как оно себя передает, есть пример духовной дружбы на высочайшем уровне, и это особенно ярко проявилось в отношениях Будды и Ананды. Несмотря на разный уровень духовных достижений, на протяжении последних двадцати лет жизни Будды они с одинаковой добротой заботились друг о друге.

Буддавачана может жить только в условиях Сангхи, иначе живое слово Будды останется мертвой буквой. Именно поэтому главной заботой Будды были чистота и гармония монашеской общины. Если его последователи будут жить в согласии, взаимной дружбе и любви, общаясь друг с другом открыто и честно, сохранится и дух Буддавачаны.

Конечно, значение Сангхи больше, чем может показаться на первый взгляд. Мы тоже можем почувствовать дух Буддавачаны, если на время оставим привычный мир и обратимся к иному миру — миру архетипических образов. Там мы обнаружим, что Буддавачана обрела воплощение в образе Манджугхоши, бодхисаттвы мудрости. Его имя означает «ласково говорящий», а иначе его называют Вагишвара — «властелин речи» (кстати, его имя имеет общий корень со словом *вачана*). Вагишвару, властелина речи, изображают на синем фоне полночного неба в облике прекрасного смуглого шестнадцатилетнего юноши — его тело золотистого цвета. Облаченный в шелка и украшенный драгоценностями, он восседает на лотосе скрестив ноги; его длинные черные волосы

распущены. Одной рукой он вздымает пылающий меч, другой прижимает к сердцу книгу священных текстов, точнее текстов *Праджняпарамиты*. Он окружен ореолом золотого света, который, в свою очередь, обрамлен радужными лучами. Таков Манджугхоша, Вагишвара, властелин речи, который является олицетворением, архетипом, слова Будды.

Можно пойти еще дальше, еще выше. Олицетворением слова Будды является не только бодхисаттва, но и сам Будда — Будда «Сутры белого лотоса». В этой сутре говорится, что Будда вечно восседает на пике Грифа, самой вершине мирского бытия. Там он вечно проповедует Дхарму, но не словами, как она записана в тексте сутры, и даже не образами, которые в ней содержатся. Он проповедует ее посредством чистого звука мантры, как изначальную вибрацию самой реальности. Медитируя или читая тексты, пребывая в безмолвии и покое, мы можем уловить эту вибрацию, исходящую от ума Будды, с самой вершины бытия. Уловив ее, мы сами начинаем очень тонко вибрировать в согласии, в гармонии с ней. Ее также можно услышать в самых глубинах и на самых высотах нашего бытия. Если иметь в виду глубочайший, наивысший, самый истинный и полный смысл, то мы можем услышать слово Будды.





## КАРМА И НОВОЕ РОЖДЕНИЕ

Старость, болезни и смерть — вот что подгоняло Сидхартху Гаутаму в его поиске, и то, что он постиг, став Буддой, положило конец этим трем бедам. Дело не том, что он просто смирился с неизбежностью смерти, и даже не в том, что он предвидел смерть. Он понял — причем не умозрительно, но путем прямого восприятия — нечто такое, что превратило его совсем в другое существо, к которому смерть и рождение больше не имели касательства. Как мы узнали из предыдущей главы, Будда сначала сомневался, что это сверхъестественное видение, которое он назвал истиной пратитья-самутпады, можно передать другим. И все же при всей ее глубине и неуловимости он ее передал. И хотя со временем его первоначальная формулировка пратитья-самутпады породила обширное и богатое собрание учений, для всех них она остается опорой, самой основой. По крайней мере в философском смысле, именно постижение этой истины — всеобщей обусловленности — составляет сущность просветления Будды. Поэтому ее и называют основополагающим принципом буддизма.

Первоначально этот принцип сформировался в его уме в виде лаконичного положения: «Одно обусловлено другим. Всё,

что происходит, имеет причину». Тем не менее, весьма показательно, что самая известная версия этого принципа берет начало с момента его передачи, которая прошла с поразительным успехом. Тогда передачу осуществил не сам Будда, а один из его учеников, а получил ее один из искателей истины, который впоследствии стал ближайшим учеником Будды.

Это произошло через несколько месяцев после просветления Будды. Шарипутра, молодой брахман из Бихара, вместе с другом детства по имени Маудгальяяна покинул свой дом, как некогда это сделал сам Будда. Потом Шарипутра остался один, поскольку они с другом договорились отправиться в разные стороны: тот, кто первым найдет просветленного учителя, должен был сообщить об этом другу, так их шансы на успех удваивались.

В пути Шарипутра встретил Ашваджита, одного из первых пяти учеников Будды, который к тому времени уже сам обрел просветление и проповедовал Дхарму. Пораженный видом этого странствующего монаха, который излучал спокойствие и счастье, Шарипутра подошел к нему, поздоровался и спросил:

— Кто твой учитель?

Такой способ завязать разговор с совершенно незнакомым человеком может показаться слишком прямолинейным: ведь в Англии обычно начинают со слов «Славная нынче погода» или «Похоже, начинает немножко проясняться». Но в Индии люди склонны сразу переходить к делу, поэтому Шарипутра задал вопрос, который при подобных встречах там задают и по сей день, и Ашваджит ответил:

— Мой учитель — Шакьямуни, мудрец из племени Шакья, Будда.

Тогда Шарипутра сразу задал второй вопрос — обычный, но в данном случае тоже важный:

— А чему он учит?

— Честно говоря, я еще новичок и мало смыслю в Дхарме, — ответил Ашваджит. — Но я могу вкратце рассказать тебе, о чем идет речь.

С тех пор то, что он затем сказал, стало знаменитым во всем буддийском мире в виде короткого палийского стиха, состоящего всего из двух строк. Он сказал или произнес, а может, и продекламировал следующее:

Из всех вещей, что по причине происходят, Татхагата<sup>20</sup> причину объяснил, а также прекращение ее. Такое великий *шрамана*<sup>21</sup> учение изрек.

Похоже, эти две строки произвели на ум Шарипутры ошеломляющее и в то же время освобождающее действие. Он пережил мгновенный проблеск воплощенной в них истины. В нем возникло запредельное видение, и он тут же стал вошедшим в поток. Очевидно, почва была подготовлена настолько хорошо, что даже такого сжатого изложения Дхармы оказалось достаточно, чтобы Шарипутра понял: его поиск завершен. Можно было идти за другом Маудгальяней и уверенно сказать ему, что Будда найден.

Эти строки Ашваджита записаны и являются объектом почтения и преклонения во всех странах Востока, где распространён буддизм. В Тибете, Китае, Японии, Таиланде, Шри-Ланке их увидишь вырезанными на каменных памятниках и глиняных табличках, написанными на полосках бумаги, которые помещают в изваяния божеств, выгравированными на пластинах из золота и серебра. Можно сказать, что это кредо буддизма. Кто-то может счесть их сухими и абстрактными, отвлеченными и даже не вызывающими энтузиазма, но Шарипутре они такими, конечно же, не показались. И если вы как следует задумаетесь о принципе пратитья-самутпады, в каком бы виде он ни был изложен, если станете медитировать на эту тему, проследите ее смысл, то начнете понимать, какое огромное влияние этот принцип оказал на наш мир. Что бы ни возникало, на каком бы то ни было уровне, это происходит в зависимости от условий, а при отсутствии этих условий прекращает существовать. Вот и всё. Но если говорить о буддизме, то именно это и есть буддизм.

Суть такова: с точки зрения просветленного ума, основным признаком всех явлений, физических и психических, является то, что они обусловлены. Нескончаемый поток явлений — и материальных событий, и состояний ума — есть процесс взаимозависимых этапов, каждый из которых возникает при наличии условий и, в свою очередь, обуславливает последующие этапы. Дождь, солнечный свет и плодородная почва — вот условия, благодаря которым возникает дуб; его

опавшие листья гниют и образуют перегной, на котором вырастают цветы пролески. Ревнивая привязанность будет иметь последствия, которые могут привести к убийству. Ничто в мире феноменов не возникает само по себе, без предшествующих условий, и ничто не остается без последствий. Именно процесс осознания этого закона обусловленности постепенно освобождает нас от всех условий, приводя к свободно протекающему спонтанному творчеству просветления.

Если мы как следует уяснили, в чем заключалось прозрение Будды, можно перейти к рассмотрению того, как оно решило вопросы, ответы на которые первоначально вознамерился найти Сиддхартха. Как насчет старости, болезни и смерти? Как эти непреложные факты нашего физического распада согласуются со всем процессом обусловленности? Продолжается ли «нескончаемый поток явлений» и после смерти или смерть — это конец? Для нас эти вопросы, конечно же, не являются абстрактными или теоретическими. Тайна смерти, которая так беспокоила первобытных людей, по-прежнему остается тайной. Даже сегодня, когда нам, несомненно, известно очень многое, достаточно только объявить о лекции под названием «Тибетская книга мертвых» или «Что происходит после смерти», или «Куда мы попадем, когда умрем», чтобы привлечь толпы слушателей. И на книги о смерти и умирании всегда есть большой спрос. Мы можем думать, что по сравнению с первобытными временами произошли неизмеримые перемены, но, когда дело доходит до понимания смерти, выясняется, что эти перемены не столь уж и велики. На самом деле «проблема» смерти стала еще более насущной.

Однако здесь мы говорим не о той проблеме смерти, которая стоит перед каждым. То, как мы относимся к смерти, как мы смиряемся или не смиряемся с ней, несколько отличается от того, как относятся к ней другие. Со временем, из века в век, чувства и представления о смерти тоже меняются. Рассмотрев проблему смерти с исторической точки зрения, можно сказать, что начало ей было положено, когда человечество начало заниматься земледелием, то есть в эпоху великих цивилизаций, возникших в долинах рек. Было это, наверное, около десяти-пятнадцати тысяч лет назад. В это



время мир стал менее враждебным и загадочным, однако в том, что касалось самой большой тайны — смерти — люди продолжали оставаться в неведении. На самом деле тайна эта становилась еще глубже и непрогляднее, и, пожалуй, угнетала умы людей даже сильнее, чем прежде. И для этого была своя причина. Люди больше не кочевали группами, а жили в деревнях, поселках и даже больших городах. Зародилась цивилизация в том виде, в каком мы ее знаем. Жизнь стала безопаснее и спокойнее, и доставляла людям больше удовольствия. А начав получать удовольствие, они хотели получать его и дальше. Они не хотели расставаться со своими женами или мужьями, со своими детьми, своими домами и ухоженными полями, с пением и танцами, с азартными играми и религиозными обрядами. Но однажды неизбежно придется всё это оставить, и люди это знали. Мысль о смерти омрачала свет их жизни. К чему эта жизнь, если ей суждено так скоро закончиться? Всего несколько кратких лет молодости, удовольствий и процветания — а потом пустота, небытие, где, похоже, нет ничего живого, разве что дух-призрак, бродящий во мраке, вот и всё.

Что тут можно поделать? Казалось бы, совершенно ничего. Большинство людей пытались просто забыть о смерти и максимально наслаждаться жизнью, пока есть возможность. «Ешь, пей и веселись, потому что завтра мы умрем» — вот суть их философии. Но те немногие, которые были сделаны из другого теста, предпочитали действовать. Они совершали героические подвиги: убивали чудовищ, сражались в битвах, завоевывали царства. Они пытались создать себе имя, чтобы, даже если им суждено погибнуть, причем, быть может, очень скоро, их имена продолжали жить вечно — во всяком случае, они на это надеялись. Но даже такие герои в минуты раздумий понимали, что всё это довольно бессмысленно.

Человеческая жизнь казалась не только загадкой, но и трагедией. Такое настроение нашло отражение в преданиях и сказках древних народов, которые в конце концов были записаны и стали первыми образцами нашей литературы. Мы обнаружим его в вавилонском эпосе о Гильгамеше, сложеном в третьем тысячелетии до нашей эры, и в «Илиаде» Гомера, рисующей гибель Трои и написанной более двух

тысячелетий спустя. Присутствует оно и в «Беовульфе», эпической поэме англосаксов, созданной в восьмом веке, но, наверное, еще сильнее и пронзительнее оно выражено в Библии, в книге Экклезиаста — «Книге проповедника». Одна из любимых тем древней литературы — тщета человеческих устремлений перед лицом смерти, этого великого уравнителя, вдохновляла поэтов и в более поздние времена:

И гордость рода древностью, и силы похвальба,  
И всё, что красота и злато могут дать,  
Всё равно ждет предела своего,  
И славы все пути ведут к могиле только.<sup>22</sup>

Но этим история не исчерпывается: это только ее половина — западная половина. На востоке люди выбрали другой подход и фактически нашли разгадку тайны смерти, что, конечно, означало и разгадку тайны жизни. Они поняли, что смерть — не конец, люди не просто исчезают. Спустя какое-то время они возвращаются в новом теле, в зависимости от характера поступков, совершённых в предыдущей жизни. Впервые такое понимание появилось в Индии приблизительно во времена Гомера (около 800 года до н. э.) и оттуда широко распространилось по свету. Первое явное его упоминание можно обнаружить в *Брихадараньяка-упанишаде*, где этот принцип изложен в виде чрезвычайно тайного учения, которое можно передавать только немногим избранным. Но по мере распространения это представление, в более организованном и упорядоченном виде, стало известно как учение о карме и перерождении.

Когда на Западе люди ломятся на лекции о карме и перерождении или о «Тибетской книге мертвых», на самом деле они желают узнать, что с ними случится, когда они умрут. Смерть — это конец всего или нет? Ведь если бы мы смогли убедиться, что смерть — не конец всего, то никакой проблемы бы не было. Будь люди совершенно уверены, что после смерти они не исчезнут бесследно, они гораздо меньше стремились бы слушать лекции о карме и перерождении или раскупать новейшие комментарии к «Тибетской книге мертвых». Для нас смерть — это проблема, тогда как на Востоке, особенно индуистском и буддийском, всё иначе. Там люди не

так беспокоятся по поводу смерти. Для них смерть естественна и неизбежна, равно как и перерождение. Человек умирает и снова рождается, опять умирает и опять рождается — так уж устроен мир. И нечего об этом думать. На Востоке проблемой является не смерть, а то, как вырваться из процесса рождений и смертей. Как достичь состояния, в котором вы больше не будете подвержены смерти и перерождению? Проблема в том, что мы умираем и рождаемся снова и снова на протяжении бесконечных веков. Поэтому вопрос переносится на следующий уровень: то, что для Запада — решение проблемы, для Востока — сама проблема, требующая дальнейшего решения. Именно здесь на сцену выступает универсальный принцип обусловленности, открытый Буддой.

Когда Будда, переживая просветление, обозрел весь обширный мир обусловленного бытия, он увидел, что все явления, от низшего до высшего, подчиняются универсальному закону обусловленности. Он также увидел, что этот универсальный закон действует двумя разными способами: циклическим и спиральным — мы уже убедились в этом, рассматривая нашу эволюционную модель. При циклическом способе имеют место действие и реакция между противоположностями. Мы встречаем удовольствие и страдание, пороки и добродетели, рождение и смерть, и обычно получается, что мы колеблемся между ними туда-сюда. За жизнью следует смерть, а за ней — новая жизнь. За страданием следует удовольствие, а за ним — снова страдание. Действие этого циклического процесса обнаруживается на всех уровнях жизни: физическом, биологическом, психическом, социальном, историческом. Империи рождаются только для того, чтобы погибнуть; за развитием всегда следует упадок; итогом богатства, здоровья, славы и высокого положения неизбежно становятся старость, болезнь, смерть, утрата и забвение.

При спиральном же способе действия закона обусловленности есть возможность подлинного и постоянного развития. В этом процессе каждый фактор не отменяет действие предыдущего, а усиливает. Например, вместо того чтобы колебаться между удовольствием и страданием, вы от удовольствия переходите к счастью, от счастья к радости, от радости к восторгу, от восторга к блаженству и так далее, до бесконечности. И к жизни и смерти этот спиральный

способ применим так же, как ко всему остальному. Будда увидел: наряду с подверженностью бесконечному круговороту рождений и смертей, у людей есть возможность вступить на спиральный путь духовного развития — «путь к вратам бессмертия», путь, выводящий за пределы таких противоположностей, как жизнь и смерть.

Применительно к процессу жизни и смерти принцип обусловленности дал начало одному из самых известных и важных буддийских учений, которое чаще остальных понимают неверно, — учению о карме и перерождении. Вот первое и главное, что нужно понять о карме: закон кармы — это применение принципа обусловленности. В ней нет ничего загадочного, ничего удивительного, ничего странного, ничего таинственного. В самом общем смысле карма есть закон обусловленности, действующий на том или ином уровне бытия. Это необходимо подчеркнуть, поскольку одной из основных причин путаницы, очевидно, является представление, будто карма — это буддийское учение о причине и следствии, причем учение универсальное. Универсальным принципом является принцип обусловленности, а карма — только один из способов, которыми эта обусловленность действует. Этот вопрос можно прояснить, если обратиться к буддийскому учению, которое возникло значительно позднее того времени, когда жил сам Будда. Оно стало плодом аналитической и систематизирующей философской традиции Абхидхармы, и называется оно учением о пяти *нияхмах*. Эти пять ниям — очень полезный принцип, потому что, как это обычно и принято в Абхидхарме, он связывает воедино нити, которые иначе остались бы разрозненными и разобщенными, как это наблюдается в первоначальных суттах.

Слово *ниьяма*, общее для пали и санскрита, означает естественный закон, космический порядок. Согласно этому учению, таких ниям пять, и они демонстрируют действие закона причины и следствия на пяти различных уровнях. Первые три достаточно просты, и им можно найти соответствие в западных науках. Первая — *уту-ниьяма*. *Уту* означает «неживая материя». В наши дни люди начинают сомневаться: есть ли вообще такая вещь, как неживая материя, но пока давайте будем называть ее так. Иными словами, это физический, неорганический уровень бытия. Таким образом, уту-ни-

яма есть закон причины и следствия в том виде, в каком он действует на уровне неорганической материи. Грубо говоря, он охватывает законы физики, химии и смежных дисциплин.

Вторая нияма — *биджа-нияма*. *Биджа* означает «семя», так что биджа-нияма имеет дело с миром живой материи, с уровнем органического мира, законы которого составляют предмет биологической науки.

Затем идет *читта-нияма*. *Читта* значит «ум», поэтому *читта-нияма* — это обусловленность, действующая в мире ума. Таким образом, наличие этой третьей ниямы подразумевает, что умственная деятельность и развитие не случайны, но подчиняются законам. Важно понимать, что это значит. Мы привыкли думать, будто законы действуют на уровне физики, химии и биологии, но менее привычно для нас представление о том, что сходные законы могут управлять тем, что происходит в уме. На Западе склонны считать, что в уме всё происходит просто так, без какой бы то ни было конкретной причины. В какой-то степени влияние Фрейда уже заставило некоторых отойти от такой точки зрения, но представление о том, что психические явления возникают в зависимости от условий, еще не успело глубоко проникнуть в массовое сознание. Тем не менее, оно присутствует в буддизме, в учении о читта-нияме, законе причины и следствия, действующем в мире ума, причем можно сказать, что этот принцип соответствует современной психологии.

Четвертая — *камма-нияма*. Палийское слово *камма*, конечно же, более известно в своей санскритской форме, *карма*, и означает «действие», но в смысле умышленного, преднамеренного действия. Поэтому иногда приводят традиционное и парадоксальное высказывание, утверждающее, что карма равнозначна *четане* (замышляющему сознанию), то есть действие равносильно волевому акту: «ибо, как только возникает умysel, человек производит действие, будь то телом, речью или умом». Таким образом, камма-нияма относится к сфере этической ответственности — это принцип обусловленности, действующий на нравственном уровне.

Нам, воспитанным на западных представлениях о нравственности, порой бывает трудно понять, как работает этот принцип. В обычном обществе, если вы совершаете преступление, то вас арестовывают и передают в руки правосудия.

Вас допрашивают, признают виновным и подвергают наказанию: отправляют в тюрьму или штрафуют. Преступление и наказание — два совершенно разных события, и есть то — общество, полиция, судья, закон, что вас наказывает. Мы склонны применять эту правовую модель и в том случае, когда речь идет о нравственности в целом. Мы думаем о грехе и наказании за грех, о добродетели и вознаграждении за добродетель. Столь же традиционно мы склонны подразумевать наличие судьбы — того, кто видит все наши поступки и, соответственно, либо наказывает, либо вознаграждает; и в роли такого судьи, естественно, выступает господь Бог. Люди представляют Бога в виде председателя на судебном заседании, куда доставляют всех провинившихся и где ангелы и демоны выступают как свидетели. Официальное христианское учение по-прежнему утверждает, что после смерти нас ждет высший суд, и ортодоксального христианина ужасает мысль о том, что придется предстать перед высшим судьей, а затем отправиться туда, куда он решит. Впечатляющие последствия, подразумеваемые этим учением, способствовали появлению выдающихся произведений литературы, музыки, драмы и живописи. Огромная фреска Микеланджело «Страшный суд», украшающая Сикстинскую капеллу — вот лишь один из замечательных тому примеров. Но то же самое учение вылилось в довольно слабую философию и образ мышления, ужасающие пережитки которого мы всё еще испытываем на себе.

У буддистов совершенно иная точка зрения, которая может показаться нам достаточно странной, поскольку наш подход к этике, почти независимо от нашего желания, определяется христианской теологией. В буддизме есть закон, но нет законодателя, равно как и тех, кто претворяет этот закон в жизнь. Мне случалось наблюдать, как христианские миссионеры спорили с буддистами, пытаясь их убедить: если они верят в закон, то должен быть и законодатель, — но, конечно же, этот аргумент весьма обманчив. В конце концов, существует же закон всемирного тяготения, но нет никакого бога тяготения, который бы отталкивал и притягивал предметы. Закон тяготения — это всего лишь общее описание того, что происходит при падении предмета. Точно так же нет бога наследственности или бога полового отбора. Эти процессы просто происходят сами собой.

Согласно буддизму, примерно то же самое происходит и на уровне нравственности. Закон, так сказать, сам проводит себя в жизнь. Благая карма естественным образом ведет к счастью, а дурная — к несчастью. Нет никакой необходимости, чтобы кто-то являлся, смотрел на содеянное вами, а потом назначал наказание или поощрение. Это происходит само собой. «Добро» и «зло» встроены в структуру вселенной. В действительности это означает, что, с буддийской точки зрения, наша вселенная является этической вселенной, пусть такая формулировка весьма приблизительна и звучит очень антропоморфно. Если попытаться выразить это точнее, то наша вселенная функционирует в соответствии с принципом обусловленности, и на кармическом уровне действие этого принципа можно определить как этическое — в том смысле, что оно охраняет этические ценности. Это и есть камма-нияма.

Пятая и последняя нияма — это *дхамма-нияма*. *Дхамма* (санскр. *дхарма*) — слово, имеющее множество различных значений, здесь значит просто «духовный» или «надмирный», в противоположность мирскому. Так что принцип обусловленности действует и на этом уровне. Однако, как именно это происходит, не всегда объясняется достаточно подробно. Следует отметить, что некоторые наиболее распространённые традиционные объяснения этой ниямы выглядят несколько детскими и поверхностными. Например, многие легенды повествуют, что в момент просветления Будды и в момент его смерти, а также в некоторых других важных случаях, отмечалось шесть разновидностей содроганий земли — по мнению некоторых комментаторов, это объясняется действием дхамма-ниямы.

На самом деле, чтобы найти более разумное и полезное объяснение, не нужно ходить далеко. На мой взгляд, очевидная разгадка заключается в различии между двумя видами, или способами, обусловленности. Первые четыре ниямы, включая камма-нияму, — это виды обусловленности в циклическом смысле, в смысле действия и противодействия между парами противоположностей. Дхамма-нияма же соответствует спиральному виду обусловленности и как таковая образует совокупность духовных законов, которые управляются восхождением по этапам буддийского пути.

Таким образом, карма — не закон обусловленности в целом, а всего лишь этот закон, действующий на определенном уровне: на этическом уровне, уровне моральной ответственности. То есть нельзя считать, что всё происходящее с нами обязательно является следствием наших прошлых поступков, потому что карма — только один из пяти уровней обусловленности. То, что выпадает на нашу долю, может быть следствием физических, биологических, психологических, этических или духовных факторов. Скорее всего, оно определяется сложным сочетанием факторов и приводит в действие несколько ниям.

Как же на самом деле работает карма? Что происходит, если нет никакого судьи, который бы выносил приговор? Абхидхарма, самая точная школа буддийской философии, дает очень четкую картину кармы, классифицируя ее с разных точек зрения. Это этический статус, «врата» (что это такое, станет ясно, когда мы до них доберемся), соответствие последовавших переживаний, время вступления в силу, относительная очередность вступления в силу, функция и уровень, на котором происходит созревание кармы. Давайте рассмотрим эти семь способов классификации кармы.

Прежде всего, как классифицируется карма в зависимости от этического статуса? Главное, что здесь следует понять, — это то, что этический статус умышленного действия зависит от состояния сознания, при котором это действие было совершено, — для буддизма это абсолютная аксиома. По выражению буддистов, такое состояние может быть «искусным» или «неискусным», и эти определения важны, поскольку подчеркивают, что практика буддийской этики требует как благожелательности, так и ума. К неискусным состояниям сознания относятся те, которые определяются привязанностью (невротическое желание), отвращением (ненависть, неприязнь) и неведением. Нас за них не наказывают — просто они делают нас несчастными, потому что такие неискусные состояния предполагают сужение нашего бытия и сознания, что мы ощущаем как несчастье. В противоположность им, искусные состояния сознания характеризуются удовлетворенностью, любовью, пониманием и ясностью ума. И снова, никакие призы за такие состояния не выдаются. Искусные действия, будь то действия тела, речи или ума, сами собой



приводят к чувству просторного бытия и сознания, что мы ощущаем как счастье. В каком-то смысле, искусное действие и есть счастье.

Так что буддийская этика имеет под собой психологическую основу. Действие является искусным или неискусным не потому, что совпадает с каким-то внешним набором правил, а потому, что согласуется с определенным состоянием бытия. Существуют правила — обычно их называют заповедями, — но они являются правилами только в том смысле, что дают приблизительные указания, помогающие вести себя так, будто находишься в нужном состоянии бытия. Эти правила — не самоцель, они не навязаны какой-то религиозной группой; просто они нужны как средство достижения определенной цели — просветления. К тому же Будда проводил различие между «естественной моралью» (пали *пакати-сила*) и «условной моралью» (*паннатти-сила*). Естественная мораль везде одинакова и основана на фактах человеческой психологии, тогда как условная мораль меняется от места к месту и основана на обычаях и мнениях. Под действие закона кармы подпадает только естественная мораль.

Некоторые школы буддизма очень озабочены охраной этой психологической и духовной основы буддийской этики. Дабы противостоять опасности этического формализма — вере в то, что ты хорош просто потому, что соблюдаешь свод правил, дзэнские и тантрийские школы настойчиво делают из буддийского подхода к морали удивительные и даже шокирующие выводы. Они заходят настолько далеко, что утверждают: в принципе, просветленный вполне способен совершать неэтичные с виду поступки. Важно не само по себе действие, а состояние сознания, — говорят они, — поскольку именно состояние сознания определяет этическое качество, а следовательно, и кармические последствия поступка, но никак не наоборот. По мнению дзэнских и тантрийских школ, наша склонность хвататься за легкие ответы, предоставляемые этическим формализмом, настолько велика, что нас явно необходимо привести в состояние шока, чтобы мы поняли: буддийская этика действует на совершенно иной основе, чем условная мораль. Для этого они прибегают к причудливым историям. Вот один из наиболее ярких примеров таких историй, взятый из тибетских источников.

Давным-давно жил на свете древний святой отшельник, который обитал в одиночестве в горной пещере, — так начинается рассказ. А поскольку дело было в Тибете, можно предположить, что находилась эта пещера чуть выше границы вечных снегов, так что в ней было очень холодно. Жил этот отшельник совсем как Миларэпа, знаменитый поэт и аскет, с одной только разницей: питался он не только крапивой, которая составляла единственную пищу Миларэпы. Хотя отшельник был очень строг и прост, он не ограничивался крапивой, потому что неподалеку жила старушка, которая каждый день приносила ему пищу, чтобы он не отвлекался от медитации. Каждый день с великой верой и преданностью она приходила к отверстию пещеры и ставила перед старым отшельником еду. Он молча ел, после чего благословлял старушку. Тогда она молча брала пустую миску и отправлялась домой, а отшельник снова погружался в медитацию.

У старушки была дочь, которая тоже была преданна старому аскету, и иногда старушка отправляла ее отнести отшельнику еду. Однажды, как это бывало не раз, девушка пришла к отшельнику и поставила перед ним миску с едой. Но на этот раз, к ее величайшему изумлению, старец, вместо того чтобы, по обыкновению, молча приступить к еде, набросился на нее и попытался ею овладеть. Пораженная, а еще больше того возмущенная, девушка стойко сопротивлялась домогательствам отшельника. Поскольку деревенская молодка была крепкой, а аскет был тщедушен и слаб, она с легкостью отбилась и убежала домой цела и невредима.

— Матушка! — закричала она, едва отдышавшись, — ты только подумай! Знаешь, что он хотел сделать — старик, которого мы всегда считали чуть ли не святым?!

И она рассказала всё матери. Мать ее ужасно разгневалась, но по совершенно неожиданной причине.

— Ах ты, дуреха! — стала браниться она. — Ах ты, злыдня! Неужто в тебе совсем нет веры? Такому святому и в голову не придет насиловать кого-то ради удовольствия! Должно быть, в этом был какой-то важный смысл, разве не ясно? Сейчас же беги обратно, извинись и скажи: «Вот я, сделайте со мной, что хотите».

Девушка пошла обратно и увидела, что отшельник сидит перед своей пещерой. Она поклонилась ему и сказала:

— Простите, что я поступила так глупо. Теперь я вся к вашим услугам.

Но отшельник ответил:

— Слишком поздно.

— Что вы хотите этим сказать? — удивилась девушка. — Слишком поздно для чего?

Но он только снова повторил:

— Слишком поздно! Какая жалость! Слишком поздно!

Девушка была озадачена и переспросила:

— Слишком поздно для чего?

И тогда старый отшельник ответил:

— Ну ладно, раз уж ты имеешь — или почти что имеешь — к этому отношение, я расскажу тебе, что произошло. Знаешь большой богатый монастырь там, за горой? Так вот, настоятелем его был очень дурной человек, совсем никудышный монах. Дхарма его не интересовала, он никогда ничего не изучал, зато был очень жаден до денег, яств и богатства.

Дело в том, что несколько часов назад этот настоятель умер, и я, сидя в медитации, увидел его дух, парящий в воздухе. Он был в ужасном состоянии — такой печальный и несчастный, и я понял, что его влечет к более низкому рождению, к поистине незавидной будущей жизни. Вокруг никого не было, и тут появилась ты. Из сострадания я хотел дать бедняге еще один шанс. Я подумал: «Если поспешить, то, может быть, удастся помочь ему хотя бы родиться человеком». Но, к несчастью, ты убежала, и знаешь, что случилось? Как только ты скрылась, вон на том поле стали совокупляться ослы, вот почему теперь слишком поздно!

Тибетцы рассказывают эту историю при каждом удобном случае. Она одна из самых любимых и блестяще иллюстрирует наш тезис. Вся соль ее в том, что насилие из сострадания — вещь совершенно невероятная. И все же любое этическое правило, даже самое простое и подходящее к очень многим случаям, никогда нельзя считать абсолютным. Состояние сознания, в котором был совершен поступок, — вот что определяет его этичность.

Конечно, такое учение, несмотря на всю свою значимость, легко может быть понято неверно. Слишком просто истолковать его в смысле «Что нравится, то и делай!», но это

будет полным искажением буддийской этики. Ведь множеству людей нравится делать то, что во всех отношениях неискусно. Суть не в том, чтобы бездумно следовать своим инстинктам или чувствам, а в том, чтобы постараться достичь как можно более благого состояния ума и действовать исходя из него. У нас в распоряжении всегда есть этические правила, или заповеди, способные подсказать действие, которое поддержит благие состояния ума, даже если состояния нашего ума до них пока не дотягивают. Но идеал, цель, буддийской этики — научиться действовать исходя из благого, искусного состояния ума: состояния удовлетворенности, любви, сострадания, покоя, безмятежности, радости, мудрости, осознанности и ясности понимания. Вот пока и всё о классификации кармы в зависимости от этического статуса.

Следующая классификация кармы строится на основе «врат». Это образное выражение указывает на врата, через которые осуществляется карма. Традиционно буддизм усматривает в человеке три аспекта: тело, речь и ум — это и есть врата. Ведь не только физические действия или действия на уровне речи чреваты кармическими последствиями. Действия ума, то есть мысли и чувства, тоже имеют последствия. Но любое действие того или иного вида будет иметь кармические последствия только в том случае, если оно преднамеренно. Если вы сделали что-то неумышленно или если ваши слова неправильно поняли, такие действия не имеют кармических следствий. Здесь буддизм отличается от джайнизма. В джайнизме считается: если, например, вы случайно кого-то убьете, то, даже если вы приняли все меры предосторожности, чтобы этого избежать, ваше действие всё равно будет иметь кармические следствия, которые в будущем заставят вас страдать. Иными словами, джайнская система этики основана на правилах, причем очень сложных правилах, тогда как буддийская — на психологии.

Третий принцип классификации кармы — соответствие последовавших переживаний. Выражаясь приблизительно и совсем не по-буддийски, это означает: карма работает так, что наказание соответствует преступлению. Например, если вам свойственно благоговейное отношение к жизни, если вы охраняете и защищаете живых существ, то родитесь в состоянии счастья, где вам суждена долгая жизнь. Если же вы,

напротив, намеренно убиваете живых существ, то родитесь в состоянии страдания и жить будете недолго. Точно так же, если вы практикуете щедрость, то родитесь в благоприятных обстоятельствах, а если скупы, то родитесь в бедности и нужде. Если вы выказываете людям почет и уважение, то родитесь в семье, занимающей высокое положение в обществе, а если смотрите на всех свысока и относитесь с пренебрежением, то родитесь среди самых низов.

Нам, западным людям, толкование этого принципа иногда может казаться довольно смешным. Например, в одном из текстов говорится: если клеветать и чернить людей, в следующем рождении у тебя будет дурно пахнуть изо рта. Есть также история об одном архате, который родился карликом. Очевидно, у Будды был ученик-карлик. Он был просветленным, его познания в Дхарме были обширны, он прекрасно проповедовал, но был мал ростом и к тому же горбат. Дальше в этой истории рассказывается, что однажды ученики Будды стали обсуждать этого карлика. Раз он родился учеником Будды, то, должно быть, в прошлой жизни совершил много добрых дел, но что же такое он совершил, чтобы родиться карликом? Дабы удовлетворить их любопытство, Будда рассказал такую историю.

Тысячи и тысячи лет назад, в некую давнюю кальпу, жил будда, точнее пратьекабудда, то есть «будда для себя», — тот, кто обрел просветление, но никого не учил. Когда этот будда умер, вся община решила воздвигнуть величественный памятник, дабы увековечить его память. Когда стали обсуждать этот замысел, одни предлагали сделать памятник высотой двенадцать локтей, а другие считали, что он должен быть, по меньшей мере, в два раза выше. Во время спора там оказался человек, который потом родился карликом, и сказал: «Какая разница? Сойдет и небольшой памятник». Именно в результате такой очень дурной кармы он родился карликом.

Помню, эта история была совершенно серьезно преподнесена в одном бирманском буддийском журнале. В то время некоторые буддисты, в том числе и я, предлагали бирманцам использовать часть свободных денег на издание книг по буддизму вместо того, чтобы тратить всю сумму на золочение памятников. Они же вытащили эту апокрифическую

историю, чтобы продемонстрировать, какие ужасные кармические последствия мы создаем для себя, внося такое предложение. Это только показывает, что иногда данный принцип используют не очень умно. И всё же, несмотря на довольно тенденциозные толкования, сам принцип остается верным. Ведь он совершенно ясен. Его можно сформулировать по-другому: как поступаешь с другими, так, в конечном счете, поступаешь и с собой. И это не просто буддийская теология, а вполне трезвая психология. Можно еще переиначить это утверждение и сказать: как поступаешь с собой, так, в конечном счете, поступаешь и с другими.

Четвертый способ классификации кармы — в зависимости от времени осуществления. В этом смысле есть три вида кармы: 1) осуществляется во время текущей жизни, то есть человек пожинает последствия поступка в той жизни, в которой он был совершен; 2) осуществляется в одной из последующих жизней; 3) вообще не осуществляется. Эта третья категория может вызвать удивление. В некоторых популярных трудах выдвигается идея, что карма — это неизблемый закон, от которого нет спасения. Считают, что следствие даже весьма незначительного поступка, хорошего или плохого, в конце концов всё равно вас настигнет, пусть даже миллионы лет спустя, в какой-то отдаленной жизни. И некоторым такая идея — что от кармы не скроешься, что в конце концов придется платить за всё содеянное — явно очень по нраву.

Тем не менее, это не буддийское учение. Согласно буддизму, некоторые кармы, как искусные, так и неискусные, сводятся на нет в течение жизни. Они могут быть уравновешены противоположными кармами или просто отменены. Не имея возможности проявиться, они могут утратить силу. Итак, никакого неизблемого закона кармы нет — некоторые кармы не дают никаких последствий.

Пятый способ классификации, в зависимости от относительной очередности осуществления, приводит нас к вопросу о перерождении. Перерождение есть следствие кармы, но карма может быть очень разной. Когда человек умирает и наступает момент нового рождения, вокруг собирается целое скопище всевозможных карм, ожидающих возможности проявить свое следствие. Поэтому здесь мы рассмотрим та-

кой вопрос: в какой очередности они влияют на характер нашего перерождения?

Согласно этому способу классификации, кармы выстроены в четыре группы относительной очередности. Первыми, под названием весомые кармы, собраны кармы, как искусные, так и неискусные, которые воплощают сознательный умысел и при этом настолько сильны, что изменяют всю вашу природу и влияют на нее. Обычно в качестве примера весомой неискusной кармы приводят умышленное отнятие жизни — убийство, особенно, если жертва достигла высокого уровня духовного развития. Важной весомой искусной кармой считается медитация, но следует понимать, что именно она означает в данном случае: ведь даже среди буддистов этот термин чаще употребляется в смысле попыток медитации, чем в смысле истинного переживания высших состояний сознания. Чтобы медитация стала весомой искусной кармой, она должна быть не просто сонным и пассивным витанием в облаках, а действием, которое преобразует всё ваше существо, всю вашу натуру, всё ваше сознание, — как здесь и сейчас, так и в будущем. Результатом медитации не должно быть приятное, умиротворенное, слегка рассеянное состояние сознания. Если вы испытываете именно его, значит, вы провели время в легкой приятной задумчивости, но это вовсе не медитация. Медитация — нечто гораздо более динамичное, далеко идущее, даже потрясающее. После нее вы должны чувствовать, что вас переполняет сила, энергия и жизнь. Таким образом, весомая карма, как искусная, так и неискusная, оказывает огромное влияние.

Второй по силе влияния на перерождение считается предсмертная карма. Здесь имеется в виду мысленный образ, который возникает в момент смерти и обычно каким-то образом связан с вашими поступками и интересами в жизни. Пример, который обычно приводят, — это мясник: считается, что в момент смерти он, скорее всего, видит сцены убийства. Он вполне может наблюдать, как режут животных, слышать их предсмертный хрип, видеть кровь и мясницкие ножи — очевидно, что состояние его ума будет не слишком счастливым. Художник может видеть прекрасные образы — цвета и формы, музыкант может слышать музыку. Тем не менее, что бы вы ни видели в это время, оно не обязательно

должно быть связано с вашей истекшей жизнью. Картина, которая предстанет перед вашим взором, может быть связана с местом вашего предстоящего рождения. Если вы видите прекрасный цветок лотоса, белый, розовый или золотистый, то говорят, что это предвещает рождение на более высоком уровне сознания, в райской обители. Если же вы видите языки пламени, то это, конечно, указывает на рождение в совсем ином месте.

Третья категория кармы, которая имеет силу в это время — привычная карма, то есть любое действие, которое в жизни вы повторяли многократно. Наверное, очень большая часть жизни состоит из привычных карм — действий, которые мы повторяем снова и снова, часто не отдавая себе отчета в том, какое влияние они на нас оказывают. Само по себе действие может быть незначительным и не занимать много времени, но если мы совершаем его ежедневно, возможно, по несколько раз в день, то оно будет иметь результат — так падающие капли воды точат камень. Мы создаем карму всё время, либо выковывая цепь, которая нас связывает, либо сея семена дальнейшего роста. Причем это повторяющееся физическое действие совсем не обязательно должно быть действием тела. Даже если мы совершаем действие только раз, а потом постоянно думаем о нем, проигрывая его в уме снова и снова, такое действие тоже считается привычной кармой. Уверен, примеры можно не приводить.

Четвертый и последний раздел кармы, отличием которого является относительная очередность осуществления, называется остаточная карма; к ней относятся любые преднамеренные действие, не входящие в три предыдущих раздела. Чего от Абхидхармы не отнимешь, так это скрупулезности.

И вот, когда мы находимся между смертью и новым рождением, между старой жизнью и новой, балансируя на самом краю, эти кармы, в указанном порядке, приходят в действие и определяют характер нашего нового рождения. Согласно Абхидхарме, сначала осуществляются весомые кармы. Если у вас в пассиве имеется весомая карма со знаком плюс или минус, именно она в первую очередь будет определять характер вашего нового рождения. Теперь вы начнете ценить важность медитации с кармической точки зрения. Если при жизни вы много медитировали, если пребывали в высшем



состоянии сознания — постоянно или время от времени, или даже раз, если хотя бы на несколько минут по-настоящему достигли высшего уровня бытия, то именно этот фактор в первую очередь определит характер вашего будущего рождения. Все прочие факторы вступят в силу позже.

Если же в прошлой жизни вы не накопили весомой кармы, ни искусной, ни неискусной, то ваше рождение будет определяться предсмертной кармой. В отсутствие таковой оно будет определяться привычной кармой, а при отсутствии даже ее, что весьма необычно, — остаточной кармой. По крайней мере, некоторые авторитеты по части Абхидхармы приводят такой порядок очередности, тогда как другие считают, что привычная карма предвещает предсмертную, но, несмотря на такое расхождение во мнениях, общая картина ясна.

Разумеется, кармы могут выходить за пределы этих категорий: та или иная карма может действовать всеми вышеперечисленными способами. Например, если в прошлой жизни вы занимались медитацией, то это весомая карма. Если во время смерти вы думали о переживании, полученном в медитации, она становится и предсмертной кармой. Если при жизни вы медитировали много-много раз, то она к тому же будет привычной кармой. А если медитация — это ваша весомая карма, ваша предсмертная карма а также ваша привычная карма, то совершенно очевидно, что основным фактором, определяющим ваше новое рождение, будет именно она. Согласно буддизму, весьма вероятно, что вы родитесь в более высоком состоянии сознания, даже в более высоком мире, чем раньше: вы поистине родитесь йогином и будете жить в мире, который подходит для йогингов.

Шестой способ классификации кармы — в зависимости от функции. Речь здесь идет о четырех видах кармы: порождающей, поддерживающей, противодействующей и пресекающей. Порождающая карма — это та, которая напрямую ответственна за создание новой жизни после смерти. Эта категория относится к способу создания склонностей, ведущих к новому рождению, — к тому, как мы потакаем таким своим склонностям, как привязанность, отвращение и невежество. Поддерживающая карма определяет то, как мы создаем и усиливаем такие склонности. Противодействующая

карма — это процесс, позволяющий нейтрализовать последствия своих действий, противодействовать им или отменить их с помощью других действий. Так, весомая благая карма, скажем, медитативное сосредоточение, будет противодействующей кармой, если она отменяет весомую неблагую карму, скажем, тяжкие нарушения нравственных заповедей. И наконец, пресекающая карма — это любой опыт видения истинной реальности, достаточно глубокий для того, чтобы в корне пресечь неблагую карму.

Есть традиционная метафора, иллюстрирующая эту классификацию. Порождающая карма сравнивается с посаженным в поле семенем — новая жизнь, образно говоря, «засеивается» в утробу матери. Поддерживающая карма подобна дождю и навозу, которые питают семя и помогают ему стать растением. Противодействующая карма подобна граду, который падает на всходы и повреждает их. А пресекающая карма подобна огню, который охватывает всё поле, так что посевы погибают. Итак, с точки зрения функции, различают эти четыре вида кармы.

Седьмая и последняя классификация кармы — в соответствии с уровнем, на котором созревает карма. Она очень важна и тоже тесно связана с вопросом перерождения. В буддийской картине мира вселенная рассматривается в аспекте пространства-времени и того, что можно назвать глубиной, или духовным измерением. Пространство-время представляет собой объективный, материальный аспект обусловленного бытия, тогда как духовное измерение представляет ее психический, субъективный аспект. Первый из этих аспектов мы обычно называем миром, или сферой, или уровнем, на котором мы существуем, а второй аспект — состоянием нашего ума, или переживанием этого бытия. В микрокосме отдельного человека эти два полюса, или измерения, представлены телом и умом: тело — это человек в аспекте пространства и времени, а ум — тот же человек, но в аспекте глубины, или духовного измерения.

Это иллюстрирует «Тибетская книга мертвых», которая, помимо всего прочего, пытается ответить на вопрос: «Что происходит, когда мы умираем?» В ней описывается, как постепенно отказывают чувства. Вы больше не слышите, не видите, не ощущаете запахов, вкусов и прикосновений. В кон-

це концов сознание отделяется от тела. Тело остывает. Затем обрывается даже тонкая психическая связь, существующая между телом и его нематериальными аспектами. Теперь вы окончательно и бесповоротно мертвы. Согласно буддийскому учению, которое в «Тибетской книге мертвых» изложено весьма подробно, в этот самый первый миг после окончательной смерти, вы оказываетесь лицом к лицу с самой истинной реальностью. Как будто всю жизнь тело, чувства и низший ум постоянно заслоняли от вас эту реальность, отсекая ее или, по крайней мере, фильтруя, так что вы ощущали лишь самую малую ее толику. Но после смерти, когда тела больше нет и низшего ума тоже нет, во всяком случае на время, истинная реальность являет свой лик и на один страшный миг вспыхивает светом. Я говорю «страшный», потому что большинство людей не в силах вынести свет реальности, в ужасе отшатываются. По выражению Т. С. Элиота, «род людской неспособен выносить реальность в слишком больших дозах». <sup>23</sup>

Когда человеческое сознание оказывается лицом к лицу с истинной реальностью, это может стать ужасающим переживанием, от которого ум бежит, отступая на всё более и более низкие уровни, пока не окажется там, где почувствует себя как дома. На этом уровне он хватается за тело, и именно в этом теле потом, так сказать, перерождается. Конечно, слова не должны вводить нас в заблуждение. Мы говорим о сознании, которое приходит и уходит, даже о его переходе из одного тела в другое, но в действительности сознание не приходит и не уходит. Оно не занимает места в буквальном смысле слова и не может «войти» в тело. Ум и тело — как два конца одной палки: стоит ухватиться за один конец, как другой, само собой, следует за ним.

Таковы семь классификаций кармы, и вместе с пятью ниямами они дают всеобъемлющую картину природы кармы. Карма — это наше собственное умышленное действие и результаты, которые оно за собой влечет, равно как и закон, в силу которого одно следует за другим. Это не рок, не судьба и не общий закон причины и следствия. Как ясно следует из учения о пяти ниямах, карма есть лишь один, хотя и очень важный, из пяти видов обусловленности, существующий наряду с другими. Поэтому неверно говорить, что

всё происходящее есть результат кармы. Некоторые, когда с ними что-то случается, говорят: «Что ж, должно быть, такова моя карма» — и воображают, что поступают благочестиво, как настоящие буддисты; но это не имеет никакого отношения к буддийскому учению. Буддизм учит: всё, что происходит, — это результат условий, но не все эти условия есть карма. Карма — только один из пяти видов обусловленности, которые действуют во вселенной. События могут быть следствием кармы, а могут и не быть. Как их различать — это совсем другой вопрос.

Трудность, которая иногда возникает, — это отношение между принципом перерождения и учением об *анатмане* — отсутствии «я», или души. Можно подумать: «Если нет души, которая переходит из одной жизни в другую, из одного тела в другое, как же тогда происходит перерождение?» Может показаться, что нужно пожертвовать либо учением об анатмане, либо учением о перерождении, — нельзя иметь то и другое сразу. Но эта трудность — искусственная. Как уже говорилось в первой главе, на самом деле учение об анатмане не утверждает отсутствия души в смысле полного отсутствия психической жизни. Оно утверждает отсутствие неизменной души, неизменного «я». Если говорить о перерождении, то имеется некая основа умственной деятельности, которая «перетекает» из одной жизни в другую, соединяясь то с одним телом, то с другим. Соединение нового тела с этим «поток» умственной деятельности и есть то, что называют перерождением. Так что никакого противоречия нет: принцип анатмана и принцип перерождения могут сосуществовать.

На этом этапе рассмотрения кармы иногда возникает мысль: «Всё это очень хорошо, вполне логично и правдоподобно. Но так ли это на самом деле? Как можно проверить? Где найти доказательства?» Обычный западный ум желает неопровержимых доказательств, и они накапливаются — медленно, но верно. Группы исследователей систематически изучают рассказы людей, которые утверждают, что помнят свои предыдущие жизни. Собирают и публикуют сведения об обычных людях — не святых, не мудрецах и не мастерах медитации, которые без всяких видимых причин утверждают, будто помнят свою предыдущую жизнь. При этом они,

как правило, описывают ее очень подробно, вплоть до своего имени, места, где жили, рода занятий, болезни, от которой умерли и т. д. Судя по всему, эти подробности совпадают с тем, что известно об их жизнях — большей частью самых заурядных жизнях, которые, по их утверждениям, они помнят. Особенно интересуют исследователей многочисленные примеры любопытных воспоминаний такого рода, исходящих от детей. Во многих случаях вероятность совпадения, обмана или выдумки полностью исключается, и ученые склонны признать, что самое простое объяснение подобных фактов — это гипотеза о перерождении, или реинкарнации. Поскольку число таких доказательств неуклонно растет, я совершенно не сомневаюсь, что в конце концов они убедят всех непредвзятых людей в истинности учения о карме и перерождении.

В качестве еще одного доказательства существования кармы и перерождения некоторые приводят феномен вундеркиндов. Если взять такого ребенка, как Моцарт, который с малых лет умел петь, исполнять и сочинять музыку, то очень трудно поверить, что такого уровня знаний и мастерства он смог достичь за столь короткий срок, — говорят, что они перешли к нему из предыдущей жизни. Но тут встает вопрос о наследственности: нет общего мнения по поводу того, что можно и что нельзя унаследовать на генетическом уровне. К тому же этот вопрос осложняют разные другие факторы, как личного, так и культурного свойства, поэтому такого рода доводы не столь убедительны, как воспоминания о предыдущей жизни.

Разумеется, учение о карме и перерождении решает гораздо больше вопросов и проблем, чем ставит, но это не значит, будто в нем нет никаких неувязок. С моей точки зрения, это традиционное учение нуждается в полном пересмотре с учетом различных вопросов, которые на Востоке, судя по всему, пока не рассматривались. Существуют, например, такие вопросы, как связь между кармой, перерождением и временем или связь между кармой, перерождением и индивидуальным сознанием. Ведь карма и перерождение действуют во времени, а что такое время? Карма и перерождение связаны с индивидуальным сознанием, а что это такое? Есть еще такой каверзный вопрос, как демографический взрыв.

Откуда взялись все эти люди? Происходит деление душ, или же они пришли из других миров? На Востоке некоторые буддисты высокомерно бросят: «Конечно, они пришли из других миров. Это каждому понятно». Но является ли такое объяснение единственно возможным? Эти и другие похожие вопросы необходимо подробно рассмотреть в новой редакции традиционного буддийского учения о карме и перерождении. Возможно, такая редакция станет одной из задач западного буддизма.

И наконец, необходимо допустить, что на Западе учение о карме и перерождении может какое-то время вызывать активное неприятие. Как мы убедились, оно противоречит многим устоявшимся представлениям о самых насущных вещах. Поэтому для многих важен такой вопрос: обязательно ли верить в карму и перерождение, чтобы быть буддистом? Самый простой ответ: «Да». Но более разумный ответ таков: «Нет, но при одном условии. Не обязательно верить в карму и перерождение, если вы готовы направить все свои силы на достижение полного просветления в этой жизни». Это совершенно верно и может удовлетворить некоторых людей. Но к тому же это сразу показывает, как трудно всерьез практиковать буддизм, если постоянно не помнить о карме и перерождении.

Учение о карме и перерождении действительно дает ответ — может быть, единственно верный ответ — на некоторые вопросы. Оно помогает раскрыть тайну смерти, которая одновременно является и тайной жизни, а ведь только очень немногие могут идти по пути к просветлению, не задумываясь о таких вопросах хотя бы иногда. Возможно, кто-то и способен безмятежно предаваться практике медитации, не заботясь о философии, но большинству нужны какие-то ответы. Они действительно хотят знать и могут практиковать только при наличии такого знания. Чтобы следовать по пути, им необходима какая-то общеполитическая основа, пусть даже элементарная и схематичная. Учение о карме и перерождении хотя бы отчасти обеспечивает такую основу.

Если мы не принимаем карму и перерождение в качестве ответа, придется искать какой-то другой, и найти его, думаю, будет не просто. Лично я считаю, что учение о карме и перерождении дает самый удовлетворительный ответ на

многие вопросы, вытекающие из факта смерти и природы человеческой жизни и человеческого существа. Оно не только дает верный ответ, но и сообщает жизни смысл и цель. Оно объясняет, что каждый человек проходит череду жизней и что, изменив свое сознание, — а согласно буддизму, это нам вполне по силам, — можно определять свою судьбу, причем не только в этой жизни, но и в следующих. Это значит, что никакое подлинное усилие не пропадает даром. Добро сохраняется из жизни в жизнь. Нет такой проблемы, как награда или кара. Совершая умышленное действие, мы изменяем свое сознание, как здесь и сейчас, так и на будущее, и это вполне достаточная награда или кара. Лично я сказал бы, что учение о карме и перерождении есть неотъемлемая часть буддизма и большинству людей трудно стать буддистами, не приняв его хотя бы в принципе.

Традиция утверждает, что истина учения о карме и перерождении становится ясной в свете более высоких состояний сознания и особенно в наивысшем из них — просветлении Будды, которое настолько высоко, что его даже нельзя называть состоянием сознания как таковым. На Востоке считается, что есть истины — при желании их можно называть духовными истинами, — которые обычный рациональный ум познать не может.

На Западе такая точка зрения, конечно же, оказывается совершенно неприемлемой. Мы склонны считать бесспорным, что всё, доступное пониманию и восприятию, можно понять и воспринять обычным сознательным «повседневным» умом. Мы предполагаем, что этот ум способен понять всё, что вообще можно понять. Но восточная традиция, особенно индийская, утверждает, что есть некоторые истины — если хотите, некоторые законы или принципы, — которые невозможно понять обычным человеческим умом. Если вы хотите их понять, придется повысить свой уровень сознания — так, чтобы дальше видеть, нужно подняться на гору. Буддисты считают, что если подняться на гору собственного сознания, то оттуда как на ладони увидишь все те духовные истины, которые непостижимы для нас в нашем обычном состоянии сознания.

Согласно индийской традиции, одна из таких истин — учение о карме и перерождении. Наше обычное рациональное

сознание не может его постичь. Мы способны его понять, если нам объяснят, но непосредственно узреть его истинность не можем. Карму и перерождение во всех подробностях и хитросплетениях может узреть только будда. А это значит, что неопровержимые доказательства нам, по сути, недоступны.

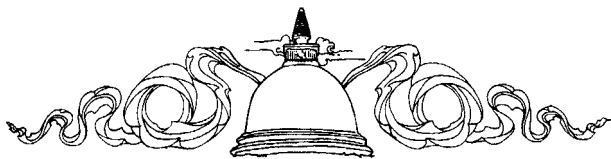
Однако на протяжении многовековой истории развития буддизма все буддийские мудрецы и йогины подтверждали истинность кармы и перерождения. Что примечательно, не было ни одной буддийской школы, ни одного видного буддийского учителя, которые бы ставили ее под сомнение. Будь учение о карме и перерождении всего лишь догмой, философской идеей, теорией, кто-то в буддийском мире наверняка опроверг бы ее, рано или поздно, или, по крайней мере, поставил под сомнение. Буддистам свойственна полная свобода мысли: нет никакой церковной власти, которая принуждала бы их к ортодоксальной точке зрения, поэтому история буддизма знает много случаев, когда учения подвергались сомнению. Почему же тогда, насколько известно, учение о карме и перерождении никогда не подвергалось сомнению? Думаю, потому, что карма и перерождение относятся не к сфере теории и философии, а к сфере переживания и восприятия. По мере того как великие йогины и мастера медитации наращивали духовное понимание и умение проникать в суть вещей, они всё яснее видели истинность этого учения. Возможно, они не постигли его так же полно, как сам Будда, но увидели достаточно, чтобы удостовериться в его истинности. Поэтому на Востоке опыт Будды и других просветленных учителей, которые сумели выйти за пределы возможностей обычного сознания, считается убедительным доказательством истинности кармы и перерождения. По крайней мере, практикующим буддистам это должно служить достаточным основанием для веры, пока они не смогут постичь истину кармы и перерождения напрямую.

Карма и перерождение — серьезная тема, но некоторое понимание этого учения необходимо для того, чтобы понять, кто такой Будда. Первый опыт видения природы реальности, который сделал Будду тем, кем он стал, вырос из непосредственного постижения действия кармы и перерождения. В ночь своего просветления, сидя под деревом бодхи, Будда испытал озарение и увидел всю цепь своих предыдущих



рождений — десятки тысяч предыдущих жизней. И не только это: он увидел уходящие в прошлое предыдущие жизни других живых существ. В эту ночь и последующие видел он и будущие их жизни, если возникало такое желание. Будда проповедовал принцип кармы и перерождения не как философское учение, не как итог логических умопостроений, а как нечто пережитое, увиденное воочию. Эта способность видеть предыдущие жизни, свои собственные и других существ, называется *пурваниваса-смрити*, буквально, «память о предыдущих обителях». Ее считают одной из пяти или шести *абхиджней*, сверхъестественных знаний, причем говорят, что, взяв за основу практику медитации, ее может развить любой, кто захочет приложить усилия.





## «СМЕРТЬ» БУДДЫ

Смерть Будды не была обычной смертью, потому что он не был обычным человеком. Даже при жизни Будды ближайших его учеников порой ставил в тупик вопрос о природе Будды. Кто такой Будда? Что он за существо? И что произойдет с ним после смерти? По неизвестной нам причине при жизни Будды этот вопрос очень интересовал многих его учеников, равно как и множество других людей. Похоже, этот вопрос занимал столь многих, что даже возникла традиционная форма его постановки. Люди приходили к Будде и спрашивали:

— Господин, существует ли татхагата (то есть будда) после смерти или нет, или и то и другое, или ни то ни другое?

На это Будда всегда отвечал одинаково. Он говорил:

— Если сказать, что будда существует после смерти, это будет неверно. Если сказать, что будда не существует после смерти, это будет неверно. Если сказать, что после смерти будда и существует (в одном смысле) и не существует (в другом смысле), это будет неверно. И если сказать, что после смерти будда ни существует ни не существует, это тоже будет неверно. Как ни говори, как ни описывай, к будде всё это совершенно не применимо.<sup>24</sup>

Отсюда становится ясно, что смерть Будды — это совсем не смерть в обычном смысле. Именно поэтому в буддийской традиции смерть Будды обычно называют *паринирваной*. *Нирвана*, конечно, означает «просветление», а *пари* — «высшее», то есть *паринирвана* — это «высшее просветление». Какова же тогда разница между нирваной и паринирваной? На самом деле никакой разницы нет. Когда будда достигает нирваны, это традиционно называется «нирваной с остатком», поскольку у будды всё еще остается материальное тело. Паринирвану же называют «нирвана без остатка», потому что после нее связь с материальным телом прекращается. Это единственная разница, которая имеет значение только для остальных людей, особенно для непросветленных учеников Будды. Нирвана всегда остается нирваной. С точки зрения Будды, разницы между этими двумя состояниями нет. До или после смерти, это переживание, для нас совершенно непостижимое и неопишное, абсолютно одинаково.

Возможно, для самого Будды достижение паринирваны не было событием, влекущим за собой особые последствия, но для тех, кто не обрел просветления, оно представляется важным. В палийском каноне последние дни Будды описаны более подробно, чем любой другой отрезок его жизни после просветления. Очевидно, его последователи считали, что то, как именно он умер, многое говорит о нем, о его учении и о природе состояния будды.

Смертельная болезнь дала о себе знать сильными болями, когда Будда находился в деревне близ большого города Вайшали. Возможно, причиной стала резкая смена погоды в начале сезона дождей. Но усилием воли он сумел достаточно оправиться для того, чтобы предпринять изнурительное «прощальное турне». «Мое странствие близится к концу», сказал он Ананде. — Как измученную упряжку можно заставить двигаться только с помощью хлыста, так и это тело можно заставить двигаться, только подхлестывая его. Но моя умственная и духовная энергия не слабеет»<sup>25</sup>. Его тело, как и всё обусловленное, было подвержено разрушению, но ум был не подвластен рождению и смерти.

Расставшись со своими учениками в Вайшали — городе, который он очень любил, Будда отправился в последний путь, чтобы посетить другие места и сказать прощальные

слова ободрения. Несмотря на постоянную физическую боль и сознание надвигающейся смерти, он оставался всё таким же открытым, его как всегда заботили нужды других. В текстах также отмечается, что он, как и раньше, отдавал должное окрестностям, восхищаясь красотой мест, которые проходил, и роц, где останавливался на отдых. Он читал проповеди в городах и деревнях, принимал новых учеников и давал последние указания сангхе. В деревне под названием Пава он в последний раз принял пищу, которую предоставил местный кузнец по имени Чунда. После этого у него началось тяжелое расстройство желудка. Из последних сил он добрался до места под названием Кушинагара, что в северо-восточной Индии. По пути, отдыхая у реки, он попросил Ананду успокоить и ободрить кузнеца Чунду, чтобы тот не переживал из-за того, что неумышленно дал Будде испорченную пищу. Это не заслуживало никакого порицания, напротив, предоставив Будде последнюю трапезу перед паринирваной, он получил большую заслугу.

Будда родился на открытом воздухе, под деревом, обрел просветление на открытом воздухе, под деревом, и паринирваны тоже достиг на открытом воздухе, под деревом. В каждом из этих мест есть храмы и места для паломничества, а в Кушинагаре находится Храм паринирваны. В текстах ясно говорится, что такой чести Кушинагара удостоилась не случайно. Будда сознательно решил умереть в этом «жалком захолустном городишке, состоящем из хижин-мазанок» — так довольно презрительно отзывался о Кушинагаре Ананда. Ведь Будда никогда не был жертвой обстоятельств — ни в смерти, ни в любом другом событии своей жизни.

На окраине Кушинагары была роща деревьев *сал*. Там местные жители соорудили каменную скамью, чтобы на ней сидели старейшины во время деревенских сходок. На эту скамью и прилег Будда. Затем он дал указания по поводу похорон: Ананде и другим ученикам было велено ни о чем не заботиться и просто продолжать духовную практику. Последователям же мирянам надлежало поступить с его телом, как полагается поступать с останками великого царя.

Ананда не мог этого вынести и удалился в слезах. Но Будда призвал его обратно и сказал: «Полно, Ананда. Не

печалься так. Уж такова природа всего, что нам близко и дорого — рано или поздно приходится со всем расставаться. Долгое время, Ананда, ты делом, словом и мыслью выказывал мне неизменную и искреннюю любовь и доброту. Поддерживай свою практику, и ты обязательно освободишься от омрачений». После этого Будда превознес добродетели Ананды перед всем собранием монахов.

Затем он коснулся одного или двух вопросов, связанных с монашеской дисциплиной. Например, он велел прекратить общение с его старым возничим Чанной, который, хоть и вступил в общину, продолжал допускать умышленные ошибки в практике, пока тот не образумится, что Чанна в конце концов и сделал. Таким образом, до самого последнего мгновения Будда мог с ясностью и состраданием сосредоточивать ум на благе отдельных людей. Даже в последнем обращении к монахам он призвал любого из присутствующих, у кого есть какие-либо сомнения по поводу учения, тут же и тотчас же заявить о них, пока он еще жив и может их разрешить. Когда собравшиеся ответили молчанием, он произнес последние слова: «Всему обусловленному неотъемлемо присуще разрушение. Усердно стремитесь к цели».<sup>26</sup> После этого он погрузился в медитацию и почил.

Мощь этой последней сцены, больше чем какое-либо другое событие жизни Будды, выразительнейшим образом передают не столько слова палийского канона, сколько картины великих китайских и японских художников эпохи средневековья. На фоне прекрасного леса видны стволы деревьев *сал*, которые, подобно прямым, высоким колоннам, возносят кроны широких зеленых листьев и крупных белых цветов. Будда лежит на правом боку, и деревья роняют на него белые цветочные лепестки. Его окружают ученики — самые близкие, облаченные в желтые одеяния, сидят у изголовья, а вокруг толпится весь остальной люд: брахманы, князья, советники, аскеты, огнепоклонники, купцы, крестьяне, торговцы. И не только люди — самые разные животные: слоны, козы, олени, лошади, собаки, даже мыши и птицы — собрались, чтобы в последний раз увидеть Будду. Эту космическую сцену у смертного одра завершают парящие в облаках боги и богини. Таким образом, глядя на лучшие изображения этой сцены, становится ясно, что перед нами не обычное

завершение жизни, но событие вселенского значения, лице-зреть которое собралось всё живое.

Общее настроение, как и следует ожидать, печальное. Рыдают даже животные, особенно бросаются в глаза крупные слезы, струящиеся из глаз слона. Не плачут только несколько учеников, сидящих ближе всего к Будде, да кошка. Кошка равнодушна по причине всем известного кошачьего безразличия, а ближайšie ученики сохраняют спокойствие потому, что умеют видеть за пределами материального тела и знают, что переход из нирваны в паринирвану ничего не меняет.

Такова увековеченная многими великими художниками сцена, которую буддисты вспоминают каждый год в день паринирваны, отмечаемый 15 февраля. Это, конечно же, день торжеств, которые устраивают в знак благодарности за пример и учение, оставленное Буддой. Тем не менее, настроение в этот день иное, чем во время других праздников, потому что событие это отмечают для того, чтобы сосредоточить ум на смерти, причем не только Будды, но и своей собственной. Поэтому настроение трезвое — не унылое, а задумчивое, медитативное. Мы размышляем о том, что факт смерти присутствует не только один день в году, но каждый день нашей жизни и что память об этом должна быть неотъемлемым аспектом нашей ежедневной духовной практики. Паринирвана Будды напоминает нам о необходимости возобновить всю духовную практику в свете постоянно присутствующей реальности смерти. Но в особенности она побуждает нас к медитативным практикам, конкретно связанным со смертью.

Конечно, есть и такая вещь, как нездоровый, болезненный интерес к смерти, и нужно ясно понимать, что память о смерти как медитативная практика не имеет с такой нездоровой и мрачной привычкой ничего общего. Для выполнения этой практики необходим в высшей степени жизнеутверждающий и ясный настрой ума. Поскольку развитие осознанности и жизнеутверждающего настроения — это сфера других практик, медитацию на тему смерти можно правильно изложить только в контексте систематического подхода к медитации. Поэтому в данной главе мы увидим, где именно памятование о смерти стыкуется с другими методами медитации.

Сначала рассмотрим общую природу медитативного переживания, его функцию и цель, то есть то, что составляет предмет медитации, а затем перейдем к различным специальным практикам, в ходе которых можно получить такое переживание. Короче говоря, постараемся ответить на вопрос: «Что понимается под медитацией?» В наши дни это слово стало общеупотребительным, но большинство людей затруднилось бы сказать, что именно оно означает.

В широком смысле слово «медитация» может использоваться в трех основных значениях, соответствующих трем всё более высоким уровням переживания. Прежде всего, есть медитация в смысле объединения, сведения воедино, всех наших психических энергий. Это первый шаг. Люди, как и прочие живые существа, по сути своей есть воплощения энергии. Возможно, по нам это не всегда заметно, но на самом деле так оно и есть. Причина, по которой мы не всегда похожи на воплощение энергии, заключается в том, что мы раздроблены — наши энергии раздроблены — на множество разных потоков. Одни текут в одном направлении, другие — в другом, одни безмятежно извиваются, другие мчатся, бурлят и низвергаются. Большую часть времени эти разные потоки энергии не сливаются вместе в согласии, а движутся в противоположные стороны. В результате получается либо водоворот, либо застой: масса энергии движется хаотично и бесцельно либо полностью застопоривается. Поскольку мы боремся сами с собой и раскол наш — внутренний, наши энергии нейтрализуют друг друга. Нередко люди находятся именно в таком положении: их энергии настолько разбросаны и несогласованны, что они не способны что-то сделать или чего-то достичь.

Таким образом, первое назначение медитации — свести все эти энергии воедино и заставить их течь по одному руслу, течь всё ровнее и мощнее, всё углубляя это единственное русло, чтобы оно всё увереннее и настойчивее несло эти энергии к цели. Благодаря медитации мы постепенно объединяем все свои психофизические энергии, добываясь отсутствия конфликтов и несогласованности, и в итоге ощущаем покой, гармонию и испытываем чувство, что всё едино.

Следующий уровень переживания, который мы имеем в виду, говоря о медитации, — это переживание состояний

за пределами сознания, которые в индийской традиции называются *дхьянами*. Это состояния постепенного надсознательного упрощения. Согласно традиции, опирающейся на опыт всех, кто усердно практикует, на уровне первой дхьяны человек переживает ряд психических факторов, число которых по мере перехода к трем высшим дхьянам постепенно уменьшается.

На уровне первой дхьяны вы переживаете не только объединение, которое является результатом медитации в первом значении этого слова, но еще и блаженство и радость, а также разнообразную тонкую умственную деятельность. Но по мере подъема ко второй дхьяне эта умственная деятельность постепенно угасает. Вы не думаете ни о чем, и в этом смысле вся умственная деятельность полностью прекращается. И хотя ум таким образом успокаивается, в то же время вы всё осознаёте, находитесь в полном присутствии — ваше присутствие и осознанность сильнее, чем когда-либо. Ум становится похож на огромное озеро, на поверхности которого успокоилась даже мельчайшая рябь. Вместо бурлящих волн — полный покой, гладь, сияние и безмятежность. В то же время, это озеро словно питается от подводного источника, так что вы испытываете острое, но тонкое психофизическое наслаждение и радость, которые вздымаются при высвобождении конкретных энергий. Таково переживание второй дхьяны.

Как умственная деятельность угасла, чтобы уступить место второй дхьяне, так на более высоком уровне третьей дхьяны угасает даже переживание радости, которое является сравнительно грубым, и остаются только глубокое блаженство и покой. Затем в конце концов исчезает даже ощущение блаженства. На четвертом уровне все элементы вашего существа, все ваши энергии сливаются в некое подобие необъятного океана единства, умственной гармонии и всепоглощающего знания абсолютного покоя, что далеко превосходит любое переживание счастья или даже блаженства.

Так дхьяны развиваются от низшего уровня переживания ко всё более высоким, и нужно быть готовым к тому, что при этом могут происходить самые разные вещи. То, что я описал, — это стандартная схема, но есть и всевозможные дополнительные измерения, всевозможные разновидности переживаний, которые могут испытывать люди в зависимости от темперамента и мировоззрения. У одних бывают видения



архетипических образов: перед ними проплывают призрачные ландшафты, из глубин ума встают похожие на драгоценности образы, мандалы и даже боги, богини, будды и бодхисаттвы. У других по мере продвижения к более высоким дхьянам развиваются паранормальные способности, например телепатия. Они могут обнаружить, что знают происходящее в умах других людей или, по крайней мере, становятся сверхъестественно чувствительны к тому, что ощущают другие. Они могут слышать и видеть то, что происходит в других местах. У некоторых даже бывают проблески того, что похоже на воспоминания о прошлой жизни.

Какие бы необыкновенные побочные эффекты ни давала практика медитации, буддийская традиция совершенно ясно указывает, как следует к ним относиться: попросту говоря, никак. Вы не обращаете на них никакого внимания. Как правило, надо относиться к ним как к очень тонкой разновидности помех, отвлекающих вас от дела, которое состоит в том, что вы пытаетесь расширить и углубить переживание медитации, переходя от низших дхьян к более высоким.

Третий и самый высокий уровень медитативного переживания — это видение истинной природы бытия. По мере того как высшие уровни сознания становятся для вас более привычными, ваше переживание обретает не только большую целостность, блаженность и спокойствие, но и всё большую объективность. Вы всё меньше и меньше подвержены влиянию собственной субъективности, влиянию принципа удовольствия. Вы начинаете подниматься над искажениями, следствием субъективных факторов, — как самолет, который оставляет внизу облака и оказывается в чистом синем небе. Вы начинаете видеть простирающееся внизу обусловленное бытие, и его основные принципы становятся яснее. Вы начинаете видеть его таким, какое оно есть. Теперь вы в какой-то степени чисты от него, свободны от него, способны видеть его более объективно. Вы начинаете видеть вещи такими, какие они есть в действительности, начинаете видеть истинную реальность. Иными словами, у вас появляются, как минимум, зачатки умения видеть суть вещей, или мудрости, которая ведет прямо к просветлению.

Таким образом, медитация действует на трех очень разных уровнях, а потому этот термин весьма многозначен. Ведь на самом деле первый уровень — это скорее сосредоточение,

чем медитация; второй — собственно медитация; а третий — созерцание. Если подойти к этому реалистично, придется сказать, что большинство из нас будет очень долго работать на первых двух уровнях: медитации как сосредоточении и собственно медитации. Для начала вы просто захотите объединить все ваши рассеянные энергии, собрать себя воедино, стать одним человеком, а не сборищем конфликтующих личностей. Ведь вы не хотите впустую растрачивать свои энергии на внутренние и внешние раздоры, а стремитесь к цельности и гармонии. Только в этом случае вы сможете с пользой распоряжаться своими энергиями и быть по-настоящему счастливыми.

Когда вы добьетесь такого сосредоточения энергий, следующим шагом станет подъем сознания выше обычного уровня, который мы предпочитаем считать нормальным. Здесь вы подходите к самой сути медитации и духовной жизни: преобразованию сознания. Как уже говорилось, мы являемся воплощением энергии. С таким же успехом можно сказать, что мы являемся воплощением сознания. Мы таковы, каково состояние нашего сознания, — состояние нашего сознания и есть мы. Поэтому в ходе духовной жизни в общем и практики медитации в частности мы занимаемся изменением состояния своего сознания, что отнюдь не легко. И не просто не легко — для тех, кто изначально не одарен в духовном аспекте, это очень и очень трудно. Очевидно, есть множество самых разных внешних помех и препятствий, но еще больше препятствий кроется в нашем уме, в нашем нынешнем состоянии обусловленного сознания. Эти препятствия, которые мешают нам подняться на более высокие уровни сознания, буддийская традиция объединяет в одну общую категорию под названием пять «ядов», или загрязнений. Быть может, это сильно сказано, но дело в том, что они действительно загрязняют и отравляют всё наше существо и, если мы не будем осмотрительны, могут привести к духовной смерти.

Пять ядов — это отвлечение, отвращение, привязанность, неведение и тщеславие \*, и для каждого из них имеется про-

---

\* Есть разные перечни пяти ядов, но, наверное, самый распространенный — это неведение, злоба, страстное желание, гордость и зависть. — *Прим. ред.*

тивоядие в виде особого метода медитации. Поэтому, если у нас преобладает какой-то конкретный яд, необходимо сосредоточиться на той практике медитации, которая нейтрализует именно его. Если же мы обнаружим, что эту неделю у нас преобладает один яд, а следующую — другой, можно соответствующим образом изменять метод практики. Пять противоядий — это пять основных методов медитации, и, как мы увидим, один из них — это памятование о смерти.

Однако, с точки зрения медитации, первой и основной практикой, без которой любая другая будет трудновыполнимой, должна стать та, которая нейтрализует яд-отвлечение. Это особенно справедливо в условиях современной жизни: похоже, с каждым годом методы захвата внимания становятся всё изощреннее. Вы пытаетесь что-то сделать, но ваше внимание захватывает нечто другое. Почти всё, что вы видите или слышите, способно породить цепочку мыслей или действий, которая кажется особенно соблазнительной именно тогда, когда вы твердо решили заняться чем-то, требующим внимания. Иногда бывает практически невозможно успокоиться и сосредоточиться на чем-то одном. Звонок в дверь — и вы забываете, что собирались делать. Вы обнаруживаете, что под рукой всегда находится какой-то любопытный повод, чтобы отвлечься, который и захватывает ваше внимание, если только его нужно захватывать. На самом же деле то, что мы считаем невольной капитуляцией перед некой неодолимой внешней силой — «Меня отвлекли!» — это состояние нашего собственного ума.

Такая неспособность сосредоточиваться во многом связана с отсутствием целостности. Поскольку потоки энергии действуют в разных направлениях, один из них, поток волевого сознания, не может решить на чем-то сосредоточиться, чтобы при этом тут же не вылезла другая часть нашей личности и не проявила интерес к чему-то совершенно другому. Мы отвлекаемся в том случае, когда в итоге борьбы одно наше «я» уступает другому. С точки зрения первого «я», ум отклонился от намеченной цели, и мы отвлеклись. И если от первого «я» что-то и осталось, то лишь смутное беспокойство.

От этого есть очень простое противоядие — метод медитации, который называется «осознанное дыхание». На последовательных этапах этой практики наше сосредоточение на

естественном ритме собственного дыхания постепенно становится глубже и тоньше. Мы всё больше погружаемся в процесс дыхания, пока, наконец, не возникнет ощущение, что дыхание исчезло, и тогда мы без всякого объекта просто продолжаем сохранять сосредоточение. Ум становится похож на шар, покоящийся на одной точке вне всяких измерений — совершенно недвижимый и в то же время всегда готовый к движению. Регулярно практикуя этот метод медитации, мы учимся в какой-то степени быть хозяевами своих действий. Мы также обнаруживаем, что такая способность вкладывать всю энергию в одно действие есть источник спокойного и безмятежного состояния ума.

Оказав некоторое воздействие на яд-отвлечение, мы теперь готовы сразиться с другими ядами. Следующий яд — отвращение, или ненависть. Его нейтрализуют практикой *метта-бхавана*. *Бхавана* значит «развитие», слово же *метта* перевести гораздо сложнее, поскольку в английском языке ему нет точного соответствия. Обычный перевод — «милосердие ко всем». Этот метод медитации, развитие милосердия ко всему существу, способствует развитию благожелательного отношения ко всем живым существам — склонности к таким чувствам, как дружелюбие, любовь, сострадание, сочувствие и т. д.

Как и осознанное дыхание, *метта-бхавана* проходит несколько этапов. Начав с формирования теплого и благожелательного отношения к самому себе, вы затем исследуете чувства, испытываемые к доброму другу, и соединяетесь с ними. На фоне такого дружеского интереса вы вспоминаете человека, к которому обычно не испытываете никаких чувств. Обнаружив, что способны ощущать искреннюю заинтересованность и по отношению к такому человеку, вы затем распространяете чувства любви и доброжелательности на человека, которого недолюбливаете. И наконец вы развиваете всеобъемлющее сочувствие и дружелюбие, обретая в сердце чувство истинной доброты, *метты*, направленное на всех без исключения, на всё живое. Эта практика не подразумевает некие туманно красивые мысли, ее целью является развитие мощного, сосредоточенного, явно благого чувства в качестве противоядия от конкретного и сильного яда — отвращения, или ненависти.

Третий яд — привязанность. Это сильное невротическое желание: стремление обладать и этим, и тем, и другим, одно из главных изначальных омрачений, преодолеть которое очень трудно. Может быть, как знак признания его власти над нами в качестве противоядий от него предписывают не один метод медитации, а три. Первый — памятование о нечистоте. Это весьма радикальный метод, к которому в наши дни прибегают очень немногие. Обычно считается, что его практикуют только монахи и отшельники, но не миряне; в любом случае для его практики необходимы специальные средства, которые доступны немногим. Практикующий отправляется на кладбище, характерное для Индии, где повсюду разбросаны мертвые тела и кости, и созерцает трупы на разных стадиях разложения. На Востоке этот метод и поныне имеет приверженцев, но совершенно очевидно, что его практика требует крепких нервов и сильной духовной решимости.

Второй метод борьбы с привязанностью похож на первый, но помягче. Это памятование о смерти, которое следует практиковать, имея прочное основание из осознанности и жизнеутверждающего эмоционального настроения. Когда вы начинаете практиковать памятование о смерти, ваш ум должен быть уже более или менее свободен от беспорядочных мыслей, целостен, спокоен, гармоничен и счастлив — состояние, которого можно с успехом добиться, используя такие медитативные практики, как осознанное дыхание и меттабхавана. В противном случае памятование о смерти может даже причинить вред.

Если, например, не осознавая своих истинных чувств или действий, вы начнете практику с мыслей о близких и дорогих вам людях, которые умерли, то вам станет грустно. Это не будет благим примером объективной печали и подлинного сострадания — вы просто впадете в уныние, что вовсе не является вашей целью. Или, начав размышлять об умершем, которого не любили, вы можете почувствовать смутное удовлетворение и подумать: «Наконец-то убрался!» — что тоже принесет больше вреда, чем пользы. Или же, думая об умерших или умирающих, вы можете ощутить полное безразличие, причем не благое чувство — бесстрашие, а равнодушную бесчувственность. Это тоже нанесет вред практике.

Таким образом, чтобы избежать уныния, злорадства или безразличия, настоятельно рекомендуется начинать эту практику в осознанном и жизнеутверждающем состоянии ума, а по возможности и в возвышенном состоянии сознания — состоянии покоя и счастья. Затем вы начинаете размышлять о неизбежности смерти. Конечно, это прописная истина, но одно дело — признавать ее справедливость на некоем поверхностном уровне и совсем другое — усвоить ее достаточно глубоко как нечто имеющее прямое отношение к нашим собственным, глубоко личным интересам. Поэтому вы начинаете практику с того, что позволяете проникнуть в свой ум такой общеизвестной истине: «Я умру. Смерть неизбежна». Вот как всё просто.

Просто сказать, но совсем не просто сделать. При прочих равных условиях это тем труднее, чем вы моложе. Если вы очень молоды, это практически невозможно. Вами владеет абсурдное чувство, что вы будете жить вечно. Вы можете каждый день видеть вокруг умирающих, и всё равно вам не приходит в голову применить факт смерти к самому себе. Вы не можете ее постичь. Вы не можете ее представить. Этот факт — что вам суждено умереть — представляется чем-то невообразимо далеким, нелепым и смехотворным. Но факт остается фактом, и чем старше вы становитесь, тем яснее его видите. А увидев его, начинаете понимать, что раньше никогда его не видели, никогда не понимали этого простого факта.

Итак, вы начинаете практику именно с этого. Пребывая в безмятежном, счастливом и сосредоточенном состоянии ума, вы просто позволяете мысли о смерти — о том, что вам предстоит умереть, — дойти до своего сознания. Вы повторяете, как мантру: «Мне суждено умереть» — или, более традиционно и кратко: «Смерть... смерть...» Согласно традиции, полезно воочию видеть трупы, но этот совет, как всегда, требует здравого предупреждения: бесполезно смотреть на трупы, если ваш ум не сосредоточен, не очень спокоен, склонен к унынию и т. д. Нужно иметь не просто крепкие нервы в обычном смысле этого слова, а подлинное внутреннее спокойствие. Иначе, начав искать повсюду трупы, можно причинить себе ощутимый вред — такова сила медитации.

Конечно, в большинстве западных стран вероятность увидеть труп невелика, не говоря уже о возможности сесть и со-

зерцать его. Более умеренный вариант — держать у себя в доме череп. Одна из причин, по которым тибетцы так увлекаются чашами из черепов, трубами из берцовых костей и украшениями из человеческих костей, — попытка свыкнуться с мыслью о смерти, соприкасаясь с останками людей, которые некогда жили, дышали и чувствовали, а теперь мертвы. Поэтому, если у вас нет желания прибегнуть к крайней мере и созерцать труп, то в качестве постоянного напоминания о смерти можно достать себе череп или даже просто фрагмент кости. На Востоке некоторые буддисты пользуются четками из человеческой кости, которые состоят не из бусин, а из дисков. И снова, в этом не должно быть ничего болезненного или неприятного. Спокойное и ясное состояние сосредоточения — такова обязательная основа для медитации на тему смерти.

Если описанные выше простые методы не дают результата — более глубокого осознания смерти, то следующим шагом в этой практике должно стать систематическое размышление о хрупкости человеческой жизни. Вы думаете о том, что жизнь всегда висит на волоске и ее продолжение зависит от любого из множества факторов, например от наличия воздуха. Если не дышать всего несколько минут, то просто умрешь. Мы полностью зависим от пары мехов в груди, которые называются легкими. Если они перестанут качать воздух, нам конец. Если вдруг из комнаты улетучится весь воздух, нам тоже конец. Точно так же мы зависим от температуры. Если температура немного повысится, все мы умрем, причем довольно скоро. Если она немного понизится, мы умрем еще скорее. Если Земля хоть чуть-чуть отклонится от своей орбиты, нам всем конец. Жизнь настолько непрочна, настолько зависит от множества непредвиденных случайностей, что вообще удивительно, как это мы еще живы. Каждый миг нашей жизни — это шаг по канату над пропастью. Оставаться живым очень трудно, и всё же мы живы, нам удастся выжить — пока.

Еще один непростой аспект этого вопроса, помогающий понять, насколько мы близки к тому, чтобы сорваться с каната, — это размышление о том, что для смерти не нужны какие-то определенные обстоятельства. Нельзя утверждать, что ночью умирают, а днем — нет. Ни днем, ни ночью нет такого

мгновения, когда мы могли бы сказать себе: «Ну, вот, теперь я в относительной безопасности». Умереть можно как днем, так и ночью. И если вы молоды, нельзя думать: «Я молод, а значит, не умру. Я умру, только когда состарюсь». Умереть можно молодым и старым, больным и здоровым, дома и на улице, на родине и на чужбине. Нет таких обстоятельств, при которых можно быть уверенным, что не умрешь. Смерть не зависит от каких бы то ни было обстоятельств, от нее никуда не скроешься. Никогда нельзя быть уверенным, что в следующий же миг не возникнет причина, по которой ты умрешь. Как знать... Нигде и никогда не существует барьера между нами и смертью. Такой ход рассуждений может действовать весьма отрезвляюще.

Можно также размышлять о том, что всем суждено умереть. Каждый человек, каким бы великим, выдающимся, благородным или знаменитым он ни был, однажды непременно умрет. Этим путем ушли все великие люди прошлого, даже Будда. А если даже самому Будде пришлось умереть, то можете быть уверены, что и вам смерти не миновать.

Практика памятования о смерти неразрывно связана с принципом непостоянства. Но при желании можно взять этот более широкий принцип в качестве темы медитации. Эта третья практика направлена на преодоление такого яда, или загрязнения, как привязанность. Памятование о непостоянстве всего сущего — самое мягкое из трех противоядий от привязанности, но если вы обладаете достаточной чуткостью и хорошим воображением, оно может оказать на вас сильное воздействие. В конце концов, какая медитация лучше всего подходит для практики в то или иное время, всегда следует решать самому, с учетом собственного темперамента и настроения. Смысл практики памятования о непостоянстве вытекает из самого ее названия. Всё меняется. Ничто не длится вечно. Если присмотреться, то доказательства непостоянства можно увидеть вокруг всегда, каждый день. И снова, необходимо наполнить эту медитацию спокойным и жизнеутверждающим чувством осознанности. Постепенно, по мере того как непрочность всего сущего и неизбежность его разрушения будет становиться всё более очевидной, столь же очевидной станет и ложность восприятия, лежащая в основе привязанности к вещам и желания ими обладать.



Четвертый из основных методов медитации предназначен для преодоления яда-неведения. Под неведением здесь понимается не отсутствие интеллектуальных знаний, но отсутствие осознанности — отказ видеть вещи такими, какие они есть на самом деле. Медитация, которая преодолевает такое прискорбное неведение, — это размышление об истине, с которой мы уже встречались: о цепи взаимозависимого возникновения.

Эта цепь состоит из двенадцати нидан, или звеньев. В совокупности они изображают весь процесс реагирующего ума в том виде, в каком он действует в течение этой жизни и не только этой, но всех трех: предыдущей, настоящей и будущей. В сущности, эта цепь взаимозависимого возникновения и есть та основа, которая позволяет нам в какой-то мере понять процесс рождения, смерти и перерождения.

Вот краткий перечень этих двенадцати звеньев. Первым идет неведение — именно с него всё и начинается. Поскольку есть неведение, возникают *санскары*, или силы, формирующие карму. Поскольку есть формирующие карму силы, возникает сознание. Поскольку есть сознание, возникает весь психофизический организм. Поскольку есть психофизический организм, возникают шесть органов чувств: ум и пять телесных органов восприятия. Поскольку есть шесть органов чувств, возникает контакт с внешним миром. Поскольку есть контакт с внешним миром, возникают различные ощущения: приятные, неприятные и нейтральные. Поскольку есть приятное ощущение, возникает жажда обладания, или желание повторять это приятное ощущение. Поскольку есть жажда обладания, возникает привязанность — попытка удержать приятное чувство и объект, который его вызывает. Поскольку есть привязанность, возникает становление — весь процесс психологического обусловливания, весь процесс реагирующего ума. Поскольку есть становление, возникает рождение. Поскольку есть рождение, возникают разрушение и смерть, а потом и следующее рождение.

Таковы двенадцать звеньев цепи взаимозависимого возникновения. Чтобы практиковать эту медитацию, вам придется сначала выучить их на память — если хотите, на пали или санскрите, или в английском переводе, это не имеет значения. Затем, утвердившись в состоянии сосредоточения, вы

говорите себе: «При условии неведения возникают силы, формирующие карму. При условии сил, формирующих карму, возникает сознание. При условии сознания возникает психофизический организм...» и так далее. Но вы не просто повторяете слова, не удовлетворяйтесь только интеллектуальным пониманием этой формулы. Постарайтесь увидеть, что происходит в действительности — ведь это происходит с вами, это происходит в вас. С помощью этой формулы вы изучаете свой собственный реагирующий ум.

В ходе этой медитации в уме может происходить следующее. Когда вы произносите про себя: «Неведение, неведение», перед вашим мысленным взором предстает что-то вроде всеобъемлющего непроглядного мрака — это мрак неведения. Никакого света, никакой осознанности. Сознание еще не возникло. Пока вы размышляете об этом, из мрака, слепоты и неведения, в зависимости от них, возникают различные волевые действия, различные устремления и желания. Но вы видите, что эти желания неопределенны, неясны и слепы, поскольку возникают из мрака. Таким образом, во время этой медитации вы очень ясно видите, как из основы — внутренне-го изначального состояния неведения — возникают всевозможные бессознательные, слепые и бездумные действия.

Затем вы видите: по мере того как эти волевые действия движутся наощупь, натываясь на то и на это, они понемногу становятся более чувствительными, более сознательными, и зарождается первый проблеск сознания. Вы видите крохотное семя индивидуальности, едва заметное, слабое и хрупкое, которое постепенно развивается в психофизический организм — ум и тело. Вы наблюдаете, как у психофизического организма развиваются различные чувства: разум, зрение, слух и т. д. Затем, когда с помощью этих чувств, организм вступает в контакт с внешним миром, вы видите, как он испытывает всевозможные ощущения, приятные и неприятные. Вы видите, как он отшатывается от неприятных ощущений и цепляется за приятные, привязывается к ним, и в конце концов становится их рабом, попадает от них в зависимость. Этот процесс продолжается так же непрерывно, как вращается колесо. Так Колесо Жизни делает еще один оборот.

Продолжая медитировать, вы видите, что и ваш ум действует точно так же. Вы видите, как воспринимаете ощущение

ния: зрительные образы, звуки, запахи, вкусы, чувства, мысли — и реагируете на них. Они вам нравятся, и вам хочется еще. Когда они заканчиваются, вы испытываете печаль или гнев. Но есть и такие, которые вам не нравятся, — вы хотите их избежать и даже ненавидите. Чем яснее вы видите, как проявляется ваша собственная психологическая обусловленность, наблюдая ее объективно и одновременно переживая субъективно, тем больше освобождаетесь от нее. Вы освобождаетесь от своей психологической обусловленности настолько, насколько ее видите. Ваша осознанность соответствует степени понимания собственной неосознанности. И в этом вам поможет традиционная формула двенадцати звеньев цепи взаимозависимого возникновения. Конечно, того же результата можно достичь и подвергнув этот процесс более современному психологическому анализу, если он вам больше по вкусу. Главное здесь — увидеть, что для вашего ума характерно не спонтанное и творческое начало, а всего лишь привычка механически реагировать на объекты и отсутствие осознанности. Только увидев это, можно освободиться от духовного неведения.

А пока мы таким образом полностью не освободимся от неведения, наша смерть будет всего лишь началом нового рождения, которое обусловлено следами привязанности, отращения и неведения, оставшимися в индивидуальном потоке сознания в момент смерти. Иными словами, если вы умерли, не исчерпав своих страстей, оставив то, чего страстно желаете, к чему привязаны — любимого человека, семью, богатство, имя и славу или даже буддизм, то вам придется вернуться. Сила желания утянет вас в новое тело и новое рождение.

Но в ходе духовной практики человек может постепенно уничтожить эти три яда. Привязанность слабеет, отвращение утихает, мрак неведения рассеивается. В конце концов остается только состояние умиротворенности, любви и мудрости. Вы больше не привязаны к Колесу. Вам больше не нужно возвращаться. Когда вы умираете, когда сознание выскальзывает, или вырывается, из физического тела, нет ничего, что тянуло бы его обратно. Оно остается на более высоком, архетипическом, даже запредельном, уровне бытия. Оно остаётся в нирване, в невозмутимом состоянии

будды. Иными словами, отпадает необходимость в дальнейших перерождениях.

Согласно буддизму Махаяны, на этом этапе открываются две возможности, два разных пути. Первая возможность — поднявшись до этого уровня, просто остаться там. Можно позволить себе исчезнуть в нирване, уйти из этого мира, скользнуть в нирвану «как капля... в сияющее море»<sup>27</sup>. Или же можно вернуться обратно и принять добровольное решение родиться снова — не потому, что остались какие-то неизжитые кармические следы, а из чувства сострадания, чтобы при помощи обретенного духовного опыта и дальше помогать другим живым существам.

Например, рассказывают такую историю о великом бодхисаттве Авалокитешваре, чье имя означает «глядящий вниз» — то есть, глядящий вниз из сострадания. Много-много столетий назад Авалокитешвара был монахом, йогином, который долгие годы, большую часть своей жизни, практиковал медитацию в пещере, в Гималаях. Наконец настал миг, когда он оказался на самом пороге просветления. Он поднимался от одного состояния сверхсознания к другому, всё дальше и дальше уходя от мира. Он прошел через всевозможные архетипические райские миры и лицеизреп всевозможных прославленных героев. Затем все эти переживания исчезли, и он оказался на берегу, у края огромного океана света. Он не слышал и не видел ничего, кроме этого океана света, он испытал огромную радость и счастье оттого, что наконец-то возвращается к своему истоку, и собрался слиться с самой реальностью. Со вздохом огромного облегчения он сделал шаг вперед, чтобы скользнуть в этот океан света.

Но, — повествует история, — в этот самый миг он услышал звук, очень слабый, который, похоже, доносился издали. Сначала монах не понял, что это за звук, но звук привлек его внимание, и он стал прислушиваться. По мере того как он слушал, этот звук превратился в сочетание множества звуков. Монах услышал множество голосов, и все они вопили, рыдали, стонали, плакали, сетовали. Казалось, звук становится всё громче и громче, и наконец монах оторвал взор от океана света и глянул вниз. Его взгляд проник в самые глубины и дошел до нашего мира. И в этом мире он увидел

множество людей, миллионы живых существ, которые переживали разнообразные страдания из-за своего духовного неведения. И в голову ему пришла мысль: «Разве могу я оставить этих существ? Разве могу слиться с океаном света, спасая только себя, когда там, внизу, столько живых существ нуждается в моей помощи и руководстве?» И он повернул назад — не только взглянул вниз, но и спустился вниз. Он избрал путь, ведущий обратно в мир, в сансару.

Выбор, который отверг Авалокитешвара, — путь, на котором человек позволяет себе слиться с нирваной, — это путь архата, того, кто желает личного спасения. Путь же, который избрал Авалокитешвара, — возврат в наш мир — это путь бодхисаттвы, того, кто желает не только собственного освобождения, но и освобождения и просветления для всех живых существ. Бодхисаттва не будет удовлетворен до тех пор, пока не сможет объять всех живых существ и привести их к состоянию будды.

Традиционно путь бодхисаттвы считается более высоким, чем путь архата, но различие между ними не такое уж простое. В определенном смысле путь бодхисаттвы содержит в себе путь архата: человек должен, как минимум, быть способен освободиться сам и остаться в нирване, чтобы его отказ от нее имел какой-то смысл или значение. Иначе следование идеалу бодхисаттвы может превратиться в оправдание собственной привязанности к миру. Ведь идеал бодхисаттвы присутствовал и в переживании просветления, которое испытал Будда. Решение Будды учить других стало естественным выражением его переживания просветления.

Однако, как отмечает Марко Паллис,<sup>28</sup> главным принципом тибетского буддизма является именно идеал бодхисаттвы. Для тибетских буддистов он живая реальность, к которой они относятся очень серьезно. Они твердо верят, что в мире живут люди, которые принесли эту великую жертву отречения — действительно отказались от нирваны и вернулись в мир, дабы помочь высшей эволюции человечества, ведущей к просветлению. Для тибетцев идеал бодхисаттвы — живая реальность.

Но это не основание для того, чтобы судить чужую религию. Например, типичный комментарий католика по этому поводу был бы примерно таким: «Что ж, идеал бодхисаттвы

прекрасен, но это всего лишь прекрасная мечта. В нашем мире бодхисаттв нет. Вот христианский идеал, идеал распятого Христа — это историческая реальность. А идеал бодхисаттвы — некая духовная химера, плод ума праздного буддиста, который полеживает на диване у себя на Востоке и от нечего делать предается прекрасным духовным грезам».

Но тибетские буддисты с этим, конечно, не согласятся. Для них бодхисаттвы — живые существа, тесно связанные с духовным устройством нашего мира. Они твердо уверены, что бодхисаттвы живут на земле и их можно узнать. И это не только возможность, а обычная практика. Тибетцы безоговорочно верят, что духовные учителя, достигшие высокого уровня духовного развития, способны управлять своими рождениями. Когда *тулку* — лама-перерожденец — умирает, ученики отправляются искать его новое воплощение, ребенка, в которого он переродился. Когда такого ребенка находят (или, вернее, когда снова находят тулку), ему дают традиционное образование в области Дхармы, что позволяет ему продолжить свою деятельность бодхисаттвы, прерванную смертью в предыдущей жизни. Самый известный из таких тулку — конечно же, Далай-лама, которого тибетцы считают проявлением самого Авалокитешвары. Он духовный лидер Тибета и — де-юре, если не де-факто — его светский правитель. В течение столетий он рождается снова и снова, чтобы вести за собой народ Тибета. Нынешний Далай-лама — четырнадцатый в линии этих тулку.

Снова оказаться втянутым в перерождение, продолжать вращаться в Колесе Жизни не из-за ядов: привязанности, ненависти и неведения, а из сострадания — это требует высочайшей степени духовной осознанности. И, памятуя о том, что путешествие в тысячу миль начинается с одного шага, мы можем начать развивать такую осознанность, медитируя на тему цепи взаимозависимого возникновения.

Пятый и последний яд — это *мана*, тщеславие, что иногда переводится как гордость, но в действительности это, скорее, высокомерие или даже чувство собственного величия. Гордость подразумевает сильное чувство «я» и «мое», поэтому, чтобы ее преодолеть, вам придется повести атаку на весь комплекс «я», особенно применительно к телу. Метод медитации, используемый для такой атаки, называется размыш-

лением о шести элементах: земле, воде, огне, воздухе, пространстве и сознании.

И снова вы начинаете с того, что погружаетесь в спокойное и удовлетворенное состояние сосредоточения. Затем, сидя в медитации, вы начинаете думать об элементе земля, стараясь почувствовать, что это такое. «Земля, земля...» — это всё твердое, всё однородное. Можно думать о самых разных предметах объективного мира, которые отличаются твердостью, — природных, вроде деревьев и камней, или рукотворных, вроде домов и книг. Всё это элемент земля. Дальше вы думаете: «Элемент земля присутствует не только во внешнем мире, но и во внутреннем, субъективном, мире, то есть во мне. Мои кости, моя плоть — это производные от элемента земля. Откуда взялись мои кости? Откуда взялась моя плоть? Откуда взялся во мне элемент земля?» Вы напоминаете себе: «Он не мой, он возник из внешнего элемента земля. Я его позаимствовал, взял ненадолго у внешнего элемента земля и включил его в свое существо, в свой состав, в свое тело. Но удерживать его вечно я не могу. Через несколько десятилетий или через несколько лет — а может, и раньше, кто знает? — его придется вернуть. Элемент земля в моем теле растворится в элементе земля объективного мира. Разве я могу говорить об элементе земля, что он мой, разве могу говорить, что он — это я? Он не мой и не я. Мне придется его вернуть. Что ж, я расстанусь с ним. Ведь он — не я. Я не могу претендовать на обладание им. Я не могу отождествлять себя с ним».

Точно так же вы рассматриваете элемент воду. «Вода, вода...» Элемент вода присутствует во всем жидком и текущем. Найдите его во внешнем мире: в реках, океанах, ручьях, дожде, росе. И в вас он тоже есть — это кровь, желчь, слезы и так далее. Откуда в вас эта вода? Очевидно, что извне, и, когда вы умрете, она должна будет вернуться туда, откуда пришла. Она не ваша, она — не вы; так не привязывайтесь к ней, прекратите отождествлять себя с ней.

«Огонь, огонь...» Во внешнем мире элемент огонь — это солнце, источник всего тепла и света в солнечной системе. В нас тоже есть тепло, но откуда оно взялось? Оно производное от элемента огня, присутствующего во внешнем мире. И снова вы размышляете: «Когда-нибудь мне придется его

вернуть. Я не смогу удерживать его долго. Умерев, я остыну. Тепло уйдет, оставив тело. Элемент огонь во мне, который сейчас выполняет разные функции — согласно традиционным индийским представлениям, переваривает мою пищу и участвует в других процессах, — на самом деле не мой. Он не принадлежит мне. Я не могу отождествлять себя с ним. Что ж, пусть уходит. Пусть этот присутствующий во мне элемент тепло возвращается в элемент тепло во вселенной».

«Воздух, воздух...» Вы думаете: «Во внешнем мире явно есть воздух — взять хотя бы атмосферу, окружающую всю планету. И во мне есть дыхание жизни, воздух, который я постоянно вдыхаю и выдыхаю. Но я только позаимствовал его на короткое время, он не мой. Настанет миг, когда я вдохну и выдохну в последний раз. Я умру, и дыхание прекратится. Я не могу сказать про элемент воздух, который во мне, что он — это я, или что он мой. Пусть уходит. Я не буду отождествлять себя с ним».

«Пространство, пространство...» Тело, состоящее из первых четырех элементов, с которыми я себя отождествляю, занимает некое пространство. Что же останется, когда из моего тела уйдет элемент земля, когда уйдут элементы вода, огонь и воздух? Ничего. Только пустое пространство «я»-образной формы. Чем же будет отличаться это «я»-образное пространство от окружающего пространства? Ничем». Индийская традиция уподобляет тело глиняному горшку. Если разбить горшок, пространство внутри него сольется с внешним пространством и никакой разницы между ними не останется. Точно так же, когда тело разрушается, пространство, которое оно занимало, сливается со всеобщим пространством. Вас больше нет, так разве можно цепляться за материальное тело, которое только временно занимает пространство? Нельзя. Так позвольте пространству, которое вы занимаете, слиться со всеобщим пространством.

Теперь шестой и последний элемент: «Сознание, сознание...» Есть сознание, которое связано с вашим физическим телом. Вы можете спросить: «Пусть земля — не я, вода — не я, воздух — не я, огонь — не я и даже пространство — не я, но сознание — уж точно я?» А вот и нет, даже сознание позаимствовано. Даже то, что вы называете своим сознанием, есть нечто вроде отражения, отблеска более высокого, уни-



версального сознания, которое в одном смысле — вы, а в другом — совершенно точно не вы. Это похоже на отношение между состоянием бодрствования и состоянием сновидения. В состоянии бодрствования вы можете думать, что у вас «был» сон, но где находится это «вы», когда вы видите сон? Скорее, вы «были» во сне. Так и в случае высшего измерения сознания, которое мы отождествляем с «собой», это сознание присутствует — но с «собой» приходится расстаться. Поэтому исчезает даже индивидуальность в смысле «я сам». Словно низшее сознание сливается с высшим, но при этом само сознание или, по крайней мере, способность сознавать, не уничтожается. Потери сознания не происходит, но сознание больше не сосредоточено на «я». И в то же время, как это ни парадоксально, вы, как никогда раньше, чувствуете себя самим собой.

Таково размышление о шести элементах, предназначенное для противодействия яду гордости, и последнее из пяти главных практик медитации. Но есть и другая практика, основанная на шести элементах, или, по крайней мере, на пяти из них, и она возвращает нас туда, откуда мы начали, — к паринирване Будды. В этой практике вы представляете перед собой пять элементов в виде символов: различных геометрических фигур разных цветов. Сначала вы представляете огромный желтый куб — это земля. На желтом кубе — огромную белую сферу, или шар, символизирующий воду. На белом шаре — ярко-красный конус или пирамиду — огонь. Затем, на острие конуса или пирамиды, — синюю фигуру, имеющую форму блюдца, — воздух. Наконец, на ней, вы представляете золотой язык пламени — пространство или эфир. При желании можно представить, что верхушка языка пламени имеет радужную окраску, заканчивается драгоценностью радужной окраски, — это сознание.

Таковы геометрические символы пяти или шести элементов, и, когда вы расположите их в таком порядке, один на другом, все вместе они образуют нечто новое — ступу, и поэтому данная медитация зовется визуализацией ступы. В данном контексте ступа особенно важна: ведь первоначально она была погребальным памятником совершенно особого свойства. Бывало, в ступах хранился пепел, причем иногда

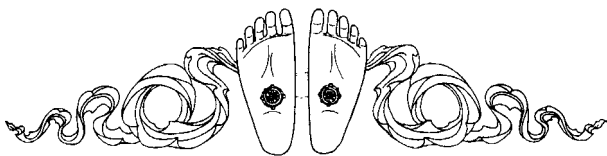
это был пепел особо почитаемых людей. В буддийской истории и традиции ступа особенно часто ассоциируется с паринирванной Будды. Фактически, в раннем буддийском искусстве ступа выступает символом самой паринирваны.

Такое символическое изображение Будды — интересный и важный элемент древних каменных изображений, созданных художниками-буддистами, и ступа — только один из элементов богатого иконографического арсенала. Иногда Будда изображен просто как пара отпечатков ног, но есть и множество других символов. Если тема произведения — рождение Будды, вместо младенца изображают цветок лотоса, если это Сиддхартха, покидающий дом и уходящий в джунгли искать истину, то вы видите выбегающего из дворцовых ворот коня, но вместо всадника на спине у него только зонтик. В сцене просветления Будды вы видите дерево бодхи, видите трон, но этот трон пуст или на нем только трезубец, олицетворяющий Три Драгоценности. В сцене первой проповеди Будды присутствуют пять слушающих монахов, есть сиденье учителя, вокруг собрались олени, но то, чему, очевидно, внимают монахи, — это колесо, *дхарма-чакра*, Колесо Дхармы. В других сценах Будду олицетворяет дерево бодхи, под которым он обрел просветление, поэтому там может быть изображен, скажем, злобный Мара, вздымающий над Буддой дубину, но никаких признаков присутствия самого Будды, кроме дерева бодхи, нет. Точно так же на самых ранних изображениях паринирваны вместо фигуры Будды, лежащего на каменной скамье под деревьями сал, которую можно увидеть на более поздних образцах китайской и японской традиций, есть только ступа, символизирующая его присутствие.

Для этого, конечно, есть причина. Вероятно, на раннем этапе развития буддизма люди очень остро ощущали, что Будда ни с чем не соизмерим, непередаваем, за пределами. Природа Будды — вне мысли, вне речи, вне слов. Если приходится о ней говорить, остается только хранить молчание. Если вы пишете картину или вырезаете на камне сцены из жизни Будды, и нужно изобразить его самого, остается только оставить пустое место или прибегнуть к символу. Изобразить Будду невозможно: Будда не поддается изображению.

Хотя в более поздние времена художники считали, что способны изобразить Будду, символы вроде Колеса Дхармы, дерева бодхи и, пожалуй, особенно ступы, остаются яркими образами просветления. Самые разнообразные ступы — отличительная черта пейзажа буддийского Востока, а маленькие бронзовые или деревянные изображения ступ часто хранят дома как напоминание о том, что когда-то всем нам придется вернуть вселенной элементы, о которых мы думаем как о «себе». Всем нам суждено умереть, даже Будде.





## ТАК КТО ЖЕ ТАКОЙ БУДДА?

Теперь мы знаем о Будде довольно много. Мы знаем, что он родился в роще Лумбини, знаем, какое образование он получил, знаем, как он оставил дом, как в тридцать пять лет обрел просветление, как передавал свое учение, как основал свою сангху и, наконец, как он умер. Можно узнать еще больше — традиционные жизнеописания предоставляют нам все факты. Можно узнать имена его сводных и двоюродных братьев, название города, где он рос, и имя астролога, который пришел на него взглянуть после рождения. Но, хотя все факты его жизни подтверждены письменными источниками, хотя вся история его жизни известна, становится ли нам по-настоящему ясно, кем он был? Можно ли узнать, кто такой Будда, изучив жизнеописание Гаутамы Будды?

Кстати, что мы понимаем под словом «узнать»? В каком смысле можно сказать, что мы знаем человека? Предположим, вам сообщили, где некий человек живет, чем занимается, сколько ему лет и т. д. — словом, все, что люди обычно хотят знать друг о друге. В каком-то смысле вы получили ответ на вопрос, кто этот человек. Вам известен социальный статус, его положение в обществе. Постепенно вы можете дополнить это описание любым количеством подробностей:

узнать его рост, манеру говорить, происхождение, вкусы в еде и музыке, политические и религиозные взгляды. После этого вы можете утверждать, что знаете этого человека. Но, как бы много вы о нем ни знали, вы не можете утверждать, что действительно его знаете, пока с ним не познакомитесь, а вернее — пока не встретитесь с ним несколько раз. Только после этого вы будете знать его лично. Это более глубокое знание будет основываться на взаимоотношениях, на общении — на самом деле, мы знаем человека только тогда, когда он тоже нас знает. Через некоторое время вы сможете утверждать, что знаете такого человека очень хорошо.

Но так ли это на самом деле? Действительно ли вы его знаете? Ведь в конце концов, порой бывает, что нам приходится менять мнение о человеке. Порой его поступки застают нас врасплох. Он делает нечто совершенно неожиданное, совершенно на него не похожее, и тогда мы говорим себе с удивлением, а иногда и с некоторой обидой: «Да, никогда бы не подумал, что он может так поступить. Я мог бы ожидать такое от кого угодно, но только не от него». Тем не менее, так бывает, и это говорит о том, насколько мало мы знаем людей в действительности. На самом деле мы не в состоянии постичь скрытые пружины их действий, их глубинные побуждения. Это касается даже тех, кого мы считаем самыми близкими и дорогими. Как гласит пословица, умен тот сын, который знает своего отца, и умны те родители, которые знают свое дитя.

И, наверное, особенно умен тот муж, который знает свою жену, и умна та жена, которая знает своего мужа. У меня были случаи, когда я знакомился с мужем и женой по отдельности, — каждый приходил ко мне, чтобы поговорить о своей половине. И обычно оба рисовали такой портрет, что узнать человека было просто невозможно. У меня складывалось впечатление, что они совсем не знают друг друга. Можно подумать, что так называемая близость нам мешает и мы знаем совсем не того человека, которого считаем столь близким, а всего лишь воображаемое состояние своего ума, свою весьма субъективную реакцию на этого человека. Иными словами, нам мешает наше эго.

Для того чтобы действительно узнать другого человека, нужно проникнуть гораздо глубже обычного уровня общения,

а это значит, что обычное общение — совсем не настоящее. Точно так же обстоит дело, когда речь заходит о том, насколько мы знаем Будду. Мы можем знать все биографические факты его жизни, но приблизимся ли мы таким образом к подлинному пониманию, кто такой Будда? Увы, нет. Вопрос, кто такой Будда, остается открытым. Этот вопрос задают с самого момента зарождения буддизма. Ведь первый вопрос, заданный Будде после просветления, был: «Кто ты?»

Однажды на дороге Будда встретил брахмана по имени Дона. Тот издали увидел приближающегося путника, и было в нем что-то такое, что заставило Дону замереть на месте. В те времена по Индии бродило множество людей странного вида — Дона и сам был одним из них, — но он увидел, что человек, который к нему приближается, совершенно не похож на тех, с кем он встречался прежде. Ведь Будда только что пережил просветление. Он был счастлив, безмятежен и весел, от него исходило сияние, словно лицо его лучилось светом.

Когда Будда подошел, Дона спросил его: «Кто ты?» — не «славная погодка» или «откуда ты родом?», а «кто ты?» Если бы вы стояли на остановке ожидая автобуса и кто-нибудь подошел к вам и спросил: «Кто ты?», вы, наверное, сочли бы его довольно наглым, но в Индии, разумеется, всё иначе, и Дона задал этот вопрос не боясь обидеть незнакомца. Суть в том, что Дона спрашивал не о том, кто такой Будда в социальном смысле, — он не спрашивал, что за человек Будда. На самом деле Дона хотел узнать, человек ли перед ним.

Древние индийцы считали, что во вселенной много разных уровней бытия, где обитают не только люди и животные, как склонны считать мы. Есть также боги и духи, *якши* и *гандхарвы* — самые разные мифологические существа, населяющие разные уровни «многоэтажной» вселенной. Уровень людей — только один из многочисленных уровней бытия. Поэтому Доне, пораженному видом Будды, в первую очередь пришла в голову такая мысль: «Это не человек. Наверное, он из другого мира или направляется в какой-то другой мир. Может, он какой-то дух». Поэтому он спросил Будду:

— Кто ты? Может, ты *дэва*?

Дэвы — это боги, божества, наподобие архангелов.

— Нет, — просто ответил Будда.

Дона сделал вторую попытку:

— Ты *гандхарва*?

Это существа наподобие небесных музыкантов — прекрасные, сладкоголосые, ангельской наружности.

— Нет, — снова ответил Будда.

— Ты *якши*? — продолжал допытываться Дона.

Якши — это разновидность надменных духов, довольно устрашающих, которые живут в джунглях. Но Будда отверг и это предположение. Тогда Дона подумал: «Должно быть, он всё-таки человек. Очень странно», — и спросил:

— Так ты человек?

Такой вопрос можно было услышать только в древней Индии, но Будда вновь ответил:

— Нет.

«Вот странно, — подумал Дона. — Если он не дэва, не гандхарва, не якша и не человек, то кто же он?»

— Кто ты? — спросил он еще более недоуменно. — Если ты ни одно из этих существ, то кто же ты тогда? Кто ты такой?

— Условия (точнее, психологические ограничения), которые позволяли бы назвать меня дэвой, гандхарвой, якшей или человеком, уничтожены, — ответил Будда. — Поэтому я — будда.

Мы уже знаем, что, согласно буддизму (и индийскому мировоззрению в целом), именно эти зависимые состояния ума, волевые действия, или силы, формирующие карму, определяют наши будущие рождения, равно как и наши жизненные обстоятельства здесь и сейчас. Будда был свободен от всего этого, свободен от всякой обусловленности, поэтому ничто не могло заставить его родиться богом, гандхарвой или даже человеком. Поэтому, хоть он и стоял перед брахманом Доной, он не был ни одним из этих существ. Быть может, его тело и выглядело человеческим, но ум, сознание, было ничем не обусловлено, и потому он был буддой. И как таковой он был, так сказать, олицетворением, даже, если хотите, воплощением необусловленного ума.

Дона повел себя так, как ведем себя все мы, встречаясь с доселе неизведанным. Человеческий ум продвигается медленно, постепенно, от известного к неизвестному, и мы пытаемся описывать неизвестное, взяв за основу уже известное,

что вполне допустимо, если мы отдаем себе отчет в ограниченности такого подхода. Можно сказать, что ограниченность такого подхода проявляется особенно ясно, когда мы пытаемся узнать другого человека.

Очевидно, нам всегда присуща склонность делить людей на категории и думать, что таким образом мы их точно определяем. В Индии меня часто останавливали прохожие и без всякого вступления задавали вопрос: «Из какой ты касты?» Если вас не могут отнести ни к какой касте, люди просто не знают, что с вами делать, как с вами обходиться. Они не знают, можно ли принять воду из ваших рук, можно ли с вами познакомиться, можно ли отдать вам в жены свою дочь. Все эти вопросы очень важны, особенно в южной Индии. В Англии подходят гораздо менее прямолинейно, но стараются выудить те же сведения: какая у вас работа (и исходя из этого прикинуть ваш доход), где вы родились, где получили образование, где сейчас живете, — на основании таких социологических сведений люди постепенно сужают круг и думают, что таким образом точно вас вычислили.

Точно так же повел себя и Дона: увидев величавую сияющую фигуру, он захотел узнать, кто перед ним. В его распоряжении были разные ярлыки: дэва, гандхарва якша, человек — и он попробовал наклеить эти ярлыки на то, что увидел. Но Будда этого не допустил. По сути, его ответ означал: «Ни один из этих ярлыков не подходит. Я — будда. Я превзошел любые ограничения. Я выше и вне всего этого».

Возможно, Дона был одним из первых, кого озадачила природа Будды, но уж точно не последним. Мы уже встречались с «Четырьмя невыразимыми»: останется Будда существовать после смерти или нет, или и то и другое, или ни то ни другое. Хотя Будду об этом спрашивали постоянно, — древних индийцев этот вопрос занимал всерьез — он всегда отвечал, что к будде ни одно из этих четырех утверждений не применимо. И добавлял: «Будда вне всех ваших классификаций даже при жизни, даже когда имеет телесную оболочку. Вы ничего не можете о нем сказать».<sup>29</sup>

Конечно, утверждать это легко, но принять такое высказывание очень трудно. Видимо, поэтому Будде приходилось втолковывать это снова и снова. Наиболее убедительное



и красноречивое утверждение бесплодности любой попытки постичь природу будды содержится в *Дхаммападе*:

Тот, чьи завоеванья не отнимешь,  
 Кто даже от частицы погранных страстей свободен,  
 Тот просветленный, чья обитель безгранична, —  
 Как обнаружить по следам того,  
 Кто никаких следов не оставляет?<sup>30</sup>

То есть, согласно этому известному стиху, нет абсолютно никаких признаков, по которым будду можно было бы определить, исследовать, классифицировать или отнести к какой-то категории. Невозможно определить путь птицы, отыскивая в небе следы ее полета, — точно так же нельзя определить будду.

Это положение ясно и, тем не менее, никто не понял его до конца.

Почему-то человеческому уму свойственно продолжать попытки и воображать, будто понять слова — значит понять и их смысл. Поэтому, обратившись к *Сутта-нипате*, мы обнаружим такие слова Будды:

Нет меры, чтоб измерить человека,  
 Который цели собственной достиг, и заявить:  
 «Вот это его мера», — такое правило не для него.  
 Кто устранил навек ограниченья,  
 Тот все реченья тоже устранил.<sup>31</sup>

Невозможно охарактеризовать человека, если он избавился от всех психологических ограничений. О Будде нельзя сказать ничего, потому что у него ничего нет. В каком-то смысле, он — ничто. В *Сутта-нипате* мы знакомимся с эпитетом просветленного существа, который означает именно это. *Акинчана*, что обычно переводится как «человек без ничего», — это тот, у кого ничего нет, потому что он — ничто. А про ничто и сказать нечего.

Хотя многие из учеников Будды обрели просветление и сами прошли через этот мир не оставив следов, они всё равно поклонялись Будде, всё равно чувствовали, что в нем, открывшем Путь самостоятельно, без руководства, было нечто

загадочно запредельное их пониманию, непостижимое. Даже его главный ученик Шарипутра, попытавшись оценить величие Будды, попал впросак. Однажды в присутствии Будды он от избытка веры и преданности воскликнул:

— Бхагаван, думаю, ты величайший из всех просветленных прошлого, настоящего и будущего — самый великий из всех!

Будда не обнаружил ни радости, ни недовольства. Он не сказал: «Какой ты прекрасный ученик, как замечательно ты меня понимаешь!» Он просто спросил:

— Шарипутра, знаешь ли ты всех будд прошлого?

— Нет, бхагаван, — ответил Шарипутра.

Тогда он спросил:

— Знаешь ли ты всех грядущих будд?

— Нет, бхагаван.

— Знаешь ли ты всех будд, которые есть сейчас?

— Нет, бхагаван.

Наконец Будда спросил:

— Знаешь ли ты хотя бы меня?

И Шарипутра ответил:

— Нет, бхагаван.

Тогда Будда сказал:

— Раз так, Шарипутра, почему же твои слова так самоуверенны и напыщенны?<sup>32</sup>

Так что даже ближайшие ученики Будды по-настоящему не знали, кто он такой. Пытаясь как-то осмыслить это, они после его смерти составили перечень десяти способностей и восемнадцати особых качеств, которые и приписали Будде просто для того, чтобы провести различие между ним и его просветленными учениками. Но в какой-то степени это стало всего лишь выражением того, что они просто не сумели понять, кем же он был.

Если просветленные ученики Будды, имевшие счастье общаться с ним лично, не понимали, кто он такой на самом деле, у нас не так уж много шансов разобраться в этом. Тем не менее, на определенном уровне мы можем собрать кое-какие намеки и косвенные указания, и в этом смысле эпизод с Доной очень важен. Он подсказывает, что нужно вернуться назад и начать поиски Будды в совершенно ином измерении. Будду не удастся определить потому, что он принадле-

жит к другому, запредельному, измерению — измерению вечности.

До сих пор мы видели его: его рождение, просветление, смерть — историческое бытие — главным образом в рамках времени. Фактически мы рассматривали его в соответствии с эволюционной моделью, описанной в первой главе, а эта модель, конечно же, изображает развитие в пространстве и времени. Но это только один из способов видеть мир. Ведь на Будду можно смотреть не только с позиции времени, но и с позиции вечности.

Проблема любого жизнеописания Будды заключается в том, что оно в каком-то смысле рисует двух совершенно разных людей, Сиддхартху и Будду, разделенных главным событием — просветлением. Но после знакомства с биографическими фактами обычно кажется, что в первый период жизни Будды, продолжавшийся до этого главного момента, и после него Будда оставался более или менее таким же, если, конечно, не считать его просветления. И, окажись мы в это время рядом с ним, вряд ли нам удалось бы увидеть больше. Если бы мы встретились с Буддой за несколько месяцев до просветления, а потом через несколько месяцев после этого события, то почти наверняка не сумели бы заметить в нем никакой перемены. Мы увидели бы то же самое тело, а может быть, и ту же самую одежду. Он говорил на том же языке и в целом остался прежним. Поэтому мы склонны рассматривать просветление Будды как завершающий штрих в процессе, который шел долгое время, как перышко, склонившее чашу весов, как последний фрагмент головоломки — мелкое изменение, которое полностью изменило всё. В действительности это не так, совсем не так.

Просветление — Будды или любого другого — представляет собой «пересечение вневременного мига». <sup>33</sup> Нам придется несколько изменить это сравнение Т. С. Элиота, потому что, строго говоря, только линия может пересекаться с другой линией, и, хотя можно представить время в виде линии, суть вневременного — вечности — как раз и состоит в том, что оно нелинейно. Возможно, лучше представить время как линию, которая в какой-то точке просто останавливается, исчезая в другом измерении. Если воспользоваться избитым, но весьма полезным сравнением, не воспринимая

его при этом слишком буквально, то это, скорее, похоже на впадение реки в океан, где река — это время, а океан — вечность. Возможно, нам даже удастся несколько усовершенствовать это сравнение. Представим, что океан, в который впадает река, находится сразу за горизонтом. Оттуда, где мы находимся, видна река до самого горизонта, но океана, в который она впадает, не видно, и поэтому нам кажется, будто река течет в никуда, впадает в пустоту. Она просто останавливается на горизонте, потому что именно там находится точка, где она переходит в новое измерение, которое мы видеть не можем.

Эта точка пересечения и есть то, что мы называем просветлением. Время просто останавливается у границы вечности; оно, так сказать, сменяется вечностью. Сиддхартха исчезает, подобно исчезающей за горизонтом реке, и его место занимает Будда. Это, конечно, взгляд с позиции вечности. Если с позиции времени Сиддхартха становится Буддой, развивается до состояния Будды, то с позиции вечности он просто исчезает и остается Будда, который находится там всегда.

Именно эта разница в подходе — с позиции времени и с позиции вечности — лежит в основе противоречия между двумя дзэнскими школами, постепенности и внезапности. На заре дзэна (или, скорее, чаня) в Китае имелись две явно противоположные точки зрения: одна утверждала, что просветления достигают во внезапной вспышке озарения; другая — что его достигают постепенно, шаг за шагом, благодаря настойчивым усилиям и практике. Хуэйинэн пытается разрешить этот спор в «Алтарной сутре», где он объясняет: дело не в том, что есть два пути, постепенный и внезапный, — просто одни люди достигают просветления быстрее, нежели другие, — возможно, потому, что прилагают больше усилий.

Это верно, но можно пойти и глубже, сказав, что внезапное достижение просветления никак не связано со скоростью, существующей во времени. Оно не означает, что вы начинаете обычное движение к просветлению и завершаете его быстрее, что если обычно на постепенном пути можно провести пятнадцать или пятьдесят лет, то вы способны каким-то образом ускорить этот процесс, сократив его до года,

а то и до месяца, недели или уик-энда. Внезапный путь совершенно запределен времени. Внезапное просветление — это просто точка, в которой происходит переход в это новое измерение — вечность вне времени. Невозможно приблизиться к вечности, ускоряя приближение к ней во времени. Если говорить о времени, то нужно просто остановиться. Вместе с тем, конечно же, остановиться невозможно, если сначала не набрать скорость. Таким образом, на просветление можно смотреть с двух позиций, и каждая из них будет верна. Его можно рассматривать как кульминацию эволюционного процесса, которой достигают личными усилиями. Но просветление можно рассматривать и как прорыв в новое измерение, лежащее вне времени и пространства.

Есть одна довольно красочная история, которая наглядно иллюстрирует парадоксальную встречу этих двух измерений. В ней говорится о знаменитом разбойнике по прозвищу Ангулимала, который жил в центральной Индии, в огромном лесу. Занимался он тем, что устраивал засады на дороге через лес, убивал путников и в качестве трофея отрубал у каждого по пальцу. Из пальцев он сделал нечто вроде гирлянды, которую носил на шее, — отсюда его прозвище Ангулимала, которое означает «гирлянда из пальцев». Он мечтал довести количество пальцев в гирлянде до сотни и уже добрался до девяносто восьми, когда случилось так, что в лесу появился Будда. Крестьяне постарались отговорить его идти через лес, предупредив, что он может потерять палец, а то и жизнь по вине печально известного Ангулималы, но Будда не внял их уговорам и продолжил путь. Его появление очень обрадовало Ангулималу, который уже почти отчаялся добыть последнюю пару пальцев для своей гирлянды. Его мать, верующая старушка, жила с ним в лесу и готовила ему еду, и вот разбойнику до того надоело ждать, что он в конце концов решил: делать нечего, придется добавить к коллекции ее палец (может быть, мать любила на него поворчать). Тогда пальцев будет девяносто девять, и ему останется добыть всего один. Он как раз собирался отыскать свою бедную старую матушку, когда увидел идущего через лес Будду. «Ладно, с матерью я всегда успею разобраться, а сначала разделаюсь с этим шраманой, — подумал он. — Девяносто девятый палец на подходе!»

День был чудесный, легкий ветерок колыхал верхушки деревьев, пели птицы, а Будда тем временем шел по тропинке, которая, извиваясь, вела через лес. Он шел медленно, задумчиво, размышляя о чем-то, а может быть, ни о чем не размышляя. Ангулимала вышел из лесу и крадучись пошел за Буддой, подбираясь к нему сзади. Меч он держал наготове, чтобы, настигнув жертву, обделать дело побыстрее. Злодей двигался легко и бесшумно, чтобы догнать путника раньше, чем тот его заметит. Меньше всего он хотел долгой кровавой схватки.

Однако, походив за Буддой некоторое время, он заметил, что происходит нечто странное: казалось бы, он двигается гораздо быстрее Будды, но почему-то к нему не приближается. Будда медленно шагал впереди, а Ангулимала его преследовал, стараясь догнать, но почему-то расстояние между ними не сокращалось. Разбойник ускорил шаг, потом побежал и всё равно не приблизился к Будде ни на шаг. Когда Ангулимала понял, что происходит, он, наверное, покрылся холодным потом от ужаса, удивления и недоумения. Но не такой он был человек, чтобы легко сдать или остановиться и подумать. Он побежал еще быстрее, но Будда был так же далеко впереди, хотя, казалось, шел еще медленнее. Это было похоже на кошмарный сон.

В отчаянии Ангулимала крикнул Будде:

— Стой!

Будда обернулся и произнес:

— Я и так стою. Это ты бежишь.

Тут Ангулимала, который был не робкого десятка и потому, несмотря на испуг, сохранял самообладание, возмутился:

— Что значит «стою»? Ты же, вроде, шрамана, святой. Как же ты можешь так врать? Я несусь как угорелый и не могу тебя догнать!

— Я стою неподвижно, потому что я стою в нирване, — ответил Будда. — Я обрел покой. А ты бежишь, потому что всё крутишься и крутишься в сансаре.<sup>34</sup>

Разумеется, Ангулимала стал учеником Будды, но это и то, что случилось дальше, — совсем другая история. Суть же этого эпизода в том, что Ангулимала не мог догнать Будду потому, что Будда двигался — или стоял неподвижно, в данном случае это одно и то же — в другом измерении. Ангули-

мала, олицетворение времени, не мог догнать Будду, олицетворение вечности. Сколько бы ни длилось время, оно никогда не догонит вечность. Время не может обнаружить вечность в пределах временного процесса. Ангулимала не смог бы догнать Будду, даже стой тот на месте. И теперь, через две с половиной тысячи лет, он всё так же продолжал бы бежать и, тем не менее, не догнал бы Будду.

Достигнув просветления, Будда перешел в иное измерение бытия. По существу, он перестал быть тем, кем был раньше. Он не остался прежним — слегка улучшенным или даже значительно улучшенным Сиддхартхой, но превратился в совершенно иное существо. Понять это очень сложно, здесь не обойтись без размышления, потому что мы склонны подходить к просветлению Будды с мерками, основанными на опыте собственной жизни. Возможно, с годами мы обогащаем свои знания, учимся разным вещам, совершаем разные поступки, посещаем разные места, встречаемся с разными людьми, жизнь нас чему-то учит, но внутри, в основе своей, мы всё те же. Какие бы изменения ни происходили, они не затрагивают основ нашего существа. Недаром говорят: «Ребенок — отец взрослого» — то, какие мы сейчас, очень во многом определяется тем, какими мы были в детстве. По сути своей мы остаемся прежними. Условия, определяющие наше коренное отношение к жизни, сформировались очень давно, и все последующие изменения, в сущности, поверхностны. Это относится даже к нашей решимости идти по духовному пути. Мы можем обратиться в буддизм, принять прибежище в Будде, но обычно перемена не слишком глубока.

Совсем другое дело — переживание Будды при просветлении. В действительности это вообще не было переживанием, поскольку человек, который его испытал, перестал существовать. Таким образом, «переживание» просветления больше похоже на смерть, на изменение, которое происходит между двумя жизнями, когда вы умираете для одной жизни и рождаетесь для другой. В некоторых буддийских традициях просветление называют великой смертью, потому что всё прошлое умирает, в каком-то смысле уничтожается, и вы рождаетесь заново. Будда не стал улучшенной версией Сиддхартхи, Сиддхартхой, которого слегка подправили, новым изданием Сиддхартхи. С Сиддхартхой было покончено.

У подножия дерева бодхи Сиддхартха умер, а родился, или, вернее, появился Будда. В тот миг, когда Сиддхартха умер, стало ясно, что Будда существовал всегда, то есть над временем и за его пределами, совершенно вне времени.

Но даже такая формулировка может ввести в заблуждение, потому что «вне времени» не значит вообще вне всего. Ведь время и пространство — это не вещи в себе. Обычно мы представляем пространство как что-то вроде ящика, в котором перемещаются предметы, а время — как что-то вроде туннеля, по которому они перемещаются, хотя на самом деле всё обстоит вовсе не так. На самом деле пространство и время — это способ нашего восприятия. Образно выражаясь, мы видим вещи сквозь очки пространства и времени. И говорим о том, что увидели, как о явлениях, которые, конечно же, и есть то, что составляет мир относительного, обусловленного бытия, или сансару. Поэтому то, что мы называем явлениями, — это всего лишь реальные вещи, видимые под углом пространства и времени. Когда же мы проникаем в измерение вечности, мы выходим за пределы пространства и времени и тем самым выходим за пределы мира, за пределы сансары и, выражаясь языком буддистов, входим в нирвану.

Просветление часто описывают как пробуждение к истине вещей, способность видеть их не такими, какими они кажутся, а такими, какие они есть на самом деле. Просветленный видит вещи без покровов или омрачений, свободными от влияния каких бы то ни было предположений или психологических установок, видит их совершенно объективно — и не только видит, но и становится одним целым с ними, одним целым с их реальностью. Поэтому Будду — того, кто пробудился к высшей истине и существует вне времени, в измерении вечности, можно рассматривать как самую абсолютную реальность в человеческом облике. Именно это имеют в виду, когда говорят, что Будда — просветленный человек: он имеет человеческий облик, но ум его — не обусловленный человеческий ум, которому свойственно множество предрассудков, предубеждений и ограничений, а сама абсолютная реальность и переживание осознанности, неотделимое от реальности.

В конце концов в буддийской традиции выкристаллизовался очень важный признак, который и стали считать отли-



чием Будды. С одной стороны, есть его *рупакая* (буквально, тело формы) — его телесный, явленный облик, а с другой — его *дхармакайя* (буквально, тело истины или тело реальности) — его истинный, подлинный образ. Рупакая — это Будда, существующий во времени, тогда как дхармакайя — это Будда, пребывающий вне времени, в измерении вечности. Где присутствует истинная природа Будды, в его рупакае или в его дхармакае, совершенно четко сказано в главе из «Алмазной сутры», одного из величайших текстов традиции Праджня-парамиты. В ней Будда говорит своему ученику Субхути:

Тот, кто последовал за мною из-за слов,  
Лишь силы свои тратил понапрасну.  
Меня такие люди не узрят.  
Из Дхармы надлежит взирать на будд,  
От дхармакай их наставления исходят.  
Но не постичь вам неподдельную природу Дхармы,  
И как объект ее осознавать никто не может.<sup>35</sup>

Столь же решительно высказывается по этому вопросу Будда и в палийском каноне. Очевидно, был некий монах по имени Ваккали, который был очень предан Будде, но его преданность оставалась на поверхностном уровне. Ваккали так завораживала внешность и личность Будды, что всё свое время он проводил сидя и глядя на него или следуя за ним по пятам. Ему не были нужны никакие учения, у него не было никаких вопросов. Он просто хотел смотреть на Будду. И вот однажды Будда позвал его и сказал: «Ваккали, это материальное тело — не я. Если хочешь меня увидеть, нужно увидеть Дхарму, увидеть дхармакаю, мой истинный облик»<sup>36</sup>. Тогда Ваккали стал медитировать, как ему было велено, и незадолго до смерти достиг просветления.

Проблема Ваккали стоит перед большинством из нас. Дело не в том, что нужно пренебречь физическим телом, — его нужно принять как символ дхармакайи, Будды в его абсолютной сущности. При этом необходимо иметь в виду, что слово «будда» имеет несколько значений. Например, сказав: «Будда говорил на языке магадха», мы, конечно же, имеем в виду Гаутаму Будду, историческую личность. Но в других случаях, например во фразе «Ищите будду в себе», слово

«будда» подразумевает трансцендентную реальность. Здесь имеется в виду не Гаутама Будда, а вечная вневременная природа будды в нас самих. В общем и целом, сегодня школа тхеравада использует слово «будда», скорее, в историческом смысле, тогда как махаяна и особенно дзэн склонны использовать его скорее в смысле духовном, транс-историческом.

На Западе многозначность этого слова только усиливает путаницу, которая и без того возникает при попытке определить Будду. Как и Дона, мы хотим понять, кто же такой Будда, хотим навесить на него ярлык. Но поскольку нас сформировала западная дуалистическая христианская культура, нам доступны только два ярлыка: «бог» и «человек». Некоторые склонны утверждать, что Будда был всего лишь человеком — очень хорошим, очень святым, очень порядочным, но всего лишь человеком и не более того, кем-то вроде Сократа. Такого мнения придерживаются, например, католические авторы, пишущие о буддизме. Это весьма тонкий и коварный подход. Они хвалят Будду за его поразительную добродетель, удивительную щедрость, великую любовь, сострадание, мудрость — да, конечно, он великий человек. А потом, на последней странице своего труда о буддизме, они вскользь добавляют, что Будда, конечно же, был всего лишь человеком и даже в сравнение не идет с Христом, который был, или является, сыном Божиим. Это один из способов неверного определения Будды. Другой, столь же неверный подход можно выразить так: «Нет, Будда — это что-то вроде бога для буддистов. Конечно, он был человеком и сначала таковым и считался, но потом, сотни лет спустя, после его смерти, невежественные буддисты превратили его в бога, потому что хотели кому-то поклоняться».

Оба эти подхода неверны, и источник заблуждения, скорее всего, кроется в общем непонимании основной сущности религии. Те, для кого сам принцип нетеистической религии кажется противоречием, всегда будут стремиться решить вопрос о том, как соотносятся между собой Будда и бог. Последователи Христа заявляют, что Иисус — сын Божий. Магомета считают вестником Бога. Еврейские пророки утверждают, что их вдохновляет Бог. Кришну и Раму объявляют воплощениями Бога. Многие индуисты и Будду считают таким же воплощением — девятым воплощением, или девятой *авата*-

рой, бога Вишну. Они считают его таковым, потому что эта категория, аватара, им знакома. Но ни сам Будда, ни его последователи ничего подобного не утверждают, потому что буддизм — религия не теистическая. В буддизме, как и в ряде других религий — даосизме, джайнизме и некоторых разновидностях философского индуизма, вообще нет места Богу. В них нет высшего существа, создателя вселенной, и никогда не было. Поэтому поклоняться буддисты могут сколько угодно, но они никогда не будут поклоняться своему Создателю или любому представлению о персонифицированном Боге.

Будда не человек, не Бог и даже не один из богов. Он был человеком в том смысле, что начал свою жизнь, как каждый обычный человек, но не остался обычным человеком. Он стал просветленным, и, согласно буддизму, это во многом меняет дело — фактически, в корне меняет дело. Будда — это необусловленный ум в обусловленном теле. Согласно буддийской традиции, Будда — высшее существо во всей вселенной. Он даже выше так называемых богов, которых на Западе называли бы ангелами, архангелами и т. п. Традиционно Будду называют учителем богов и людей, и в буддийском искусстве богов изображают в очень смиренных позах: они приветствуют Будду и внимают его учению. Поэтому ни на философском уровне, ни на общедоступном невозможно спутать Будду с каким бы то ни было богом.

Тем из нас, кого научили думать, будто высшее существо во вселенной — это непременно Бог, непросто представить на этом месте Будду. Даже не веря в Бога, мы видим некую богообразную пустоту, и Будда до нее просто не дотягивает. В конце концов, ведь не он сотворил вселенную. Мы воспринимаем Будду таким образом потому, что в западном мышлении отсутствует соответствующая ему категория. Поэтому, чтобы постичь, кто такой Будда, нам придется избавиться от призрака Бога — творца вселенной, который над ним маячит, и заменить его чем-то совершенно иным.

Приблизились ли мы в итоге к ответу на вопрос: «Кто такой Будда?» Мы узнали, что Будда — это необусловленный ум, просветленный ум. Следовательно, узнать Будду — значит узнать ум в его необусловленном состоянии. Поэтому ответ на вопрос «Кто такой Будда?» таков: каждый из нас — потенциальный Будда. Поистине, до конца узнать Будду

можно только в процессе духовной жизни, в процессе медитации, в процессе превращения своего потенциального состояния в реальное. Только тогда мы сможем по-настоящему, опираясь на знание и опыт, сказать, кто такой Будда.

Сделать это быстро невозможно. Во всяком случае, за один день это точно не получится. Сначала необходимо установить живой контакт с Буддой, оказаться где-то между фактическими сведениями о Гаутаме Будде — подробностями его пути — и переживанием необусловленного ума. Этот промежуточный этап мы называем принятием прибежища в Будде. И здесь недостаточно просто произнести слова *Буддхам саранам гаччами* (прибегаю к Будде, как к прибежищу), хотя это не исключается. Необходимо всецело посвятить себя задаче — просветлению — как живому идеалу, как своей конечной цели и сделать всё для ее достижения. Только приняв прибежище в Будде со всем, что из этого вытекает, мы сможем сердцем и умом, всей своей духовной жизнью ответить на вопрос: «Кто такой Будда?»



## ПРИМЕЧАНИЯ И ССЫЛКИ

1. «The English flag».
2. Проблема «двух культур», впервые обсуждавшаяся Т. Г. Хаксли и Мэтью Арнольдом в 1881–1882 годах, в 1959 году вылилась в резкую конфронтацию между Ч. П. Сноу и Ф. Р. Ливисом.
3. «Ode to Melancholy» (перевод О. Чухонцева).
4. *Виная Кулавагга*, х. 5.
5. *Самьютта-никая*, ii. 104.
6. *Джатака*, i. 60; *Дхаммапададтхаката*, i. 70.
7. История о четырех встречах рассказана в *Буддачарите* Ашвагоши, песнь iii, и в *Махавасту*, ii. 150.
8. Шекспир, «Буря», акт I, сцена 2.
9. *Дхаммапада*, 103.
10. *Буддачарита*, xii. 120; *Лалита-вистара*, 19.
11. Например, *Маджхима-никая*, i. 118; *Самьютта-никая*, iv. 133.
12. Гампопа, «Праджняпарамита в восьми тысячах строк» (SGam.po.pa, *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines*, trans. Edward Conze, Four Seasons, Bolinas, 1973, pp. 223–4).
13. *Виная Кулавагга*, 7.3.1.
14. *Самьютта-никая*, i. 139.
15. *Чулаведалла-сутта*, *Маджхима-никая*, 44.
16. *Самьютта-никая*, i. 137.
17. Alexander Pope, *Satires, Epistles, and Odes of Horace*, satire I, book II (1740).

18. Комментаторы этого стиха интерпретируют призыв «дать свободу вере» двояко. Он может означать «Да освободятся они от ложной веры» — отринут веру в учения, которые не ведут к просветлению. Но он также может значить «Да высвободят они свою истинную веру» — веру в учения, которые подлинно ведут к просветлению.

19. *Самьютта-никая*, v. 2.

20. Этим титулом, который буквально означает «так пришедший» или «так ушедший», часто именуют Будду. Таким образом, он подразумевает того, кто вышел за пределы зависимого бытия, — не оставил следа.

21. *Шрамана* — это человек, избравший жизнь бездомного подвижника. Буквально *шрамана* означает «омывшийся», «очистившийся», что в смысловом отношении роднит его и со словами «суфий» и «катар».

22. Thomas Gray, «Elegy in a Country Churchyard», 1750.

23. «Burnt Norton», *Four Quartets*, 1944.

24. *Самьютта-никая*, iii. 257.

25. *Махапариниббана-сутта*, *Дигха-никая*, 16.2.26.

26. *Махапариниббана-сутта*, *Дигха-никая*, 16.6.7.

27. Последняя строка поэмы Эдвина Арнольда «Свет Азии».

28. *Peaks and Lamas*.

29. Например, *Самьютта-никая*, iii. 118–9; *Маджжима-никая* i. 140.

30. *Буддавагга*, стих 1.

31. *Сутта-нипата*, v. 6 (1076), *Упасиваманавапучча*.

32. *Махапариниббана-сутта*, *Дигха-никая*, 16.1.16.

33. Здесь — пересечение вневременного мига:

Нигде и Англия. Всегда и никогда.

(«Little Gidding», *Four Quartets*, 1944.)

34. *Ангулимала-сутта*, *Маджжима-никая*, 86.

35. «Алмазная сутра», xxvi.

36. *Самьютта-никая*, iii. 120.

## АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

### А

- Абхидхарма 110, 111, 114, 124, 128, 136
- аваданы 109, 110
- Авалокитешвара 164, 165, 166
- Аганна-сутта 25
- Акинчана 177
- «Алмазная сутра» 185
- «Алтарная сутра» 180
- анатман 30, 140
- Ангулимала 181, 182
- апшмада 92, 93
- Арнольд, Эдвин 113
- архат 133, 165
- Асита 37
- аскетические практики 45, 57, 65, 66, 78, 85
- асравы 48
- ачарья 93
- Ашваджит 118, 119
- Аштасахсрика 75

### Б

- бесстрашие 74
- биджа-нияма 125

благодарность 97  
Бог 126, 186, 187  
бодхи дерево 58, 144, 170  
бодхисаттва 29, 112, 115, 166  
бодхисаттвы идеал 74, 75  
бодхичигта 29  
болезнь 42, 43  
Брахма Сахампати 89, 96  
Брихадараньяка-упанишада 122  
Будда  
    исторический *см. Сиддхартха*  
    как победитель 67, 73  
    как царь 67, 68  
Буддавачана 101, 102, 103, 104, 105, 107, 115

## В

Вагишвара 115, 116  
ваджра 75  
Ваджрапани 75  
Ваджраяна *см. Тантра*  
вайшакха пурнима *см. весак*  
Ваккали 185  
Вангиса 109  
весак 31, 32, 33, 34, 48  
вечность 184, 185  
взаимозависимое возникновение *см. обусловленное происхождение*  
видение сути вещей 153  
видьядхары 106  
викторианцы 63, 65, 67  
Виная 107, 108  
внимательность 26, 93, 94  
волевые действия 175  
время 183, 184  
вхождение в поток 81  
высшая эволюция 83

## Г

Гандавьюха-сутра 112  
гандхарвы 174  
Гандхарская скульптура 74  
гарава 92  
героический идеал 65, 74



Гессе, Германн 7  
 гнев *см. ненависть*  
 Говинда, лама 30, 68

## А

Далай-лама 166  
 двенадцать благих нидан 91  
 джайнизм 132, 187  
 джамбу дерево 36  
 джатаки 109, 110  
 Джина 67, 106  
 Джонсон, Сэмюэл 79  
 Дона 174  
 духа 19  
 духовная дружба 115  
 Дхаммадинна 91  
 дхамма-нияма 127  
 Дхаммапада 67, 74, 109, 177  
 Дхарма 28, 89  
 дхармакая 185  
 дхармараджа 67  
 дхармасенапати 68  
 дхармачакра 170  
 Дхармачакра-правартана 99  
 дхьяна 109, 152  
 Дэвадатта 85  
 дэвы 174

## Ж

жадность *см. привязанность*  
 желание *см. привязанность*

## З

заблуждение *см. неведение*  
 зависимость 25 *см. также обусловленность*  
 заповеди 129, 132, 138

## И

искусство 37, 53, 64, 67, 74, 170, 187

## К

камма-нияма 125, 127  
 Кангьюр 114

Карлейль, Томас 65  
карма 124  
каруна 28, 96  
Кашьяпа 106  
Киплинг, Редьярд 15  
Китс, Джон 25  
коан 8  
Кушинагара 148  
кшатрии 37, 68

## Л

лаккхана 84  
Лаккхана-сутта 84  
Лалита-вистара 113  
Ланкаватара-сутра 112  
Локаджьештха 83

## М

Майядэви 35  
мана 166  
Манджугхоша 115  
Манджушри 74  
мантры 105, 116  
Мара 73  
Мараджит 73  
матхурское искусство 74  
МAUDГАЛЬЯНА 118  
Махапраджапати 27, 36  
махапуруша 84  
махаянские сутры 114  
медитация 135, 137, 151, 153  
метта-бхавана 156  
Микеланджело 126  
Миларэпа 130  
Моцарт 141

## Н

неведение 154, 161  
ненависть 128, 156  
необусловленное 175, 187  
непостоянство 11, 56, 160  
ниданы 90, 161

нирвана 147 *см. также просветление*  
 нравственность 34, 75, 125, 127 *см. также этика*

## О

обусловленное бытие 48, 51, 61, 67, 73, 112, 138 *см. также сансара*  
 обусловленное происхождение 24, 90  
 обусловленность 25, 97, 117, 120, 123, 125, 127, 139 *см. также зависимость*  
 общение 102, 103  
 осознанное дыхание 155157  
 осознанность 163, 166

## П

пакати-сила 129  
 памятование  
   о непостоянстве 160  
   о нечистоте 157  
   о ниданах 161  
   о смерти 157  
   о шести элементах 167  
 паннатти-сила 129  
 паравритти 112  
 парамиты 75  
 паринирвана 32, 99, 147, 150  
 патисантхара 92, 94  
 передача 106  
 перерождение 123, 135, 141  
 персона 57, 60  
 поклонение 86, 89, 92, 94  
 Праджняпарамита 77, 111, 116, 185  
   в 8 000 строк 75  
 пратимокша 107  
 пратигья-самутпада 24  
 преданность 82, 85, 86, 89, 92, 115  
 прибежище 59, 92  
 привязанность 128, 154, 157, 160, 161  
 проповеди Будды 170  
 просветление 87, 91, 95, 102, 120, 153 *см. также нирвана*  
 пурваниваса-смрити 145  
 пять ниям 124

## Р

развитие *см. эволюция*  
 размышление 159, 161, 166

Рахула 39  
Рис-Дэвидс, Т. У. 110  
рупакая 185

## С

Саддхарма пундарика *см.* «Сутра белого лотоса»  
Самьютта-никая 92  
сансара 25, 184 *см. также* обусловленное бытие  
сансары 161  
Сань-цзан 114  
Саттха 92  
сверхчеловек 83  
«Свет Азии» 113  
Сиддхартха Гаутама 10, 14, 31  
символика 68  
сингха-нада 74  
скандхака 107  
смерть 25, 43, 51, 73, 117, 120, 146, 183  
старость 41  
страдание 123, 165 *см. также* дукха  
страх 70  
Стрейчи, Литтон 66  
ступа 169  
Суддходана 35  
«Сутра белого лотоса» 51, 112  
сутры 72, 111  
Сутта-нипата 177

## Т

Тантра 22, 106, 114, 113  
татхагата 119, 146  
татхагата-гарбха 20  
Теккерей, У. М. 65  
«Тибетская книга мертвых» 120, 138  
Типитака 114  
трайлокья виджая 67  
Три Драгоценности 92, 170  
тщеславие 154, 166

## У

уверенность 73  
уту-нияма 124

**Х**

Хуэйнан 180

**Ч**

Чанна 149

чань 106

Честертон, Г. К. 22

четана 125

Четыре благородные истины 19

четыре встречи 39.47, 50

читта-нияма

**Ш**

Шакьи 35

Шарипутра 118

шила *см. этика*

шрамана 119

**Э**

эволюция 13, 23

Элиот, Т. С. 139

элементы

    вода 167

    воздух 169

    земля 167, 169

    огонь 167, 169

    пространство 167, 168

эпитеты Будды 67

этика 63, 93, 128, 129, 132 *см. также нравственность*

**Я**

ядов пять 154

«я» 72, 139

## РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- E. Arnold. *The Light of Asia*. — Windhorse Publications: Birmingham, 1999
- G. Bays. *The Voice of the Buddha (Lalitavistara)*. — Dharma: Berkeley, USA, 1983
- M. Carrithers. *The Buddha*. — Oxford University Press: Oxford, 1983
- E. Conze. *A Short History of Buddhism*. — Allen and Unwin: London, 1980
- D. W. Evans. *Discourses of Gotama Buddha*. — Janus: London, 1992
- Z. Ishigami (ed.). *Disciples of the Buddha*. — Kosei: Tokyo, 1989
- Jinananda. *Warrior of Peace*. — Windhorse Publications: Birmingham, 2002
- E. H. Johnstone. *The Buddhacarita*. — Motilal Banarsidass: Delhi, 1992
- L. M. Joshi. *Discerning the Buddha*. — Munshiram Manoharlal: New Delhi, 1983
- D. J. I. Kalupahana. *The Way of Siddhartha*. — University Press of America: New York, 1987
- T. Ling. *The Buddha's Philosophy of Man*. — Everyman's Library: London, 1981
- Bhikkhu Nanamoli. *The Life of the Buddha*. — Buddhist Publication Society. Sri Lanka, 1992
- K. R. Norman (trans.). *The Sutta Nipata*. — Pali Text Society: London, 1992
- M. Pye. *The Buddha*. — Duckworth: London, 1979

- Saddhaloka. Encounters With Enlightenment. — Windhorse Publications: Birmingham, 2001
- H. Saddhatissa. The Life of the Buddha. — Allen and Unwin: London, 1976
- Sangharakshita. The Buddha's Victory. — Windhorse Publications: Glasgow, 1991
- H. W. Schumann. The Historical Buddha. — Arkana: London, 1989
- M. Walshe (trans.). The Long Discourses of the Buddha (Dlgha Nikaya). — Wisdom: Boston, 1995

Сангхаракшита

# КТО ТАКОЙ БУДДА?

Подготовка оригинал-макета: Н. Кашинова, К. Шилов

Технический редактор К. Шилов

Корректор А. Арефьев

Подписано в печать 13.05.2004. Формат 60x90 1/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 12,5.  
Тираж 1000 экз.