Сангхаракшита:

«Буддизм: основы пути»

Суваннавира 2012

ISBN 978-1-291-19736-5
1990 © Sangharakshita, Windhorse Publications, Cambridge, UK
Веб-сайт: http://windhorsepublications.com

Перевод с английского: А. Мевченко.
Первое издание — 1998 © Ясный свет, Спб.
Вторая издания — 2012 © Суваннавира.

Этот перевод «Буддизм: основы пути»
публикуется по договоренности с Windhorse Publications.

Иллюстрация на обложке - Будда Шакьямуни, автор Алока
© Padmaloka Retreat Centre, Norfolk, UK.

Веб-сайт: http://buddhayana.ru
e-mail: talkto@buddhayana.ru

ЧАСТЬ I

Предисловие 7

Вступление
Подход к буддизму 17

Будда
Кто такой будда? 27
Символика архетипов в жизнеописании Будды 36
Символика пяти будд в мужских и женских аспектах 54
Пять мудростей 73

Дхарма
Слово Будды 79
Ложное видение, правильное видение и совершенное видение 83
Колесо жизни и движение по спирали 87
Шесть миров 93
Двенадцать звеньев 101
Как остановить колесо 110
Путь по спирали 115

Сангха
Понятие санхги в традиционном смысле 131
Первостепенная важность принятия прибежища 137
Ядро нового общества 144
Чем занимаются члены духовной общины 149
Общение 153
Дружба 155
Неисчерпаемая взаимная доброта 157

ЧАСТЬ II

Введение к части II

Последовательный и непоследовательный пути 165

Мораль

Критерий нравственности 177
Пять заповедей 181
Принцип ненасилия 184
Принцип отказа от эксплуатации 186
Удовлетворенность 189
Уровни общения 192
Осознавание 199

Медитация

Система медитации 203
Пять основных методов медитации 214
Отчужденное осознавание и сопричастное осознавание 220
Четыре брахма-вихары 227
Дхьяны 232
Символизм пяти элементов ступы 239
Практика визуализации ступы 245

Мудрость

Три характеристики существования 249
Бодхичитта 258
Как зарождается бодхичитта 263
Просветление, вечность и время 266
Нирвана как цель 274
Просветление 277

Примечания 279
Алфавитный указатель 296

Предисловие

Одной из выдающихся черт духовного гения Будды было то, что он достиг цели своих исканий, Пробуждения, без духовного проводника. Он сделал это самостоятельно. Он видел, что другие тоже могли достичь Пробуждения, *но* им требовалась помощь, поэтому он посвятил оставшуюся жизнь тому, чтобы быть духовным проводником. Один из эпитетов Будды — «Указывающий Путь». К счастью для нас, он был настолько же гениален, открывая Путь другим, насколько был гениален, открывая его для себя. Многие его последователи достигли Пробуждения благодаря его помощи. Они должны были приложить усилия, учиться, как Будда завещал, чтобы самим стать светочами для себя. Но достижения его последователей были вдохновлены учением Мастера; они не смогли бы осуществить их без его руководства.

Буддистам нашего времени необходима помощь на Пути Пробуждения так же, как последователям Будды две тысячи пятьсот лет назад. В некоторых отношениях они нуждались в ней больше. На сегодняшний день существует огромное количество буддийской литературы: тысячи страниц канонических текстов различных школ, а также бесчисленные комментарии великих буддийских учителей, накопленные за века. Миллионы слов произносились или были записаны на многих языках в различные периоды истории для разных людей, групп, при особых обстоятельствах, в различных культурных и социальных условиях. Вдобавок ко всему, за последние пятьдесят лет были написаны сотни книг о буддизме, некоторые из них более авторитетные и вдохновенные, другие менее.

Чтобы извлечь духовную пищу из буддийской традиции, нам нужен тот, кто смог бы помочь сориентироваться в этой пугающей своим количеством литературе: тот, кто способен не только гарантировать точность переведенного слова, но также отобрать и интерпретировать его согласно индивидуальным потребностям. Очень легко, особенно в начале путешествия, быть обманутым. На очень длительном промежутке духовного пути жизненно необходимо иметь того, кто сможет уберечь нас от возможных опасностей, того, кому мы сможем доверить руководство нашим движением к Цели.

Такой проводник — Сангхаракшита, один из известнейших учителей буддийской Дхармы на Западе, основатель духовной организации «Друзья западного буддийского Ордена» (ДЗБО). Подобно всем хорошим проводникам, Сангхаракшита прекрасно знает местность. За двадцать пять лет, проведенных в Индии, он основательно и глубоко изучил буддизм благодаря систематической медитации и личному исследованию, а

также имел честь получить наставления от выдающихся учителей трех великих традиций буддизма — *хинаяны, махаяны и ваджраяны.*

Сангхаракшита родился в Лондоне в 1925 году. В десять лет в руки ему попали два буддийских текста: «Алмазная сутра », один из самых известных трактатов в литературе «Совершенства мудрости», и «Сутра помоста» Хуэй Нэна, один из наиболее важных текстов дзэн. Прочитав их, он убедился в том, что был буддистом. В конце второй мировой войны, отслужив в армии в Индии, он остался там и сделал традиционный шаг — отрекся от мирской жизни. Он «ушел» на поиски духовной истины. Позже он получил посвящение в монахи и некоторое время учился у Ягадиша Кашьяпы, известного ученого школы тхеравада. Сангхаракшита дает яркое описание этого периода своей жизни в томе воспоминаний «Тысячелепестковый Лотос».

Затем он отправился в Калимпонг к подножию Гималаев, где основал свою вихару. Там он учился под руководством известных тибетских лам и известного дзэнского отшельника, мистера Чена, мастера махаяны. Он написал ставшую теперь известной книгу «Обзор буддизма» и был несколько лет редактором журнала «Маха Бодхи». Два тома воспоминаний: «Facing Mount Kanchenjunga» и «Sign of the Golden Wheel», затрагивают этот период.

В середине 50-х гг. Сангхаракшита посвятил себя помощи многим тысячам бывших «неприкасаемых» буддистов в Махараштре, которые были обращены в буддизм незадолго до кончины их руководителя, доктора Б. Р. Амбедакара. Эта работа была возобновлена двадцать лет спустя несколькими его западными учениками; ее итогом было создание Трайлокья Буддха Махасангха Сахаяк Гана (TBMSG — под этим названием ДЗБО (англ. — FWBO) известно в Индии).

Во время своего двухлетнего пребывания в Англии, в 1964 году, Сангхаракшита пришел к убеждению, что необходимо новое буддийское движение. Поэтому он решил совершить поездку по Западу и в 1967 году основал духовную организацию «Друзья западного буддийского Ордена». Годом позже он посвятил в монахи первых членов «Западного буддийского Ордена».

С самого начала до недавних пор он лично участвовал в деятельности ДЗБО, наблюдая за ней с начала развития и прилагая усилия к ее дальнейшему расширению. Вокруг него собиралось постоянно растущее число личных учеников; все больше мужчин и женщин становилось членами «Ордена» — духовного ядра движения. Несмотря на постоянные заботы о повсеместном расширении ДЗБО, Сангхаракшита во время формирования движения был

главным образом учителем Дхармы; он передавал свое ви́дение и понимание послания Будды в различных публикациях, лекциях и учебных семинарах по буддийским текстам.

В период между 1965–1987 гг. он прочитал около двухсот лекций по различным аспектам буддизма, в том числе: серию лекций по Восьмеричному Благородному Пути, по аспектам идеала Бодхисаттвы и два цикла лекций, в которых он рассматривает буддийский духовный путь как путь «высшей эволюции».

Все лекции были записаны на магнитофонную пленку и именно из них был составлен «Проводник по буддийскому пути». Книга состоит из тщательно отобранных и отредактированных выдержек из магнитофонных записей. Первоначальный вариант предназначался в качестве учебного пособия на ритритах для людей, желающих стать членами «Западного буддийского Ордена». Поскольку процесс подготовки к посвящению в монахи длится годы, часть материала была изъята, часть добавлена. С целью сделать текст более доступным были внесены некоторые изменения и в таком виде он предстал теперь перед нами.

Читатель должен помнить о том, как возник «Проводник» и что он является, по существу, антологией выдержек из лекций, прочитанных в разное время при разных обстоятельствах за период свыше двадцати лет. Хотя они выстроены логически по определенным темам, неизбежно то, что они не переходят плавно одна в другую, как это было бы в книге, задуманной как единое целое.

Хороший проводник не только знает местность, но он бдительно наблюдает за людьми, которых ведет. Отличительная черта деятельности Сангхаракшиты — острое осознание необходимости перевести учение Будды в форму, отвечающую западному сознанию. И он прекрасно подготовлен к решению этой сложной задачи благодаря глубокому изучению западной литературы и философии. Его понимание западных систем настолько же впечатляюще, как и постижение буддизма и других форм восточной философии. Чувствуя себя как дома в двух мирах, на Западе и на Востоке, он также является хорошим переводчиком: переводчиком в широчайшем смысле слова. В одной из опубликованных статей «St. Jerome Revisited» Сангхаракшита размышляет о своем сходстве с фигурой святого Иеремии как воплощения архетипа переводчика в западном искусстве. Переводчик в этом смысле — проводник par exellence.

«Буддизм. Основы пути» дает возможность ощутить вкус учения, изложенного Сангхаракшитой, его основные черты и основополагающие принципы. С самого начала он предостерегает нас

от ловушки сектантства, опасности принять часть за целое. Если мы хотим действительно иметь правильный подход к буддизму, мы должны рассматривать его как целое, а не относиться к отдельной школе, например к дзэн или ваджраяне, как ко всему буддизму. Сангхаракшита неоднократно проводил аналогию между ДЗБО и китайской школой тиен тай, переживавшей расцвет в VI в. нашей эры[1]. Обе школы отличаются широтой и избирательностью в подходе к учениям; обе школы выбирают из огромной массы имеющегося материала конкретные практики, определенное понимание, предписания, которые наиболее способствуют духовному развитию их последователей в определенном месте и периоде истории.

С самого начала в «Руководстве» освещается другая важная черта буддийского учения, которая не всегда оценивается правильно, которой Сангхаракшита часто касается в своей работе. Необходимо различать язык фактический и мифологический. Он очень ясно раскрывает эту разницу в своей лекции «Архетипический символизм в биографии Будды», он показывает, что современный человек, к своему великому ущербу, в значительной степени утратил связь с языком мифов. Нам нужно уметь понимать и говорить на обоих языках и не принимать развитую мифологическую сторону буддизма просто за « легенду».

Он также предостерегает нас от одной из худших ловушек: считать, что настоящий буддист — это монах. Наряду с тем, что он выступает в пользу монашеского стиля жизни в целом, он настаивает на том, что быть буддистом по сути означает принять Прибежище в Трех Драгоценностях — Будде, Дхарме и Сангхе — поместить эти Три Драгоценности в центр своей жизни. Такой акцент на первостепенной важности прихода к Прибежищу более всего является отличительной чертой миссии Сангхаракшиты. Поэтому первая часть книги посвящена Трем Драгоценностям.

В разделе, посвященном Дхарме, второй из Трех Драгоценностей, появляется другая доминирующая тема. Еще с самых ранних дней в Англии он осознал, насколько серьезно препятствуют духовному прогрессу негативные эмоциональные состояния. Поэтому он подчеркивает необходимость развивать положительные эмоции, практикуя, в частности, медитацию metta bhavana (развитие универсальной добросердечности). Это ясное понимание нашего тяжелого эмоционального состояния оказало влияние на то, как он передает глубочайшее учение Будды об обусловленности, учение о том, что любая вещь или существо, «материальные» вещи *или* психические состояния возникают в зависимости от условий.

В книгах о буддизме часто встречается мысль о том, что есть не один, а два

вида обусловленности: два способа, которыми мы можем действовать, один из них — искусный, другой — неискусный. Первый известен как циклический или, следуя терминологии Сангхаракшиты, режим ответного реагирования. Это режим, в котором мы действуем большую часть времени, и он является причиной всех страданий. Но есть также спиральный или «творческий» режим, в котором мы можем осуществлять духовный прогресс, испытывая постоянно растущее чувство счастья и блаженства. Более «негативный» режим ответного реагирования обычно освещается подробнее, чем позитивный, творческий режим. К чести комментаторов, древних и современных, следует допустить, что в самих канонических текстах удивительно мало внимания уделяется творческому режиму и положительным ступеням духовного пути.

С целью восстановить равновесие (в этом отношении) Сангхаракшита делает столь необходимый акцент на спиральном или творческом режиме обусловленности. Он понимает, что, принимая во внимание религиозную обусловленность, от которой мы избавились или находимся в процессе избавления, мы более склонны отвечать на положительное поощрение, чем на негативную причинность.

Первая часть книги завершается несколькими главами, посвященными Духовной Общине, третьей из Трех Драгоценностей. Имея в виду его настойчивое подчеркивание важности прихода к Прибежищу, не удивительно, что Сангхаракшита отмечает важность Духовной Общины, которую он определяет как, по сути, «те, кто пришел к Прибежищу». Этот аспект его учения также противоречит часто встречающемуся утверждению, что истинная Сангха — это община монахов.

Во второй части «Проводника» рассматривается традиционная формулировка буддийского пути — нравственность, медитация и мудрость. Сангхаракшита показывает, что буддийская этика основана не на обязательствах или законе, а на том, что мы свободны выбирать один из двух вариантов обусловленности, но, выбрав, мы несем ответственность за последствия.

Медитационной практике всегда уделялось в ДЗБО большое внимание. Во время медитации мы непосредственно работаем с нашим психическим состоянием, и систематическая практика медитации создает необходимый базис для прозрения. Людям, вступающим в ДЗБО, рекомендуют регулярно заниматься медитационной практикой. Во многих своих лекциях Сангхаракшита рассказывает о медитации и ее различных аспектах. В одной из выдержек из магнитофонной записи лекции он

разбирает пять медитационных практик, которые традиционно считаются противоядиями против определенных ядов или препятствий для духовного роста; в другой он объясняет медитационные техники, которые выполняют члены «Западного буддийского Ордена», в понятиях интеграционной системы, отражающей последовательные стадии духовного прогресса.

Из всего, что было сказано, можно сделать вывод, что эта книга не является историческим или географическим обзором буддизма (как некоторые другие работы Сангхаракшиты). Это личная интерпретация учений буддийской традиции, ее основных черт, собранных воедино для того, чтобы дать читателю представление о том, как воплощать их на практике.

«Проводник по буддийскому Пути» дает почувствовать основной вкус учения, изложенного Сангхаракшитой, и дает прекрасное представление о его работе. Многие люди стали членами ДЗБО благодаря лекциям Сангхаракшиты, прочитанным или записанным на магнитофонную пленку. Вероятно, для некоторых эта книга станет мостом, который соединит их с живым словом проводника. В любом случае мы надеемся, что последующие страницы будут на многие годы источником вдохновения для людей и обеспечат их руководством, которого они ищут.

Дхармачари Абхая

ЧАСТЬ I

Вступление

Подход к буддизму

К буддизму можно подходить различными способами, одни из них будут удачнее, нежели другие, а некоторые окажутся просто неверные. Самое лучшее, когда человек подходит к буддизму именно как к *буддизму.* Это, конечно, кажется довольно очевидным, но дело в том, что поступаем мы так не всегда. Для того чтобы понять, что означает подходить к буддизму именно как к буддизму, необходимо объяснить сначала, что же он, в сущности, собой представляет. Я определяю термин «религия» как «достижение внутреннего состояния психологической и духовной целостности и взаимодействие в этом состоянии с другими людьми и с высшей реальностью» [2]. Религия есть также полный свод всех учений и методов, способствующих достижению данной цели. Буддизм соответствует такому определению, возможно, более точно, чем любое другое учение; буддизм и есть тот способ, который ведет к психологической и духовной целостности. На своем родном языке буддизм означает «путь к Просветлению». Буддизм или дхарму сравнивают с плотом [3], переносящим нас на другой берег нирваны (Просветления, совершенного мира ума, свободы, прозрения, мудрости, сострадания). В более современных понятиях буддизм — это инструмент высшей эволюции человечества, то есть средство развития каждого отдельного человека от непросветленного состояния до состояния высшего Просветления. Таким образом, если мы подходим к буддизму именно как к буддизму, надо понимать, что он представляет собою средство обретения психологической и духовной целостности, это путь к Просветлению и орудие высшей эволюции [4]. До тех пор, пока мы не поймем этого, мы не сможем подойти к буддизму правильно. Можно прийти к чему-то, но это не будет буддизмом. В лучшем случае это будет лишь неудачное искажение буддизма.

Я покажу вам на двух примерах, как искажается буддизм, если к нему не хотят подходить именно как к буддизму. Несколько месяцев тому назад меня посетил один заезжий японец — буддийский священник школы *син* [5], который путешествовал по свету. В ходе разговора он сказал: «Я должен сообщить вам нечто, сильно меня порадовавшее. По пути из Японии в Лондон меня приглашали посетить различные города, среди которых был и Рим, где я имел честь присутствовать на аудиенции у папы. Но это не все. Папа передал мне послание, в котором выражает свое большое уважение буддизму». Честно говоря, к услышанному я отнесся с недоверием. Мне показалось, что для папы нехарактерно выражать «большое уважение буддизму». «Вы не будете возражать, — попросил я, — если я взгляну на это послание». Мой гость был весьма

рад показать мне письмо и вынул его из папки. Это был большой похожий на пергамент лист бумаги с гербом необъятного размера вверху. Действительно, письмо было от папы, хотя, что интересно, подписи его не было. Добрый японский священник читал мне послание, сияя от радости. Написанное папой заключалось в том, что буддизм следует похвалить «как замечательное человечное учение».

Для тех, кто немного знаком с католицизмом или православием, смысл этого достаточно ясен. По мнению католической и православной церквей, существует два типа религий: богооткровенная и естественная. Богооткровенная религия трансцендентальна, а естественная просто гуманистична. Поскольку в буддизме нет высшего Бога, который дал бы эту религию в откровении человечеству, буддизм классифицируется как естественная религия и описывается как «человечное учение». Иными словами, это — учение лишь просто человека, а не сына Бога. Это — не более, чем система этики, и уж, конечно, не может привести к спасению. Японский священник, естественно, не понял этого, ибо он не был знаком с католицизмом. Он думал, что буддизм хвалят и выказывают ему уважение, называя «превосходным человечным учением», тогда как на самом деле его тонко умаляют и «ставят на место».

Читая книги правоверных римских католиков, начинаешь понимать, что это их генеральная линия. Они утверждают, что буддизм на своем уровне весьма хорош и благороден, но, тем не менее, это лишь человеческое порождение и через него невозможно достигнуть спасения. В одной книге католического автора, которую мне довелось прочесть, после довольно исчерпывающего обзора некоторых буддийских учений, в заключительном параграфе на последней странице следовал вывод: весьма жаль, что столько миллионов людей погрузились на плот дхармы. Надо же иметь в виду, что в конце концов этот плот пойдет ко дну [6]. Такие католики не станут считать буддизм путем, ведущим к Просветлению. Иными словами, они не подходят к буддизму именно как к буддизму, который, с точки зрения его собственной терминологии, — путь к Просветлению. Но если не подходить к буддизму именно этим путем, то можно лишь весьма ученым и эрудированным способом промахнуться.

Правда, в этой своей оплошности католицизм далеко не одинок. Взять хотя бы индуизм. Правоверным индуистам, особенно брахманам, почти не удается подходить к буддизму с позиции самого буддизма. За много лет, проведенных в Индии, я очень и очень часто встречался с подобным непониманием. Как

только кто-либо в присутствии брахманов упоминал о буддизме — при мне это случалось буквально тысячи раз, — они сразу же говорили, даже не давая сказать ни слова дальше: «Да, это только ответвление индуизма». Примечательно, что они всегда используют слово «только». Иногда я задавал вопрос: «Почему вы не скажете, что это ответвление индуизма? Почему вы говорите, что это *только* ответвление индуизма?» Словцо «только» передает суть их отношения к буддизму, выражая недооценку и взгляд свысока.

Когда некоторые даже достаточно добросовестные индуистские ученые эрудиты рассматривают буддизм и не находят соответствия для ряда его положений в индуизме, они говорят, что эти положения вовсе не могут считаться частью буддизма. По их представлениям, буддизм — лишь ответвление индуизма. Если и существуют доктрины в буддизме, которые не найдены в индуизме, то, следовательно, они представляют собою «искажения», привнесенные «изобретательством буддийских монахов ». Так определенно утверждают они в некоторых своих сочинениях. Например, ряд индуистских исследователей, включая Радхакришнана, вполне серьезно стараются доказать, что учение об «отсутствии я», *анатмавада,* не восходит к самому Будде, а явилось гораздо более поздним изобретением монахов. Подобным образом происходит и с не теистической буддийской точкой зрения. Некоторые индуистские теоретики доходят до утверждения, что на самом деле Будда верил в Бога, но не хотел говорить об этом своим последователям, не желая их расстраивать. Некоторые ученые действительно пишут об этом в своих «ученых» трудах. Таковы лишь немногие примеры искажения буддизма из-за того, что люди не желают или не готовы подойти к буддизму просто как к буддизму.

Если же нам по-настоящему нужен подход к буддизму, то придется относиться к нему как к *буддизму:* мы должны будем подходить к нему как к средству обретения психологической и духовной целостности и единства, как пути к Просветлению, а также как к инструменту высшей эволюции. Пока мы не сделаем этого, мы не подступимся к нему реально. Мы сможем, как я уже говорил, воспринять *нечто,* но это будет лишь наше собственное искаженное понятие буддизма или собственная субъективная его интерпретация, но никак не объективная правда о том, что такое буддизм.

Высшей точкой подхода к буддизму именно как к буддизму является «принятие прибежища» [7]. Мы находим прибежище в «трех драгоценностях»: в Будде (просветленном учителе), в *дхарме* (пути к Просветлению) и в *сангхе* (сообществе тех, кто бок о бок следует по ступеням пути, ведущего к Просветлению). И даже если мы не принимаем

прибежища в трех драгоценностях, нам все равно следует серьезно спросить себя, относимся ли мы к буддизму как средству Просветления или же по этому поводу у нас имеются свои собственные идеи или они полностью отсутствуют. Давайте зададим себе вопрос, желаем ли мы принять буддизм как путь, ведущий к Просветлению, хотим ли на самом деле взять в руки основной инструмент своей собственной высшей эволюции.

Теперь перейдем к другому важному моменту. Очень хорошо, если подходить к буддизму именно как к буддизму, но одного этого мало. Необходимо также принять буддизм как нечто целостное. Буддизм — очень древняя религия, история которой насчитывает две с половиной тысячи лет. За это время, особенно в его ранний период, буддизм был распространен практически на весь Восток [8]. По мере своего распространения он подвергался процессу непрерывного преобразования и развития; свои основные положения буддизм согласовывал с амыми различными нуждами людей, в среде которых он оказывался. Так образовалось множество различных школ и традиций. С исторической точки зрения мы можем сказать, что буддизм и есть все это. «Буддизм» представляет собой все здание развития дхармы в течение двух с половиной тысяч лет.

В мире ныне имеется три главные формы, в которых распространен буддизм. Во-первых, — буддизм Юго-Восточной Азии. Данная форма буддизма принята в Шри-Ланке, Бирме, Таиланде, Камбодже, Лаосе и в ряде других стран; она основывается на тхеравадинском палийском каноне (версии буддийских первоисточников на языке пали, по традиции *тхеравады,* «школы старейшин», одной из наиболее древних школ буддизма).

Во-вторых, — китайский буддизм, включающий в себя буддийское учение, распространившееся в Японии, Корее и Вьетнаме, — странах, куда оно вначале проникло именно из Китая. Китайский буддизм основывается на китайской Трипитаке, или «Трех сокровищницах» (собрании китайских переводов всех доступных буддийских индийских священных текстов всех школ: *махаяны, сарвастивады, саутрантики* — другое название этой школы *санкрантика;* она одна из самых значительных школ хинаяны, которая основывает свои положения только на сутрах, — и других).

В-третьих, существует тибетский буддизм, включающий в себя буддизм Монголии, Бутана и Сиккима. Эта форма буддизма основывается на двух огромных собраниях канонических и полуканонических сочинений: *Кангьюр* — «перевод слов Будды », а также *Тандгьюр* — переведенные комментарии великих *ачарьев* [9] — знаменитых буддийских философов и духовных учителей.

Эти три формы буддизма являются ответвлениями от первоначального корня — индийского буддизма. Ими представлены формы того буддизма, который изначально развивался в Индии на протяжении примерно тысячи пятисот лет. Буддизм Юго-Восточной Азии отражает первый этап развития буддизма в Индии. Этот этап длился приблизительно первые пятьсот лет после *паринирваны,* или физической смерти Будды, и примерно до начала христианской эры. Эта фаза развития получила название хинаяны. В течение этого периода буддизм формулировался преимущественно в этических и психологических терминах.

Китайский буддизм соответствует второй фазе развития индийского буддизма и отражает синтез хинаяны и махаяны. Махаяна заключает в себе более ритуальное и одновременно метафизическое выражение учения Будды. Этот период длился приблизительно от момента возникновения христианства и до V века нашей эры.

Тибетский буддизм представляет собой третий этап развития буддизма в Индии. Эта заключительная стадия продолжалась приблизительно от V века до X века нашей эры или, может быть, чуть дольше. Тибетский буддизм отражает синтез хинаяны, махаяны и *ваджраяны.* Ваджраяна включает в себя йогический буддизм и символико-ритуалистический буддизм.

Эти три главные формы буддизма содержат в себе большое число школ и подшкол. В Юго-Восточной Азии буддизм больше различается по национальным признакам — сингальский буддизм отличается от бирманского, бирманский — от тайского и так далее. Кроме того, существуют также отдельные школы в каждой стране. Поистине огромно число таких школ в китайском буддизме: школы *тяньтай, хуаянь, чань* (больше известная под своим японским названием — дзен). Всего же в китайском буддизме важнейших школ насчитывается более десятка. Свои школы существуют и в Японии. Они развивались независимо от китайского влияния. Среди них стоит упомянуть школу *син* и школу *нитирэн.* В Тибете существует четыре ведущие школы — это *гелугпа, нингмапа, сакъяпа и кагъюпа.*

Я здесь не вхожу в подробности и бегло перечисляю эти названия только затем, чтобы дать вам представление о богатстве содержания буддизма. Мы принимаем все ‘ти различные школы и традиции, все эти философские интерпретации и практику применения главных фундаментальных принципов буддизма. Мы принимаем буддизм целиком, не какую-то одну его школу, но полностью всю буддийскую традицию такой, какой она развивалась на протяжении двух с половиной тысяч лет своего распространения практически по всей Азии.

Мы никоим образом не считаем, что какая-либо отдельная школа буддизма отражает всю буддийскую традицию или *ранее* составляла всю буддийскую традицию. К сожалению, суждения в этом роде иногда встречаются. Чтобы проиллюстрировать это, приведу всего несколько примеров, взятых из книг по буддизму.

В предисловии к одной книге о буддизме я встретил следующее высказывание: «Буддийские священные тексты содержатся в палийской *Tunumake*». Это утверждение не вполне правильно. Можно сказать, что буддийские священные тексты содержатся в палийской *Tunumake,* и это будет совершенно правильно. Но когда говорят просто «буддийские священные тексты», то забывают о китайском и тибетском каноне, равно как и некоторых других малых канонах. Таким образом, в данном случае палийский канон расценивался как составляющий все буддийские священные тексты, что представляет явную ошибку.

В другой небольшой популярной брошюре мне попалось такое высказывание: «Буддизм проповедует спасение через веру в Амитабху» [10]. Было бы правильным сказать, что школа *син* японского буддизма проповедует это, но неверно говорить, что весь буддизм это проповедует. Здесь учение одной определенной школы отнесено ко всему буддизму целиком. Это опять ошибка.

В другой книге я нашел следующее утверждение: «Далай-лама является главой буддийской религии». В действительности Далай-лама — глава тибетской ветви буддийской религии, но не всего буддизма. И здесь снова часть, тибетский буддизм, ошибочно соотносится с целым, со всей традицией.

Каждое из этих высказываний отнесено ко всему буддизму и верно в отношении определенной его ветви, школы или линии преемственности. Во всех случаях свойство части переносится на целое.

Подход к буддизму должен быть, следовательно, не сектантским, а сводным.

Следует принимать не часть, а всю совокупность: всю традицию буддизма — целостную во времени и в пространстве. Нужно постараться проникнуть в нее, понять и изведать всю ее глубину.

Я говорил, что нужно подходить к буддизму именно как к буддизму и как к целому. Необходимо также подходить к буддизму уравновешенно. Человеческая природа имеет много сторон — эмоциональную, интеллектуальную, интровертную, экстравертную и т. д. Эти стороны представлены в буддизме «пятью духовными способностями» (вера, энергия, внимательность, медитация и мудрость). Эти «пять духовных способностей» следует удерживать в равновесии. Вера и мудрость представляют

нашу эмоциональную и интеллектуальную стороны, и их следует сохранять во взаимной уравновешенности. Медитация и энергия представляют собой нашу интравертную и экстравертную стороны, и их тоже следует держать во взаимном равновесии. Осознанность, самонаблюдение само уже есть уравновешивающее качество в человеке и оно поэтому уравновешивает их всех.

Не следует подходить к буддизму только эмоционально, или только через интеллект, или лишь посредством медитации, или только активно-практически, — но следует подходить к нему всеми этими способами. Наша природа включает в себя все эти аспекты — мы чувствуем, думаем, действуем, а иногда сидим спокойно, — а потому следует подходить к буддизму через каждый из этих аспектов. Иными словами, надо подходить к буддизму всем своим существом. Не надо стараться, например, только чувствовать в ущерб пониманию, или стремиться только понять, не прочувствовав. Не нужно обращать свой взор только вовнутрь, не смотря на окружающее. Вместе с тем не следует только смотреть по сторонам, не обращая свой взгляд внутрь. Всему этому свое время и место. Но, если возможно, следует стараться выполнять эти вещи одновременно. По мере того как мы поднимаемся выше и выше в своем духовном развитии, мы должны все более стараться мыслить и чувствовать, действовать и не действовать одновременно. Невозможным это кажется только из-за ограниченности нашего настоящего способа мыслить. Постепенно, по мере развития духовности, все эти наши аспекты переплавятся и соединятся в единую духовную способность — в единое «бытие», так сказать, ведущее начало. И пока не будет равновесия между головным и сердечным подходом, пока не вовлечется в этот процесс сущность человека, не будет и подлинной преданности буддизму как пути, ведущему к Просветлению.

Подводя итог, повторю, что мы должны, во-первых, подходить к буддизму именно как к буддизму — как к пути к Просветлению, как к инструменту высшей эволюции, а не как к чему-то еще, в противном случае, вероятнее всего, нам не удастся понять его или даже приблизиться к нему. Во-вторых, необходимо подходить к буддизму как к целому, а не только как к тхераваде или дзену, или школе *син.* Нам следует взять все это и постараться воспринять лучшее из всех традиций. И, в-третьих, необходимо принять буддизм уравновешенно, не только умом или сердцем, но в равной мере всем своим существом. *(Выдержки из лекции №19 «Подход к буддизму », 1966).*

Будда

Кто такой будда?

Учение или традиция, называемые теперь на Западе буддизмом, восходят к переживанию Просветления, достигнутого Буддой под деревом *бодхи* две с половиной тысячи лет назад. Итак, буддизм начинается с Будды. Но сразу возникает вопрос: «Кем же был Будда? » Этот вопрос никоим образом не излишен даже для тех, кто причисляет себя к буддистам уже достаточно долгое время; о нем стоит поразмыслить.

Вот первое, во что нужно внести ясность: Будда — это не собственное имя, а титул. Означает он «знающего», «постигающего», а также и «пробудившегося», то есть того, кто как бы восстал ото сна жизни, ибо видит истину и реальность. Впервые этот титул был приложен к человеку, чье личное имя было Сиддхартха, а родовое или фамильное имя — Гаутама; жил он в VI веке до н. э. в области, которая частично находится в Южном Непале, а частично в Северной Индии. Нам посчастливилось знать достаточно много о первых десятилетиях его жизни. Известно, что происходил он из преуспевающей аристократической семьи. Традиция часто утверждает, будто его отец был царем клана или племени *шакьев.* Правдоподобнее, что он был не то чтобы царем, а скорее избранным главой племенного собрания со сроком полномочий в 12 лет и наделенным титулом *раджа.* Как раз в это время у него родился сын Сиддхартха Гаутама, которому предстояло стать Буддой [11].

Сиддхартха получил превосходное воспитание по понятиям того времени; в школу он, конечно, не ходил, и достоверно неизвестно, умел ли он читать и писать, но мы знаем, что он был превосходно натренирован во всех видах воинских искусств и упражнений. Некоторые из этих искусств популярны в более буддийской форме на Дальнем Востоке и по сей день. Будущего Будду легче представить себе в образе воина, а не сосредоточившегося над книгами. Из уст мудрых старцев своего рода он выучил различные древние традиции, родословные, верования и суеверия. Сиддхартха вел весьма беспечный образ жизни, ни за что особенно не отвечая. Его отец, до слепоты привязанный к сыну, женил его в совсем молодом возрасте — по некоторым версиям, когда Сиддхартхе было шестнадцать лет (в Индии тех времен, да и по сей день, женитьба была исключительно родительской заботой, это считалось не личным делом, а было связано с интересами всей большой семьи). Его женили на двоюродной сестре, и в свое время у них родился сын.

Четыре знамения

Можно было бы подумать, что Сиддхартха Гаутама вел весьма счастливую жизнь, но из биографических свидетельств ясно, что, несмотря на внешнее преуспевание, он был крайне недоволен. Герберт Уэллс метко охарактеризовал

Четыре знамения

состояние Будды в тот период: «Это было несчастье светлого разума, искавшего себе применения» [12]. Легенды, которые находим мы в буддийских источниках, повествуют о своего рода духовном кризисе, переломном этапе в жизни молодого аристократа, когда произошло то, что называется «четырьмя знамениями» [13]. Исследователи не единодушны во мнении, действительно ли знамения были реальными встречами на улицах Капилавасту или же они представляют собой лишь внешнюю проекцию внутреннего духовного переживания. Скорее всего, эти встречи — суть психологический и духовный опыт, который традиция уже затем преобразила в захватывающее повествование и превратила в известную нам легенду о четырех знамениях. Как бы то ни было, в этих четырех знамениях выкристаллизовались в мощно воздействующей форме некоторые основные положения буддийского учения и они замечательно проясняют истоки духовного развития Будды.

Легенда повествует, что одним прекрасным утром Сиддхартхе захотелось прокатиться на своей колеснице. Он приказал колесничему запрягать и выезжать. Проезжая по улицам города, Сиддхартха получил первое знамение: он увидел старика. Согласно легенде, прежде он стариков не видывал. Если понять это буквально, то это означает, что Сиддхартха жил во дворце взаперти, мало что знал о других людях и не понимал, что бывает старость. Но можно объяснить это и иначе. Иногда мы видим нечто, словно впервые. На самом-то деле это было уже видано-перевидано сотни и тысячи раз, но однажды можно увидеть это так, словно бы мы никогда не видели этого прежде. Сиддхартха пережил, похоже, нечто подобное, и это потрясло его. Обращаясь к колесничему, он воскликнул: «Это кто ж такой?» И, как нам сообщает легенда, колесничий ответил: «Это старик>>. — «Почему он так немощен и сгорблен?» — «Да он просто стар!» И Сиддхартха спросил: «Но как же он стал таким? » — «Все без исключения старятся, рано или поздно. Так уж все устроено».- «А со мною тоже так будет?» Колесничему, конечно, оставалось ответить: «Да, хоть ты и молод, это непременно произойдет и с тобою. Рано или поздно ты состаришься». Эти слова колесничего поразили будущего Будду, подобно удару молнии. Он воскликнул: «Чего же тогда стоит молодость, какова же цена жизни и крепости тела, если таков конец этого!» И, больной душою, он возвратился в свой прекрасный дворец.

Второе знамение он получил при виде болезни. Он словно никогда прежде не

видал ни одного больного, а теперь вдруг осознал, что все люди подвержены различным недугам. Лицом к лицу он встретился с тем обстоятельством, что даже такой сильный и здоровый человек, каким был он сам, в любое время может быть свален болезнью.

Третье знамение случилось, когда он увидел труп, который несли на погребальных носилках к месту кремации. В Индии всякий может ежедневно встретить подобное. Это на Западе умершего запрятывают подальше от посторонних глаз в тесный ящик. И когда вы умрете, никто не сможет увидеть ни части вашего тела. Тело покойного рассматривается у нас как нечистое, отвратительное и даже страшное, на которое смотреть боязно. Его стараются поскорее бросить в печь или закопать в яме. Но в Индии все совсем не так. Когда кто-нибудь умирает, его кладут на обозрение в лучшей комнате дома и все друзья и родственники усопшего заходят туда, чтобы хорошенько все рассмотреть. Затем труп с непокрытым лицом поднимают на свои плечи четверо крепких мужчин и проносят по всем улицам. Следом шествует толпа сопровождающих тело к месту кремации. Как раз такую процессию и встретил Сиддхартха. Он спросил возницу: «Что это там такое?» — «Просто покойника несут». — «Покойника? Что же с ним стряслось?» — «Да видишь, он закоченел и недвижим, не дышит, не видит, не слышит. Он, стало быть, — покойник». Сиддхартха вздрогнул и переспросил: «Смерть приходит к каждому?» Колесничий тяжело вздохнул и ответил: «Увы, да». Сиддхартха осознал, что однажды это случится и с ним. Это открытие поразило его в самое сердце, как громовой удар. Он осознал, как мы живем: стареть не хочется, а ничего с этим не сделаешь. И болеть не хочется, да тоже ничего не поделаешь. Тогда начинаешь спрашивать себя: «Как я попал сюда? Вот здесь я с моим стремлением жить и жить, а придется умереть. Почему? В чем смысл этого? Что это за загадка, что за тайна? Почему я был создан таким? Кто отвечает за все это — Бог, судьба или рок? Или же это просто случается само собой? Есть ли вообще какое-нибудь объяснение всему этому?»

Таким образом Сиддхартха столкнулся с этими экзистенциальными ситуациями и стал глубоко размышлять о них. Тогда случилось четвертое знамение. Он встретился с тем, кого в Индии зовут *садху,* святым, который шел с чашей для сбора подаяния вдоль по улице. И он выглядел таким спокойным, таким тихим и таким умиротворенным, что будущий Будда подумал: «Может быть, он знает. Может быть, это и есть путь. Может быть, я должен сделать то же самое, — порвать все путы, все связи с миром и идти вперед, как сделал этот бездомный

скиталец в оранжевом одеянии. Тогда, быть может, на этом пути я отыщу ответы на мучающие меня вопросы».

Уход из мира

А далее прекрасная, почти романтическая история повествует о том, как однажды ночью, когда все застыло в покое и на небе светила полная луна, Сиддхартха попрощался со своей спящей женой и маленьким сыном. Он не был рад тому, что покидает их, но ему нужно было идти. Он проехал большое расстояние в ту ночь, пока ни достиг реки — границы земли племени *шакья.* Здесь он оставил своего коня, знаки княжеского отличия, обрезал свои длинные волосы и бороду и стал бездомным странником в поисках истины.

Этот «уход из мира» очень важен психологически. Это не просто принятие монашества, но нечто гораздо большее. Это означало полный разрыв со всем, что Эрих Фромм называет «кровосмесительными узами крови, земли и родства». Сиддхартха отрекся от мира и смог свободно трудиться как отдельный индивидуум ради своего спасения и своего духовного предназначения. Его более не устраивала никакая мирская жизнь. Он изведал ее достаточно, он окунулся в жизнь, а теперь ушел на поиски истины, чтобы увидеть ее самому. Эти поиски продлились шесть лет.

В те времена по Индии бродило множество людей, которые учили или пытались учить путям, ведущим к осуществлению в себе истины. Одним из наиболее распространенных путей считалось самоистязание. В современной Англии мы не можем воспринимать такого рода вещи серьезно. За исключением отшельников Египетской пустыни во II–III вв. нашей эры и монахов аскетов в православном христианстве, умерщвление плоти никто не причислял на Западе к действенным методам саморазвития, и уж конечно оно не является частью нашего повседневного образа жизни. По пути на работу мы не встретим человека, лежащего на ложе из гвоздей, но в Индии подобная практика широко распространена, и даже теперь многие индусы уверены, что самоистязание ведет на небеса или даже — путь к самосознанию и Просветлению. Во времена Будды сторонники этого мощного движения учили, что тот, кто хочет достигнуть истины, должен умертвить свою плоть. Этим-то и занялся Сиддхартха. В течение шести лет он практиковал строжайший аскетизм, ограничивал себя в пище и во сне, не мылся и ходил без одежды. Обо всем этом Будда сам рассказывал, и его рассказ можно найти в буддийских текстах. Как там говорится: «Слава о его суровом подвиге распространялась вокруг, подобно звуку гигантского колокола, повисшему в шатре небес» [14]. Впоследствии Будда говорил, что никто в Индии

не смог превзойти его в самоистязании и умерщвлении плоти. Но он также сказал, что это не привело его никуда. Он стал известным великим аскетом, и несколько учеников следовали за ним. Но, когда он осознал, что этот путь не ведет к истине, он имел мужество отказаться от него. Он снова начал есть, и ученики покинули его с отвращением. И это тоже знаменательно. Будда оставил свою семью, своих друзей, покинул свое племя, и даже ученики отвернулись от него. Его оставили совершенно одного, наедине с самим собой. Он странствовал от одного места кдругому и как-то раз, по преданию, он пришел на красивый берег прозрачной быстро текущей реки. Он сел в тени огромного дерева, приняв решение: «Я не встану с этого места, пока ни достигну Просветления ».

Полную драматизма фразу вложил в уста Будды один из ранних редакторов его проповедей: «Пусть плоть усохнет и высохнет кровь, но до тех пор, пока я ни достигну Просветления, с места не сдвинусь». Он сидел там день за днем, ночь за ночью. Он контролировал и концентрировал свое внимание, очищал свой ум, подавляя помехи, создаваемые мыслями. И тогда в ночь *Весах* майского полнолуния, как только поднялась утренняя звезда и он сосредоточил свой взор на этой звезде, сверкнувшей над горизонтом, пришло полное озарение, Просветление.

Очень трудно объяснить подобное состояние. Мы можем определить его как полноту мудрости, полноту сострадания, видения лицом к лицу истины. Но это только слова, которые мало что отражают. Поэтому скажем просто, что в тот момент произошло озарение и Сиддхартха Гаутама стал Буддой. Этот момент явился как бы завершением его поисков. Он стал Буддой — «знающим», — нашел решение к загадке бытия, — стал просветленным, — пробудился. Но, в сущности, это послужило лишь началом его миссии. Он решил поведать человечеству истину, которую обрел. Он покинул то место, которое теперь называется Бодх-Гая, и пришел в Сарнатх, расположенный на расстоянии почти двухсот километров оттуда. Там он собрал учеников, оставивших было его, когда он прекратил аскетизм, и поведал им о своем великом открытии. Согласно некоторым источникам, он проповедовал им *cymmy,* которую на Западе иногда называют «Первой проповедью » [15](мне слово «проповедь» не нравится; «*cymma*» означает рассуждение, последовательность идей или тем, связанных единой нитью).

Постепенно вокруг Будды образовалось духовное сообщество. Он не останавливался надолго в каком-либо одном месте, а странствовал по всему северо-востоку Индии. Будда прожил долгую жизнь, восемьдесят лет, достигнув Просветления в тридцать пять.

Отпечаток стоп Будды

Таким образом, сорок пять лет жизни он деятельно распространял свое учение. Обычно девять месяцев в году он, проповедуя, путешествовал, а затем на три месяца, в период проливных муссонных дождей, находил себе где-нибудь постоянное пристанище. В какое бы селение он ни заходил, когда приходило время его единственной за день трапезы, Будда доставал свою чашу для подаяния и в молчании становился у дверей людских жилищ. Взяв столько еды, сколько ему было потребно, он удалялся в манговую рощу (и по сей день за околицей каждой индийской деревни вы найдете такую рощу) и садился под дерево. Когда Будда завершал трапезу, деревенские жители окружали его, чтобы послушать. Приходили брахманы, преуспевающие землевладельцы, крестьяне, торговцы, подметальщики, проститутки. Будда учил всех. А иногда в больших городах он проповедовал перед царями и князьями. Он собирал вокруг себя великое множество последователей и сделался в те дни величайшим и самым известным духовным учителем Индии. И когда Будда умер и достиг *паринирваны,* его уход оплакивали тысячи и даже десятки тысяч последователей, среди которых были монахи и миряне, мужчины и женщины.

Такова вкратце традиционная биографическая канва жизни Сиддхартхи Гаутамы, индийского царевича, ставшего Буддой, то есть прозревшим, пробудившимся, основателем великого духовного учения, называемого буддизмом. Но разве это ответ на вопрос: «Кто такой Будда?» Разве может биография, хотя бы и прекрасно документированная, реально объяснить нам, кем был Будда? Из жизнеописания Сиддхартхи Гаутамы мы не узнаем, кто же такой Будда, — если подчеркнуть слово «узнаем». Что же на самом деле это означает — знать Будду? Обычно, даже если мы наслышаны о чьих-либо симпатиях и антипатиях, мнениях и убеждениях, разве знаем мы реально данного человека? Иногда даже ближайшие наши друзья совершают поступки, которые им не свойственны и не укладываются в наше представление о них. Это лишний раз показывает, насколько мало мы знаем других людей. Мы не в состоянии понять истинные причины, заставляющие их совершать поступки, их глубинную мотивацию. Как правило, чем ближе к нам человек, тем меньше мы его знаем. Есть старинное высказывание: «мудро то дитя, которое знает своего отца». Это также относится к родственной и духовной близости. Вдруг мы обнаруживаем, что тот, кого знаем и с кем общаемся, в действительности не знакомое лицо, но наши собственные представления и

проекция ума, выражающиеся в крайне предвзятом отношении к другому человеку. Иными словами, это все происходит от «эго». Для того, чтобы понять по-настоящему другого человека, необходимо перейти с ним на более глубокий уровень отношений по сравнению с тем обычным уровнем, который вообще не является действительным взаимообщением.

То же самое относится к вопросу о знании Будды. Этот вопрос в своем глубинном смысле ставился еще на заре буддизма. Очевидно, вопрос «кто ты такой?» был задан Будде вскоре после его Просветления.

Я Будда

На большой дороге Будда встретил брахмана по имени Дона [16], искусного в чтении знаков на теле. Дона увидел знак колеса с тысячью спицами на отпечатках босых стоп Будды в дорожной пыли и отправился по этому следу, пока ни настиг Будду, сидевшего под деревом. Будда, будучи просветленным, излучал всем своим существом сияние. Традиция передает, что его лицо светилось счастьем, безмятежностью и радостью. Его внешний вид произвел на Дону глубокое впечатление, он понял, что это необычный человек, — может, и вообще не человек… Присев невдалеке, он затем приблизился к Будде так, как того требовал религиозный ритуал индуизма, и спросил: «Кто ты такой?»

Древние индусы представляли себе Вселенную в виде многоэтажного мироздания, населенного не только людьми и животными, но и богами, духами, *якшами, гандхарвами* и другими мифическими созданиями. Человечество занимало лишь один этаж среди множества других. Так что Дона спросил: «Не *якша* ли ты? » *(якша* — достаточно устрашающего вида дух, обитающий в лесу). Но Будда ответил: «Нет». Просто «нет». Дона попробовал еще раз: «Может быть, ты *гандхарва? » (небесный музыкант, ангелоподобный образ с красивым голосом).* Дона задал вопрос снова: «Ты, должно быть, *дэва?»* (божество, божественное существо, как архангел). — «Нет». Дона подумал: «Это странно, значит, он — человек!» И спросил Будду еще раз уже об этом, но тот опять ответил ему: «Нет». На этот раз Дона совсем смешался и вновь спросил: «Если ты никто из них, тогда кто же ты?» Будда отвечал: «Все эти условности ума, благодаря которым меня можно было бы назвать якшей, гандхарвой, дэвой или человеком, — разрушены. Так что я — Будда ».

Слово, переведенное здесь выражением «обусловленность ума», — это *санскара,* что означает любого типа обусловленные установки ума. Именно эти обусловленные установки ума, волевые импульсы, или, как их иногда называют, кармические образования, предопределяют, согласно буддизму, да

и вообще индийским верованиям, природу наших последующих рождений. Будда был от всего этого свободен, и не было ничего, что бы могло стать причиной его рождения в виде якши, гандхарвы, бога или же человека, и даже здесь и сейчас он был уже вне всех них. Он достиг необусловленного сознания (то есть не вызывающего никаких последствий в виде *кармы* и необходимости рождаться вновь), хотя его тело казалось по-прежнему человеческим. Таким образом, он стал называться Буддой, как бы воплотившимся Буддой, олицетворением необусловленного ума.

Человеческий ум движется постепенно, от известного к неизвестному; именно так и старался поступать Дона. Увидев преславный облик Будды, он постарался приложить к нему все ярлыки, имевшиеся в его распоряжении: названия якши, гандхарвы и тому подобные, но ни одно из них не подошло. Это подобно и нашему образу мыслей: так, две предложенные Доной категории отражают наши обычные ошибки, когда мы пытаемся понять, кем был и есть Будда.

Две эти категории — «бог» и «человек» — единственные оставшиеся у нас на Западе. Одна школа мысли утверждает: «Будда был прекрасный человек, даже святой, но только человек и не более того». Этого взгляда на буддизм придерживаются, например, католические авторы. Их подход весьма коварен. Хотя они могут и похвалить Будду за его замечательные любовь, сострадание, мудрость и так далее, они не преминут добавить, что он был только человеком, тогда как Иисус Христос был Сыном Бога. Другая школа говорит: «Нет, Будда для буддистов своего рода Бог. Изначально он был, конечно, человеком, но после смерти был обожествлен своими последователями, так как они нуждались в объекте поклонения». Обе эти точки зрения неверны. Да, Будда был человеком, он начинал, как начинают все другие люди, но он не был обыкновенным человеком, он был пробудившимся, и такое существо, Будда, это, согласно буддийской традиции, высшее существо во Вселенной, даже выше, чем так называемые боги. В буддийском искусстве богов изображали в позах смирения по одну или по другую сторону от Будды, приветствующими его и внимающими ему.

Доля непонимания и путаницы на Западе по поводу того, не один ли из богов Будда — или он сам Бог, — возникла потому, что можно видеть служение ему — буддисты подносят цветы к алтарю, зажигают свечи, кланяются… А если вы служите кому-то, то остальные думают, что для вас этот некто — Бог. Но это совсем неправильно. Не только у буддистов, но и вообще на Востоке служение

понимают совсем не так. В Индии, скажем, одно и то же слово *пуджа* используется в случае изъявления уважения к Будде, к родителям, к старшему брату или сестре, школьному или духовному учителю или к любому другому старшему и уважаемому лицу. Таким образом, поднося цветы изображению Будды, буддисты чествуют в нем просветленного, а вовсе не почитают как Бога.

Но вернемся к нашей главной теме — знанию Будды. Мы уже видели, что «будда» означает «необусловленный» или «просветленный ум». Таким образом, знание Будды означает постижение ума в его необусловленном состоянии. Если вас на этом уровне спросят: «Кто такой Будда? », — вы сами сможете только ответить: «Ты сам Будда — в возможности». Мы можем прийти к знанию Будды лишь в процессе осуществления нашей потенциальной Буддовости, — своею духовной жизнью, медитацией и так далее. Только после этого мы можем ответить, кто же такой Будда, с уровня своего понимания и своего опыта.

Но нам не выполнить всего этого сразу. Нам необходимо для начала установить живой контакт с буддизмом. И следует прийти к чему-то большему, чем простое знание фактов о Гаутаме Будде или подробностей его земной жизни, пусть этого далеко не достаточно для знания необусловленного ума и истинного знания Будды. То, что находится между простой осведомленностью и реальным знанием Будды, называется «нахождением прибежища у Будды». Это не означает просто повторять палийские слова «Buddham saranam gacchami», хотя и не исключает этого. Это означает поставить своей окончательной целью и духовным идеалом достижение Буддовости, Просветление и стремиться сделать все, от нас зависящее, для ее достижения. Иными словами, только принятием в традиционном смысле прибежища в Будде мы сможем поистине узнать, кто такой Будда. Это одно из оснований, почему мы в организации «Друзья западной буддийской общины» придаем такое большое значение прибежищам — не только Будде, но также *Дхарме* и *Сангхе.*

Сделаю вывод: только путем принятия прибежища у Будды и всего, что этим подразумевается, мы сможем правдиво и истинно ответить на вопрос: «Кто такой Будда?» — сердцем, разумом, всей своей духовной жизнью. *(Выдержки из лекции №1 «Кто такой Будда? », 1968).*

Символика архетипов в жизнеописании Будды

Если бы мы могли заглянуть под рассудочную, понятийную поверхность человеческого ума, нам бы открылись неизведанные глубины того, что называется бессознательным. Психика в своей совокупности состоит из осознанного и неосознанного вместе. Бессознательная, нерациональная часть человека, без сомнения, составляет большую часть всей его природы, и значимость ее намного превосходит наши обычные представления о ней. Осознаваемое — это светлая пена, играющая и сверкающая на поверхности, в то время как бессознательное подобно бездонным океанским глубинам — темным, неисследованным, существующим далеко внизу. И для того, чтобы обратиться к человеку во всей его полноте, недостаточно апеллировать только к его сознательному, плавающему на поверхности рассудочному пониманию. Нам необходимо обратиться к чему-то большему, а это означает, что придется говорить на совершенно новом языке, — не на языке понятий и абстрактной мысли. Необходимо заговорить языком образов, конкретных форм. Мы пользуемся языком поэзии, мифов и легенд, желая воздействовать на нерациональную часть человеческой психики.

Многие современные люди совсем забыли тот другой, не менее важный язык, или они знают его только в немногих искаженных обломках. Но буддизм говорит на этом языке самым определенным образом и пользуется им не менее выразительно, чем языком понятий. С помощью этого языка мы и примемся за нашу тему, заменяя понятийный подход непонятийным, перейдя от сознательного ума к бессознательному. Итак, мы начнем погружаться в этот язык и столкнемся там с тем, что я бы назвал «символикой архетипов в жизнеописании Будды». Чтобы это произошло, нам нужно сделаться восприимчивыми, открыться этим архетипическим символам, вслушаться в них и позволить им, обращаясь к глубинам подсознания, говорить с нами. Мы не должны распознавать их только умом, но переживать их и впитывать в себя, даже позволить преобразить всю нашу жизнь.

Язык буддизма

Но, прежде чем во всеоружии двинуться вперед, нам следует устранить одно серьезное недоразумение. Я сказал, что Будда использовал язык образов, поэзии, мифов и легенд. Некоторые, однако, полагают, что буддизм изъясняется только понятийным языком разума, что это сугубо рациональная система, даже особого рода рационализм. И когда такие люди слышат слово «буддизм», они ожидают чего-то совсем безжизненного и абстрактного — это похоже на сухой стук костей. Для людей Запада такое превратное понимание вполне естественно. Так

или иначе, а девяносто, если не все девяносто девять, процентов наших знаний почерпнуто из книг, журналов, лекций, и потому — хоть мы того можем и не осознавать — подход у нас рассудочный, головной. Он обращен к нашему рациональному пониманию, к способности порождать понятия. Таким образом, получается очень однобокое представление о буддизме. Зато на Востоке встречаешь совершенно иную картину. Можно даже сказать, что в странах буддийского Востока тяготеют к противоположной крайности. На верующих глубоко воздействуют образы божеств, находящиеся рядом с ними, повсюду, однако людям нелегко сформулировать умом, во что же они, собственно, верят. Когда я первый раз пожил в Гималаях, в Калимпонге, меня поначалу удивляло, что многие из моих тибетских, сиккимских, бутанских добрых знакомых, будучи ревностно практикующими буддистами, о самом Будде и не слыхивали! Если имя его и упоминалось, то как имя малореального персонажа из исторического прошлого. Архетипические образы Падмасамбхавы и «пяти джин» — вот что было реальным для них, а вовсе не исторические факты или личности.

Что же касается буддизма на Западе, то гораздо больше внимания придавалось понятийному, аналитическому, интеллектуальному подходу. Поэтому теперь нам следует уделить большее место подходу другого типа и постараться объединить оба этих подхода — понятийный с непонятийным. Иными словами, нам нужна уравновешенность в духовной жизни, при которой играют свою роль и сознательный ум и бессознательный.

Определим ключевые термины. Что мы подразумеваем под архетипическим символизмом? Что такое архетип? В широком смысле слова можно сказать, следуя в этом словарю, что архетип есть прообраз, оригинал, по которому вещь созидается или изготовляется. В психологии Карла Густава Юнга — а именно благодаря ему этот термин стал обычным в современной психологической литературе — он употребляется в гораздо более специальном смысле [17]. Должен признаться, что прояснить точный смысл, в котором Юнг понимает это слово, довольно трудно. Словоупотребление его весьма текуче и не закреплено. Понятийный смысл слова не всегда ясен; Юнг в большей степени опирается на примеры. Их он приводит в изобилии и, без сомнения, делает это намеренно. Быть может, стоит ему в этом последовать и прояснить смысл этого термина несколькими примерами.

Что мы подразумеваем под символизмом? Символ в целом определяют как зримый знак чего-то незримого. Но с философской и религиозной точек зрения он есть нечто большее: это

нечто, существующее на низшем уровне, находящееся в соответствии с чем-то, существующим на высшем уровне. Приведу расхожий пример. В различных теистических традициях солнце есть символ Бога, потому что в физической Вселенной солнце выполняет те же функции, что и Бог, согласно этим религиозным системам, выполняет в духовной вселенной. Как солнце проливает свет, распространяет тепло, так и Бог проливает свет знания и тепло любви в духовной вселенной. Поэтому говорят, что солнце — это Бог материального мира, а равно и Бог — это солнце духовного мира. Это одно и то же начало, проявляющее себя различным образом, на различных уровнях. Конечно, это и древнее герметическое положение: «как наверху, так и внизу» [18].

Два вида истины

Перейдем к жизнеописанию Будды. Многие современные западные исследователи пытались написать полную подробную биографию Будды [19]. Доступных традиционных первоисточников вполне достаточно. Целый ряд жизнеописаний был написан и в Древней Индии, например «Махавасту» («Великое повествование»). В основе это жизнеописание Будды, хотя содержит и множество иных материалов, особенно *джатаки* и *авадану* [20]. Это пространный труд — три тома в английском переводе, всего 1500 страниц, — но в нем содержится кое-какой очень древний материал и по-настоящему интересные сведения. Есть, далее, две махаянские сутры — *«Лалитавистара»* и *«Абхинишкрамана-сутра». «Лалитавистара»* — высокопоэтичное произведение с большим религиозным звучанием и высокой литературной ценностью. Известная поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии » главным образом основывается на нем. Эти произведения написаны на санскрите. До нас дошла также *«Нидана»* на языке пали — введение Буддхагхоши к его собственному комментарию на *джатаки.* Кроме того, есть творение Ашвагхоши *«Буддхачарита»* (деяния Будды) — прекрасная эпическая поэма на классическом санскрите. Западные ученые весьма обстоятельно исследовали весь этот богатый материал. Различные эпизоды и случаи классифицируют по двум разрядам. К одному они отнесли то, что сочли историческими фактами, — например то, что Будда родился в такой-то семье, разговаривал на таком-то языке, покинул дом в таком-то возрасте и так далее. В другой разряд вошло то, что было сочтено мифами и легендами. Пока что все верно, но вот дальше большинство исследователей делают следующий шаг и позволяют себе ценностные суждения, утверждая, что лишь исторические факты — или то, что они таковыми сочли — имеют ценность и относятся к делу. Что же до

мифов, легенд, всей поэзии повествования, то в ней обычно видят простой вымысел, а потому ее следует отбросить как не имеющую никакой ценности. Это, на мой взгляд, поистине очень большая ошибка, ведь мы можем сказать, что существует два вида истины: то, что называется научной истиной, истиной понятий, рассудочных доводов, и — в дополнение к этому, даже, пожалуй, пребывающее над этим — то, что называется поэтической истиной, истиной воображения, интуиции. Оба вида, по меньшей мере одинаково важны. Последний вид истины проявляется в легендах и мифах, произведениях искусства, символических ритуалах, а также, что весьма важно, во снах. Ко второму виду как раз и относится то, что мы назвали символикой архетипов в жизнеописании Будды. Она не претендует на историческую истинность как информация о фактах, но она — поэтическая, и более того, духовная истина. Жизнеописание Будды, или часть жизнеописания, выраженная архетипическими символами, не относится к внешним событиям его жизни. Однако как раз она дает нам возможность догадаться о чем-то из его внутреннего, духовного опыта и таким образом пролить свет на духовную жизнь для всех нас.

Архетипическая символика представлена в буддийских жизнеописаниях достаточно широко, например в житиях *Нагарджуны* [21], *Падмасамбхавы* [22], *Миларепы* [23]. Во все эти так называемые биографии включено множество эпизодов, не основывающихся на исторических фактах, но они важны как архетипические символы, указывающие на внутренний опыт и внутреннюю реализацию. Иногда трудно различить, к историческому или символическому явлению относится то или иное событие. Нередко оказывается, что и в самой буддийской традиции не вполне отличается историческое от символического. Мифы и легенды, похоже, воспринимаются столь же буквально, как исторические факты, — древний человек словно не располагал способностью или даже готовностью к подобного рода различению. Все было истиной, все было фактом своего рода и порядка. В наших стараниях выяснить, что же в жизнеописании Будды относится к фактическому историческому содержанию, а что — к архетипическому и символическому, нет ничего дурного; однако следует поостеречься недооценки мифических и легендарных элементов.

Символика буддизма

Теперь я предлагаю рассмотреть несколько примеров архетипической символики в житии Будды, опираясь на некоторые из вышеупомянутых текстов. Приведу их не в хронологическом порядке, так как за лишь частным исключением это

не имеет особого значения. Начну со сравнительно простого примера, известного в буддийской традиции как «двойное чудо», или *ямака-пратихарья* (на пали — *ямака-патихария).* Согласно текстам, это чудо Будда явил в городе Шравасти, а позже являл его еще несколько раз. В *«Махавасту»* описывается свершение его в городе Капилавасту.

Текст гласит следующее:

> *«Тогда Бхагаван, воспарив в воздухе на высоте пальмы, явил многие и разные чудеса двойного образа. Нижняя часть его тела была в огне, а из верхней изливались пятьсот струй холодной воды. Когда же пламя охватило верхнюю часть его тела, пятьсот потоков холодной воды изливались из его нижней части. Затем своей чудесной силой Бхагаван преобразил себя в быка с трепещущим горбом. Бык исчез на востоке и появился на западе. Он исчез на севере и появился на юге. Он исчез на юге и появился на севере. Так следует описать это великое чудо в подробностях. Несколько тысяч коти* [24] *существ наблюдали это великое чудо и исполнились восторгом, радостью и довольством и тысячекратно выражали восхищение, свидетельствуя о чуде»* [25].

Я здесь не стану говорить о превращении Будды в быка, ибо бык — это всеобщий символ в мифах и сказаниях и он заслуживает отдельного исследования. Сконцентрируемся сейчас на «двойном чуде». Сначала Будда стоял в воздухе; в некоторых версиях он прохаживается взад и вперед, словно прогуливаясь в воздухе. Это означает изменение плоскости, плана рассмотрения, а потому очень значимо. Из этого следует, что вышеописанное не происходило в земном или историческом плане. «Двойное чудо» не представляет собою чуда в обычном смысле, ничего магического или сверхнормального не происходило здесь, на этой земле, но на более высоком, метафизическом плане существования свершалось нечто духовное и символическое. К примеру, если в произведениях буддийского искусства в какой-то особой сцене изображен цветок лотоса, то это всегда значимо. Если изображение Будды или любое другое помещается на цветке лотоса, это знаменует, что сцена происходит на сверхчеловеческом, трансцендентальном уровне, где лотос символизирует разрыв связи с миром. Так вот, поскольку в скульптурах «двойного чуда» невозможно изобразить Будду высоко в воздухе, — его фигура вышла бы за пределы всего рельефа, то его изображают восседающим на цветке лотоса.

Стоя в воздухе, в этом, так сказать, метафизическом измерении, Будда испускает одновременно огонь и воду: огонь — из верхней половины тела,

Двойное чудо

воду — из нижней, потом наоборот. Если принять это буквально, как исторический факт, то, в лучшем случае, это будет фокусом напоказ, и только. Но Будда, конечно же, не снисходил до демонстрации фокусов. На том высоком плане бытия, где он находится, огонь и вода суть всеобщие символы. Они встречаются везде в мире, у всех народов, во всех культурах и религиях. Огонь всегда символизирует «дух» или «духовное», а вода — «вещество», «материальное». Огонь, далее, выражает небесное, положительное, мужское начало; вода — земное, отрицательное, женское начало. Огонь соответствует интеллекту, вода — эмоциям. Огонь представляет сознание, вода — бессознательное. Иными словами, огонь и вода в своей оппозиции представляют все космические взаимно противоположные начала. Они выражают то, что в китайской традиции подразумевается под «инь» и «ян».

А то, что Будда одновременно извергает огонь и воду, являет сопряжение этих великих пар противоположностей. Это сопряжение их на всех уровнях, и особенно на высочайшем, есть синоним Просветления. *Тантры* [26] называют это *юганаддха,* двуединством [27]. Это — союз, гармония, слияние противоположностей, с которым мы здесь встречаемся, находит любопытную параллель в западной алхимической традиции, исследовавшейся в числе прочих Юнгом. Союз огня и воды определяется в ней как главный секрет алхимии — и, конечно, не в смысле получения золота, а в смысле духовной трансмутации. Иногда в алхимии этот союз огня и воды описывается как брак Красного короля и Белой королевы. Здесь же этот эпизод «двойного чуда» сообщает нам, что Просветление не одностороннее, не частичное переживание, но союз, сопряжение противоположностей на высочайшем уровне.

Обратимся к другому эпизоду. Согласно традиции тхеравада, учение, называемое *абхидхарма,* Будда проповедовал своей тогда уже покойной матери на «небе тридцати трех богов» (одном из миров, в котором переродилась мать Будды, скончавшись через семь дней после его рождения). На землю он возвращался, спускаясь по великолепной лестнице в сопровождении многих богов, божеств и ангелов. В буддийских текстах эта лестница описывается как можно более блистательной и величественной, сделанной из золота, серебра и хрусталя [28]. Стоит вообразить себе этот величественный спуск, простирающийся от «небес тридцати трех богов» до самой земли.

Лестница между небом и землей — это еще один всеобщий символ. Иногда она сплетена из золотой и серебряной струн.

В Библии, например, говорится о лестнице Иакова, и значение у нее то же [29]. Далее, на более простонародном уровне, в Индии существует фокус с веревкой: факир или йогин забрасывает в воздух веревку, она застывает, как столб, в небе, он забирается по ней вверх со своим учеником. Там он разрезает своего ученика на куски, куски падают вниз, а ученик встает цел и невредим. Представление о пути, связывающем землю с небесами, особенно выражено в шаманизме [30], по всему Северу. Лестница есть то, что соединяет противоположности, связывает и стягивает воедино небеса с землею. Архетипическая значимость этого эпизода усилена в буддийских текстах красочными цветными описаниями лестницы: она сделана из золота, серебра и хрусталя, вся в разноцветных огнях, с множеством ярких балдахинов и зонтов; падают цветы, играет музыка… Все это оказывает сильное воздействие не столько на сознательный ум, сколько на глубинно бессознательное.

Другая важная вариация на тему единства противоположностей — общеизвестное мировое или космическое дерево. Согласно традиции, Будда обрел Просветление у подножия дерева *бодхи*. Знаменательно, что с точки зрения исторических фактов нам не известно подлинно — сидел ли он тогда под деревом: самые ранние источники об этом не упоминают. Естественно, мы можем допустить, что сидел-таки, потому что он достиг Просветления в ае, а это в Индии самое жаркое время в году. Таким образом, правдоподобнее всего, что он сидел под деревом, просто чтобы укрыться в тени от зноя. Но знать этого мы не можем. Кажется, что по мере того, как легендарно-мифическая стихия врастала в его жизнеописание, Будду во время его Просветления стали все чаще и чаще изображать у подножия дерева. Древесные корни уходят глубоко в землю, ветви поднимаются ввысь к небу. Так что дерево тоже связует небеса и землю, оно символ единства или гармонии противоположностей.

Древо мира встречается в большинстве мифологий. Есть, например, древнескандинавский Игдрасил — мировой ясень, корни которого уходят глубоко вниз, а ветви вздымаются до небес; все миры подвешены у него на ветвях. Часто приводится отождествление христианского креста с мировым или космическим деревом. Мне встретилось изображение распятия, на котором с перекладины креста расходились ветви, а корни столба вросли глубоко в землю. Этот крест, как и древо мира, соединяет на космическом уровне небо и землю так же, как и Христос объединяет «психологически» человеческую и божественную природу.

Тесно ассоциируется с представлением о лестнице или древе образ центральной точки мироздания. Во всех традиционных легендах, рассказывающих

Натиск Мары

Призывание богини Земли в свидетельницы

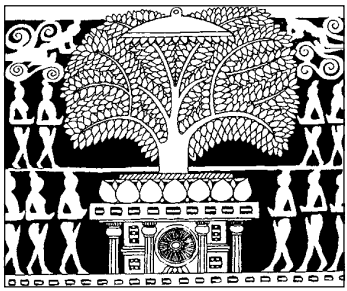
о достижении Буддой Просветления, его изображают сидящим на так называемой *ваджрасане,* что буквально означает «алмазное сидение» и иногда переводится как «алмазный трон» [31]. *Алмаз, ваджра, дордже* всегда в буддийской традиции соотносятся с трансцендентальной стихией, с метафизическим основанием [32]. *Ваджрасана,* по традиции, представляет собою центр Вселенной. Можно сравнить это с подобным утверждением, явно существующим в католической христианской традиции, — крест стоит на том же месте, что и древо познания добра и зла, яблоко с которого отведали Адам и Ева, и это место соответствует точно центру мироздания. Центральное положение *ваджрасаны* в космосе означает, что суть Просветления в том, чтобы занять центральное место. Просветление, заключающееся в метафизической или трансцендентальной центральности, есть в конечном счете то же единство противоположностей, о котором мы уже говорили.

Мы могли бы продолжать едва ли не до бесконечности — священные тексты и биографии полны материалов подобного рода, которые, к сожалению, не были пока что исследованы в этом ключе [33].

Просветление Будды

Перейдем теперь к рассмотрению не отдельных архетипических символов, а целой их последовательности. Она связана с важнейшим событием во всей жизни Будды — достижением им Просветления. Эти символы выступают в виде событий, полагаемых обыкновенно историческими или отчасти историческими, однако их значение гораздо глубже.

Первое из этих событий традиционно именуется как победа над Марой [34], дьяволом, буддийским сатаной. Будда, или точнее, пока еще бодхисаттва (на пали — *бодхисатта)* [35], которому предстоит сделаться Буддой, сидел, медитируя, у подножия дерева, и, как нам рассказывают некоторые сравнительно поздние легенды, на него напала жуткая орда демонов, ватага безобразных тварей во главе с Марой. Нападение этих сонмов зла ярко живописуется в буддийском искусстве и поэзии: они — полулюди, полузвери, мерзко обезображенные, рычащие, злобно разъяренные… одни из них потрясают громадными дубинами, другие размахивают мечами. Это поистине грозно и страшно. Но и камни, и стрелы, и языки пламени превращаются в цветы, едва коснувшись окружающей Будду ауры света, и падают к его ногам. Значение происходящего очевидно; это нужно не объяснять, а прочувствовать. Будда не был поколеблен или задет этим устрашающим натиском. Его глаза оставались закрытыми, он пребывал в медитации с тою же улыбкой на устах. Тогда Мара послал к Будде трех своих прекрасных дочерей — Похоть, Страсть



Дерево, которое стали называть деревом бодхи

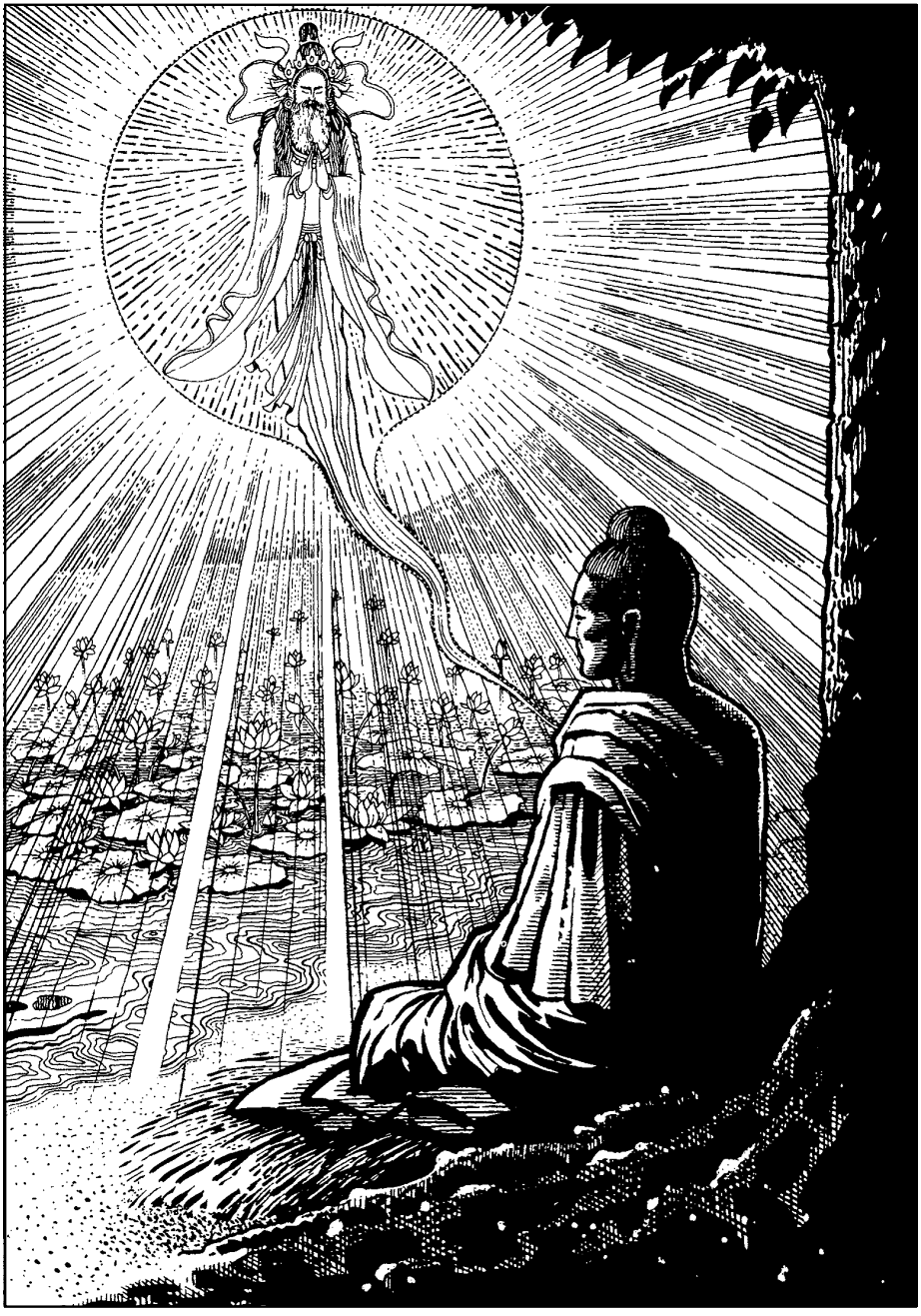
и Усладу. Они танцевали перед Буддой, стараясь обольстить его, но он и глаз не приоткрыл. Дочери Мары вынуждены были ретироваться ни с чем. Все это изображает силы бессознательного в грубой несублимированной форме. Демоны, ужасающие безобразные тела соответствуют гневу, чувству неприязни, отвращения и тому подобному. Что же до дочерей Мары, то они, конечно, соответствуют различным сторонам страсти и желания. Сам Мара выражает собою изначальное неведение или неосознавание, из-за которого мы принимаем все новые и новые рождения... К слову, буквальное значение имени Мары — просто «смерть».

Второе событие называется «призывание богини Земли в свидетельницы» [36]. Потерпев поражение, Мара, когда его демоны возвратились ни с чем, предпринял новый ход. Он сказал готовившемуся стать Буддой: «Ты уселся в центре Вселенной на троне будд прошлого. По какому праву ты, обычный человек, сидишь на троне, на котором восседали предшествующие будды?» Будда ответил: «В своих прошлых жизнях я практиковал все *парамиты,* все виды совершенства: совершенство даяния, совершенство нравственности, совершенство рвения, совершенство медитации, совершенство терпения и совершенство мудрости [37]. Все это я практиковал и достиг того момента в своем духовном развитии, когда готов достичь Просветления. И я достоин занять алмазный трон, как и будды прошлого, когда они достигали Просветления». Мару это не убедило, он возразил: «Ладно, ты говоришь, что практиковал все эти совершенства в своих прошлых жизнях, но кто тебя видел? Кто подтвердит?» Здесь Мара встает в позицию судьи, он желает подтверждения. Тогда будущий Будда, сидевший на алмазном троне в позе для медитации, с ладонями, сложенными вместе, коснулся ладонью земли. Это знаменитая *бхумиспарша-мудра* [38], жест касания земли, *мудра* призыва Земли в свидетельницы. И тогда появилась богиня Земли, удерживая в руках вазу. Она засвидетельствовала правдивость Будды: «Я была здесь все это время. Человек приходит и уходит, а земля остается. Я видела все его предыдущие жизни. Я видела сотни и тысячи жизней, в которых он практиковал совершенства. И я свидетельствую, что в результате практики этих совершенств он достоин сидеть на престоле будд былых времен». Эта сцена также часто встречается в буддийском искусстве — иногда богиня Земли изображается темно-зеленого цвета, иногда прекрасного коричнево-золотого, она всегда наполовину приподнимается

от земли, словно матерь Эрда в вагнеровском «Кольце Нибелунгов». Значение самого символа Земли — это отдельный предмет, о нем есть целая литература. По существу, ею представлены те же силы, что и дочерьми Мары. Но если дочери Мары выражают грубые, отрицательные, несублимированные их аспекты, то богиня Земли, принося свидетельство Будде, проявляет эти силы в усмиренном, укрощенном и даже сублимированном аспекте, готовая помочь, а не мешать.

Третье событие известно как прошение Брахмы [39]. После достижения Просветления Будда был склонен к тому, чтобы не проповедовать. Он решил для себя: «Эта истина, эта реальность, которую я обнаружил, так абстрактна, так трудно усмотрима, она так возвышенна, что рядовые люди, чьи очи запорошены прахом неведения и страсти, не готовы узреть и оценить ее. Так что лучше будет молчать, сидя под деревом *бодхи,* смежив веки, а не идти в мир и проповедовать». Но тогда произошло другое великое чудесное явление — ярчайший свет воссиял впереди, и из середины этого сияния перед Буддой появилась со сложенными в приветствии руками фигура Брахмы Сухампати, великого бога Брахмы, владыки тысячи миров. Брахма сказал: «Пожалуйста, проповедуй, проповедуй истину — есть те немногие, в чьих очах лишь немного пыли. Они оценят учение и последуют ему». Будда открыл свое божественное око и окинул взором Вселенную. И он увидел, что все существа, как лотосы в озере, находятся на разных этапах своего роста. И он сказал: «Ради тех, в чьих очах лишь немного пыли, ради тех, кто, подобно лотосам, наполовину вышел из воды, я буду проповедовать дхарму». Мы, конечно, не должны принимать это событие буквально исторически — Будда ведь был просветленным и не нуждался в том, чтобы его просили проповедовать. Прошение Брахмы есть проявление в уме Будды сил сострадания, которые, в итоге, и подвигли его к проповеди открытой им истины человечеству.

Четвертый и последний эпизод связан с именем Мучалинды [40] Семь недель просидел Будда у подножия дерева бодхи или под другими деревьями неподалеку. В середине седьмой недели разыгралась буря. Будда достиг Просветления в мае, таким образом, семь недель переносят нас в середину июля, на которую приходится начало сезона дождей. Когда в Индии начинается сезон дождей, все небо чернеет в одно мгновение, а дождь льется не просто как из ведра, — разверзаются хляби небесные. Будда же сидел на открытом месте под деревом в легкой одежде, так что защититься от непогоды особо не мог. Но вот из земли поднялась другая фигура, отделившись от теней. Это был великий змей, царь Мучалинда, змеиный царь.



Просьба Брахмы

Он выполз, обвился своими кольцами вокруг Будды, поднял свой капюшон над ним, как зонт, и защитил его от ливня. Этот эпизод часто изображается в буддийском искусстве, иногда почти комично: видны только кольца, как кольца каната, и высовывающаяся из-за них голова Будды, а над ним змеиный капюшон, как зонтик. Потом дождь прекратился, рассеялись штормовые тучи, и царь змей предстал уже иным: в образе прекрасного шестнадцатилетнего юноши, приветствующего Будду.

Некоторые ученые воспринимают этот эпизод слишком буквально. В попытке вытянуть из него некий фактический материал они рассуждают: «Ну как же, ведь известно, что на Востоке змеи временами очень дружественны по отношению к святым мудрецам, они приползают и располагаются рядом; это, должно быть, и произошло». Но мы не можем принять такой псевдоисторический способ объяснения. Мы на совершенно ином уровне, в иной плоскости значения. Как мы видели, по всему свету символ воды, моря или океана выражает бессознательное. А в индийской мифологии — равно в буддийской, индуистской или джайнской — *наги,* те, что зовутся змеями или драконами, обитают в глубинах океана. Таким образом, *наги* выражают наиболее положительные и благодетельные аспекты сил из глубин бессознательного. А Мучалинда — царь этих *нагов.*

(Проливной дождь и стремительный поток через семь недель символизирует крещение, окропление. Во всем мире окропление водой кого-нибудь или чего-нибудь отражает наделение существа или предмета всеми силами бессознательного. Как и в христианстве есть крещение водой и крещение огнем, уполномочивание силами бессознательного ума и силами духа.)

Дождь лился до конца семи недель, и Мучалинда свил семь колец вокруг тела сидевшего Будды. Повтор числа семь не случаен. Мучалинда также символизирует то, что тантры называют *чандали,* огненной силой или огненностью. Это то же, что *кундалини,* свернувшаяся кольцами, змеиная сила у индуистов. Ею выражаются все могучие психические энергии, которые поднимаются внутри человека по срединному каналу, особенно во время медитации. Семь колец, или витков, которыми семь раз было обвито тело Будды, представляют семь психических центров [41], через которые проходит *кундалини,* поднимаясь вверх. Представая в образе прекрасного юноши, Мучалинда являет собой новое существо, появившееся на свет в результате поступательного продвижения вверх *чандали, пли кундалини.* Мучалинда в своем новом образе приветствует Будду, и это выражает полнейшее подчинение

Мучалинда приветствует Будду

просветленному уму всех сил бессознательного.

Очевидно, что все эти четыре эпизода имеют глубокое психологическое и духовное значение. Это не просто какие-то псевдоистории или волшебные сказки — хотя и у волшебных сказок есть свой символ, — но они наделены могучим символическим и архетипическим зарядом.

Четыре главных архетипа

Если пойти чуть дальше, можно сказать, что четыре главные фигуры, которые мы разбирали, вместе составляют весьма определенный ряд: сатана Мара, Васундхара — матерь-земля, Брахма и Мучалинда. Кроме того, примечательна и сама последовательность, в которой они появляются. Теперь я приведу аналогию, которую кто-то может счесть дерзкой, но, я думаю, она имеет большую важность и убеждающую силу. Мне кажется, что эти четыре персонажа до некоторой степени аналогичны четырем главным архетипам, выделенным Юнгом, а само появление их в таком порядке выражает органическое встраивание этих образов в сознательный ум, иными словами, представляет на более высоком уровне то, что Юнг назвал процессом индивидуации [42]. Мара соотносим с тем, что Юнг назвал тенью, той затемненной стороной нас самих, которой мы стыдимся и которую обычно стараемся скрыть. Матерь-земля олицетворяет *аниму* (Будда, будучи мужчиной, имел аниму, в лучае женщины это будет *анимус).* Брахма есть архетип мудрого старца. Буддийское искусство изображает его с седыми волосами и бородой, как своего рода фигуру Бога-Отца. А Мучалинда — архетип молодого героя.

Имеется соответствие и с главными фигурами христианской мифологии: Мара — сатана, мать-земля — дева Мария, Брахма — Бог-Отец, а Мучалинда — святой дух. Я не думаю, что это слишком притянуто. Если мы более внимательно изучим этот предмет, войдя в него поглубже, то увидим аналогию. В тантрическом буддизме имеется такой же ряд: охранитель (или защитник, как его иногда называют), *дакини,* гуру и *йидам* [43].

Хотя я и предложил эти аналогии, все же существует принципиальное различие между буддийским и христианским подходами или отношениями к архетипам в обеих традициях. В буддизме всегда ясно, даже с категоричностью утверждается, что все эти явленные образы, все архетипические формы суть в конечном счете порождения — феномены нашего собственного истинного ума, то есть проекции бессознательного. В буддизме также утверждается, что все они должны быть гармонично интегрированы. А в христианстве соответствующие архетипы рассматриваются как объективно существующие. Но невозможно на деле растворить, в смысле органического его усвоения, архетип как представляющий бессознательные содержания своего собственного ума, или сознательных установок, или самого себя, — если не осознавать отчетливо, что он, при окончательном анализе не есть нечто, существующее объективно, но есть лишь нечто, являющееся проекцией, из наших собственных глубин, из некоего потаенного источника внутри нас самих. Вследствие этого в христианской традиции ограничения существуют, возможно за исключением немногих еретических мистиков, там не допускается полное растворение архетипических фигур, тогда как в буддизме такое возможно благодаря более глубокому метафизическому и духовному осмыслению основы этого процесса. Все архетипы в буддизме могут быть растворены, их можно вобрать в свою сознательную установку, органически включить в нее, чтобы обогатить, усовершенствовать ее и сделать ее прекрасной. Иными словами, процесс индивидуации можно довести до его окончательного завершения, т. е. Просветления.

Мы затронули лишь несколько архетипических символов, встречающихся в житии Будды. Хотелось бы упомянуть гораздо больше, хотя бы, например, чашу Будды для сбора подаяния. Есть множество легенд о ней, и некоторые из них весьма интересны. Можно сказать без всякого преувеличения, что она занимает в буддийских историях и легендах то же место, что и святая чаша Грааля в христианстве с очень близким к ней смыслом.

Перед тем, как сделать вывод, мне бы хотелось напомнить, если не предостеречь, что те архетипы, которые я называл, не только представляют историко-литературный интерес, но и не чужды нам. Все и каждый из них в отдельности присутствуют в нас, или, можно сказать, мы присутствуем в них. Мы разделяем их, они наше общее достояние — или же мы принадлежим им сообща, мы их общее достояние. И в ходе своей духовной жизни, особенно, когда мы практикуем медитацию,

эти архетипы имеют свойство всплывать в сознании самыми различными способами. Иногда они проявляют себя в виде быстро промелькнувшей перед глазами картины во снах, в медитации, или в грезах наяву. Все мы, к примеру, сталкиваемся с тенью. Как я говорил, она отражает темную, неприглядную часть нас самих, которая появляется во снах, в виде, скажем, черного рычащего пса, щелкающего зубами у наших ног, — хочешь отогнать и не можешь; или в виде темного человека и тому подобного. Мы должны встретиться с тенью лицом к лицу, договориться с нею и даже ввести в себя эту свою темную часть, так же, как Будда встретил и преодолел Мару и его орды. И здесь, как и в случае с Марой, подавление проблему не решит. Тень, или содержание, предстающее как тень, должно быть насыщено осознаванием и, тем самым, растворено. Будда не стал сам извергать языки пламени, чтобы отбить пламя, пышущее от орды Мары, но, когда языки огня касались его ауры, они превращались в цветы, — преображались. Таким же образом мы должны взаимодействовать со своей тенью — наблюдать за ней, распознавать ее, принимать, а затем преобразовывать в то, что тантрическая традиция называет охранителем, или защитником. Мы должны вызывать мать-землю, что в понятиях аналитической психологии означает становиться лицом к лицу с *анимой,* а затем освободить себя от нее, если речь идет о мужчине: он должен поднять в себе свою бессознательную женственность и органически включить ее в свою сознательную установку. Женщине же необходимо выявить свое бессознательное мужское начало и соединиться с ним. И если это произошло, тогда не будут возникать вопросы о проецировании этого бессознательного, не-понимаемого и нереализуемого содержания на представителей противоположного пола, и «проблема секса», как это часто называют, разрешится. Это очень важный аспект духовной жизни.

Затем мы должны поучиться у мудрого старца — иной раз это буквально означает сидеть у ног учителя или хотя бы иметь перед собой некий идеальный образ, которому нужно преданно следовать. Тогда, спустя годы, возможно воплотить в себе черты, представленные в этом образе, — мудрость, знание и т. д.

И затем, наконец, каждому необходимо породить в себе молодого героя, или, другими словами, создать ядро нового «я», нового существа… В традиционном буддийском понимании это означает породить себя как Будду или саму Буддовость внутри себя.

Итак, мы обращаемся лицом к собственной тени, вызываем на поверхность свою *аниму* или своего *анимуса,* учимся

у мудрого старца и порождаем в себе молодого героя. Тогда архетипические символы из жизнеописания Будды будут нами пережиты и поняты, и мы сможем исследовать их внутри себя, в своей жизни на всех ее уровнях. *(Из лекции №43: «Архетипический символизм в биографии Будды», 1967)*

Символика пяти будд в мужских и женских аспектах

Давайте начнем с самых основ, с представления о Буддовости, т. е. бытии Буддой. Первое, что необходимо понять, и это весьма важно: Будда — это человек. Но Будда — не обыкновенный человек, а человек высшего рода из всех нам известных. Будда — это тот, кто в своем духовном развитии настолько превосходит обычный уклад человеческой жизни, что, в сущности, выходит за пределы человеческого. Будда — это человек, достигший *бодхи,* или, точнее говоря, — *самьяксамбодхи. Бодхи* означает «знание», «постижение», «пробуждение»; *самьяксамбодхи* — «наивысшее знание», «совершенное постижение». Однако *бодхи* — это куда больше, чем просто знание, даже больше, чем трансцендентальное знание. Вообще говоря, в *бодхи,* то есть в том, что делает Будду Буддой, выделяется три основных аспекта. Для удобства обозначим их как познавательный, волевой и эмоциональный.

Познавательный аспект бодхи

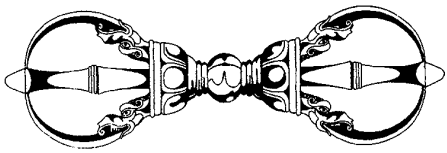
С этой точки зрения, *бодхи* — это состояние прозрения, мудрости и осознанности. Но прозрение в чем? В первую очередь, в отношении самого себя. Иными словами, это означает: ясно, вглубь, проницательно всмотреться в самого себя и узреть, как на всех уровнях твоего бытия ты обусловлен и управляем таким умом, который лишь реагирует [44] и отвечает на воздействия (машинально, как автомат, вследствие прошлых психологических обусловленностей, которые, увы, в основном остаются бессознательными). Это означает также ви́дение того, до какой степени над тобою, даже против твоей собственной воли, господствуют отрицательные эмоции (а часто также и безотчетно). Есть, далее, прозрение относительно других. Это означает расширение своего горизонта, ви́дение того, как и другие тоже обусловлены, — так, как обусловлен и ты сам. И, наконец, заходя еще дальше в прозрение, в твое ви́дение начинает включаться вся совокупность ϕеноменов, целостность природы, сама Вселенная на всех ее уровнях, — и ты видишь, как это все тоже обусловлено, видишь, как это преходяще, вечно превратно, непременно тебя подводит и нереально.

Прозрение не есть лишь познание всеобщей обусловленности. Это также ви́дение сквозь обусловленность и усмотрение необусловленного. Это узрение вечного в глубинах преходящего, реальности в глубине нереального и даже в конечном счете узрение одного в двух как двух граней одной и той же безусловной, абсолютной реальности.

Волевой аспект бодхи

Бодхи — состояние не только знания, но и ничем не ограниченной свободы,

Ваджра и лотос



субъективной и объективной освобожденности. Субъективно это свобода ото всех нравственных и духовных осквернений, иными словами, она заключается в свободе от, скажем, «Пяти психических отрав» [45], от всех отрицательных эмоций, целиком в свободе от функционирования ума, реагирующего в ответ. Объективно же — это есть свобода от последствий осквернения. Иными словами, она заключается в свободе от *кармы* [46] и повторных рождений — от поворотов колеса жизни [47]. В более положительных терминах можно было бы сказать, что эта свобода, волевой аспект Просветления, заключается в состоянии непрестанного творчества, в первую очередь духовного, а также в непосредственности.

Эмоциональный аспект бодхи

Бодхи есть также состояние положительных или, пожалуй, духовных эмоций, что тоже можно описать объективно и субъективно. Субъективно это заключается в состоянии, то есть переживании высшей радости, блаженства и экстаза. Объективно же, в своем проявлении — это состояние безграничных любви и милосердия ко всем существам.

Три тела будды

Таким образом, Будда — это человек, который, достигнув состояния *самьяксамбодхи,* стал живым воплощением прозрения, свободы, счастья и любви. Я здесь имел в виду любого будду, то есть одного из многих будд, хотя в начале буддийской традиции Будда был только один — Шакьямуни, историческая личность. Известно, что даже во время жизни Будды уже проводилось духовно значимое различение (возможно даже, что это сделал сам Будда) между просветленным как исторической личностью, с одной стороны, и абстрактным началом Просветления — с другой, — между Буддой и Буддовостью. Это различение отразилось в терминологии. Историческая личность, достигшая Просветления, именовалась *рупакая,* т. е. «тело образа» *(рупа* — «образ», *кая* — «тело» или «личность»). Просветление как начало, независимое от личности, его осуществившей, именовалось *дхармакая* — «тело истины» или «тело реальности». Невзирая на это различение, здесь не следует видеть разницу, ибо

«тело образа» и «тело дхармы» суть в некотором смысле тела того самого Будды.

На этом различении не было нужды настаивать во время земной жизни Будды, так как тогда сам Будда и Буддовость Будды, *рупакая* и *дхармакая,* были в единстве. Но после *паринирваны* это различение стало более отчетливым. В конце концов, «тело образа» умерло, его не стало. Исторический Будда остался существовать только в виде мощей в ступах [48], тогда как «тело дхармы » пребывает в вечном настоящем.

Получается так, что ранняя махаяна — а именно она впервые провела разграничение между двумя телами — мыслила вертикально, полагая «тело образа» бывшим «здесь и внизу», в прошлом времени, а «тело дхармы» — вне времени, превосходящим время; получалось, таким образом, вертикальное отношение между просветленной личностью и началом Просветления.

Поздняя махаяна продолжала мыслить в терминах вертикали, но в пределах этого мышления, или этого переживания вертикали, имело место развитие. Между двумя «телами», или «каями», появилось третье. Со временем его стали называть *самбхогакая,* что буквально означает «тело взаимного блаженства». Этот термин, хотя и имеет весьма глубокий смысл, нам с вами объяснит немного. Поэтому, может, лучше передать его как «идеальный Будда» или даже «архетипический». Этот идеальный Будда не безличный, не абстрактное начало, как *дхармакая,* а определенная личность, но в то же время не человеческая и не историческая личность. Можно сказать, что это идеальная и даже архетипическая личность, находящаяся ниже абсолютного уровня, но над историей и вне нее.

Таким образом, на этой стадии понятийного развития были выделены три *каи,* три тела, упорядоченные по вертикали. Идя сверху вниз, имеем сначала тело дхармы, затем тело взаимного блаженства и, наконец, проявленное тело, или *нирманакая;* так оно стало называться теперь, потому что термин *рупакая* одновременно мог применяться без различения и к идеальному, и к историческому Будде. Так получилось знаменитое учение о *трикае,* трех телах Будды, имеющее столь важное значение в махаяне и ваджраяне. Но сейчас мы просто отметим, что оно стало основой для дальнейшего развития махаяны и ваджраяны.

Мандала пяти будд

А потом случилось нечто весьма неожиданное. Будда как исторический деятель, *нирманакая,* скрылся в минувшем, почти пропал из виду (в странах распространения махаяны и ваджраяны заметно, что

исторический Будда Шакьямуни занимает довольно незначительное место), да и Буддовость, т. е. *дхармакая,* тоже отошла на задний план. В конце концов, она ведь абстрактна, а то и расплывчата, и довольно неуловима. Остался же и вышел на авансцену идеальный, архетипический Будда — *самбхогакая.* (Для махаяны это и есть Будда как таковой — например, в «Сутре белого лотоса» [49], где, хотя идеальный Будда и назван именем Шакьямуни, но он уже, очевидно, не историческая личность Будды, а куда ближе к архетипическому Будде безграничного света и жизни вечной.) На этом махаяна не остановилась, и был сделан следующий шаг. До сих пор в махаяне мыслили в вертикальных терминах, теперь же стали — ив горизонтальных. По обе стороны от идеального Будды появилось по Будде: справа — *Амитабха*, Будда безграничного света, а слева — *Акшобхья*, Несокрушимый. Этими Буддами, т. е. в обликах добавленных двух идеальных Будд, олицетворены два основных аспекта самой Буддовости. Ключ к пониманию этих аспектов дают эмблемы двух новых Будд. Эмблема Амитабхи — *цветок лотоса.* Эмблема Акшобхьи — *ваджра.* Цветок лотоса очень нежен, раним и чуток, а *ваджра* — тверда, крепка и мощна. Цветок лотоса пассивно восприимчив, а ваджра — энергична. Итак, можно сказать, выражаясь, пожалуй, слишком понятийно, что Амитабха воплощает аспект любви, присущий идеальному Будде, — любовь как часть Просветления; тогда как Акшобхья воплощает трансцендентальную мудрость. (Есть некоторые варианты этой основополагающей схемы. Например, с обеих сторон Будды может находиться по бодхисаттве. Тогда сам Будда выражает идеального Будду, а бодхисаттвы — два его главнейших аспекта: любовь и мудрость.)

Перейдем теперь к рассмотрению дальнейшего развития символики в ваджраяне, иначе говоря, тантре. Тантра мыслит и в горизонтальных, и в вертикальных терминах. В результате появляются еще двое Будд. Один из них над идеальным Буддой, другой — под ним. Пока мы можем назвать верхнего Будду — Буддой деяния, а нижнего — Буддой красоты. Таким образом, получается пять Будд: в центре, слева, справа, вверху и внизу. Эти пять Будд составляют самую главную *мандалу* пяти Будд. Как я сказал, тантра мыслит одновременно и по горизонтали, и по вертикали, но это не совсем верно, потому что две оси координат порождают только двухмерное пространство, — тантра же мыслит трехмерно. Представим себе, что пять Будд заняли четыре направления на плоскости: один расположен в центре, другие — на севере, юге, востоке и западе. Затем представим себе проходящую через центр вертикальную ось, на которой вверху, в зените, находится тело

Вайрочана

дхармы, а внизу, в надире, — проявленное тело. Таким образом, идеальный Будда вертикально упорядочен относительно тела дхармы и проявленного тела, а горизонтально — относительно двух других пар идеальных Будд. В тантрическом видении, следовательно, идеальный Будда стоит в центре целостной трехмерной схемы.

Теперь займемся объяснением символики каждого из пяти Будд порознь. Начнем с центрального Будды и затем будем двигаться в мандале по часовой стрелке. Пока я буду описывать их, попробуйте воображать их себе и постарайтесь их «увидеть». По большей части следует поступать так, чтобы созидательные символы сами оказали на нас свое воздействие. Прежде всего и по своей сути символы созидательны, то есть способны непосредственно создавать впечатление, и нет нужды переводить их в понятийные соответствия, которые в любом случае останутся приблизительными.

Вайрочана

Он сидит, скрестив ноги. На нем монашеские одеяния, но они богато расшиты, ибо это уровень архетипов. Его волосы кудрявы, черны и коротко острижены. Мочки ушей удлинены. Иногда у него замечается легкая выпуклость на макушке, а между бровей ниспадает сверкающий локон белых волос.

Вайрочана — сияюще белого цвета, как чистый белый свет. В тантре белый цвет символизирует абсолют; кроме того, это цвет центра. (При изучении тантрийского символизма мы обнаруживаем, что другие будды и бодхисаттвы также облекаются в белый цвет; их собственный исконный цвет оставляется, когда они буквально или метафорически выдвигаются в центр мандалы. Хороший пример этого явления — *Авалокитешвара* и *Тара*, два Бодхисаттвы. Авалокитешвара, строго говоря, — это Бодхисаттва, и его настоящий цвет — красный. Но, со временем, особенно в Тибете, Авалокитешвара приобретал все большую значимость, так что стал как бы Буддой. Множество людей поклоняются ему и медитируют о нем, не обращаясь более ни к каким другим образам Будд и Бодхисаттв. В их духовной жизни Авалокитешвара занимает центр мандалы. И, чтобы указать на это, его красный цвет был заменен белым. Такого же рода изменение произошло и с Тарой, чей настоящий цвет зеленый. Забылось и ее положение Бодхисаттвы, занимающей место в одном из семейств Будд. Для своих почитателей Гара стала всем и вся. По мере того, как Тара занимала все более и более важное положение, она обрела облик Будды и стала белого цвета, сообразно своей центральности и абсолютности.)

Акшобхья

Вайрочана буквально означает «освещающий», тот, кто излучает свет и сияние. Слово *Вайрочана* изначально с ведийских времен является эпитетом солнца. В Японии, где распространен культ Вайрочаны, его обычно называют «солнечным Буддой», -он как бы солнце духовной вселенной. Особая эмблема Вайрочаны — колесо, чаще золотое, с восемью спицами, — колесо Дхармы. В тантрическом искусстве Вайрочану изображают держащим это колесо у груди.

Символический жест Вайрочаны, его *мудра,* та же, что и у исторического Будды, когда он впервые возвестил истину в Оленьем парке в Сарнатхе. Когда в раннем буддийском искусстве изображается Будда во время первой проповеди в Оленьем парке, его руки как раз в этой *мудре.*

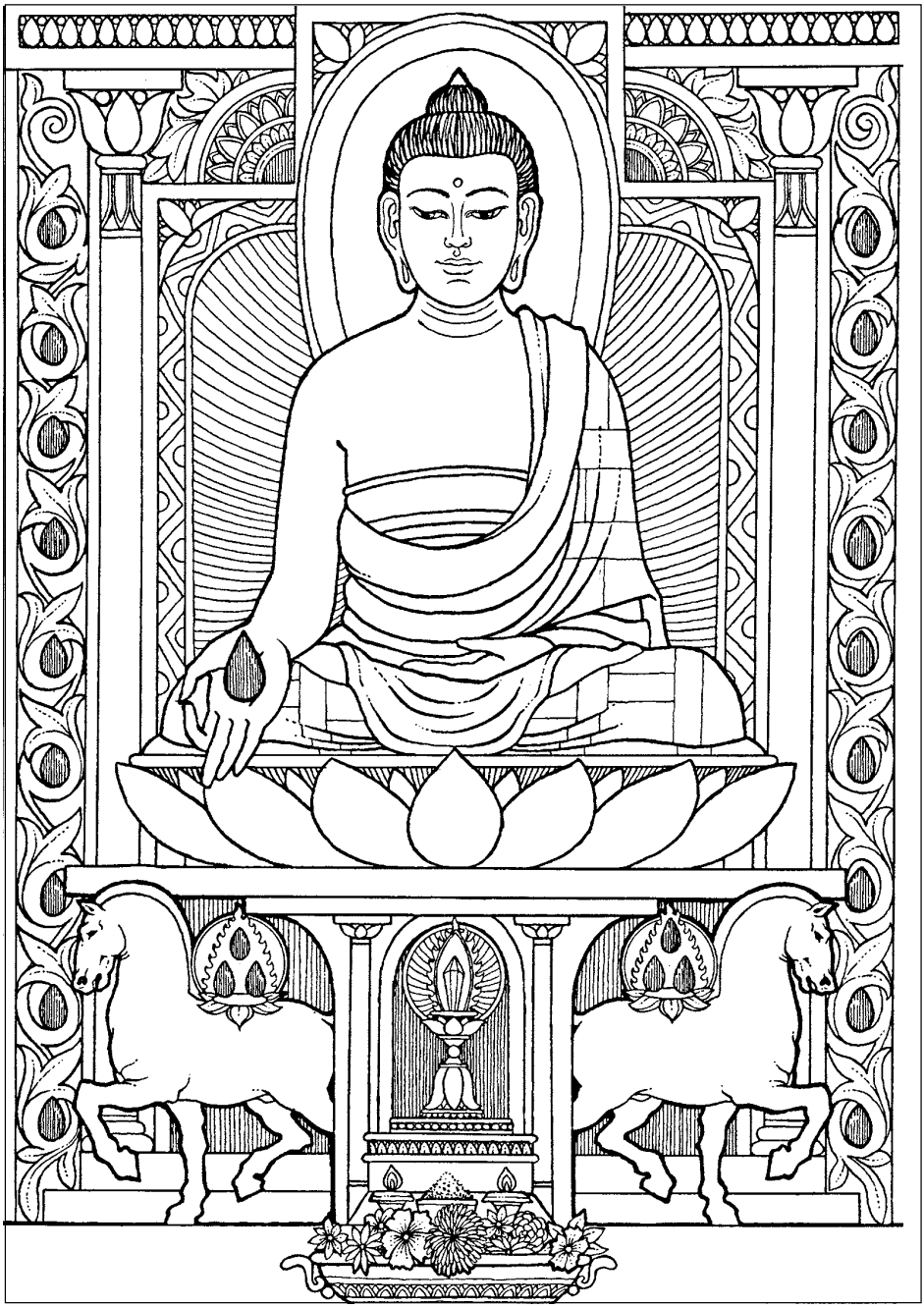
У Вайрочаны есть свое особое животное — лев, который также ассоциативно связан с возвещением истины. В буддийских писаниях речи Будды иногда называются словом *симха-нада* — то есть «львиный рык» *(симха* означает «лев», *нада* — «звук» или «рык»). Лев рычит ночью в джунглях, не опасаясь других зверей. Прочие звери не смеют издать звук, потому что боятся врагов. Согласно мифам и легендам, лев рычит для того, чтобы возвестить о своем праве на царствование во всех джунглях. Вот почему с львиным рыком сравнивается бесстрашное возвещение истины Буддой — это возвещение его владычества надо всей духовной вселенной.

Вайрочана — глава семейства *татхагат,* иначе Будд. Это знаменательно, ибо предполагается, что Вайрочана — это *Будда* как таковой, а остальные Будды — только аспекты. Один из наиболее важных представителей этого семейства Будд — Манжушри, Бодхисаттва трансцендентальной мудрости.

Акшобхья

Он находится в восточном квадранте мандалы, цвет его темно-синий — это цвет полночного неба в тропиках. Его имя означает «неколебимый», «недвижимый», «несокрушимый»; его эмблема — *ваджра.* Мудра *Акшобхьи* называется *бхумиспарша,* или *мудра* «прикосновения к земле».

Его эмблематическое животное — слон, самый большой и сильный зверь из обитателей суши. Не так-то просто отпихнуть слона! Традиционно слон считается мудрейшим из животных. Акшобхья возглавляет семейство *Ваджры,* в которое входят бодхисаттва (или Будда) Ваджрасаттва, а также множество других гневных божеств (Будды, Бодхисаттвы, Самвара, Херука, Хеваджра и Бхайрава, защитники в гневных обличиях), — вообще в семействе *Ваджры* гораздо больше гневных божеств, чем в любом другом. Вероятно, это вызвано тем, что *ваджра* ассоциируется с мощью.



Ратнасамбхава

Ратнасамбхава

Он находится в южном квадранте мандалы, его цвет — желтый. Его имя — «Рожденный из сокровища», или «Дающий драгоценность», и естественно, что его эмблема — драгоценность. Его *мудра* — это жест Трех Драгоценностей. Эмблематическое животное Ратнасамбхавы — конь, ассоциирующийся с эпизодом, когда исторический Будда покинул ночью свой дом, уехав на коне в сопровождении лишь своего верного колесничего. Конь — буддийский символ, воплощающий скорость и энергию как *прану* или жизненное дыхание. В тибетском буддийском искусстве часто можно встретить образ скачущего по воздуху коня, несущего на своей спине три драгоценности. Этот образ показывает, что достижение Просветления возможно только путем сосредоточения и должного направления своих энергий. Ратнасамбхава — глава семейства Драгоценности, включающего Бодхисаттву Ратнапани, а также Джамбхалу, так называемого бога богатства, и Васундхару, богиню Земли.

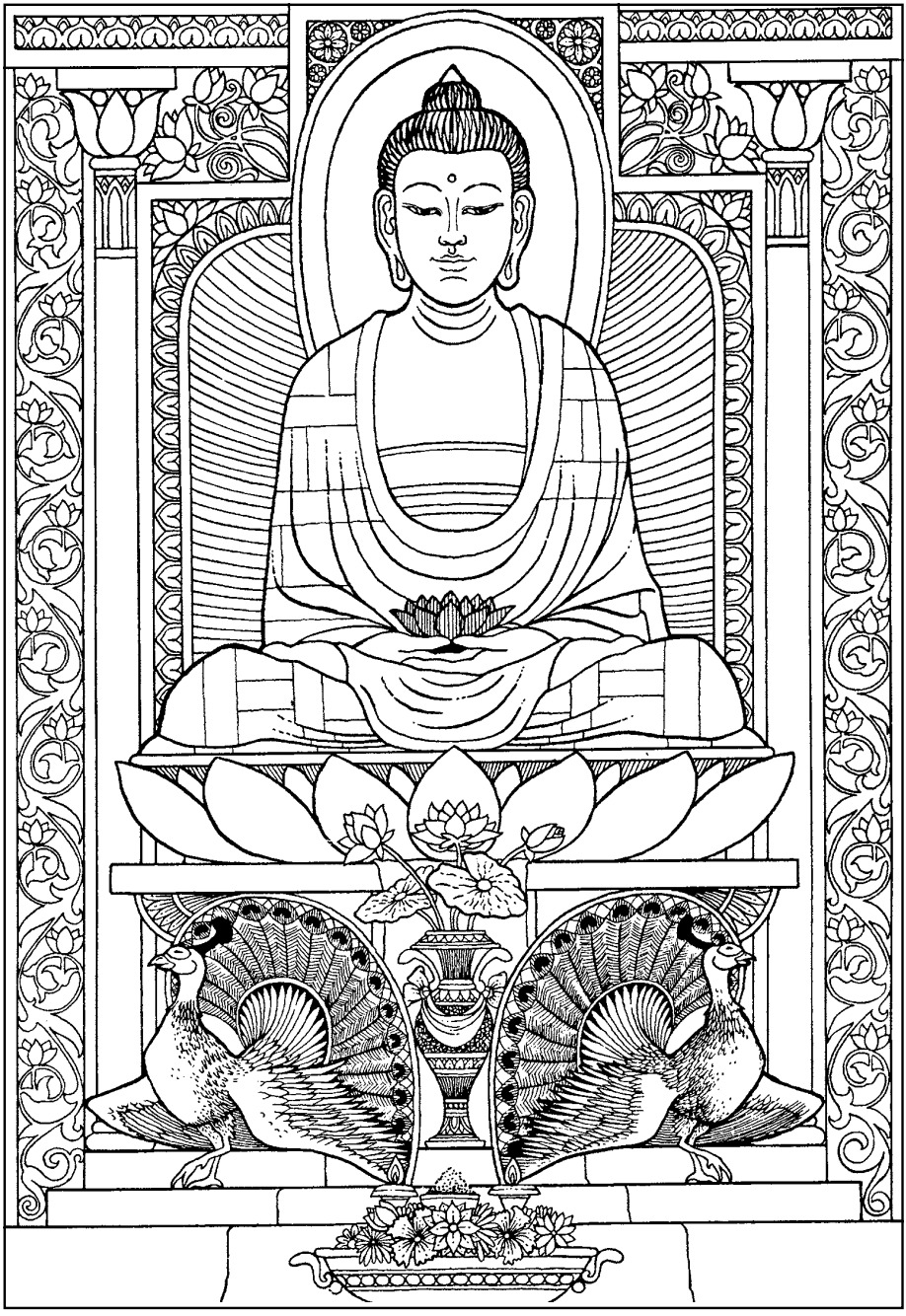
Амитабха

Он находится в западном квадранте мандалы. Его цвет красный, имя означает «Безграничный свет», а эмблема — цветок лотоса, что выражает духовное возрождение и духовный рост.

Амитабха занимает исключительно важное положение в японском буддизме вплоть до настоящего времени, особенно в школе *дзедо син,* где не поклоняются никаким иным буддам и бодхисаттвам. Последователи этой школы советуют призывать Амитабху по имени не для достижения Просветления, но для выражения признательности за уже обретенный дар Просветления. Последователи этой школы стремятся к посмертному возрождению в Сукхавати, «в стране блаженства», в Чистой Земле Амитабхи [50], находящейся в западном квадранте Вселенной, потому что, как говорят, условия для достижения Просветления в Сукхавати гораздо более подходящие, чем на Земле. Например, там никто не заботится о питье и еде, которые появляются сами собой, нет нужды и в одежде, благодаря прекрасному климату, там все время слышны слова поучений Будды Амитабхи, так что духовный прогресс обеспечен.

Мудра Амитабхи означает медитацию: одна ладонь положена на другую, обе вверх. Будучи связан с западом, Амитабха ассоциируется с заходящим солнцем и исчезновением света. Так же и в медитации, сознание, уходя от материальных объектов, вступает в некую темноту — более высокое состояние сознания, которое для более низкого ума предстает как бы бессознательным.

Эмблематическое животное Амитабхи — птица, причем павлин, самая блистательная из всех. Почему именно павлин, не совсем ясно, и приводятся



Амитабха

различные объяснения этому. Благодаря глазкам, видимым на хвостовых перьях павлина, он иногда ассоциируется с сознанием, но здесь, кажется, это мало подходит. Другое объяснение заключается в том, что павлин питается змеями, в том числе и ядовитыми, что подразумевает неподверженность действию яда, т. е. осквернению. Павлиньи перья очень часто используются в тантрических ритуалах. Их ставят вместо цветов в сосуды с освященной водой.

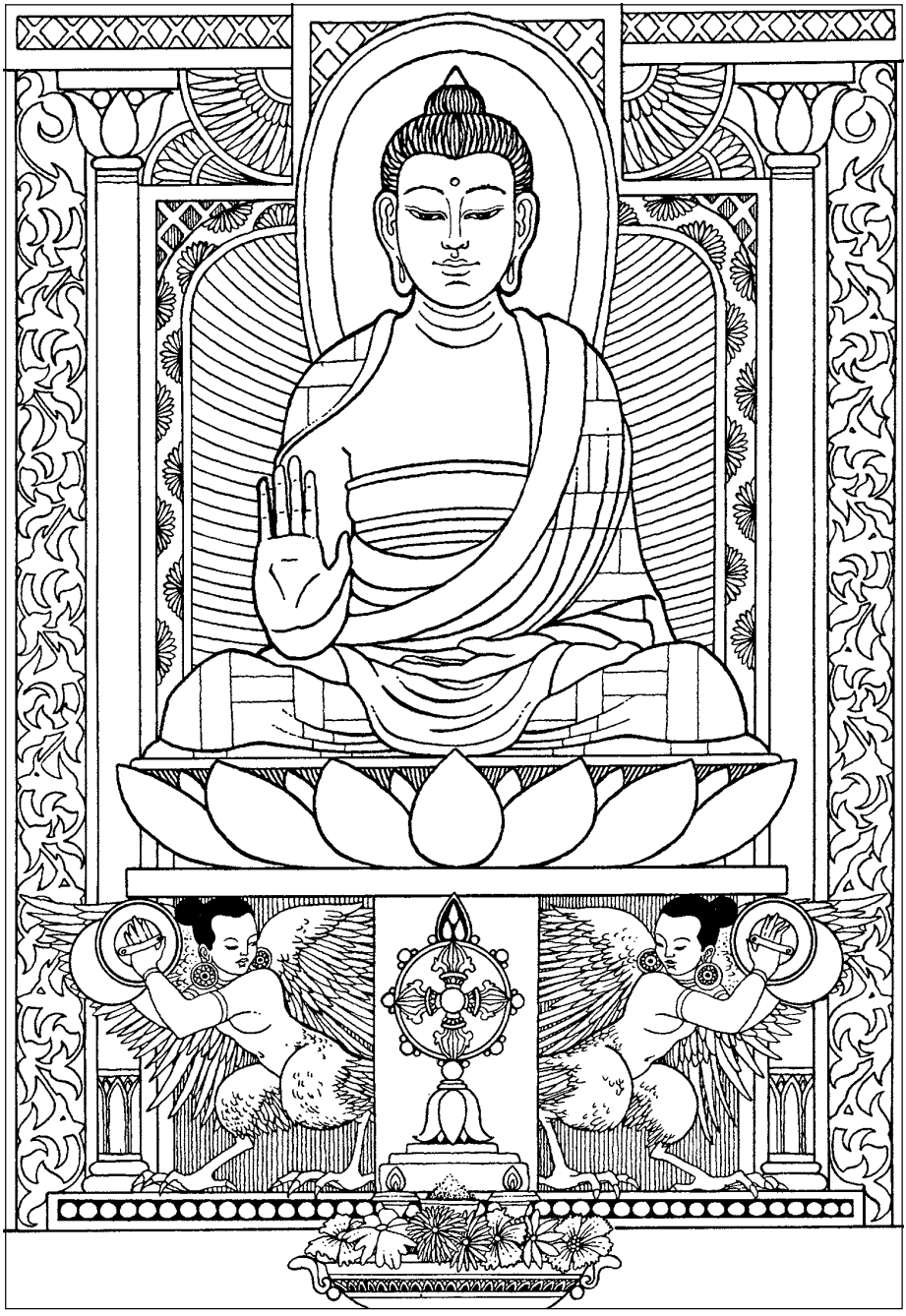
Амитабха возглавляет Лотосовую семью, к которой относится много достаточно известных духовных образов. Наиболее значимый среди них — *Авалокитешвара*, Бодхисаттва сострадания. Здесь также находятся *Падманартешвара*, *Курукулла* и *Падмасамбхава*.

Амогхасиддхи

Он находится в северном квадранте мандалы. Его цвет — зеленый. Его имя означает «непременный успех» или «беспрепятственное осуществление», эмблема — двойная *ваджра* (две скрещенные *ваджры).* Это весьма и весьма могущественный и мистический символ (помимо всего прочего он отражает особый аспект единства противоположностей). *Мудра Амогхасиддхи* выражает бесстрашие, одну из героических добродетелей, которая высоко ценится во всех формах буддизма и, возможно, более всего в тантре [51]. Эмблематическое животное, связанное с Амогхасиддхи, *гаруда* — получеловек, полуптица, у которого мужское или женское человечье туловище, а ноги и крылья — птичьи. Амогхасиддхи возглавляет семейство кармы, или действия. Действие символизируется мечом. Из этого семейства более других известна зеленая Тара.

Мужской и женский аспекты будды

Пятеричная схема из Будд была далее развита в эзотерической тантре. Как мы уже видели, ранняя махаяна мыслила по вертикали, помещая идеальное тело или тело взаимного наслаждения посредине между телом дхармы (вверху) и проявленным телом (внизу). Поздняя махаяна мыслила по горизонтали, и по обеим сторонам от идеального тела расположились еще два идеальных образа Будд, один из которых воплощает аспект любви, присущий Просветлению, а другой — аспект мудрости. Мы также видели, что тантра вновь стала мыслить в терминах горизонтали, но уже в контексте своего трехмерного подхода, поместив на севере и на юге еще по идеальному образу Будд: «Будду действия» и «Будду красоты». На каждой стадии этого развития все Будды изображались в мужском облике. Изначальный исторический Будда был, конечно же, просветленным человеком мужского пола. Тем не менее, эзотерическая тантра сделала



Амогхасиддхи

Яб-юм

решительно новый шаг, начав рассматривать идеального Будду разделенным на два облика — мужской и женский, слившихся в любовном соединении.

Здесь нам следует проявить осторожность, чтобы не породить недоразумений. На этом уровне мы сталкиваемся не с половой активностью, но с половым символизмом, а это совсем другое дело. Мужская и женская фигуры Будды выражают два главных аспекта Просветления: любовь и мудрость. То, что хочет выразить этим тантра, заключается в нераздельном бытии, двуединстве: любви и мудрости, *каруны и праджни.* Утверждается, что это двуединство любви и мудрости составляет сущность Буддовости. Будем помнить, что в тантре нет никакой недосказанности по поводу секса, а потому нет и оснований, почему бы не передавать знание в сексуальных символах. Они столь же пригодны, сколь и любые прочие понятия. Однако само содержание терминов сексуальным не было.

В Тибете и в странах, перенявших его культуру, мужские и женские фигуры Будды в сексуальном соединении называются «яб-юм»: «яб» — «отец», «юм»- «мать»; таким образом, эти фигуры суть — архетипические отец и мать. В монастырях и храмах Тибета можно легко найти множество прекрасных статуй и свитков с изображениями этих фигур Будды в сексуальном соединении.

Для самих тибетцев в этих образах вовсе нет сексуального или эротического звучания. Если наблюдать за тибетскими буддистами, когда они приближаются к таким фигурам, обходя свои храмы, то можно заметить, что они отнюдь не реагируют так, как обычно европейцы, а, апротив, проявляют большее почтение и набожность, чем обычно. В некоторых отношениях эти изображения считаются особо священными, поскольку этот символизм связан с высочайшим уровнем духовного опыта, с уровнем Просветления, с уровнем, где любовь и мудрость окончательно сливаются. Так это тибетцы и видят.

Жаль, право, что на Западе эти фигуры «яб-юм» частенько относят к образцам восточного эротического искусства, едва ли не к порнографии. Это свидетельствует только о том, что на Западе вряд ли найдется хоть кто-нибудь, вполне свободный от недомолвок о сексе,

Тара

в основном «благодаря» нашему иудеохристианскому наследию.

К слову сказать, кто-то мог бы подумать, что «мужская» фигура Будды воплощает аспект мудрости, присущий Просветлению, а женская — аспект любви. Это не так. В буддийской тантре «женский» образ Будды воплощает аспект мудрости, а «мужской» образ воплощает аспект любви и сострадания, который к тому же есть аспект действия. Это еще одно свидетельство того обстоятельства, что данная символика не имеет совершенно ничего общего с обычными различиями полов. Иногда эти две фигуры символизируются *ваджрой* и *лотосом* или *ваджрой* и *колокольчиком*.

Однако мы еще не описали всего происшедшего развития. Не только идеальный, архетипический Будда разделяется на два образа — мужской и женский — в их сексуальном соединении. Таким же образом раздваиваются и другие четверо Будд. С этого момента появляется уже не пять, но десять Будд: пятеро — в мужском образе, и пять — в женском. Женские образы Будды рассматриваются как духовные супруги мужских.

Акашадхатвишвари

Акашадхатвишвари — супруга Вайрочаны, белого Будды центра. Ее имя означает «Владычица сферы бесконечного пространства». Вспомним, что сам Вайрочана есть солнце, или солнечный Будда, солнце всего духовного мира. Он излучает свет и жар во всех направлениях — свет мудрости и жар любви. Акашадхатвишвари представляет собой то бесконечное пространство, через которое текут лучи света Вайрочаны. Ею символизируется бесконечная духовная восприимчивость. Она представляет эту явленную вселенную как проникнутую влиянием или излиянием абсолюта. Буквально «Пробуждающая к вере» она есть совершенная одухотворенность всего феноменального ароматом абсолютного существования. Как и Вайрочана, Акашадхатвишвари белая. Ее изображают в облике *дакини* [52], в свободно ниспадающем одеянии и с длинными распущенными волосами.

Лочана

Лочана — супруга Акшобхьи, темно-синего Будды востока. Ее имя означает

«Видящая ясно», буквально «Наделенная оком». С тибетского ее имя переводится как «Царица, обладающая оком будды». Она есть воплощение чистого осознания, и выражает чистое, прямое и ясное осознавание вещей. Ее супруг Акшобхья особо соотносим с трансцендентальной мудростью. (Практически, он единственный Будда, чье имя встречается в сутрах трансцендентальной мудрости, прежде всего в так называемой «Восьмитысячной» сутре) [53]. Таким образом, связь Лочаны и Акшобхьи подразумевает, что не может быть ни мудрости без осознания, ни осознания без мудрости. Оба аспекта связаны и суть в каком-то смысле различные грани одного и того же духовного переживания. Лочана — голубого цвета.

Мамаки

Мамаки — супруга Ратнасамбхавы, желтого Будды юга. Ее имя означает «Делающая своим». Она та, которая делает все своим, однако совсем не в эгоистическом смысле. Речь ведь идет об уровне Просветления. Мамаки — это духовная установка, усматривающая во всем и во всех свое, свое собственное, как лично свое, самое родное, как свое самое дорогое, любимое и ценимое. Таким образом, Мамаки радуется каждому, восторгается каждым и даже, можно сказать, относится к каждому как к себе самой. Она не делает различий между собою и остальными. Для нее все другие люди «свои», и они являются даже «ею самой». Ее цвет желтый.

Пандаравасини

Пандаравасини — супруга Амитабхи, красного Будды запада. Ее имя означает «облаченная в белое одеяние», что подразумевает облачение в чистоту и даже отделенность от остального чистотой. Этот образ напоминает об образе, которым Будда пояснял четвертую *дхьяну*. Будда говорил, что переживание четвертой *дхьяны* подобно состоянию человека, окунувшегося в знойный и пыльный день в воды прекрасного озера и облачившегося после купания в чистое белое одеяние. Это облачение в чистое белое одеяние выражает постепенное накопление всех своих энергий, особенно эмоциональных, а затем их отделение от возможного вредоносного внешнего влияния. Таким образом, Пандаравасини, одетая в белое одеяние, отъединена и отделена от влияния извне. Цвет ее самой светло-красный.

Тара

Тара, «Перевозчица на ту сторону», — супруга Амогхасиддхи, темно-зеленого Будды севера. Она перевозит через реку рождений и смертей — реку *сансары* [54]. Своим назначением она вызывает в памяти известную притчу Будды о плоте. Как плот помогает пересечь реку, но и только (ведь никто же не вздумает тащить плот с собою, уже переправившись

на другой берег), так же и Дхарма — лишь средство для того, чтобы пересечь реку рождений и смертей и достичь другого берега, нирваны. Имя «Тара» часто переводят как «спасительница», но это может ввести в заблуждение. Лучше сказать, что Тара выражает установку так помочь людям, чтобы они помогли себе сами.

Таковы пять «женских» образов Будд: Акашадхатишвари, «Владычица сферы бесконечного пространства »; Лочана, «Наделенная Оком»; Мамаки, «Делающая своим»; Пандаравасини, «Облаченная в белое одеяние»; и Тара, «Перевозчица на ту сторону». Эти пять женских образов вместе со своими супругами выражают различные аспекты единого и неделимого переживания Просветления, что в сущности своей есть переживание нераздельного двуединства мудрости и любви.

Гневный Будда

Наконец, есть еще один заслуживающий упоминания момент развития того символического ряда, которым мы занимаемся. В эзотерической тантре Будды и Бодхисаттвы являются в двух аспектах: мирном и гневном. Это же относится и к пяти Буддам. Выше я рассказывал о пяти мужских и пяти женских образах Будды в их мирных формах. Теперь несколько слов и о гневных. Гневные формы наделены индивидуальными качествами в меньшей степени, чем мирные. Пять мужских образов Будд в их гневных обликах именуются «пятью Херуками». Их имена происходят от названия семейства, к которому они принадлежат. Так, есть *Будда-Херука*, *Ваджра-Херука*, *Ратна-Херука*, *Падма-Херука* и *Карма-Херука*. Каждого из них изображают в виде существа мощного и даже массивного телосложения, обнаженным, если не считать шкур тигра или слона, прикрывающих тело, и в ожерельях из человеческих черепов. Вокруг их торсов и рук обвиваются змеи. Обычно у них не меньше шести рук, иногда — гораздо больше. У них по три пылающих ока, вылезающих из орбит и выражающих ярость. Обычно их изображают в неистовом развороте вправо, попирающими врагов Дхармы. Каждый окружен ореолом пламени. Будда-Херука — темно-синий или черный, остальные соответственно синего, желтого, красного и зеленого цветов.

Супруга Будда-Херуки, соответствующая женская Херука, известна также под своим именем Кродхешвари, что можно перевести как «Владычица гнева». Супруги остальных Херук называются по имени семейства так же, как и мужские формы. Итак: «Ваджрная Владычица гнева», «Драгоценная Владычица гнева», «Лотосовая Владычица гнева» и «Действенная Владычица гнева». Они обнажены или почти обнажены. Цвет их

Будда в гневном облике

такой же, как цвет супругов, только посветлее, и они чуть меньших размеров. Их всегда изображают прильнувшими к супругу, иногда обнимающими его за шею.

Такова символика пяти Будд в мужских и женских образах, в мирных и гневных формах. Это одна из наиболее важных, прекраснейших и наполненных смыслом образных систем во всем многообразии *тантры* [55]. Именно эта система образов упорядочивает, по меньшей мере, часть всех богатств тантры в такой форме, какую мы можем оценить, а то и воспринять. И, однако, находясь в окружении всех этих образов, мы никогда не должны забывать, что все они, «мужские» или «женские», мирные или гневные, выражают различные аспекты единого переживания Просветления, — различные аспекты Буддовости, воплощают и являются выражением духовного опыта. Памятуя об этом, мы, может статься, будем к ним восприимчивы. А став такими, мы сможем получить от них помощь, то есть, собственно говоря, получить помощь от творческих символов тантрического пути к Просветлению. *(Из лекции №110: «Символика пяти Будд в мужских и женских аспектах», 1972)*

Пять мудростей

Каждый из пяти Будд олицетворяет свой особый аспект мудрости. В совокупности эти аспекты называются «пять *джнян»,* «пять мудростей» или «пять знаний».

Первая из пяти мудростей — мудрость *дхармадхату,* символизируемая Вайрочаной. Она основная, а остальные четыре — ее аспекты. Термин *дхармадхату* достаточно сложен для перевода. *Дхату* означает «сфера», «область» или «поле», а здесь относится ко всей Вселенной; *дхарма* здесь — «реальность», «истина», «окончательное». Таким образом, *дхармадхату* — Вселенная, которая рассматривается как сфера проявления реальности, или же эта Вселенная постигается как исполненная реальности. Подобно тому, как все пространство пронизано солнечными лучами, так же и мироздание с его галактиками, солнцами, мирами, с его богами и людьми исполнено реальности. Это — поле для проявления, для игры, для выражения всего пышного цветения реальности.

Мудрость *дхармадхату* означает, следовательно, прямое знание всего космоса как не отличного от реальности. Не то, чтобы этот мир вдруг оказался стерт и отменен, нет, он все тут, его все так же видишь. Дома, деревья, поля, мужчины и женщины, солнце, луна и звезды все там же, где находились и прежде, но теперь они исполнены реальности. И видишь мир и реальность разом, одно не мешает другому. Видишь космос и видишь реальность, видишь реальность и видишь космос. Космос и есть реальность. Реальность и есть космос (иллюзорный мир и реальность истины едины). *Рупа* — это *шуньята. Шуньята* — это *рупа* [56].

Вторая — зерцалоподобная мудрость, символизируемая Акшобхьей. Эта мудрость подобна зерцалу, ибо, как в зеркале отражаются все истинные предметы, так в просветленном уме отражается все, он зрит все и понимает истинную природу всего. Если заглянуть в глубь просветленного ума, увидишь все.

Все предметы мира отражены в глубинах просветленного ума, но на просветленном уме это не сказывается, они не липнут к нему. Если взять и поставить перед зеркалом какой-либо предмет, он отразится в зеркале. Если теперь этот предмет убрать и поставить другой, то зеркало отразит и его. Если двигать предмет или зеркало, то заметно, что отражение не липнет к зеркалу. Вот точно таков и просветленный ум — он отражает, но ничто к нему не липнет. А вот наш ум совсем не таков. Если уж следовать предложенному образу, то следует сказать, что наш ум — тоже своего рода зеркало, но все отражения прилипают к нему. На деле же они не только прилипают, а прикипают и вдавливаются одно в другое. Иной раз и зеркало прилипает к объекту так, что их и не отделить друг от друга. Иными словами, в просветленном уме

нет субъективного реагирования в ответ, нет субъективной привязанности, а есть чистая, совершенная объективность — точно как у зеркала, отражающего все существующее.

Третья из пяти мудростей — мудрость равенства или одинаковости, символизируемая Ратнасамбхавой. Просветленный ум видит все с полной объективностью, он видит одну и ту же реальность во всем, ту же *шуньяту* во всем, и поэтому v него равная установка ко всему. Ему видно, что мужчина — это мужчина, женщина — это женщина, цветок — это цветок, дерево — это дерево, дом — это дом, солнце — это солнце, луна — это луна. Все это он видит, но одновременно видит и единую реальность во всем, и поэтому у него одна и та же установка по отношению ко всему. Просветленный ум уравновешен по отношению ко всему. У него ко всем одинаковая любовь и сострадание, без каких-либо различий и разграничений. Иногда говорится, что любовь и сострадание нисходят от просветленного ума безраздельно на всех существ, на все вещи, все предметы, подобно тому, как лучи одного и того же солнца освещают и золотые крыши дворцов, и навозные кучи. Просветленный ум изливает свои любовь и сострадание на высокое и низкое, на «хорошее» и «дурное».

Четвертая из пяти мудростей — это всеразличающая мудрость, символизируемая Амитабхой. Зеркало, как мы видели, равно отражает все предметы, но в то же время оно не смешивает и не путает их различительные признаки. Зеркало отражает тончайшие детали, что весьма важно. Это означает, что просветленный ум видит вещи не только в их единстве или раздельности, но он видит то и другое одновременно. Просветленный ум, прежде всего в аспекте все-различающей мудрости, видит не только единство предметов, но и их различия и неповторимость, а также то и другое сразу. Он не сводит ни многообразия к единству, ни единства к многообразию, но видит и единство и вместе с ним множественность. На философском уровне буддизм не относится ни к монизму, который отметает все различия, ни к плюрализму, в котором пропадает всякое единство. Для буддийского видения существования единство не отменяет различия, а различия не отрицают единства. Мыто, воспринимая, видим то одно, то другое, но просветленный ум видит единство и различие в одно и то же время. Он видит вашу неповторимость и, в то же время, единство. В одно и то же время вы индивидуальны, с пышным букетом своих идиосинкразии, и вы все суть одно. Эта пара, единство и различие, монизм и плюрализм, не суть две различные вещи; мы не можем сказать, что это одно, но и не два.

Пятая и последняя — всеисполняющая мудрость, символизируемая образом

Амогхасиддхи. Просветленный ум посвящает себя деятельности во благо всех существ. При этом он изобретает множество «искусных средств» [57] в помощь людям. Просветленный ум помогает существам естественно и неопосредованно. Не стоит представлять себе, что Бодхисаттва, или просветленный ум, сидит рано поутру и думает: «К кому мне сегодня пойти и помочь? К тому или этому? Кто сильнее нуждается в моей помощи? Может быть, пойти сегодня оказать помощь такому-то? » Просветленный ум так не работает — он действует свободно, непосредственно, естественно. Помощь изливается с силою паводка, но совершенно непроизвольно. *(Из лекции №70: «На пороге Просветления», 1969)*

Дхарма

Слово Будды

Будда учил своих учеников *Дхарме,* а после *паринирваны* они, в свою очередь, передавали ее из уст в уста и затем, гораздо позже, изложили письменно в виде священных текстов, которые получили название *«Буддхавачана»* — «слово Будды». Выражение *«буддхавачана»* часто употребляют, имея в виду просто буддийские священные тексты, но им подразумеваются и более глубокие смыслы, которые мы отчасти рассмотрим.

Подчеркнем, что *буддхавачана* — это слова самого Будды. Будда — не какое-то личное имя, как Рахула или Ананда. Будда буквально означает — «тот, кто знает». Будда есть тот, кто реализовал в себе истину и реальность. Так что сказать «Будда» — не значит назвать обыкновенную личность, а *буддхавачана* есть выражение в человеческой речи просветленного состояния сознания. И пусть мы знаем значение слов *«Будда»* и *«буддхавачана»,* — мы не всегда это полностью осознаем. Мы склонны, возможно бессознательно, полагать, что Будда говорил в общем так же, как и обыкновенные люди, ибо он, в конце концов, пользовался теми же самыми словами. Но, хотя слова могут быть теми же самыми, за ними стоит нечто, чего нет за нашими с вами словами. За словами Будды стоит просветленное сознание. Итак, для имеющих уши слова Будды выражают просветленное сознание.

Далее следует себе уяснить, что хотя в словах Будды и выражается просветленное сознание, но не прямо. Не надо думать, что вот есть просветленное сознание и прямо из него исходят слова, его выражающие. Это не происходит так просто, потому что между просветленным сознанием и его выражением посредством обычной человеческой речи находятся несколько промежуточных уровней бытия и опыта. И эти уровни, в основном, включаются в то, что мы называем *буддхавачаной.* Рассмотрим эти уровни поочередно.

Ум Будды

Во-первых, есть уровень, пребывающий надо всеми прочими уровнями, — это сам просветленный ум, ум Будды. Мы используем выражение «просветленный ум», но нам крайне трудно понять, что же это такое, ибо в просветленном уме отсутствуют субъект и объект. Обычное сознание, над которым властвует это различение субъекта и объекта, едва ли в состоянии представить себе просветленный ум. Мы лишь можем сказать весьма неточно, что просветленный ум — это чистое, нераздельное осознавание, абсолютная пустота [58]. Он абсолютно светоносен, это единая непрерывная масса духовного свечения. Это также полное удовлетворение, мир и блаженство превыше пределов человеческого постижения. Оно пребывает вне

Семенной слог ОМ

пространства и времени и над ними, для него открыто в знании все, ибо в нем нет ничего, что нужно познавать. Можно говорить о нем более иносказательно, уподобив великому и безбрежному океану, в котором миллионы вселенных всего лишь рябь и пена на поверхности.

В просветленном уме — а мы можем выразить его только на языке пространства и времени, пусть он и превосходит их — возникает желание общения с непросветленным умом на уровне этого непросветленного ума. Просветление желает передать Просветление (ибо в конечном счете больше ему нечего сообщить, просветление может сообщить лишь просветление). Мы в этом желании можем узнать сострадание. Общение на этом высочайшем уровне очень тонкое, в нем нет ничего грубого и очевидного. Оно как трепет, как легчайшая вибрация, которая проходит, соединяя просветленный ум и ум, которому лишь немного недостает до Просветления.

Если апеллировать к воображению, то эта вибрация — исключительно тонкий звук — не грубый, физический, внешний звук, который слышит ухо, не даже такой звук, который мы можем услышать внутренним слухом в обычном психологическом смысле, но это изначальный извечный мантрический празвук, это нечто, являющееся в духовной плоскости эквивалентом тому, что мы знаем как звук. И этот звук, даже этот беззвучный звук и есть *буддхавачана* в высшем смысле слова.

Этот звук издается умом Будды, само́ю реальностью. Просветленное сознание не ограничено временем и пространством, поэтому оно звучит всегда и везде. В некоторых индийских традициях отождествляют космический празвук с мантрой [59] «Ом»: не с тем звуком «Ом», что произносят человеческие уста, но с тончайшим, внутренним, духовным «Ом», который иногда можно слышать, находясь в медитации или в другом высшем состоянии сознания. Можно даже услышать, что это звучание исходит ото всех явленных предметов Вселенной, ибо ум Будды пребывает за всеми ними и озвучивает их. Больше того, развивая предложенное выше уподобление, мы можем сказать, что просветленный ум подобен океану, а все явленные предметы подобны пене. И каждая волна, каждый клочок пены, каждое явление во Вселенной вторит без устали этой мантре «Ом», только «Ом».

Вслушиваясь в эту мантру, мы слышим слово Будды. В этом слушании можно услышать и понять все — все есть

в этом неразличенном звуке. Не нужно слов, не нужно мыслей, не нужно образов: в едином этом празвуке, в звучании ума Будды, слышно все, познается и постигается все.

Уровень архетипических образов

Второй уровень — это уровень архетипических образов. Просветленный ум нисходит на шаг вниз и оказывается на уровне архетипических образов. Здесь образы солнца и луны, тьмы и света, земли и небес, а также образы птиц, зверей и цветов, дождя, ветра, грома и молнии, образы будд и бодхисаттв, богов и богинь, милостивых и гневных, и, быть может, над всем этим — образы великолепных оттенков цвета, светоносные, исходящие из глубин бесконечного пространства.

Они не созданы ни умом отдельного человека, ни коллективным сознанием, ни даже коллективным бессознательным. Возможно, что эти образы вообще никогда не были созданы, но извечны, как извечно само просветленное сознание, по крайней мере постольку, поскольку речь идет об этом уровне общения. Эти образы тоже, как и просветленный ум, дают в откровении все. Они раскрывают это все в облике и цвете, на этом уровне нет нужды в мыслях, представлениях или словах. Общение с ними, вероятно, не столь тонкое, как на уровне мантрического звучания, но оно все же гораздо тоньше и всеохватнее, чем то, что обычно мы переживаем.

Уровень понятийного мышления

Третий уровень — уровень понятийного мышления. Здесь мы спускаемся еще на одну ступень. Напомню, что это-таки просветленный ум «нисходит вниз», речь не идет о непросветленном сознании, выражающем себя посредством мыслей. Мышление в понятиях занимает посредствующее положение между просветленным и непросветленным умом, но может быть использовано и даже преображено просветленным умом в соответствии с его собственными высшими задачами. Это дает нам ключ к пониманию истинной природы «буддийской философии » или «буддийской мысли». Буддийская мысль не состоит из спекуляций непросветленных умов, тех, кто буддист лишь относительно, по названию. Буддийская мысль — это последовательные попытки общения просветленного ума — будь то ум Гаутамы Будды или других Будд — с непросветленными умами посредством понятий. Учения вроде взаимозависимого происхождения следует понимать именно в том свете.

Уровень слов

Спускаемся, наконец, на уровень слов. Иные уверяют, что слова от мыслей отделить невозможно. Конечно, связь

между ними очень тесна (теснее, чем между мыслями и образами); тем не менее, они не вполне одно и то же. Иногда мы не облекаем или даже не в состоянии облечь свои мысли в слова, хотя бы беззвучные.

Разобрав в какой-то мере эти четыре уровня, мы видим теперь, что между просветленным сознанием, умом Будды, и выражением его в обычной человеческой речи — пропасть. Видно, на сколько уровней пришлось «снизойти» Будде после своего просветления, чтобы он смог начать учить. Но будем осторожны, говоря, что Будда «опустился» на несколько уровней: нисходя сюда, он также и не покидает высших уровней: спускаясь вниз, он не уходит сверху. Слово Будды состоит из всех этих четырех моментов: мантрического празвука, архетипических образов, понятий и слов. Дхарма передается на всех этих уровнях, а не только словами. *(Из лекции № 113: «Слово Будды », 1972)*

Ложное видение, правильное видение и совершенное видение

В буддизме нет такой вещи, как философия. Собственно, в индийских языках, в том числе в санскрите и на пали (это языки священных текстов индийского буддизма) нет слова, соответствующего слову «философия» в буквальном или переносном смысле. Имеется слово *даршана,* которое обычно переводят как «философия», но оно этого вовсе не означает. *Даршана* восходит к словарному значению «видеть» и означает «видимое», или «ви́дение», «взгляд», «обзор», «вид».

Очевидно, это не то же самое, что философия. Философия буквально означает «любовь к мудрости», но обыкновенно понимается как «система абстрактных идей». Подразумевается этим скорее помысленное, нежели увиденное. *Даршана,* напротив, куда больше связана с прямым восприятием. Этот термин не выражает нечто, нуждающееся в понятийном опосредовании.

Принятый в буддизме термин — не *даршана,* а *дришти,* который тоже восходит к корню «видеть». Это слово тоже означает, как и *даршана,* «зрение», «взгляд», «обзор» и «ви́дение». Традиционно в буддизме различают два способа видения: правильное и неправильное. Это важное различение. Чтобы его понять, рассмотрим, что такое взгляд в буквальном смысле, ибо взгляд, точка зрения, будь она неправильной или правильной, есть, метафорически выражаясь, своего рода ви́дение, усмотрение.

Можно сказать, что существуют два вида зрения: хорошее и плохое. Плохое зрение означает, в первую очередь, слабое, когда мы не видим далеко или достаточно четко. Далее, плохое зрение — это шоры, надетые на глаза, не позволяющие видеть ничего вбок, а только то, что прямо перед носом. С ними мы не видим ничего, находящегося по сторонам, тем более не видим мир вокруг себя. Наконец, плохое зрение — это искаженное зрение; мы словно смотрим сквозь искривляющую среду — бутылочный осколок, цветное оконное стекло, и тогда все выглядит многоцветным, — или сквозь густой туман. Итак, плохое зрение — значит слабое, ограниченное в обзоре и искаженное.

Хорошее зрение во всем ему противоположно. Оно достаточно сильно, чтобы смотреть вдаль и видеть ясно. Оно не ограничено в обзоре и открывает всю широту поля. Такое зрение не искажает, мы не смотрим на явления и предметы сквозь искажающую, преломляющую среду, а видим их непосредственно.

Особенности ложного видения

С помощью проведенного нами различения между плохим и хорошим зрением во вполне обычном смысле мы можем теперь как-то схватить разницу между неверным и истинным ви́дением. Во-первых, неверное ви́дение слабо. Этим мы имеем в виду, что у него нет никакой

энергии. А если это так, то всякое наше прозрение относительно сути вещей тоже будет слабым. Это не позволит нам ясно узреть истинную природу вещей, — мы не видим вещи такими, какие они есть. Нужная для этого энергия идет от медитации, то есть от переживания опыта *дхьяны.* И эта сконцентрированная энергия, которую мы обретаем в своем медитативном опыте, преображает чисто понятийное понимание истины в нечто, переживаемое непосредственно.

Во-вторых, неверное ви́дение зашорено. Оно ограничено узким спектром переживаний посредством пяти физических органов чувств и рассудочного ума. Те, чей опыт ограничен этими узкими рамками, часто, тем не менее, обобщают свои переживания и делают на их основе выводы, оставаясь в полном неведении относительно других возможностей познания и переживания. Взять хотя бы человека, интересы которого исчерпываются работой, семьей, футбольными матчами и тому подобным. Его ничуть не занимают мировые дела, искусство или саморазвитие личности. Таким образом, его опыт ограничен, но он видит само существование и жизнь упрощенно, в ограниченных понятиях своего опыта.

В-третьих, неверное ви́дение искажено. Наше ви́дение может быть искажено самыми разными способами, например эмоциями. Так, когда мы в хорошем настроении, окружающее видится нам совершенно не так, как в минуты уныния. Когда нам кто-нибудь не нравится, мы подмечаем буквально все недостатки; а если человек нам нравится, мы находим в нем все совершенства, которых, вероятно, у него на самом деле нет. Наше ви́дение может также искажаться различного рода предрассудками — расовыми, классовыми, религиозными или национальными.

Итак, неверное ви́дение — слабо (за ним не стоят силы, даруемые медитацией), ограничено узким спектром переживаний и искажено односторонними эмоциями и предрассудками [60] (см., например, раздел «Двенадцать звеньев»).

Особенности правильного видения

Истинное ви́дение противоположно неверному. Оно сильно и мощно. За ним — сосредоточенная энергия медитации, поэтому оно порождает не только понятийное схватывание вещей, но и прямое переживание истины. Оно не остается на поверхности, но проникает в самую суть вещей. Оно все видит ясно и отчетливо. Истинное, не ограниченное никакими шорами, оно простирается на все поле человеческого опыта и не сводится к тому, что можно пережить внешними органами чувств и рассудочным умом. Если оно и обобщает, то на основе полного спектра всего человеческого опыта во всех областях и на любых уровнях.

И, наконец, истинное ви́дение не искажено ни эмоциями, ни предрассудками и видит вещи так, как они есть.

До сих пор мы описывали различные видения сами по себе. Но они не существуют в абстракции, это всегда чьенибудь ви́дение. Поскольку существуют два типа видения — неверное и истинное, то существуют и люди двух типов: с неверным ви́дением и с истинным. Есть люди, чье ви́дение существования узко, ограниченно и искажено. И есть люди с не ограниченным ни по протяженности, ни по охвату и совершенно неискаженным ви́дением.

Люди с неверным ви́дением называются в буддизме специальным термином *притхагджана,* т. е. простолюдины. Тех, кто обладает истинным ви́дением, именуют *арьями,* т. е. «духовно благородными». Можно сказать, что первые не добрались до какого бы то ни было уровня духовной развитости, вообще никогда над собою не работали и пребывают в том состоянии, как их произвела природа. Вторые достигли определенного уровня личной развитости, поработали над собою и уже не таковы, каковы были от природы. Они переделали, пересоздали, преобразовали себя, по меньшей мере, отчасти.

К сожалению, «простолюдины» составляют большинство, а «духовно благородные» находятся в меньшинстве. Однако всегда возможно перейти из первой категории во вторую; *притхагджана* способен стать *арьей,* «простолюдин» может преобразовать себя в «благородного». Такое достижимо посредством развития осознавания, культивирования положительных эмоций, повышения уровня своей осознанности и, прежде всего, отказа от неверного и развития истинного видения.

Совершенное видение

Выше мы рассматривали только два типа ви́дения — неверное и истинное. В действительности же их три. Третий — это совершенный взгляд или совершенное ви́дение, которое представляет собою истинное ви́дение, но достигшее своего полного развития — целостное ви́дение целостного человека на высочайшем из представимых уровней развитости. Оно без границ, это необусловленное ви́дение ничем не обусловленной реальности, превосходящее пространство и время, а также все обычные рамки восприятия и даже субъект-объектное отношение. Совершенное ви́дение — это взгляд просветленного, Будды, который смотрит с мудростью и состраданием.

У нас же ви́дение неверное, только временами мы переживаем проблески правильного видения. По большей же части мы видим вещи превратно. Но это еще не все. Мы рассудочно обосновываем свое неверное ви́дение и преподносим его в систематической

понятийной форме. Такова вся наша так называемая мирская философия, всевозможные — измы и -логии. Но если мы сможем получить хоть некоторое представление о том, как видит Будда, если мы хоть на мгновение, хоть в своем воображении, поднимемся на его уровень, то мы увидим тот уровень, на котором на самом деле находимся сейчас. Тогда у нас будет подлинная философия, способная определить цель нашей жизни и помочь нам понять общие основы всего процесса индивидуального развития.

(Из лекции №132: «Ви́дение человеческого существования», 1976)

Колесо жизни и движение по спирали

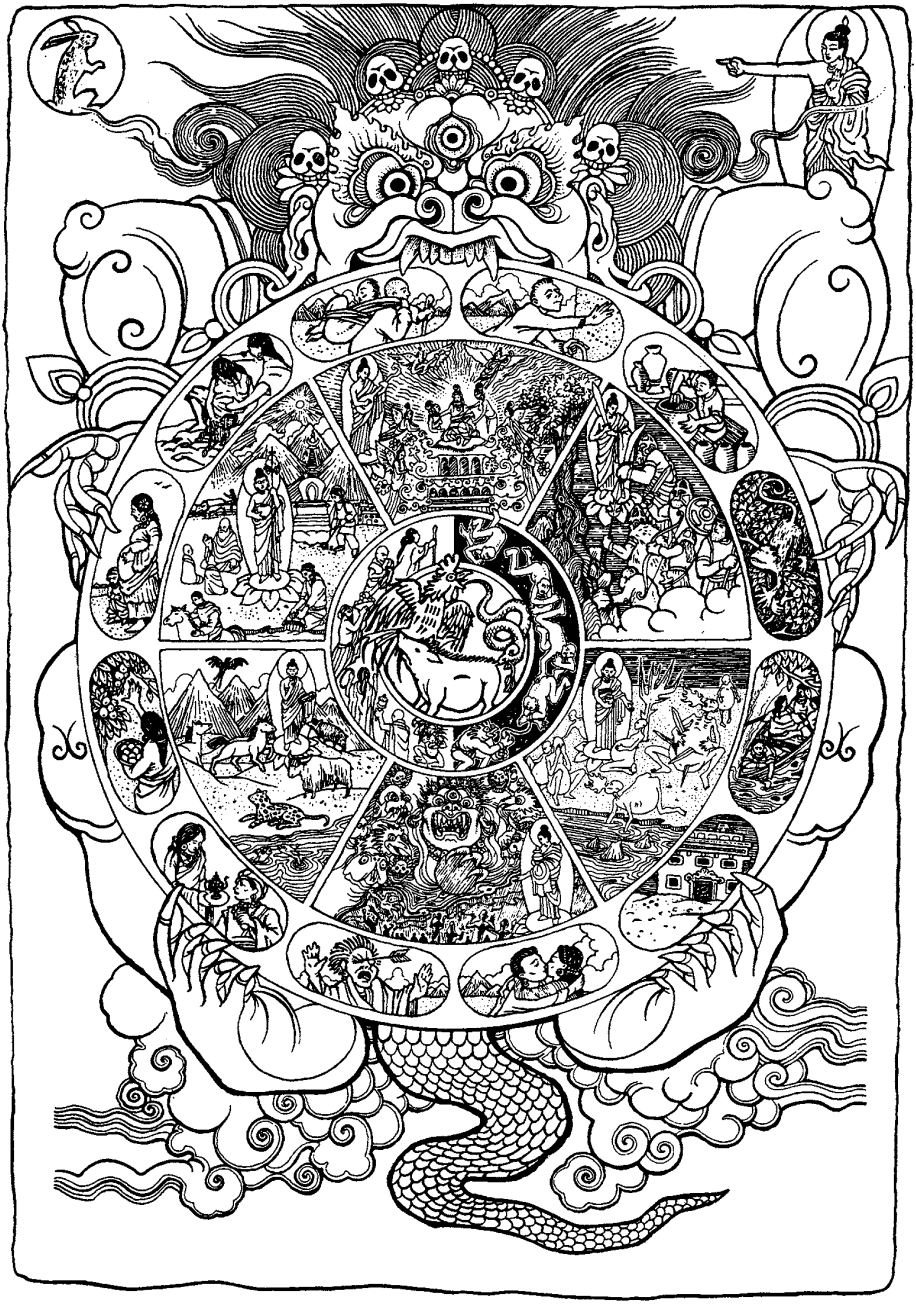
Когда Будда достиг Просветления под древом *бодхи,* ему было видение человеческого существования, которое его уже никогда не покидало. По сути, оно было едино с самим Просветлением. Будда передавал свое ви́дение четырьмя различными способами: понятиями, символами, поступками и молчанием. Здесь я ограничусь объяснением того, как Будда передавал свое ви́дение посредством понятий и символов.

Закон причинности

В понятийных терминах, Будда, сидя под древом *бодхи,* узрел истину изменчивости. Он увидел, что все есть процесс. Это верно для всех уровней. Процесс имеет место не только в материальной плоскости, но и в психической плоскости ума. Он увидел, что в этом мире, в обусловленном существовании, поистине не было ничего, не подверженного изменениям, то есть не процесса. (В терминах индийской мысли, Будда увидел, что реально не существует «сущего» и «несущего».) Он узрел, что вещи возникают и исчезают.

Но Будда увидел также, что эти изменения не хаотичны. Вещи не появлялись и не исчезали случайно. Все, что возникает, возникает в зависимости от условий; все, что прекращается, прекращается из-за прекращения условий своего существования (условия здесь вполне естественные; здесь нет места таким объяснениям, как воля Божья). Таким образом, Будда увидел не только истину изменчивости, но и закон причинности. Этот закон является основополагающим принципом буддийского мышления.

Хотя закон причинности и представляет собою основополагающий принцип буддийской мысли, его можно сформулировать очень просто: если наличествует А, возникает Б; если отсутствует А, Б не возникает. Именно этот знаменитый принцип Ашваджит высказал в ответ Шарипутре [61]. Ашваджит был одним из первых пяти учеников Будды (сперва покинувших его, когда он прервал практику умерщвления плоти, а затем призванных самим Буддою после обретения им просветления). Шарипутра в то время был странствующим аскетом и искал себе учителя. Встретив Ашваджита, он был весьма поражен обликом того: Ашваджит был очень спокоен, счастлив и прямо сиял. Итак, Шарипутра спросил его: «Кто твой учитель и что за учение он исповедует?» Ашваджит ответил: «Я всего лишь начинающий, я знаю немного. Но то, что знаю, я скажу». После этого он произнес строфу на языке пали, она сохранилась в священных текстах. Перевод ее таков: *«Татхагата* [62] объяснил происхождение вещей, возникающих от причин. Их прекращение он тоже объяснил. Таково учение великого аскета». За одним, возможно, исключением, это знаменитейшая строфа во всех



Колесо жизни

буддийских священных текстах. Часто ее считают суммарным изложением всей дхармы. Услышав этот стих, Шарипутра тотчас обрел высокий уровень духовного прозрения.

Однако причинность не однородна. Во Вселенной и в человеческой жизни действуют два великих закона причинности. Первый мы можем определить как порядок цикличности реагирования в ответ; второй назовем порядком спирального поступательного движения. В циклическом порядке обусловленности есть налицо процесс действий и ответных действий, т. е. реагирования, имеющих место между парами противоположностей: удовольствием и болью, счастьем и горем, прибылью и потерей и, в пределах более широкого горизонта с целым рядом жизней, — рождением и смертью. А спиральный порядок духовности, с другой стороны, определяет постепенное развитие взаимодействующих, последовательно усиливающих друг друга факторов. Здесь каждый последующий фактор подкрепляет воздействие предыдущего, а не противодействует ему и не устраняет его. Так, в зависимости от удовольствия появляется не боль, а счастье; в зависимости от счастья — не несчастье, но радость; в зависимости от радости возникает восторг, затем блаженство, новый порыв и за ним экстаз.

Рефлексивный ум и творческий ум

В жизни человека эти два закона причинности выражаются в двух различных типах ума: реагирующем в ответ и творческом. Это не означает, что буквально есть два разных типа ума; лучше сказать, что это два способа, которыми может действовать один и тот же ум. Действовать мы можем либо творчески, либо реагировать в ответ. Реагировать вовсе не означает действовать по-настоящему. Это, в сущности, пассивное состояние, находясь в котором, мы машинально реагируем на любые воздействия. Творческое же действие, напротив, означает именно действовать, поступать, порождать что-то — дарить существование тому, чего раньше не было, будь то произведение искусства или более высокое состояние сознания. Реагирование подразумевает механичность, тогда как творческая созидательность — спонтанность. Реагируя пассивно, вы повторяете себя — все те же старые шаблоны своих жизней, делаете сегодня то же, что делали вчера; на этой неделе — то же, что и неделей раньше; в этом году — то же, что и год назад; то есть вы делаете в этой жизни в точности то же самое, что и в прошлых жизнях. Но став созидательными, вы изменяетесь и развиваетесь, становитесь новым человеком.

Таким образом, личное духовное развитие основывается на причинности

поступательного порядка, движения вперед. Личное развитие предполагает прекращение ответного реагирования, обретение навыка жить созидательно. Это, конечно, вовсе не просто. Помимо всего прочего, это предполагает глубокое осознавание двух видов причинности, и не как отвлеченных принципов, но как конкретных альтернатив, с которыми мы сталкиваемся. Выбор между этими видами причинности встает перед нами не раз и не два за нашу жизнь, а ежеминутно и каждодневно, потому что каждую минуту мы должны выбирать одно из двух — реагировать или творить. Предположим, что кто-то обращается к вам не очень вежливо. Вы можете отреагировать, войдя в состояние гнева или почувствовав обиду, но можете ответить и в созидательном ключе, попытавшись понять, что происходит (возможно, задумавшись, почему с вами так говорят), проявить участие или же хотя бы стерпеть. Реагируя, мы остаемся прежними, а то и деградируем; поступив же созидательно, мы сделаем шаг вперед в собственном духовном развитии.

Символ Колеса

На языке символов, Будда, сидя под древом *бодхи,* узрел две вещи. Сначала — огромное колесо, которое объемлет собою все существование. Оно сообъемно космосу и включает в себя все живое. Колесо беспрерывно вращается: день за днем, жизнь за жизнью, век за веком. Нам не видно, когда оно завертелось и когда оно остановится, — это видит лишь Будда.

Это огромное колесо вращается на ступице, сделанной из трех тварей, образующих кольцо: красного петуха, жадно роющегося в земле; зеленой змеи, с красными и злющими глазами; и черной свиньи, бессмысленно валяющейся., в грязи; и эта тройка образует кольцо, каждый из них кусает за хвост переднего.

Ступица образует первый круг колеса, а за нею находится второй круг большего диаметра. Он разделен по вертикали на две половины — черную и белую. На обеих половинах размещены изображения мужчин и женщин. На белой стороне фигуры движутся вверх, даже взлетают, словно навстречу звукам прекрасной музыки. Их лица выражают восхищение и блаженство; некоторые тянут руки вверх. Их взоры обращены к вершине круга. На черной половине фигуры движутся вниз; даже не просто движутся, а погружаются вниз головой. Некоторые из них держатся руками за голову. Кто-то наг и обезображен. Некоторые связаны друг с другом. Их лица выражают муки и ужас.

Следующий обод колеса самый широкий. Он разделен на шесть секторов, и в каждом из них изображен целый мир

(или несколько миров). Если хотите, каждый сектор представляет состояние ума или уровень сознания. Порядок может варьироваться, однако всегда наверху располагаются боги *(дэвы).* Они обитают в роскошных дворцах, окруженные великолепием и роскошью. Их существование подобно волшебному сну. У некоторых богов тело состоит из чистого света, а общаются они мыслью без слов.

Далее, если идти по часовой стрелке, мы увидим *асуров.* Они живут в состоянии вражды и зависти, непрестанно воюют и потому закованы в броню и сжимают в руках оружие. Асуры сражаются, чтобы завладеть плодами с древа исполнения желаний.

В следующем секторе мы видим *прет,* или голодных духов. Брюхо у них непомерно раздуто, шеи тоненькие и крошечные, с игольное ушко. Все они всегда неутолимо голодны, но любая пища, к которой они прикасаются, превращается в огонь или в отбросы.

В самом нижнем секторе мы видим существ, претерпевающих всевозможные мучения. Одни вмерзают в куски льда, другие горят в огне. У кого-то отсечены головы, кто-то разрублен пополам, третьих пожирают чудовища.

Затем мы видим множество видов животных: рыб, птиц, насекомых, земноводных, зверей. Одни крупные, другие мелкие; одни мирные, другие хищные. Видно, что все они разделены на пары, на самцов и самок, и все заняты поисками пищи.

В последнем секторе мы видим людей, а также их дома и земли, сады и поля… Одни обрабатывают землю — пашут, сеют, жнут, другие — продают и покупают, третьи — подают милостыню… Некоторые медитируют.

Таковы шесть секторов этого обода, составленного из шести миров или шести состояний ума. Обитатели этих миров не остаются там навечно, они исчезают из одного мира и переходят в другой. И даже боги, хотя и находятся в своем мире очень долго, все равно затем покидают его и вновь появляются где-то в другом мире.

Последний обод колеса разделен на двенадцать секторов, в которых мы видим изображение стадий того процесса, в ходе которого существа переходят из одного мира в другой в уже рассмотренном объемлющем ободе (в ряде случаев они появляются вновь в том же самом мире). По часовой стрелке эти картины представляют следующее: (1) слепец с клюкой; (2) горшечник с гончарным кругом и горшками; (3) обезьяна на цветущем дереве; (4) лодка с четырьмя пассажирами; один правит рулем; (5) пустой дом; (6) мужчина и женщина в объятиях друг друга; (7) человек со стрелой в глазу; (8) женщина, подающая вино сидящему мужчине; (9) человек,

собирающий плоды с дерева; (10) беременная женщина; (11) роженица; (12) человек, несущий на спине труп к месту кремации.

Это колесо сжимает стоящий за ним ужасный монстр — полудемон, полузверь. Его голова высовывается из-за колеса, у него три глаза, длинные клыки, на нем корона из черепов [63]. По другую сторону колеса видны его когтистые лапы и свисающий хвост. Это и есть тот, кто вечно вращает колесо жизни.

Но есть и еще нечто. Вверху, справа от колеса, находится фигура человека, облаченного в желтые одеяния. Он указывает в пространство между седьмым и восьмым секторами внешнего кольца в колесе (это промежуток между человеком со стрелой в глазу и женщиной, подносящей вино). Здесь, с этого места, в пространстве возникает то второе, что узрел Будда в своем видении человеческого существования. Это не столько символ, сколько группа символов. Кажется, что, когда смотришь на нее, она начинает меняться.

Сперва это похоже на путь, уводящий вдаль. Он ведет мимо возделанных полей, через густые леса, пересекает топи и пустыни, широкие реки и глубокие ущелья, вьется у подножий высоких гор, вершины которых покрыты облаками. Наконец, путь уходит за горизонт. Но символ изменяется: путь, как кажется, расправляется, начинает подниматься вверх и становится огромной лестницей. Эта лестница соединяет небеса с землей, и землю с небесами. Она сделана из золота, серебра и драгоценных камней. И опять символ меняется, лестница превращается в ствол гигантского цветущего дерева. Дерево буйно цветет — внизу чуть меньше, вверху намного больше. А на макушке дерева растет самый большой цветок, сияя, подобно солнцу. И в каждой чаше цветка восседают великолепные сияющие фигуры: будды, бодхисаттвы, архаты, *даки и дакини.*

Все это и увидел Будда, сидя под древом *бодхи.* Таково его ви́дение человеческого существования, сообщенное в форме понятий и символов. Значение этого ви́дения вполне ясно. Это ви́дение разных возможностей. С одной стороны, движение может быть циклическим и обусловленным, а с другой стороны, — это путь развития по спирали. По одну сторону — реагирующий ум, а по другую — творческий. И каждый может или застрять на месте, или развиваться, или продолжать сидеть, принимая питье из рук женщины, или отказаться от напитка и крепко встать на свои ноги. Каждый волен пассивно и беспомощно вращаться в колесе или последовать по пути, подняться по лестнице, стать растением и его цветами. Наша участь — в наших собственных руках. *(Из лекции №132: «Видение человеческого существования», 1976)*

Шесть миров

Колесо жизни изображают на стенах храмов и монастырей, а также — во множестве — на рисованных свитках по всему Тибету и сопредельным странам, особенно в районе Гималаев. Но колесо жизни — не простая картина, а нечто совсем иное. Поэтому я призываю вас всмотреться в него еще раз, причем постарайтесь не столько смотреть на изображение, сколько внутрь него.

Колесо жизни — это зеркало, в котором мы видим сами себя. Можно даже сказать, что колесо жизни составлено не из четырех концентрических кругов, а из четырех зеркал, и каждое последующее больше предыдущего. Или, скажем, мы смотрим в зеркало четыре раза и с каждым разом открываем в себе нечто новое. Колесо жизни — это волшебное зеркало, даже магический хрустальный шар, в который мы можем заглянуть. Так давайте же посмотримся в это зеркало, в хрустальный шар, и не четыре раза, а столько, сколько будет необходимо, и да достанет у нас храбрости увидеть самих себя.

Взгляд в зеркало

Когда мы смотрим внутрь зеркала впервые, мы видим трех животных — петуха, змею и свинью. Нас часто наставляют, что эта тройка изображает «три отравы ума» — алчность, отвращение и неведение, наличествующие в наших сердцах. Однако замечу, это и простовато, и легковесно. Такое объяснение является своего рода защитной рационализацией. Зато какое потрясение ждет вас, когда, заглянув в зеркало, вы узрите не свое привычное человеческое лицо, а птичью голову (петуха), или голову змеи, или свиное рыло. А именно это мы и видим в зеркале, потому что они — это мы. Иными словами, у нас есть непосредственное переживание своей собственной животной природы; мы просто животные, звери. Мы видим, что не до такой степени очеловечились и стали цивилизованными, как нам это представлялось ранее. Мы видим себя, какие мы есть, принимаем себя таковыми и исходим из этого. Осознание этого является началом духовной жизни.

Исходить из этого означает, прежде всего, еще раз взглянуть в зеркало, как только мы оправимся после первого раза. Посмотрев теперь в зеркало, мы видим два пути. Один наверх, другой — вниз. Один путь бел, другой — черен. Итак, мы перед выбором: двигаться ли вверх или вниз, развиваться или деградировать. Это настолько просто, и сам выбор лежит перед нами; возможность выбора присутствует каждую минуту каждого дня. Находясь в любых обстоятельствах, мы решаем для себя — подниматься или опускаться, следовать белой или черной дорогой. Итак, все зависит от решения, принимаемого каждым.

Предположим, после серьезного обдумывания вы решили, что будете двигаться вверх по светлому пути развития. Тогда возникает вопрос: что же нужно делать, чтобы развиваться? Какой будет следующий шаг? Содержание следующей ступени зависит от того, где вы находитесь сейчас, в настоящий момент. И чтобы определить сейчас свое местонахождение, мы смотрим в зеркало в третий раз.

Иногда, посмотрев в зеркало в третий раз, мы видим в нем счастливое, улыбающееся, радостное лицо; это лицо бога. А иногда мы видим сердитое агрессивное лицо титана. Иногда же на нас глядит изможденное лицо с запавшими глазами, сморщенным ртом и неудовлетворенным выражением — это облик голодного духа. При других обстоятельствах мы наблюдаем несчастное, жалкое и даже мученическое лицо того, кто в аду. И вновь глядя в зеркало, мы видим вытянутую морду, или усищи, или длинные острые клыки зверя. Иногда, вглядываясь в зеркало, мы встречаем там обычное человеческое лицо. Но когда бы мы ни посмотрели в зеркало и что бы там ни увидели, — всегда это будем мы сами.

Шесть миров

Шесть секторов, на которые разделено третье кольцо в колесе жизни, представляют собой шесть миров, шесть действительных областей существования: обители богов, титанов, голодных духов, мучеников ада, животных или людей. Живые существа перерождаются в одной из обителей в результате своей кармы и остаются там, пока эта карма не будет изжита. Это сущая правда, но не вся правда. Шесть секторов третьего кольца представляют также шесть состояний ума, которые мы можем переживать здесь и сейчас, в своем нынешнем человеческом существовании. Иногда мы переживаем эти состояния ума настолько сильно, что кажется, в этот момент мы скорее всего обитаем в ином мире — на небесах, или в аду, или среди голодных духов и так далее. Иными словами, мы переживаем это как состояния бытия, а не просто как состояния ума. Посмотрим же на каждый из этих миров с той точки зрения, что это состояния ума или бытия, а не обители неких существ.

Первый мир — *богов* — выражает счастливое, довольное состояние ума, состояние покоя, удовлетворения, отдохновения. Здесь все идет гладко и само собой, без помех, трудностей и сложностей. Это также и состояние эстетического переживания, и даже медитации в несколько ограниченном понимании этого слова (медитации как переживания высшего состояния сознания, не дающего, однако, доступа к запредельному).

Второй мир принадлежит *асурам* или титанам. Это соревновательно-напористое состояние ума. Здесь очень много энергии, возможно, даже слишком много, и она вся выплескивается наружу, выражаясь в неспокойствии, подозрительности и ревности. Титаны изображаются в колесе жизни в состоянии войны с богами за обладание древом исполнения желаний [64]. Этот тип состояния ума борется за бесконечное улучшение материального благополучия, за все более и более высокие заработки и т. п. Это состояние самоутверждающегося эгоцентризма: всегда хочется быть лучше других или каким-то образом других превзойти. В этом состоянии может даже хотеться контролировать других, употреблять над ними свою власть и господствовать над другими.

Третий мир — это мир *прет,* голодных духов. Это состояние невротического желания. Желание является невротическим, если оно в своем объекте ищет либо больше того, что тот способен дать, либо вообще нечто совершенно иное, не свойственное самому объекту. Возьмем для примера невротическое желание пищи. Иной раз люди поглощают неимоверные количества еды — чаще всего это какие-то сласти. Очень часто они на самом деле вовсе не хотят есть. Хотят-то они чего-то другого. Еда в этом случае является замещением иного. Психологи могут нам сказать, что люди, потребляющие несоразмерно большие количества пищи по психологическим причинам, в действительности хотят быть любимыми. Невротическое желание очень часто присутствует в личных взаимоотношениях, особенно более интимного свойства. В некоторых случаях доля его настолько велика, что отношения выглядят как попытки одного голодного духа поглотить другого.

Четвертый мир — мир *адских мучеников.* Это состояние острого душевного страдания, нервного срыва или психического расстройства. Получается это состояние ума от различных обстоятельств. Скажем, оно может возникнуть из-за долгого неудовлетворения естественных человеческих побуждений, или из-за внезапной тяжкой утраты, или вследствие бессознательных психических конфликтов. Что бы там ни было в частном случае, оно выливается в состояние острого психического страдания. Это состояние и представлено адскими мучениками.

Пятый мир — это мир *животных.* Это состояние потакания своим чувственным желаниям. Все интересы в этом состоянии ограничиваются едой, совокуплением и простыми материальными удобствами. Когда все желания удовлетворены, обитатель этой сферы выглядит смирным и даже ручным. Но если вдруг заметно недодать чего-то, он становится опасным, как дикий зверь.

Шестой мир — это мир *людей.* Его состояние, свойственное именно человеческому сознанию, — ни экстатическое, ни мученическое, ни яростно-соревновательное, ни безмозгло-чувственное, ни невротично-вожделеющее. В этом состоянии мы осознаем самих себя и других людей, удовлетворяем объективные человеческие нужды и в то же время видим всю их ограниченность. В этом состоянии мы посвящаем себя духовному развитию. Это — подлинно человеческое состояние, но для большинства тех, кто зовется людьми, оно лишь одно из многих, а то и вообще никогда не переживается.

Подытожим сказанное. Мир богов соответствует состоянию высшего эстетического наслаждения — будь оно достижимо посредством изящных искусств или в медитации. Мир титанов подобен сфере политики, бизнеса и профсоюзных движений. Мир голодных духов подобен миру романтики или межличностного симбиоза. Мир адских страдальцев соответствует состоянию психической болезни, а мир людей — состоянию доподлинно людей, ведущих человеческий образ жизни.

Шесть Будд

В изображениях Колеса Жизни внутри каждого из шести миров находится один из будд. Согласно учению тибетского буддизма, все эти будды суть проявления бодхисаттвы Авалокитешвары, воплощенного сострадания как аспекта просветления. Каждый из шести будд держит в руках особый предмет; это то, что прежде другого необходимо обитателям данного мира. Можно сказать, что это символ следующего шага, который надо сделать пребывающему в определенном состоянии сознания.

Миру богов является белый Будда. Он держит в руках *ви́ну,* то есть лютню и играет мелодию непостоянства. Это означает, что, когда мы находимся в состоянии эстетического наслаждения, следующим шагом для нас будет напоминание о том, что оно непременно кончится. Нам необходимо напоминать себе, что все эстетические наслаждения, сколь бы велики они ни были, не могут заменить высшего блаженства нирваны. Так что, хотя и кажется, что все до поры идет отлично и вы вполне счастливы, довольны, радостны и наслаждаетесь жизнью, но вы не достигли нирваны, и вам по-прежнему очень далеко до нее.

Это подводит нас к важному положению в буддийской традиции: длительное счастье может оказаться опасным и даже катастрофическим для духа. Когда мы все время счастливы, всегда поступаем по-своему и у нас нет никаких сложностей, развивается склонность к благодушеству, самодовольству и даже беспечной небрежности и легкомыслию. Мы забываем, что смертны, что жизнь коротка и время драгоценно. Это же относится и к наслаждению изящными искусствами или высокоэстетическими переживаниями в медитации (в узком смысле этого термина). Нам необходимо двигаться дальше, даже из самого высокого эстетического мирского состояния — к переживанию запредельного.

Интересно, к слову, отметить, что в обители богов Будда не выступает перед ними с проповедью о непостоянстве, но играет мелодию об этом на лютне. Боги, или люди в состоянии ума, как у богов, пребывают здесь в высшем эстетическом переживании, которое, хотя и высокое, без сомнения, но тем не менее самодостаточно и самоуспокоенно. Белый Будда пробуждает их для более высокой запредельной истины и реальности, и мелодия его лютни передает весть о том, что все непостоянно и преходяще. Будда объясняет это посредством искусства, а не философии или религии.

Миру *асур* является зеленый Будда, держа в руках пылающий меч запредельной мудрости. Это означает, что, когда мы пребываем в состоянии напористого противоборства, следующей ступенью для нас будет развитие интеллектуального прозрения в истину и реальность.

Здесь мы касаемся интересного аспекта, который затрагивался профессором Конзе в его статье, озаглавленной «Ненависть, любовь и совершенная мудрость» [65]. Личность, подобная *асуру* или титану, враждует с богами, в ней господствует ненависть. Согласно буддийской традиции, ненависть имеет сходство с удростью, или даже мудрость имеет сродство с ненавистью. Когда вы переполнены гневом и ненавистью, то, как бы странным это ни казалось, вы в состоянии довольно легко развить мудрость (это не мудрость в обыкновенном смысле, как интеллектуальные познания, но мудрость разумного проникновения в истину и реальность, что является духовным опытом). Признак ненависти — стремление к уничтожению ненавидимого. И если вы что-либо действительно ненавидите, тогда вы бросаетесь, чтобы разрушить и сокрушить это. Если вы действительно ненавидите кого-либо, вы хотите уничтожить его, извести на корню, превратить в пустое место. Вы не всегда признаетесь себе в том, но это именно то, что вы бы хотели сделать с теми, кого вы ненавидите. В природе

ненависти — разрушить и убить. В природе и задачах запредельной мудрости тоже есть стремление разрушить и убить. Запредельная мудрость стремится разрушить все то, что нереально и иллюзорно; она также уничтожает все, что встает у нее на пути, все, что не реально, не истинно, отлично от состояния будды. (Символ запредельной мудрости — громовая стрела, которая символизирует наиболее мощное оружие во Вселенной, способное разрушать любые препятствия. *Ваджраччхедика праджня парамита сутра* — знаменитая *Алмазная сутра* [66] — буквально построена на рассуждениях о совершенстве мудрости, которая рассекает, как громовой удар или алмаз). Итак, мы обнаруживаем сродство между ненавистью и запредельной мудростью — та и другая обладают огромной разрушительной силой: в одном случае она неискусна, а в другом — весьма искусна [67].

И в самом деле, обнаруживается, что люди вспыльчивого темперамента часто наделены хорошим и даже высокоразвитым интеллектом. Скажу откровенно, что я отмечал это среди ученых — востоковедов, специализирующихся на палийских, санскритских, тибетских, китайских и японских штудиях. Эти ученые, которые часто также специализируются на исследовании буддизма и много пишут с научных позиций о любви, медитации, высших духовных переживаниях и тому подобном, почти всегда бывают дурного, неуживчивого нрава, особенно в отношениях друг с другом. Пример тому — сам профессор Конзе, который прославлен не только своей поразительной ученостью, изумительной остротой ума и мощью интеллекта, но и своим, как порох, вспыльчивым темпераментом. Когда профессор Конзе выступает с лекцией, вам следует быть по-настоящему осмотрительными, потому что слушателей своих он иной раз отделывает нещадно, особенно если решит, что ему задали дурацкий вопрос. Тут он уже не миндальничает.

Похоже, что огромная энергия ненависти может быть направлена в чисто интеллектуальные каналы и использована для раскрытия и познания истины. Асурический тип личности не только может сражаться с богами, но и способен завоевывать саму истину, хотя бы используя интеллектуальный подход. Делает это он более эффективно, чем другие люди, с которыми, возможно, и легче общаться.

Миру голодных духов — *прет* является красный Будда. Он благодетельно подает им еду и питье, которые те в состоянии потребить. Это означает, что, когда нас обуревают невротические желания, то следующим шагом будет наше возвращение в объективную реальность, к настоящему. Тогда мы сможем увидеть, что же на самом деле желаемый объект

в состоянии нам дать, а чего не может. И мы видим, чего желаем на самом деле и откуда приходят желания. Вконце концов мы должны удовлетворить желание или отказаться от него.

Миру мучеников ада является Будда дымчатого цвета. Он услаждает страждущих в аду *амритой* — нектаром, амброзией. Это толкуется двояко и несколько противоречиво. Одно из толкований намного глубже другого. Поверхностный смысл заключается в том, что после состояния интенсивного страдания, особенно душевного, следующий шаг — просто передышка, от мук, облегчение и расслабление. Для большинства людей это лучшее, что они могут обрести в таких обстоятельствах. Часто единственной мыслью людей, пребывающих в тяжелых душевных муках, является стремление обрести передышку.

Более глубокое значение этого символа связано со словом *амрита.* Обычно его переводят как «нектар» или «амброзия», но это также и синоним нирваны во многих буддийских текстах. Нирвану часто называют *амритапада* бесконечное вечное состояние амброзии — бессмертия. Будда дымчатого цвета подает существам ада не только амброзию, но и нирвану. Это означает: когда мы находимся в состоянии острого страдания, следующей ступенью будет достижение нирваны, то есть наши страдания ничего не оставляют нам более, как погрузиться в нирвану. У нас нет другой опоры, все мирские надежды потонули. Существует словно сродство между интенсивным душевным страданием и возможностью высокого духовного достижения.

Миру животных является синий Будда. Он показывает животным книгу. Это означает, что после погруженности в варварство и дикость (состояние, представляемое животными) следующий наш шаг — просто стать цивилизованными, а для этого надо будет познакомиться с искусствами и науками, с культурной жизнью человечества, ибо все это оказывает очищающее влияние. Ведь очень трудно, даже невозможно перейти от стадии душевной дикости и варварства непосредственно к духовной жизни.

История свидетельствует, что буддизм на Востоке всегда способствовал развитию культуры. Он не только распространял учение Будды по всей Азии, но и нес с собой высокую культуру Индии. И буддизм поступал так по вполне определенной причине, ибо светская гуманистическая культура создает фундамент для более высокой духовной жизни. По этой же причине в махаянских текстах часто говорится, что идеальный буддист, бодхисаттва, должен быть мастером в искусствах и науках.

Последнему миру, населенному людьми, является Будда шафранно-оранжевого цвета. Он держит чашу для подаяния и посох с тремя кольцами — атрибуты

нищенствующего монаха и, таким образом, всей духовной жизни. Это означает: когда мы достигли человеческой стадии, следующей нашей ступенью, главной целью жизни будет посвящение себя полностью задаче духовного развития. *(Из лекции №103: «Символизм тибетского колеса жизни», 1972)*

Двенадцать звеньев

Двенадцать звеньев *(нидан)* взаимозависимого происхождения представляют собой приложение главного буддийского философского принципа — всеобщей обусловленности — к процессу повторных рождений. Повторные рождения — не тот аспект буддизма, который особенно привлекает людей в наши дни. Тем не менее, его значение очень велико, особенно исторически. Это учение составляет неотъемлемую часть всей буддийской традиции. Различные аспекты буддизма вызывают больший или меньший интерес в определенном месте и в определенное время. Однако следует добиваться уравновешенности всех этих различных аспектов. Это возможно лишь в том случае, если мы сами станем психологически и духовно уравновешены. Но если обнаруживается, что один из аспектов привлекает нас много сильнее других, то это обычно происходит потому, что в нас самих есть некий дисбаланс, какая-то потребность, которой отвечает именно этот аспект учения. Когда мы становимся все более и более уравновешены, то оказывается, что этот частный аспект не так безраздельно поглощает нас, и привлекает нас в большей мере все учение в целом.

Взаимозависимое происхождение

Пратитья-самутпада, или взаимозависимое происхождение, трактует появление или возникновение явлений и составлено из двенадцати *нидан,* или двенадцати звеньев одной цепи. Каждое из этих звеньев возникает в зависимости от предыдущего, им обусловлено. Вот почему мы говорим об обусловленном происхождении или взаимозависимом возникновении этих звеньев, следующих одно за другим.

Мы разберем каждую *нидану.* Но сперва я должен отметить, что в некоторых текстах перечисляется пять *нидан,* а в других десять *нидан,* хотя общепринятое их число двенадцать. Не будем забывать о наличии пятичленного и десятичленного вариантов: пусть это напоминает нам, что все такие перечни не должны восприниматься слишком буквально. Не следует думать, что какой-либо определенный изучаемый предмет буквально поделен на заданное число частей. Нельзя реально представить восьмеричный путь [68] состоящим буквально из восьми отдельных частей. Эти части выделены для практического удобства. При изучении (в этом случае двенадцати *нидан)* нам, скорее, надо постараться понять с помощью саму суть обусловленности, а не пытаться пришпилить их к застывшим очертаниям заранее заготовленного каркаса.

Неведение

Первая из *нидан* — *авидья* — неведение. Это *нидана* в определенном смысле самая важная из всех. *Авидья* означает не

столько неведение в интеллектуальном смысле, сколько отсутствие или недостаток духовного осознавания и духовной сущности, даже сознания или бытия духовности. В этом смысле *авидья* представляет прямую противоположность *бодхи,* Просветлению. *Бодхи* — это цель всего эволюционного процесса, особенно процесса высшей эволюции [69]. *Авидья* же представляет все то в эволюционном процессе, что находится внизу или позади нас. И если Просветлением выражена цель, то неведением — глубины, из которых мы вышли. Просветление — это горный пик, а неведение — покрытые мраком долины, из которых мы постепенно поднимаемся наверх.

Говоря более подробно, *авидья* слагается из различных неправильных взглядов. Их число точно обозначено в канонических текстах. Например, существует неправильное ви́дение, заключающееся в том, что, обознавшись, обусловленное принимают за необусловленное и полагают, что какой-либо феномен может длиться вечно. Это, конечно, не интеллектуальное убеждение, а неосознаваемый предрассудок. Мы ведем себя так, словно определенные вещи будут с нами вечно. Мы цепляемся за них и чувствуем себя несчастными, когда приходится расстаться с ними.

Другой неправильный взгляд — вера в личного Бога, верховное существо. Буддизм, как и психоанализ, склонен видеть в фигуре Бога проекцию фигуры отца, — наш детский образ отца в ореоле божественной славы, на чью помощь мы склонны полагаться в трудной ситуации. Буддизм относит подобного рода веру и зависимость к проявлениям духовной незрелости.

Основанными на неправильных взглядах считаются различные убеждения в действенности чисто внешних действий, будь они рационализированными или нет. Быть может, для большинства читателей упоминание об этом излишне и подобно попыткам хлестать околевшую лошадь. Однако за двадцать лет, проведенных в Индии, я видел много проявлений простонародного индуизма, и мне кажется, и в других странах здесь есть еще что покритиковать; быть может, лошадь еще не околела. И по сей день множество правоверных индуистов истово верят, что воды Ганга производят очистительное воздействие. Стоит вам, дескать, только поглубже окунуться, как все грехи будут смыты. Достаточно образованные и умные индуисты, часть из которых получили образование на Западе, возьмутся со всей серьезностью и важностью отстаивать это верование.

Это напомнило мне одну историю, связанную с именем Рамакришны, великого индуистского мистика конца прошлого века. Однажды его спросили: «Правда ли, если войти поглубже в Ганг, все грехи будут смыты?» Рамакришна

не хотел обижать ортодоксальные верования, но не хотел и подтверждать их. Поэтому он ответил: «Да, это совершенно верно, если погрузиться в воды священного Ганга, все грехи окажутся смыты. Но, когда ты заходишь в воду, твои грехи принимают форму ворон и усаживаются на ближайшем дереве, и, когда ты выходишь из воды, они возвращаются опять». Так Рамакришна ответил на трудный вопрос. Это пример стремления людей преувеличивать значимость внешних действий.

Можно отметить, что протестантское движение, начатое Мартином Лютером, было связано именно с этим вопросом: имеется ли ценность в чисто внешних обрядах и ритуалах. В этом смысле ставился вопрос о покупке индульгенций [70] и в целом о церковных таинствах. Тогда существовало церковное учение — думаю, в Римско-католической церкви оно сохранилось до сих пор, — что греховность пастыря не мешает действенности таинств. Священник может быть сколь угодно грешен, но при совершении таинства, поскольку он повторяет определенные слова в определенной последовательности, действенность не нарушается. Лютер выступил именно против подобного внешнего воззрения на религию.

Однако приверженность в религии к чисто внешнему по-прежнему достаточно сильна в определенных кругах. Недавно я читал несколько отчетов о трудах двух последних Ватиканских соборов [71], и стало ясно, что в работе соборов участвовали две различные группировки святых отцов. Одна группа, по численности меньшая, отстаивала старый механистический, чисто внешний способ отправления религиозных обрядов и ритуалов. Другая группа священников, настроенных более прогрессивно, стремилась упразднить их или хотя бы видоизменить. Таким образом, кажется, что это для религиозного характера элемент постоянный: пытаться обращаться с вещами внешним образом (действиями, ритуалами, обрядами и таинствами), полагая, будто такой способ обладает самоценностью и самостоятельной действенностью, в отделенности от состояния ума, в котором эти действия совершаются. Этот вид представлений, хотя и очевидно представляется религиозным, на самом деле есть часть духовного неосознавания, *авидъи.*

Но прежде всего прочего духовное неосознавание заключается в неведении самого закона всеобщей обусловленности.

Кармические образования

Согласно формулировке текстов, в зависимости от неведения появляются и «кармические образования» *(санскары). Санскара* буквально означает «подготовку» или «устроение». Здесь это

побуждения, волевые акты. В данном контексте слово употребляется для обозначения комплекса тех психических условий, которые в функционировании закона кармы отвечают за порождение, подготовку, структуру первого момента сознания в «новой» жизни. В этом контексте *санскары* часто переводят как «кармические образования». Когда это слово употребляется в связи с *«пятью скандхами»* [72] («пятью совокупностями»), его обычно переводят как «волевые импульсы».

По существу, *санскары* являются волевыми актами и связаны с различными состояниями ума. Эти состояния ума могут быть «искусными» или «неискусными» (в буддийских первоисточниках обычно избегают слов «благой» и «дурной » из-за их моралистического оттенка и употребляют термины *кузала* и *акузала,* т. е. «искусный» — «неискусный»). Неискусные состояния ума подвластны алчности, ненависти и психической спутанности. Искусные состояния ума характеризуются великодушием, любовью и ясностью ума. Все эти волевые акты могут выражаться телом, речью и умом.

Результатом волевых актов, укорененных в неискусных состояниях ума, будет то, что упрощенно зовется «плохим рождением». Результатом искусных состояний будет «хорошее рождение». Важно отметить, что буддизм полагает и то и другое перерождение основанными в конечном счете на неведении. В буддизме сказали бы, что стремление к счастливому перерождению или даже обретение такого перерождения, как и пребывание в несчастливом перерождении, есть результат духовного неведения. Даже счастливое перерождение не является целью буддизма. Его цель — полное освобождение ума от вращений в кругу обусловленного существования, выход из колеса рождений, смертей и новых рождений.

Будда предложил весьма меткое сравнение взаимосвязи между неведением и «кармическими образованиями». Он сказал, что состояние неведения подобно опьянению, а *санскары* — это поступки, совершаемые в пьяном виде. Собственно, он утверждает, что состояние большинства людей в своих обычных повседневных действиях и даже во время выполнения условных религиозных обрядов, с духовной точки зрения, не лучше дурацкого поведения пьяных. Это реальное состояние большинства из нас. Мы пьяны, потому что нас «одолело» духовное неосознавание, и все, что мы делаем, говорим и думаем, есть в том или ином виде его результат. Пьяному может мниться, что все, что он делает или думает, — очень мудро и ясно ему самому, но ведь на самом деле это лишь выражение его опьянения. И точно таким же образом мы можем делать,

говорить и думать что угодно, увлечься всевозможной благотворительностью и условными религиозными обрядами, но все это будет лишь выражением нашего духовного неосознавания.

Сознание

В зависимости от «кармических образований» появляется сознание *(виджняна).* Это не сознание вообще, а его особый аспект — «связующее сознание». Оно так называется, ибо связывает личность или психику с психо-физическим организмом новой жизни.

Согласно учению буддизма, для (человеческого) зачатия необходимы три фактора. Во-первых, должно иметь место половое сношение. Во-вторых, этот момент должен быть благоприятен для зачатия. В-третьих, то, что буддийские тексты упрощенно называют «присутствием существа, готового родиться вновь». «Существо» здесь выражает последний момент сознания, относившийся к предыдущему существованию, иными словами, «связующее сознание». Согласно учению тхеравады, между смертью и последующим рождением нет промежутка. Но другие школы — сарвастивадины и следующие им тибетские школы — учат, что существует промежуточное состояние (это объясняется в «Тибетской книге мертвых» [73]).

Теперь возникает очень важный вопрос: кто или что перерождается? Его часто задают таким образом: «Если в буддизме нет «Я», тогда что же перерождается?» Людям нравится задавать каверзные вопросы. Они чувствуют себя очень умными, когда спрашивают об этом, особенно если их уже познакомили с учением об *анатмане* учение, об отсутствии самости, отсутствии души. В суждениях необходимо избегнуть двух крайностей. Первая крайность, когда считается, что личность в предшествовавшей жизни и личность в настоящей жизни — одно и то же лицо. И если кто-то переродился, то это все тот же Том, Дик, Гарри, Гертруда или Мария, что и раньше: тот же самый старый человек в новом теле. Такого вида верование выражено, например, в Бхагавадгите, где Шри Кришна говорит: «Что такое перерождение? Оно подобно смене одежд. Как, вставая поутру, ты решаешь надеть новое платье, так же ты отбрасываешь старое тело и облекаешься в новое». То есть сам ты остаешься неизменным.

Другая крайность — полагать личности в этой и предшествующей жизнях совершенно различными. Обусловленность тела настолько существенна, что и речи нет об одной и той же личности: вновь родившийся представляет собою совершенно другую личность. Итак, две крайности таковы: рождается либо та же самая личность, что умерла, либо от нее отличная.

Эти крайние взгляды исторически связаны с древнеиндийским спором о

природе причинности. В Индии были и существуют поныне две различные школы. Одна из них — школа *саткарьявадинов* — отстаивает тождество причины и следствия. Последователи этой школы говорят: когда возникает так называемое следствие, причина просто меняет свою форму. Они приводят такой пример. Предположим, есть золотой слиток (причина), из которой сделали орнамент (следствие). Здесь, независимо от того, что мы называем причиной, что следствием, — золото одно и то же, разрыва нет. Другая школа — *асаткарьявадинов* — утверждает, что причина — одно, а следствие — другое. Оба подхода — *саткарьявада* и *асаткарьявада,* если их логически отстаивать, превращают причинность в нечто невозможное. Если причина и следствие реально тождественны, тогда мы и не можем реально говорить о причине и следствии. Если же, напротив, причина и следствие совершенно различны, как же мы можем соотнести их? И в этом случае также не остается места для причинности. В буддизме отвергаются оба подхода, ибо сама постановка проблемы считается неверной. Буддизм не учит ни *саткарьяваде,* тождеству причины и следствия, ни *асаткарьяваде,* различию причины и следствия, а учит *пратитья-самутпаде,* обусловливанию. В символически абстрактной форме это выражено так: в зависимости от А появляется Б, и утверждается, что отношения между А и Б не описываются ни тождественностью, ни различностью: эти две категории просто не подходят.

Та же идея применима и к вопросу о перерождении. Согласно буддизму, неверно спрашивать: «Та же ли самая личность родилась или же совершенно другая?» Тот, кто родился, есть не тот, кто умер, но и не отличный от него. Может прозвучать парадоксально, но строго ортодоксальная позиция буддизма состоит в том, что есть перерождение, но нет перерождающегося.

Именно по этой причине в буддизме избегают выражений «переселение душ», «реинкарнация», «перевоплощение». Воплощение есть воплощение в теле; перевоплощение — новое воплощение. Этот термин соотносим с выше приведенной цитатой из Бхагавадгиты; у вас, дескать, есть маленькая душа (или устойчивое «я»), которая перескакивает из одного тела в другое, оставаясь неизменной. Правильный буддийский термин для этого — *пунабхава*, что означает «восстановление», «новое становление», а не «перевоплощение».

Имя-и-форма

В зависимости от сознания появляется имя-и-форма *(нама-рупа).* Здесь *нама-рупа* — просто физическое тело (сначала тело эмбриона) вместе с тремя другими психическими совокупностями: ощущением *(ведана),* распознаванием *(санжня)* и волевыми импульсами *(самскара).*

Шесть основ

В зависимости от имени-и-формы появляются шесть основ *(садаятана)* . Шесть основ — это пять физических чувств и ум (который рассматривается как шестое чувство или орган чувств). Их называют шестью основами, потому что они составляют базис нашего переживания внешнего мира.

Контакт

В зависимости от шести основ появляется контакт *(спарша).* Этот фактор представляет соударение органа чувств и соответствующего объекта. Глаз, к примеру, входит в контакт с видимым образом, что приводит к возникновению зрительного контакта. Так же и остальные пять чувств контактируют с соответствующими им объектами чувств.

Ощущение

В зависимости от контакта появляется ощущение *(ведана).* По своему происхождению ощущение бывает шести типов: происходящее от зрительного контакта, от слухового. Каждый из типов подразделяется еще на три: приятное, неприятное и нейтральное (т. е. ни болезненное, ни приятное).

Страстное желание

В зависимости от ощущения появляется желание *(тришна). Тришна,* страстное желание или жажда, бывает *трех видов: кама-тришна, бхава-тришна и вибхава-тришна.* Кама-тришна — это желание переживаний от органов чувств. *Бхава-тришна* — это желание продления существования, особенно продолжение существования после смерти на небесах. *Вибхава-тришна* — желание исчезновения или смерти. Именно эта стадия, на которой желание появляется в зависимости от чувств, весьма важна, она даже, я бы сказал, критическая среди всех остальных. Если на этой стадии человек способен не прореагировать на ощущения появлением желания, то цепь может быть разорвана [74].

Привязанность

В зависимости от желаний появляется привязанность *(упадана).* Любопытно отметить, что привязанность бывает четырех видов. Обычно мы думаем только о привязанности к материальным предметам — удовольствиям и обладанию имуществом. Это только первый вид привязанности: к чувственным наслаждениям и переживаниям, которые мы воспринимаем через глаза, уши, нос и т. д. Все мы знаем, каковы они, поэтому нет необходимости на этом останавливаться.

Второй вид привязанности — к *дришти,* что буквально означает «взгляды», а также мнения, рассуждения, верования, включая все виды философских и религиозных суждений. Это весьма

знаменательно. В буддизме полагают, что привязанности к нашим собственным верованиям и убеждениям — нездоровые явления. Это не значит, что вы не должны иметь никаких убеждений, но не следует быть привязанным к ним. Вы можете спросить: «Как можно узнать, привязан ты к своим убеждениям или нет? » На самом деле очень легко ответить. Часто, когда вы спорите с кем-либо, вы возражаете тому, что вам говорят, отказываетесь принять это и оспариваете, потому что предложенные вам доводы не безупречны, — но ваш собеседник расстраивается и даже сердится. Когда некто поступает таким образом, это происходит не из-за того, что высказанное мнение правильно или неверно с объективной точки зрения, а просто проявляется привязанность к собственному суждению. И то, что здесь неправильно, — это привязанность. Привязанность — вот те оковы, которые приковывают нас к колесу рождения и смерти. Об этом полезно помнить. От всего сердца принимайте «три прибежища», принимайте учение о карме и перерождении, о «пяти совокупностях», принимайте учение Будды о медитации и нирване. Конечно, принимайте все это и старайтесь осуществить все это на практике. Но старайтесь не быть привязанными к этому, не цепляйтесь за это, чтобы не чувствовать раздражения и не проявлять грубости, когда кто-нибудь не соглашается с вами или выказывает сомнение.

Третий вид привязанности — к *шиле* и *вра́те. Шила* — «нравственность», а *вра́та* — «религиозные предписания ». Совсем не обязательно, что они сами по себе неправильны и что можно отказаться от нравственности и не соблюдать «пять правил» [75]. Но не следует цепляться за них, за свою собственную практику соблюдения принципов. Не думайте, что они суть самоцель и, выполняя их, вы тем самым отличаетесь от других людей. Все эти практики очень хороши, равно как вера и убежденность, но что плохо — так это привязанность к ним и обусловленная этим психологическая пристрастность.

И, наконец, четвертая привязанность — к вере в вечное неизменное «я» или душу (в ортодоксальном христианском понимании), существующую помимо «пяти совокупностей».

Становление

В зависимости от привязанностей появляется становление *(бхава). Бхава* означает жизнь, или существование, которое обусловлено нашими привязанностями на любом из уровней.

Рождение

В зависимости от становления появляется рождение *(джати).*

Угасание и смерть

В зависимости от рождения появляются упадок и смерть *(джарамарана).* Если уж вы родились, ничто на свете не убережет вас от упадка, а потом и смерти.

Таковы двенадцать нидан, двенадцать звеньев взаимозависимого происхождения. Это конкретный и образцовый пример применения всеобщего буддийского принципа обусловленности, в особенности в приложении его к процессу перерождения [76].

(Из лекции №24: «Движущие силы бытия», 1966)

Как остановить колесо

Первые две *ниданы* (неведение и кармические образования) вместе называются «причинным процессом прошлой жизни». Иными словами, наше безначальное духовное неведение и все последующие основанные на нем поступки, совершенные в прошлом, в предшествующих существованиях, стали «причиной» нашего нового существования в этой жизни.

Следующие пять *нидан* совокупно составляют то, что называется «процессом последствия в нынешней жизни». То есть относящееся к нашей нынешней жизни сознание, возникшее еще в утробе матери, психо-физический организм, шесть чувств (включая ум), контакты и ощущение, — все это не что иное, как последствие неведения и действий, основанных на неведении, из предыдущей жизни.

Следующие три *ниданы* (жажда, привязанность и становление) образуют вместе «причинный процесс нынешней жизни ». Если предыдущие пять *нидан* были «последствиями» (предшествовавших деяний), то эти три *ниданы* суть «причины»: они порождают те деяния, которые должны принести свои плоды в будущем (в этой жизни или в одной из последующих).

Последние две *ниданы* (рождение и упадок-и-смерть) составляют «процесс последствия в будущей жизни». Последствие наших деяний в этой жизни — наше новое рождение, старение и смерть в будущей.

Идя по наружному кругу колеса жизни, мы можем видеть, как эти двенадцать *нидан* простираются на три жизни. Видно, как семя сознания прорастает в новом существовании из-за нашего исконного неведения и всех деяний, на нем основанных. Это семя развивается в целостный психо-физический организм. Организм наделен шестью органами чувств, которые вступают в контакт с шестью своими объектами. В результате этого контакта возникает ощущение. Когда возникает ощущение, в нас появляется страстная жажда, а затем мы стараемся уцепиться за приятное и избежать неприятного. Так по мере развития своего обусловленного существования мы растем и устремляем себя к переходу в следующую жизнь, в которой опять испытаем старость, болезни и смерть.

Мы видим не только то, что Двенадцать Звеньев простираются на три жизни: в них, кроме того, чередуются процессы «причин» и «последствий» (причинный процесс прошлой жизни, процесс последствия в нынешней жизни, причинный процесс нынешней жизни, процесс последствий в будущей жизни). Это чередование представляет собою циклическое движение между парами противоположностей.

Три точки ветвления (Три Стыка)

Поскольку мы подвержены этому чередованию в ряду трех последовательных жизней, имеется три точки, в которых один тип последовательности сменяется другим (причина переходит в последствие, а последствие — в причину). Эти три точки еще называются «Тремя Стыками» — *сандхи* (это же слово на санскрите и пали означает «сумерки» и «закат», т. е. пору, когда ночь переходит в день, а день — в ночь).

Первый из Трех Стыков располагается между вторым и третьим звеном. Здесь *санскары* — волевые акты, основанные на неведении, составляющие последнее звено в «причинном процессе прошлой жизни» — сменяются *виджняной,* зародышевым сознанием, появляющимся в утробе матери и представляющим собой первое звено в «процессе последствий в нынешней жизни».

Второй из трех стыков — между седьмым и восьмым звеном. В этой точке ощущение, *ведана,* т. е. последнее звено в «процессе последствий в нынешней жизни», переходит в *тришну,* жажду — первое звено в «причинном процессе нынешней жизни».

Третий из стыков находится между десятым и одиннадцатым звеном, там, где *бхава,* становление, т. е. последнее звено в «причинном процессе нынешней жизни», переходит в *джати,* рождение, — в первое звено в «процессе последствий в будущей жизни».

Сейчас нас занимает второй из этих трех стыков. Этот стык, соединяющий ощущение и жажду, важен потому, что представляет собою точку пересечения циклического и поступательного типов обусловленности. Здесь пересекаются круг и спираль. Именно в этой точке мы либо опять поступаем совершенно неправильно, и нас опять затягивает в колесо, или же мы избираем верное направление и начинаем восхождение по спирали. Давайте рассмотрим этот стык повнимательнее и попробуем понять, что происходит.

Допустим, что мы просто сели и сидим себе, — а больше и не нужно ничего. В нас все время возникают всевозможные ощущения. Они приятны, болезненны или безразличны. В большинстве случаев мы реагируем на приятные ощущения страстной жаждой: мы цепляемся за них, хотим сохранить их навсегда и не желаем их терять. Наш естественный ответ на приятное переживание — попытка повторить его. Это та пагубная ошибка, которую мы всегда совершаем. Мы никогда не согласны, чтобы ощущение свободно приходило и уходило. Если же ощущения неприятные, болезненные или, по крайней мере, не удовлетворяющие нас, тогда инстинктивно и, можно даже сказать, поневоле мы стараемся оттолкнуть их подальше от себя и не хотим, чтобы они были при нас, пытаемся ускользнуть от них. Это отвращение

(двеша). Если же нас наполняет чувство, которое не оказывается ни приятным, ни болезненным, тогда мы оказываемся в недоумении, не зная, хвататься ли за него или отбрасывать. Это называется спутанностью *(моха).*

Мы постоянно реагируем одним из этих трех способов на ощущения, чувствования и переживания, которые обрушиваются на наше сознание со всех сторон, через все органы чувств. Мы реагируем циклически и, в зависимости от приходящих ощущений, проявляем отвращение, спутанность или желание обладать. Таким путем «процесс последствия» идет за «причинным процессом». Колесо жизни совершает еще один оборот, и все обусловленности созидаются или воссоздаются для нового рождения.

Допустим, однако, что мы не стали реагировать так, как я только что описал. Предположим, что, когда ощущения обрушиваются на нас, мы не отвечаем на них желанием, отвращением или спутанностью. Допустим, что мы можем остановить процесс. Тогда мы достигаем просветления. Мирское, обусловленное существование прекращается и остается только запредельное, трансцендентальное. Это, конечно, проще сказать, чем сделать.

Выход из Колеса

Существуют два пути устроить так, чтобы вслед за ощущением не появлялось желания и чтобы колесо жизни не совершило своего очередного поворота. Имеется «внезапный путь», когда колесо вдруг одним махом разбивают вдребезги, и есть также «постепенный путь», когда вращение колеса замедляют, приводя его к полной остановке.

Первый путь, внезапный и «крутой», иллюстрируется примером, который может удивить тем, что взят не из дзенских историй, а из *«Уданы»* в «Сутта-питаке» палийского канона [77]. Некий монах по имени Бахия пришел туда, где остановился Будда. Ему надо было встретиться с Буддой. Он принял монашество (вступил в сангху) в какой-то отдаленной области и не имел возможности видеться с Буддой. Когда Бахия пришел, Будда, как оказалось, отправился за подаянием [78]. Бахия узнал, куда направился Будда, и пошел следом. Через какое-то время он нагнал Будду. Пока Будда ходил от ворот к воротам, Бахия шел позади него. Затем попросил: «Пожалуйста, дай мне наставление». Мы знаем, что Будда никогда не разговаривал во время своего ежедневного хождения за милостыней, так что он ничего не ответил и спокойно шел дальше. Бахия попросил во второй раз с большей настойчивостью: «Пожалуйста, дай мне наставление». Снова Будда ничего не ответил и продолжал свой путь. И Бахия повторил свою просьбу в третий раз. А у Будды был такой обычай: если кто-либо попросит

его о чем-нибудь трижды, он отвечал, каков бы ни был вопрос и какими бы страшными ни оказались последствия ответа для спрашивающего. Итак, он остановился, повернулся, посмотрел на Бахию и сказал: «В видимом — только видимое. В слышимом — только слышимое. В осязаемом — только осязаемое. В обоняемом — только обоняемое. Во вкушаемом — только вкушаемое. В мыслимом — только мыслимое». Сказав это, Будда повернулся и продолжил свой обход. А Бахия на том же месте обрел Просветление.

Таков «внезапный путь». По существу, Будда говорил: «не реагируй». «В слышимом — только слышимое». Если звук ударяет в барабанную перепонку вашего уха, это только звук. Не следует реагировать на этот звук, нравится он вам или не нравится, хотите вы его продлить или остановить. Точно так же не надо реагировать на видимое, вкушаемое, осязаемое, обоняемое и мыслимое. Пусть присутствует просто голое переживание. Не делайте из этого переживания основы для какой-либо реакции. И если вы сможете это сделать, вы обретете просветление тотчас же, как и Бахия. Одним махом вы отсекаете сансару и останавливаете вращение колеса.

Некоторые, быть может, думают, что «внезапный путь» невозможен. Случай с Бахией показывает, что он возможен, но, конечно, очень труден. Именно поэтому не всем, но большинству из нас лучше следовать по «постепенному пути» (но «постепенный путь» — это не «путь в неопределенную даль»).

Двенадцать положительных звеньев

«Постепеный путь» можно объяснить в терминах «восьмеричного пути», «семи стадий очищения» или в терминах «десяти *бхуми*» и т. д. Но, возможно, он легче всего объясняется «двенадцатью положительными звеньями» [79]. Это психологически и духовно подразумевает успешное прохождение всех стадий пути, иначе — поступательное по спирали движение всех способствующих развитию причин, которые вынесут нас за пределы круга.

Здесь мы затронем только первые два из «двенадцати положительных звеньев». Это *дукха,* что означает «боль», «страдание»или «неудовлетворенность», и *шраддха* — «вера», «уверенность».

Из двенадцати *нидан пратитъя-самутппады дукхе* соответствует *ведана,* т. е. последнее звено в «процессе последствий в нынешней жизни». *Шраддха* соответствует *тришне,* которая является первым звеном в «причинном процессе будущей жизни».

Мы видели, как ощущения и чувства налетают на нас со всех сторон, а мы отвечаем на них страстными желаниями, тем самым увековечивая свое циклическое вращение. Однако можно

прореагировать иным, положительным образом. По мере того, как все эти приятные, болезненные и безразличные ощущения, чувства и переживания находят на нас, мы начинаем видеть, что даже те, что приятны, в сущности, удовлетворительными не являются. И мы видим, что, даже если сможем продлить только положительные переживания и уничтожить все болезненные, этого будет все же недостаточно. Ведь останется скрытая потребность в чем-либо, что-то неудовлетворенное, расстраивающее нас. Тогда мы начинаем понимать, что все обусловленное существование, наша жизнь и обычные переживания являются недостаточными. Они не в состоянии дать нам постоянного, истинного чувства удовлетворения или счастья. Другими словами, вся наша жизнь на всем ее протяжении неудовлетворительна *(дуккха)*.

Видя свой повседневный опыт в таком свете, мы начинаем отстраняться от него. Мы отделяем себя от него и перестаем слишком сильно о нем печься. Мы начинаем понимать: должно быть нечто большее, нечто надо всем этим, что может дать нам более глубокое удовлетворение. Мы задумываемся о духовном и даже запредельном. В конце концов мы все более и более отдаем наши сердца необусловленному, духовному и запредельному, отдаляясь от своих повседневных переживаний. Слово *шраддха* происходит от глагола, означающего «довериться сердцем». Именно таким путем развивается вера.

Вначале наша вера нетвердая, смутная, находится в зачаточном состоянии, но постепенно она упрочивается и, в итоге, становится верой в «Три Драгоценности» [80]. Тогда мы начинаем видеть в Будде, Дхарме и Сангхе воплощение тех высоких духовных ценностей, которые стоят над миром и вне него, но, в то же время, сообщают миру осмысленность и значимость. Мы все более «вверяемся им сердцем», пока это не подвигнет нас к действию и мы не примем Прибежища [81].

В отличие от страстного желания, возникающего в зависимости от ощущения, вера возникает в зависимости от неудовлетворительности. В зависимости от переживания неудовлетворительности всего обусловленного существования возникает вера в необусловленное, представляемое Буддой, Дхармой и Общиной. В точке нахождения этого стыка мы, таким образом, покидаем колесо и вступаем на спиральный путь. Мы начали движение не циклического порядка, но поступательного, по спирали. Это тот стык, где мы вступаем на путь, ведущий к нирване. *(Из лекции №10: «Вхождение в Поток», 1966)*

Путь по спирали

В самом общем смысле слова буддизм можно рассматривать с двух точек зрения: одна из них — более теоретическая, философская, даже спекулятивная, другая — более практическая и даже прагматичная. Здесь мы рассмотрим прикладной аспект буддизма. Отставим в сторону теорию и обратимся к тому, что имеет исключительно практическую применимость. Постараемся понять некоторые стадии духовного пути: с буддийской точки зрения трудно себе представить что-нибудь более практическое.

Буддизм — не просто религиозное учение, но и в своей первооснове — путь к достижению Просветления. То, что мы называем стадиями духовного пути, это просто последовательные, опирающиеся один на другой этапы нашего продвижения к просветленности. Эти стадии излагаются не в согласии с неким чисто внешним критерием. Они, в своем существе, психологические и продиктованы самой природой, структурой нашего духовного опыта. Ими представлена определенная последовательность переживаний, причем последующее возникает в зависимости от предшествующего. Как из бутона распускается цветок, а цветок созревает в плод, так из одного духовного переживания расцветает другое, из того — следующее, а за тем — еще одно. И каждая последующая стадия выше, чище, прекрасней и немного ближе предыдущей к нирване. Последовательность этих стадий выражает последовательное развитие и накопление результатов.

Здесь мы довольно бегло рассмотрим двенадцать стадий духовного пути; каждая из них возникает в зависимости от предыдущей или обусловлена ею. Существуют и иные формулировки пути, в которых перечисляется различное число стадий. Есть «благородный восьмеричный путь» [82], «тройственный путь» (из нравственности, медитации и мудрости), «путь совершенств» *(парамит),* которые практикует Бодхисаттва; их либо шесть, либо десять [83]. Но здесь нас будут занимать двенадцать последовательных стадий, поскольку эта формулировка проявляет природу духовного пути, пожалуй, яснее, чем любая другая.

Рассмотрим эти стадии одну за другой и постараемся понять, что они собой представляют. Но прежде всего подчеркнем, что каждой стадией выражено духовное переживание в процессе его перехода к последующему, более продвинутому переживанию. Переживания не являются чем-то застывшим и неподвижным, это не ступени лестницы, ибо каждое непрестанно находится в состоянии развития во что-то большее. Мы говорим о духовном пути, но не будем забывать, что это только метафора. Нельзя считать духовный путь чем-то готовым и застывшим, по которому

просто надо пройти. Путь сам растет, как растение. Одна стадия перетекает в другую, и имеет место непрерывное восходящее движение. Это становится ясно из формулы, описывающей стадии пути: «в зависимости от А возникает Б». Если мы проследим за последовательностью стадий и попытаемся понять эти духовные переживания, то обнаружим, что пришли к своего рода феноменологии духовного прогресса.

Страдание и вера

В зависимости от страданий *(дуккха).* возникает вера *(садха).* Именно здесь начинается духовный путь, возникают два переживания: переживание страдания и другое переживание, которое мы назвали переживанием веры. Как объясняет данная формула, предыдущий опыт — страдание — привел к возникновению последующего опыта — веры. Страдание здесь не означает только личное болезненное переживание, вроде зубной боли или порезанного пальца, или состояния, когда кто-то вас горько разочарует: это тоже болезненные переживания, но тут имеется в виду страдание как неудовлетворенность.

Одно из традиционных объяснений слова *дуккха* таково: приставка du означает «болезненно», «плохо», «худо», «неладно», а суффикс — kk(ha) соответствует второму слогу слова *чакка* — «колесо». Пусть и не корректно в смысле научной этимологии слова, но такое объяснение проливает свет на буддийское толкование термина *дуккха* — это нечто неловкое, неладное, плохо пригнанное, каким бывает непригнанное тележное колесо.

Если на твоей телеге одно из колес не подогнано, а дорога дальняя, то езда будет тряской и без удобств. (В древней Индии рессор на телеги не ставили, да и сносных дорог не было.) Вот так и *дуккха* — это подобное неудобство в ходе наших жизней, когда вещи неладны, неподогнанны, а отсюда постоянные ухабы и колдобины на жизненном пути. Таким образом, *дуккха* подразумевает на деле разлад в нашей повседневной жизни: мы то и дело на что-то натыкаемся.

Что это означает, нам понятно. Ничто не бывает отлажено на сто процентов. Всегда что-то не так, хоть немного. Даже в течение самого прекрасного дня по небу нет-нет — чаще, чем хотелось бы — плывет облако. Быть может, вы находитесь в ожидании самого прекрасного дня в вашей жизни, собираетесь на встречу с кем-то, кого любите. Кажется, что все выйдет как нельзя лучше. Но происходит какая-то нелепейшая случайность, и все идет наперекос. Тогда чувствуешь себя совершенно выбитым из колеи, потерянным из-за случившегося. Такое мы переживаем весьма часто. То, на что мы очень рассчитывали, не выходит или не оправдывает наших надежд. Переживание этого и есть *дуккха,* неудовлетворенность или страдание.

И мы начинаем разочаровываться, чувствуем, что ничто не дает нам длительного удовлетворения. Мы можем перепробовать все — успех в миру, удовольствие, комфорт и роскошь, богатство, ученость, но, в итоге, обнаружим: это нас не удовлетворяет. Внутри нас заложено смутное беспокойство. Это не означает, что мы все время страдаем от боли, но мы и не счастливы по-настоящему. Мы все время ощущаем неопределенное чувство неудобства, не в состоянии угомониться; везде мы не на своем месте… Говоря словами из Библии, возможно, мы чувствуем, что «здесь нет у нас постоянного жилища».

Тогда мы начинаем, сперва почти бессознательно, посматривать — а нет ли чего-нибудь еще, начинаем искать чего-то высшего. И вначале часто не представляем себе, что же, собственно, мы ищем. Мы очутились в парадоксальной ситуации: ищем, не зная, — что. Мы движимы этим смутным чувством беспокойства, отыскивая в потемках нечто неизвестное.

Но, в конце концов, поискав таким вот образом, если это можно назвать поисками, мы приходим к тому, что, за неимением лучшего термина, обозначим как «духовное». Я не очень люблю использовать это слово — «духовное» (spiritual), — но, видимо, в английском языке нет лучшего. Я пользуюсь им для обозначения чего-то высшего, что не от мира сего, даже того, что за пределами этого мира. Когда мы вступаем в соприкосновение с этим — если мы все-таки в него вступаем, — это сразу же пробуждает в нас отклик. Появляется ощущение или хотя бы намек на ощущение: «вот то, чего я всегда искал, — даже не зная этого, все равно искал». В контексте буддийской традиции такой эмоциональный ответ на это духовное нечто, с чем мы впервые входим в соприкосновение, называется верой *(шраддха).*

Шраддха не означает веру в смысле предубеждений, предрассудков или верований в истинность того, что невозможно разумно продемонстрировать. Если мы хотим определить, что есть вера, то можно сказать: это «эмоциональный отклик изначального в нас самих на изначальное во Вселенной». Вера — интуитивный, эмоциональный, даже мистический ответ на то, что имеет абсолютную ценность. Для буддизма «вера» означает в особенности веру в «Три Драгоценности»: Будду — просветленного учителя; Дхарму — путь, ведущий к Просветлению; и Сангху, духовное сообщество тех, которые следуют по этому пути. Будда, Дхарма и Сангха представляют в буддизме высшие ценности существования. Их называют Тремя Драгоценностями, потому что драгоценные камни — это самое дорогое, что

есть в материальном мире, а эта триада представляет для буддизма высшие ценности в мире духовном.

Радость

В зависимости от веры появляется радость *(прамодья).* Мы нашли то, чего искали. Возможно, что мы еще не можем ухватить этого, но, по крайней мере, уловили его мимолетный проблеск. Естественно, что после долгого времени борьбы и неудовлетворенности мы обретаем радость и счастье. Более того, наша связь с высшими ценностями начинает преображать наши жизни. Такой контакт не есть нечто только интеллектуальное или теоретическое; наши сердца и в самом деле возвышаются (sraddha буквально значит «возвышение сердца»), и, в результате, перемены вступают в наши жизни. Пока что мы становимся чуть менее сосредоточенными на самих себе: чуть поколеблен наш эгоцентризм. Мы становимся несколько более великодушны и обращены наружу, не держимся уже за вещи такой мертвой хваткой.

То, что всегда считалось низшей частью нашей человеческой природы (та часть, которая принадлежит низшей эволюции), начинает контролироваться сознательною высшею частью нашей человеческой природы (тою, которая принадлежит высшей эволюции) [84]. Той высшей природе становятся подконтрольными еда, сексуальные стремления и сон. Мы начинаем вести более простой образ жизни, нежели вели ранее, меньше вредим окружающему. Это тоже доставляет нам удовлетворение. Внутри себя нам делается легче жить, и мы меньше полагаемся на чисто внешние вещи — не удручены от того, что у нас нету хорошего дома в пригороде, прекрасной машины и тому подобного. Зато мы свободнее, более независимы, чем были раньше, находимся в ладу с самими собой, совесть наша чиста, и мы лишены чувства самодовольства.

Буддизм уделяет большое внимание именно этой стадии пути с тем, чтобы мы имели чистую совесть, счастье и радость в процессе своей духовной жизни. Есть одна особенность, которую вы можете подметить на Востоке, особенно на буддийском Востоке. Там духовная жизнь гораздо в большей степени связывается с радостью, нежели на Западе. На Западе для того, чтобы быть религиозным, необходимо выглядеть немного печально, серьезно сохранять одно и то же выражение на лице, ясное дело, не смеяться в церкви — иначе это будет выглядеть неуместным. Но на Востоке совсем не так. Там люди считают, если вы буддист или ведете духовную жизнь, вы должны быть счастливее, более открыты, менее озабочены и более радостны, чем другие. *Я* был удивлен, вернувшись в Европу после двадцати лет, проведенных на Востоке, что буддийское движение

здесь имело на себе отпечаток печали и серьезности: людям бывало трудно даже заставить себя улыбнуться шутке, брошенной по ходу лекции.

Если вы уже нашли что-то драгоценное, что долго искали, и если это действительно начало преобразования жизни, почему же вам не чувствовать себя счастливыми? Если люди, не принявшие этих Трех Драгоценностей, счастливее вас, тогда какой прок в том, чтобы быть буддистом? Когда обычные люди встречают тех, кто обрел для себя Три Драгоценности, они должны почувствовать, что перед ними люди более счастливые, не такие, как остальные. А если это не так, остается только задать вопрос: «Почему?»

Буддизм и в самом деле придает этой стадии, радости, огромную важность. Если вы по какой-то причине из нее выпадаете — скажем, поступили не так, как следовало бы, и чувствуете печаль, удручены и начинаете в доброй старой добуддийской манере бить себя в грудь, — то буддизм расценивает это состояние, т. е. чувство вины и угрызение совести, — как весьма нездоровое и говорит вам, что, чем скорее вы от него избавитесь, тем лучше. Это не означает, что свершенный вами поступок не был неправильным. Вы все-таки совершили ошибку. Теперь лучшее, что можно сделать, — это признать ее, постараться ее загладить и впредь не повторять. Но как только вы поняли это и попробовали исправить ее, лучше всего будет выбросить ее из головы. Просто продвигайтесь вперед, а она пусть останется позади. Если вы возьмете ее с собою, она вам ничего доброго не принесет.

В буддизме существуют даже специальные ритуалы, чтобы произвести это психологическое воздействие. Если вы чувствуете себя подавленными какою-то виной, которая есть на вас, то просто подойдите к алтарю, склонитесь перед Буддой, продумайте все хорошенько и скажите сами себе: «Ну и дурака же я свалял! Вот уж чего не надо было делать. Право, мне жаль. Больше так не будет». Потом прочтите или пропойте некоторые тексты и постарайтесь сосредоточить свой ум на учении, чтобы вспомнить об идеале. Если угодно, зажгите несколько свечей и воскурите благовония. Так вы вернете себе состояние чистой совести и радости Трем Драгоценностям. Состояние радости должно быть пробным камнем истинного буддиста.

Экстаз

В зависимости от радости появляется восторг (*прити). Прити* — слово очень выразительное. Это эмоция напряженной, трепещущей, даже экстатичной радости. Слово *прити* вполне можно было бы перевести как экстаз, ибо это настолько могучая эмоция, что переживается она не только психически, но

и телесно. Все мы знаем, что, когда переживание глубоко волнует нас — в межличностных отношениях, или при восприятии искусства, когда мы, например, слушаем прекрасную симфонию в превосходном исполнении, или на природе, когда мы смотрим на прекрасный закат солнца, — то тогда иной раз происходит нечто, не являющееся чистой эмоцией, психическим, а присутствует и физическое возбуждение. Мы можем быть так глубоко взволнованы, что у нас волосы встают дыбом. У некоторых на глаза наворачиваются слезы (иной раз на симфонических концертах видишь слушателей, до того взволнованных, что им приходится утирать глаза, причем с несколько смущенным видом, потому что в Англии, в общем, не считают, что с нами должно происходить что-то подобное). *Прити* — это захватывающее психо-физиологическое переживание восторга, блаженства, экстаза, — и такого рода переживание будет порождено в ходе нашего продвижения по духовному пути.

Умиротворение

В зависимости от восторга появляется покой (*прашрабдхи). Прашрабдхи* представляет собою успокоение или умиротворение всей телесной стороны воздействия на нас восторга. Мы видели, что восторг или экстаз бывает иногда психо-физиологическим состоянием. На этой же четвертой стадии телесная сторона переживания отступает на задний план и остается чисто эмоциональное переживание восторга. Физическое возбуждение затухает, но не потому, что восторг меньше, а потому, что он стал еще больше и вышел за пределы всякого телесного выражения.

В пояснение этому тексты приводят любопытное сравнение. Представим себе, что в маленький пруд вошел слон, а пруд по размерам едва больше самого слона. Когда это большое животное входит в маленький пруд, вода выплескивается со всех сторон на берег. Точно так же переживание восторга на предшествующей стадии очень велико, однако наша способность воспринять ее ограничена, и потому часть его выплескивается наружу в виде телесного возбуждения. А затем, продолжается сравнение, вообразим себе, что слон входит в большой пруд, огромное озеро или могучую реку. Как ни велик слон, а когда войдет в воду, он разве что вызовет легкую рябь. Хоть слон и велик, объем воды неизмеримо больше. Точно так же, если мы добрались до этой стадии покоя, то, даже если переживание восторга поистине велико, у нас больше способность вместить ее, а потому физическое возбуждение затухает, оставляя только внутреннее, чисто эмоциональное переживание восторга.

Блаженство

В зависимости от покоя проявляется блаженство *(сукха).* Посмотрите, как далеко мы продвинулись. Начали мы с радости, перешли к восторгу, а после периода покоя добрались теперь до блаженства. Удивительно, как это в некоторых ранних книгах по буддизму, составленных на Западе, он описывается как унылая, пессимистическая и отрицательная религия! Здесь же в точности противоположное. Блаженство — это состояние яркого счастья; оно представляет собою свершившееся единение всех наших эмоциональных энергий. Они не разделены; ни зазора, ни трещины; они вместе текут великим потоком, мощным и стремительным, в едином направлении. И, как нам говорят, здесь не только блаженство, но и мир душевный, любовь, сострадание, сорадование и уравновешенность духа. Отрицательных эмоций нет: ни болезненной тяги, ни страха, ни ненависти, ни тревоги, ни вины, ни угрызения. Все отрицательные эмоции уже вычищены. Вся та энергия, которую мы впустую тратили на эти отрицательные эмоции, теперь течет и стала положительной, блаженством.

Сосредоточенность

В зависимости от блаженства появляется сосредоточение *(самадхи).* У слова *самадхи* есть несколько различных значений [85]. Здесь оно означает сосредоточение. Это не сосредоточенность в смысле насильного удержания ума на одном предмете, но сосредоточение в смысле единения и гармоничного сочетания; оно приходит само собою, когда в этом состоянии яркого счастья все наши эмоциональные энергии сливаются воедино и льются в одном направлении.

Эта стадия основывается на очень важном принципе: когда мы совершенно счастливы, мы сосредоточены в истинном смысле слова. Поэтому можно сказать, что сосредоточенный индивидуум — это счастливый индивидуум, и наоборот. Чем мы счастливее, тем дольше мы в состоянии удержать сосредоточение. Нам пока что трудно оставаться в сосредоточении надолго, потому что в нашем теперешнем состоянии мы не счастливы. А будь мы истинно и действительно счастливы, мы всегда были бы недвижны, наслаждаясь этим счастьем. Но мы не счастливы, не удовлетворены, а потому становимся беспокойны и ищем, чем бы отвлечься.

Соотношение между счастьем и сосредоточением иллюстрируется довольно любопытной историей из канонических текстов. Повествуют, что однажды некий царь пришел к Будде расспросить его об учении. В ходе беседы встал вопрос: кто же из них обоих счастливее — Будда счастливее царя или царь — Будды? Царь был совершенно уверен, что именно он счастливее. «Посмотри, — сказал он, —

у меня есть дворцы, войско, богатство, красавицы, а у тебя ничего нет. Ты тут сидишь под деревом рядом с жалкой хижиной. У тебя ничего нет, кроме желтого одеяния и чаши для сбора милостыни. Очевидно, я тебя счастливее». Будда ответил: «Позволь задать тебе вопрос. Сможешь ли ты просидеть час совершенно неподвижно, переживая полное и совершенное счастье?» Царь ответил: «Пожалуй, смогу». Будда спросил: «А сможешь ли ты просидеть здесь неподвижно шесть часов, переживая полное и совершенное счастье?» Царь ответил: «Это было бы трудновато». Будда спросил: «А сможешь ли ты просидеть здесь весь день и всю ночь в полной неподвижности, переживая все время полнейшее счастье?» Царь признался, что это выше его возможностей. Тогда Будда сказал: «Я могу просидеть здесь семь дней и семь ночей, не шевелясь и переживая все время полное и совершенное счастье. Поэтому, думается, я тебя счастливее».

Из этой истории явствует, что счастье Будды проистекало из его сосредоточения, а его сосредоточение — из счастья. Поскольку он был счастлив, он мог сосредоточиться; поскольку мог сосредоточиться, был счастлив. То обстоятельство, что царь не был способен сосредоточиться, свидетельствует, что он не был столь счастлив, как ему мнилось.

Все это очень тесно связано с нашей практикой медитации. Мы знаем, что медитация начинается с сосредоточения. Однако для нас сосредоточение оказывается очень трудно. Оно нам трудно просто потому, что мы несчастливы. В нас трещина, наши эмоциональные энергии не интегрированы. Поскольку это так, мы не можем сосредоточиться и сфокусировать эти энергии в одной точке. Следовательно, мы пытаемся силой удержать ум на ней. А тогда возникают все виды препятствий и отвлекают нас. Сосредоточение — нечто такое, что связано с целостным существом, а не только с сознательным умом.

Весьма знаменательно, что сосредоточение в этом глубоком смысле — как *самадхи* — возникает только на этой стадии пути, когда полдороги уже позади. Это указывает на важность подготовительной работы к медитации. Мы не можем просто взять, усесться и возомнить, будто способны к медитации. Такой возможности нет. Если мы действительно хотим медитировать, нам нужно пройти все предшествующие стадии. Если мы все их прошли, то тогда упражнения на сосредоточенность, которыми мы займемся, станут лишь завершающим штрихом. Очень многие люди, однако, не имеют личного опыта переживания неудовлетворенности в жизни. В них не зародилась вера, у них не было большого переживания радости. Они заведомо не переживали особого восторга или покоя. Они пребывают

в своем обычном, неугомонном, неудовлетворенном состоянии. Только когда мы достигнем этой стадии пути — стадии *самадхи* — мы сможем на деле начать настоящее сосредоточение, потому что наши эмоциональные энергии будут объединены и мы будем уже — вероятно, впервые в жизни — счастливы.

Знание и Видение

В зависимости от сосредоточения появляется Знание-Ви́дение [вещей] как [они] есть *(ятабхута-джнянадаршана).* Коль скоро мы истинно счастливы и истинно сосредоточены, мы можем всмотреться в вещи сосредоточенным умом и начать видеть вещи такими, каковы они есть. Мы начинаем видеть реальность. Это стадия величайшей значимости, ибо на ней совершается переход от медитации к мудрости, от психологического к духовному [86]. Если мы достигли этой стадии, мы не упадем вниз. Согласно традиционному учению, достижение Просветления нам теперь обеспечено [87].

Если иметь в виду обусловленное существование, то знание-ви́дение троично [88]. Во-первых, оно заключается в прозрении, что все же обусловленные вещи невечны, они изменчивы и не остаются в одном и том же состоянии даже два мгновения подряд. Во-вторых, оно заключается в прозрении, что все обусловленные вещи в конечном счете неудовлетворительны: на некоторое время они могут дать нам счастье, но постоянного счастья дать не могут, а ждать от них такого — это в чистом виде иллюзия. В-третьих, есть прозрение, что все обусловленные вещи несубстанциальны и в конечном счете нереальны. Не то чтобы мы их вовсе не переживали, и не то чтобы их, эмпирически говоря, вовсе не было; но то, как мы переживаем их, — это нечто поверхностное; мы не проникаем в глубины; это не истинная реальность.

Это знание-ви́дение есть прямое восприятие. Вы действительно видите все обусловленное насквозь. Больше того, сквозь обусловленное вы видите необусловленное. Пронзая непостоянство обусловленного, вы видите постоянство необусловленного. Пронзая неудовлетворительность обусловленного, вы видите окончательно удовлетворяющую природу необусловленного. Пронзая несубстанциональное, нереальное, вы видите то, что вечно реально, то, что в *махаяне* называется *дхармакаей,* телом духовной истины [89].

Когда ваше сосредоточение становится столь острым, что возникает это знание-ви́дение вещей как они есть, и вы в их истинной природе видите обусловленное, а также прозреваете необусловленное сквозь обусловленное, то ваш горизонт и все ваши установки в корне меняются: вы не можете остаться

теми, кем были до сих пор. Это подобно видению человеком призрака. Если человек однажды увидел призрак, он уже прежним собою не станет. Когда Гамлет в шекспировской пьесе увидел призрака, вышагивающего по крепостным стенам, он стал другим человеком. Он увидел нечто из другого измерения. Подобным же образом и здесь, хотя гораздо в более положительном смысле, если вам удалось разок взглянуть на необусловленное (это не означает спекуляцию или обладание идеей, но только реальный контакт или «сопричастность»), на это высшее измерение, вы уже никогда не будете прежним. В вашу жизнь вступило непрерывное изменение. Имеет место непрерывная переориентация. Используя выражение *йогачаров,* вы начали «переворот в глубочайшей точке опоры сознания» [90].

Отстранение

В зависимости от знания-видения вещей как они есть, появляется отстранение *(нивида).* Иногда это переводится как «отвращение» или «омерзение », что слишком сильно и психологично. Данная стадия представляет собою безмятежное самоотстранение от вовлеченности в вещи, которые мы прозрели насквозь. Если мы увидели нечто насквозь, мы не вовлечемся в это более, но отстранимся от него. Это словно видение миража в пустыне. Сначала нас может очень тянуть к тем пальмовым деревьям, к тому оазису, и мы заторопимся в их сторону. Но едва мы заметим, что это лишь фата моргана, а на самом деле там ничего нет, нас перестанет это по-настоящему интересовать. Мы остановимся и не будем больше торопиться в ту сторону.

Эта стадия отстранения — непривязанность к жизни. Играешь во все игры, в которые играют другие, но при этом ты-то знаешь, что это игры. Ребенок принимает свои игры очень всерьез. Для ребенка игра и есть сама жизнь. Но взрослый, хоть и может присоединиться к детской игре и поиграет с ребенком, знает, что все это игра. Если ребенок возьмет в игре верх над ним, взрослый не станет принимать этого близко к сердцу — это же только игра. Подобным образом, как только мы увидели «игры, в которые играют люди», насквозь, мы вольны продолжить игру, но, зная теперь, что это лишь игры, мы можем отстраниться от них. Это внутреннее отстранение, даже если не происходит внешнего. Мы можем делать то, что объективно необходимо, но субъективно не ловимся на это. Вот что понимают под отстранением.

Бесстрастие

В зависимости от отстранения появляется бесстрастие *(вайраджья).* Отстранение предшествующей стадии есть прогрессирующее избавление от привязанности

к обусловленному существованию. Бесстрастие же представляет собою устойчивое пребывание в уже устоявшейся непривязанности. В этом состоянии нас не властно взволновать никакое мирское событие. Происходить с нами может все, что угодно, но нас это ничуть не затронет. Это состояние полнейшей духовной неколебимости. Это не состояние черствости, окаменелости, бесчувственности или стоической апатии, но состояние неколебимости, подобной той, какую проявил Будда у подножия древа бодхи. А ведь тогда, как повествуется, к нему подступил сам Мара, воплощение зла, со своими силами. Эта сцена часто изображается в буддийском искусстве. Мара показан во главе своего воинства, в котором сотни и тысячи уродливых демонов, они швыряют скалы, изрыгают огонь, мечут в Будду стрелы. А Будда не обращает внимания; он, похоже, их и не видит. Он находится в состоянии полнейшей невозмутимости. Когда все стрелы, камни, языки пламени, извергаемые этой демонической ордой, достигают краев ауры, окружающей Будду, они тут же превращаются в цветы и падают наземь.

Свобода

В зависимости от бесстрастия появляется свобода *(вимукти).* Это духовная свобода. В наше время о свободе много пустословят. По большей части, кажется, люди полагают, что свобода заключается просто в том, чтобы делать, что нравится. Буддийское представление о свободе совсем не таково. В самом раннем буддийском учении понятие о свободе двояко. Во-первых, есть *(сетовимукти)* — свобода ума, что означает полную свободу от всех субъективных, эмоциональных или психологических перекосов. Во-вторых, есть *(панавимукти)* — свобода мудрости, что означает свободу ото всех неверных воззрений, всякого неведения, всей ложной философии, всех мнений. Именно эта тотальная духовная свобода — свобода ума и сердца на вершине собственного существования — и есть цель буддизма.

Однажды Будда, обратившись к ученикам, сказал: «Монахи! Так же, как вода во всех четырех океанах на вкус одна — солона, так же и мое учение, мое наставление на вкус одно — это вкус свободы» (vimuktirasa) [91]. Откуда бы мы ни взяли воды — из Атлантического океана, Бенгальского залива, Дуврского пролива, из Суэцкого канала, — она на вкус солона. Точно так же, на какой бы аспект учения Будды вы бы ни взглянули — будь то «Четыре благородные истины», «Благородный восьмеричный путь», «Четыре основания памятования», «Четыре *брахмавихары»,* «Три тренировки» или «Тройное прибежище», — у всего этого будет вкус свободы.

Это состояние полной духовной свободы, свободы ото всего обусловленного,

даже, как стало утверждаться в махаяне, от самого различения между обусловленным и необусловленным, есть цель окончательных стремлений в буддизме.

Знание о разрушенности ашрав

В зависимости от свободы появляется знание разрушенности *ашрав.* Человек не только свободен, — он еще и знает, что свободен. Знает он это потому, что свободен от *ашрав. Ашрава* — одно из совершенно непереводимых санскритских (или палийских) слов. Оно означает своего рода психическую отраву, наводняющую ум. Это очень выразительное слово. *Ашрав* насчитывают три. Есть *камаршава,* что означает отраву страстной тягой к переживаниям посредством пяти органов чувств. Далее, есть *бхаваршава* — отрава тягой к какой бы то ни было форме обусловленного существования, даже, как утверждается, существования в виде бога на небесах. Наконец, есть *авидьяршава* — отрава духовным неведением. Когда эти отравы исчерпаны и человек знает, что они исчерпаны, его называют просветленным. Он прошел духовным путем до конца.

Эти двенадцать стадий, от «страдания» и вплоть до «знания разрушенности ашрав», составляют вместе духовный путь (они образуют и высшую эволюцию в полном ее развороте). Из этой формулировки очень просто усматривается, что вся духовная жизнь — это процесс роста. Каждая последующая стадия на пути представляет собою результат избытка, преизобилия, щедрого богатства предшествующей стадии. Как только одна стадия достигает своей исполненности, она непременно перетекает в последующую. Это же мы находим и в медитации. Иногда спрашивают: «Если мы дошли до определенной стадии медитации, то как войти в следующую?» Нет нужды задаваться таким вопросом. Если вы дошли до определенной стадии и продолжаете культивировать ее, она все более совершенствуется, исполняется, завершается и из самой ее исполненности она своим собственным моментом движения перейдет в следующую стадию. Если вы совершенствуете низшую стадию, то автоматически начинается переход к более высокой стадии совершенства или развития. Вот что здесь происходит. Следующая стадия пути рождается из предыдущей стадии, когда предыдущая стадия достигает окончательной полноты. На деле нет нужды беспокоиться о следующем шаге и следующей стадии. Беспокоиться нужно только о теперешней стадии. Совершенствуйте ее. Можно иметь теоретическое представление о следующей стадии, но не слишком об этом заботьтесь. Как только нынешняя стадия

полностью разовьется, она автоматически перейдет в следующую. Развивая до полноты, культивируя внутри самих себя каждую последовательную стадию духовного пути одну за другой, мы достигнем Просветления.

(Из лекции №34: «Стадии духовного пути», 1967)

Сангха

Понятие санхги в традиционном смысле

Сангха, или духовная община, — это третья из драгоценностей. Согласно буддийской традиции, существует три уровня сангхи: *арья-сангха, бхикшу-сангха и маха-сангха.* Разбор значения каждого из этих терминов позволит нам более полно понять, что такое Сангха в традиционном смысле слова [92].

Арья-сангха

Слово *арья* в составе выражения *арья-сангха* буквально означает «высокородный» и в более широком смысле — «святой». В буддийской терминологии *арья* всегда означает святость как «соприкосновение с трансцендентальным». Стало быть, *арья-сангха* называется так потому, что состоит из святых личностей *(арья-пудгала),* у которых есть некоторые общие им всем трансцендентальные достижения и переживания.

Эти люди едины на духовном уровне, но вполне могут не находиться в физическом контакте, ибо объединяет их общность духовных переживаний. На этом уровне Сангха — это чисто духовное сообщество, совокупность индивидуумов из разных частей света и разных эпох, располагающая одними и теми же духовными достижениями и переживаниями, что снимает для них пространственно-временную разобщенность.

Согласно общей основе убеждений и доктринальных положений, принятых всеми различными школами буддизма, различаются четыре следующих типа святых: вошедшие в поток *(сротаапанна),* единожды возвращающиеся *(сакридагамин),* невозвращающиеся *(анагамин)* и *архаты.* Ими составлена духовная иерархия, посредствующая между Буддовостью и обычной человеческой непросветленностью.

Путь к Просветлению, как учил Будда, может быть различными способами поделен на последовательные стадии. Однако основным считается деление на три больших этапа: этики (*шила),,* медитации *(самадхи)* и мудрости *(праджня*). Мудрость, завершающий этап, приходит в виде вспышек прозрения, озаряющих собою природу реальности. Эти вспышки прозрения — не понятийного свойства, они непосредственны и интуитивны. Обычно они возникают во время глубокой медитации.

Оказывается, что в духовной жизни ничто не приходит сразу, все идет постепенно, шаг за шагом. На всех стадиях требуется медленное и систематическое продвижение. Так что обнаруживается, что прозрения бывают различных степеней интенсивности. Вы можете испытать слабую вспышку прозрения (если ваша медитация слаба, большего она вам не даст), или у вас будет очень яркая мощная вспышка прозрения, которая озарит потаенные глубины реальности. Типы

святых различаются степенью интенсивности своего прозрения.

Это ставит перед нами важный вопрос: как измеряется интенсивность прозрения? Традиционно в буддизме прозрение измеряется двояко: субъективно, по количеству духовных оков — *самьяоджана,* всего существует «десять оков», приковывающих нас к колесу жизни, в котором мы вращаемся, которые оно может разорвать; а также объективно, по количеству перерождений, предстоящих после достижения данного уровня прозрения.

Вошедшие в поток. Святые первого уровня именуются вошедшими (букв, «попавшими») в поток *(сротаапанна),* который постепенно приведет их к нирване [93]. Вошедшие в поток развили у себя уровень прозрения, достаточный для того, чтобы разорвать первые три из десяти оков [94]. Остановимся на этих оковах дольше, чем на остальных, так как они касаются нас самым непосредственным образом.

Первая окова называется *саткаядришти,* что значит «личностное воззрение». Оно двояко. Первое называется *сасватадришти.* Согласно нему самотождественность личности после смерти остается неизменной. Это традиционная вера в бессмертие души, любая ее форма. У нас, мол, есть душа (неизменное самотождество, эго), которая отлична от нашего тела и пребывает после нашей смерти (она или идет на небеса, или перевоплощается). Здесь существенно именно то, что душа неизменна (как своего рода духовный бильярдный шар, который катится себе вперед, не меняясь); она не процесс, но сущее нечто. Другой вид «личностного воззрения» таков: после смерти наступает забвение: смерть — конец всему, ею все пресекается (традиционный термин — «*уккшеда*» — буквально пресечение). Иными словами, согласно этому убеждению, психическая сторона жизни завершается в момент смерти вместе с физической, материальной.

Согласно буддизму, и то, и другое — крайние и неверные воззрения. Буддизм учит срединному воззрению: смерть — не конец всему в том смысле, что со смертью физического тела не происходит полной остановки психических и духовных процессов; они продолжаются. Но это и не продолжение существования неизменной души или эго. Длится не что иное, как психический процесс во всей своей сложности и постоянной изменчивости и текучести. С буддийской точки зрения то, что продолжается после смерти, есть как бы поток психических событий [95].

Вторая окова — это *вичикитса,* что обычно переводится как «скептические сомнения» и иногда как «нерешительность». Это не «добросовестное сомнение», о котором Теннисон сказал:

> *«Право, больше веры в добросовестном сомнении, чем в половине вероисповеданий»* [96].

Точнее будет сказать, что *вичикитса* — это нежелание прийти к определенному выводу. Люди колеблются, им бы все на заборе сидеть, не хотят они спрыгнуть ни на одну сторону. Они так и пребывают в этой нерешительности, не едины сами с собой, да и не пытаются это сделать. Что касается вопроса о посмертном существовании, то они сегодня думают одно, а завтра — совершенно другое. Они не берут на себя труд разобраться с этим до конца и все ясно продумать. И вот такая самоуспокоенность в колебаниях — это окова, которую, согласно учению Будды, необходимо разрушить.

Третья окова именуется *шилавра́та-парамарша.* Этот термин обычно переводят как «привязанность к обрядам и ритуалам», что, однако, совсем неправильно. Буквальное значение слова шилаврата-парамарша — «принятие этических правил и религиозных предписаний за самоцель». *Шила* здесь вовсе не обряд, но нравственное предписание или правило (если, например, говорится, что, согласно учению Будды, нельзя отнимать жизнь, то это — *шила,* нравственное правило). *Вра́та* — это ведическое слово, означающее обет, соблюдение религиозного предписания. Элемент, превращающий выражение *шилаврата-парамарша* в термин для «оков », это *парамарша* — «цепляние». Таким образом, вместе это — «принятие нравственных правил, даже (хороших) религиозных предписаний за самоцель, цепляние за них самих по себе».

Это возвращает нас к притче о плоте [97]. Как я уже говорил, Будда уподоблял Дхарму плоту, перевозящему нас с этого берега сансары на тот берег Нирваны. Дхарма во всех своих аспектах, учил Будда, есть средство для некой цели. Если мы станем думать, что нравственные правила и религиозные предписания — даже медитация или изучение священных текстов — самодовлеющи, то они сделаются нашими оковами, а оковы надобно разбить. Таким образом, эти оковы возникают, когда религиозную практику и предписания рассматривают как самоцель. Они весьма хороши как средства, но сами не суть цель.

Таковы первые три оковы. Вошедшим в поток становятся, стало быть, благодаря постижению ограниченности «Я», необходимости определенных обязательств, а также относительности всех религиозных практик и предписаний. При достижении стадии вхождения в поток остается, согласно буддийской традиции, не более семи перерождений в колесе жизни, а может быть и меньше. Вхождение в поток, таким образом, представляет собою важную стадию духовной жизни. Можно больше сказать — это в истинном смысле слова духовное обращение.

Помимо того, вхождение в поток достижимо для каждого серьезного буддиста и должно таковым считаться.

Нет проку заниматься медитацией с прохладцей да кое-как следовать пяти предписаниям, искоса поглядывая на нирвану. Следует серьезно полагать, что вполне возможно уже в этой жизни разбить три оковы, войти в поток и твердо вступить на путь к просветлению.

Возвращающиеся однажды. Святые второго уровня, «единожды возвращающиеся» — *сакрдагамин,* это те, кто вернется человеком на землю лишь однажды; они разбили первые три из оков и весьма ослабили еще две: четвертую, т. е. «желание существовать в чувственном мире» *(кама-рага),* и пятую — «враждебность» или «гнев» *(вьяпада).* Эти оковы очень крепки. Разорвать первую тройку сравнительно легче, потому что те «интеллектуальные», так что их можно разбить чистым интеллектом, иными словами прозрением. А эти две эмоциональные, укоренены куда глубже, и их разорвать гораздо труднее. Поэтому-то даже ослабления их достаточно, чтобы сделаться единожды возвращающимся.

Несколько пояснений к этим двум оковам. *Кама-рага* есть желание или побуждение обрести чувственное существование. Стоит немного поразмыслить, чтобы осознать, насколько это побуждение сильно. Представьте, что вам неожиданно отказали все органы чувств. В каком же состоянии будет тогда ваш ум? Это будет переживаться как ужасное лишение. И вашим единственным побуждением будет — вернуть себе контакт с окружающим, возможность видеть, слышать, нюхать, вкушать, осязать. Подумав об этом, мы можем до некоторой степени уразуметь, насколько сильна наша тяга к чувственному существованию. (Нам известно, что в момент смерти мы потеряем все свои органы чувств — не будем ни видеть, ни слышать, ни нюхать, ни вкушать, ни осязать. Смерть отрывает от всего этого, и ум оказывается в ужасающей пустоте — «ужасающей» для тех, кто стремится к контакту с внешним миром посредством органов чувств.)

Четвертая окова крепка и ослабить ее трудно; так же и пятую, гнев *(вьяпада).* Иногда мы чувствуем, словно в нас забил источник гнева, ищущий себе выход. Это происходит совсем не потому, что что-то случилось и рассердило нас, а потому, что гнев в нас всегда, мы же только ищем вокруг себя мишень, в которую его можно было бы направить. Этот гнев в нас глубоко укоренен.

Невозвращающиеся. Святые третьего уровня — это «невозвращающиеся» *(анагамин).* Если «единожды возвращающийся» святой лишь ослабил четвертую и пятую оковы, то «невозвращающийся» разбил их, он разбил всю пятерку низших оков, три из которой интеллектуальные и две -- эмоциональные. Разбив их, невозвращающийся никогда больше

не вернется на человеческий уровень. Он перерождается, согласно буддийской традиции, в сфере, именуемой «чистыми обителями» *(сукхаваса)* [98], т. е. в группе пяти небесных подуровней на вершине мира чистых форм [99] *(рупадату).* Там он после смерти обретает Нирвану.

Архаты. Святые четвертого уровня — *архаты,* «достойные поклонения». Это те, кто достиг Просветления в этой жизни. *Архат* разбил все десять оков — пять низших и пять высших.

Шестая окова — это «желание существовать в мире форм» *(рупарага).* Вместо «мира форм» мы могли бы поставить «область архетипов». Седьмая окова связана с «желанием существовать в мирах бесформенного» *(арупарага).* Восьмая окова — «гордыня» *(мана).* Это, конечно, не гордыня в обычном смысле (когда, например, кто-нибудь говорит, что он самый красивый или самый умный), а гордыня, заключающаяся в том, что я есмь я, что я не есмь не-я, или, как об этом сказал Будда: «Что я или лучше других, или хуже других, или такой же, как другие». Именно эту гордыню полностью развеял *архат.* У него нет даже мысли: «Я достигаю нирваны». Девятая окова — это «неустойчивость» или «дрожание» *(аудхатья),* (пали — *uddhacca*). Это нечто весьма тонкое. Тот, кто скоро достигнет архатства, как бы находится в промежутке между дальними пределами мира явления и нирваной и слегка вибрирует, потому что еще не утвердился в нирване. И наконец, десятая окова — самая основополагающая и крепкая из всех. Это «неведение» *(авидья),* изначальное неведение, духовный мрак. Архат рассеивает этот мрак светом мудрости и, разрушив все десять оков, осуществляет Нирвану.

Таковы четыре типа святых, составляющих *арья-сангху.* Когда мы говорим слова *«сангхам саранам гаччхами»* («нахожу прибежище в сангхе») в рецитируемой формуле «трех прибежищ», то, во-первых, мы находим прибежище именно в *арья-сангхе.* Во-вторых, есть *бхикшу-сангха,* община монахов. Она состоит из тех, кто «отринул жизнь домохозяина» [100] и вступил в монашеский орден, основанный Буддой; она соблюдает единый устав из ста пятидесяти правил *(пратимокша)* [101].

Бхикшу-сангха

Человек вступает в *бхикшу-сангху,* когда его посвящают в монахи на собрании местной *сангхи,* т. е. малой общины. (По традиции, относящейся прежде всего к хинаяне, община буддистов — *сангха* — делится на малые местные группы, *авасa.* Иногда в буддийских странах *сангха* делится по национальному признаку, тогда подобного рода община называется *никая*). Такая группа должна состоять не менее чем из пяти монахов, имеющих полное посвящение, в том числе

хотя бы одного старейшины — *стхавир.* По традиции монаха-новичка вверяют попечению одного из *стхавир,* — возможно, но не непременно, председательствовавшего на обряде посвящения, и тот лично им руководит лет пять, а то и десять (знаменательно, что такого рода учителем может быть только *стхавира,* т. е. монах, по крайней мере, с десятилетним стажем).

Обязанности буддийских монахов многообразны: во-первых, изучать и практиковать Дхарму, особенно медитацию; во-вторых, являть пример мирянам; в-третьих, учить и проповедовать; в-четвертых, защищать мирян от неблагоприятных психических влияний; в-пятых, быть советчиками в мирских делах.

В настоящее время в буддийских странах имеется две ветви монашеского ордена: тхеравадинская (представлена на Шри Ланке, в Таиланде, Бирме, Камбодже и Лаосе) и сарвастивадинская (в Тибете, Китае, Вьетнаме и Корее). Различия в образе жизни и предписаниях, соблюдаемых монахами этих двух великих традиций, очень невелики. *Пратимокша* у них одна и та же (Япония — особый случай, поскольку, хотя монашеское посвящение и существовало здесь несколько веков назад, оно вымерло, а его место заняли бодхисаттвовское посвящение и другие виды посвящений).

Маха-сангха

В-третьих, *маха-сангха,* или «великая сангха», названная так потому, что велика числом. Это общность всех тех, кто принимает определенные духовные принципы и истины, безотносительно различий в образе жизни (то есть не имеет значения, удалился ли человек из мира в монашество, или остался в миру). Маха-сангха включает в себя *арьев* и не арьев, она состоит и из монахов, и из мирян. Это все сообщество буддистов на всех его уровнях, объединенная общей верностью Будде, Дхарме и Сангхе. В *маха-сангху* включаются все те, кто принял прибежище в Трех Драгоценностях. То, в чем они нашли для себя прибежище, является их взаимными узами. *(Из лекции №3: «Сангха или буддийская Община », 1968)*

Первостепенная важность принятия прибежища

Годы с 1944 по 1964 я прожил на Востоке. Все это время я поддерживал связь, часто только по переписке, с различными буддийскими организациями. И, хотя я сохранял с ними связи, я не вступал в них, не становился их членом. Особенно длительными были мои связи с одной достаточно давней, разветвленной и широко известной организацией, сделавшей в свое время много хорошего для буддизма в Индии.

Однако, наладив связи с этой организацией, я довольно скоро стал чувствовать неудовлетворенность ею. Чем больше я приглядывался, тем меньше она меня устраивала. Дела я вел в основном с управляющим советом, в который входило человек сорок. Мне не потребовалось много времени, чтобы обнаружить, что большинство из них, оказывается, не буддисты. Это немало удивило меня. Тем не менее, сначала мне подумалось, что это нормально: они, наверное, искренне симпатизируют буддизму, пусть сами и не буддисты. Опять же довольно скоро я понял, что и это не так. Меня весьма обескуражило то, что кое-кто из руководства не то что не симпатизировал буддизму, а просто были настроены к нему враждебно. И, тем не менее, они вели дела этой буддийской организации. Неудивительно, что организация функционировала не слишком успешно.

Я задался вопросом, как такое могло произойти, и решил, что они вели дела этой буддийской организации, потому что были избраны в ее руководящий орган. Они были просто-напросто избраны на ежегодном общем собрании.

А на этом ежегодном собрании они присутствовали лишь потому, что являлись членами организации. Членами же организации они стали, просто уплачивая взносы. В этом и есть корень проблемы: эти люди заняли свои должности благодаря тому, что уплачивали небольшие суммы денег в виде взносов и, конечно, сумели вовремя потянуть за нужные нити.

Может вызвать удивление, почему люди, не симпатизирующие буддизму, тратят свое время на дела буддийской организации. Мне кажется — а после многих лет опыта, думаю, я неплохо с этим познакомился, — есть люди, которым нравится принадлежать к организациям. Они любят состоять в каких-либо руководящих структурах — религиозных, политических или социальных. Им нравится руководить комитетами или же возглавлять советы, потому что это дает ощущение власти. Им в общем-то безразлично, чем управлять, главное, хоть чем-то, да управлять.

Насмотревшись на все происходившее в этой буддийской организации, я лишился всяких иллюзий по поводу буддийских организаций вообще.

И после двадцати лет, проведенных на Востоке, я вернулся в Англию. Мне казалось, что здесь все будет по-другому, и я проработал два года с буддийскими организациями, уже существовавшими к этому моменту в Англии, главным образом в Лондоне. Но здесь я столкнулся с тем же самым, что и в Индии, только в куда меньших масштабах. В управлении этими организациями веское слово принадлежало очень многим не буддистам, а потому и эти организации работали плохо.

Тогда я решил, что пора основывать новую буддийскую организацию [102] (ДЗБО и ЗБО). Я уже к тому времени решил остаться в Англии, потому что увидел, что здесь, да и в целом на Западе, больше простора для истинного буддийского духовного движения.

Одно было мне достаточно ясно: буддийскими организациями не должны управлять не буддисты. Ими также не должны управлять те люди, которые просто умеют руководить общественными организациями, как бы опытны в этом деле они ни были. Ими также не должны руководить люди, которые стремятся к власти и влиянию, а равно те, чей интерес к буддизму лишь интеллектуальный. Мне стало ясно, что буддийским духовным движением должны руководить те, кто принял буддизм, вверил себя Дхарме и на самом деле практикует учение Будды (как ни покажется странным, этого тогда почти никто не осознавал).

«Как узнать тех, кто принял буддизм? Как узнать тех, кто руководствуется духовными мотивами? Что считать критерием? Кто действительно буддист?» — спрашивал я себя. В конце концов, ответ стал ясен. Хотя я подозревал это и раньше, но теперь все предстало в новом свете. Буддист — это тот, кто принял прибежище, кто телом, речью и умом, иными словами — целиком, вверился Будде, Дхарме и Сангхе.

Этому мы находим множество примеров в буддийском каноне, особенно в палийских текстах. Там описывается, как Будда странствует из одной местности в другую, питаясь подаянием. В ходе своих скитаний он встречает кого-то — это мог быть жрец-брахман, или крестьянин, или юноша, или странствующий аскет, или домохозяйка, или царевич. Завязывался разговор, а рано или поздно повстречавшийся Будде человек задавал ему вопрос (возможно, о смысле жизни или о посмертной участи), и Будда давал ответ.

Будда мог ответить и пространно, и всего несколькими словами. В минуты особого вдохновения он отвечал строфою, что называлось *удана (удана* — это ритмически организованное высказывание, а иногда и небольшое стихотворение в привычном нам смысле). Бывало, он отвечал полным молчанием или исторгал свой знаменитый

«львиный рык» — полное, откровенное, дерзновенное провозглашение своего личного великого духовного опыта и пути, которому он учил.

Все, что говорил или не говорил Будда в ответ, всегда имело для вопрошавшего, если тот был восприимчив, один и тот же результат. Человек бывал глубоко потрясен. Иногда это проявлялось и внешне: волосы вставали дыбом, на глаза наворачивались слезы, люди дрожали всем телом. Они были ошеломлены, или у них возникало захватывающее переживание великого озарения (подобно вхождению в ярчайший естественный свет). Или их охватывало чувство бесконечной свободы (они словно освобождались от тяжкой ноши, давившей спину, или нежданно выходили на волю из тюрьмы). Слушающий чувствовал себя духовно возродившимся.

Что же обычно говорил человек в такой поворотный момент своей жизни? Каков был, как правило, его отклик на слова Будды? Согласно тем же древним палийским текстам, говорилось обычно:

«Буддхам саранам гаччхами!
Дхаммам саранам гаччхами!
Сангхам саранам гаччхами!»,

что означает:

«К Будде за прибежищем иду!
К Дхарме за прибежищем иду!
К Сангхе за прибежищем иду!»

То есть откликом слушателя становилось принятие Прибежища. Он вверялся учению. Будда явил свое ви́дение — видение истины, существования, самой человеческой жизни во всей ее глубине и сложности. И в этом было такое величие, что слушателю оставалось только предаться этому видению целиком. Он готов был жить, а если бы потребовалось, то готов был и умереть ради этого видения.

Я осознал, что именно так можно ответить на вопрос, кого можно считать буддистом. Именно это служит критерием. Буддист тот, кто принимает Прибежище, откликнувшись на учение Будды. Буддист тот, кто вверился Трем Драгоценностям. Таков был критерий во времена Будды, таким он остался и по сей день [103].

Я понял, что буддийскими организациями могут управлять лишь те, кто всем сердцем вверился Трем Драгоценностям. Стало ясно и другое: та буддийская организация, которую возглавляют истинные буддисты, более не организация в обычном смысле этого слова, она превращается в духовное движение, становится тем, что мы называем «духовной общиной »: объединением искренних людей, которые решили работать сообща во имя единой духовной цели. Таким образом, у нас не будет больше духовно неискренних людей или так называемых буддийских организаций. На месте их у нас будут истинные духовные единомышленники и духовная община.

Так искренность убеждений породит духовную общину.

Теперь, дорогие читатели, вы видите, что подвигло меня основать Орден, а не еще одну буддийскую организацию. Орден состоит из тех, кто получил посвящение. Согласно буддизму, посвящение — это полное формальное запечатление посвящаемым его самовверения Трем Драгоценностям, а также того, что это вверение признается посвященными ранее. В организацию вступают, платя членские взносы, но никто не станет членом Ордена, пока не вверится. Таким образом, наше новое буддийское движение было основано на началах искренней веры и духовной общности, или, если пользоваться более традиционными буддийскими понятиями, — на основе принятия Прибежища и Сангхи.

Вероятно, вы удивитесь, почему мне потребовалось столько времени, чтобы достичь такого понимания, и почему никто более, даже в настоящее время, не основал подобного Ордена вместо новой буддийской организации. Насколько я могу судить, тому есть три основания (мы немного задержимся на них, ибо это поможет нам лучше уяснить для себя разницу между духовной общиной и религиозной организацией).

Первое, на что хотелось бы обратить внимание, — это инерция привычки. Буддизм стал известен на Западе (включая подвергшуюся западному влиянию Индию) чуть более ста лет назад [104]. То было время великого распространения знаний, особенно научных. Общества основывались с целью изучения самых разнообразных предметов (деятельность подобных обществ заключалась в ежегодном общем собрании лиц, а также в сборе вступительных членских взносов). Естественно, что рано или поздно должны были организовываться общества для изучения буддизма, публикации буддийских текстов и пр. И, пока интерес к буддизму остается сугубо научным и академическим, таковые общества весьма полезны (здесь я не ставлю под вопрос целесообразность научного подхода к духовным традициям). Но все эти общества совершенно не подходят, если мы принимаем буддизм в практическом смысле (духовном или даже экзистенциальном). К несчастью, этого не понимали. Думали, что организация, ставящая своей целью распространение буддизма, может иметь точно такое же устройство, как организация, направленная на научное его изучение. Более того, те, кто занимал ключевые позиции в буддийских организациях обычного типа, были вполне удовлетворены наличным положением дел. Помимо всего прочего, сложившаяся ситуация гарантировала им долю власти и авторитет, с которыми им не хотелось расставаться.

Вторая и третья причины — более традиционны. Вторая причина — это

обесценение принятия Прибежища. У буддизма очень долгая история; за тысячелетие буддизм распространился, практически, на всю Азию. Миллионы людей вверялись Будде, Дхарме и Сангхе и повторяли формулу прибежища: *«Буддхам саранам гаччхами»* и т. д. В конце концов люди стали повторять слова принятия Прибежища по привычке. Иными словами, не потому, что они настоящие буддисты, а потому, что формулу повторяли их отцы и деды (иногда люди считают себя буддистами «по рождению», но это противоречие в терминах). Эта ситуация получила широкое распространение в наши дни в буддийских странах Азии. Принятие Прибежища уже не рассматривается как выражение искреннего внутреннего духовного убеждения; повторение слов принятия Прибежища и предписаний стало выражением принадлежности к определенной социокультурной группе. В Индии я видел множество тому подтверждений. Например, я наблюдал, как сингальские, тайские, бирманские и индийские буддисты повторяли слова принятия Прибежища и предписаний по разным поводам: на публичных собраниях, на поминках, во время бракосочетаний, церемоний наречения ребенка и так далее. Люди повторяют слова принятия Прибежища и предписаний, но никто не задумывается об их значении. Они перечисляют Прибежища и заповеди только для того, чтобы продемонстрировать, какие они «хорошие буддисты» и добропорядочные граждане. Нет и речи о том, что слова принятия Прибежища суть выражение искренней преданности идеалам буддизма. Вот почему я сказал, что принятие Прибежища обесценилось, если не выродилось и принизилось.

Насколько я помню, за все время моего пребывания в Индии никто ни разу не подчеркнул при мне важность принятия Прибежища. Некоторые очень настаивали на правильности выговаривания палийских слов в формуле принятия Прибежища, но они вовсе не обращали внимания на то, что эти слова означают. В связи с этим значимость принятия Прибежища я открыл для себя сам. И тогда я понял всю важность этого: это, фактически, ключ ко всему. Принятие Прибежища — сущностный поступок в жизни буддиста, то, что делает его буддистом. Это в буддизме самое простое и самое важное.

И последнее основание, почему никто не учредил Ордена вместо новой буддийской организации, заключается в чрезмерно высокой оценке монашества, особенно формального. И в наши дни, если вы разговоритесь с серьезно настроенным буддистом, особенно из Юго-Восточной Азии, и спросите, кого он считает настоящим буддистом, то, вероятнее всего, он ответит, что настоящий буддист — это монах. Он

также скажет вам, что, если вы хотите по-настоящему практиковать буддизм, вам следует стать монахом. Мирянин не в состоянии практиковать буддизм или же может практиковать его весьма ограниченно. Лучшее, что может делать мирянин, это обеспечивать монахов продуктами, одеждой, кровом и лекарствами. Таким путем мирянин наберется заслуг и, возможно, в следующем своем рождении родится на небесах, или хотя бы на земле в богатом семействе. Поскольку принятие Прибежища было обесценено, значение монашеской жизни стало, наоборот, преувеличиваться. Быть буддистом означало теперь не искреннее принятие Трех Драгоценностей, но необходимость стать монахом.

Я, конечно, не хотел бы недооценивать монашеский образ жизни и, тем самым, впадать в другую крайность. Я сам монах уже больше половины жизни. По моему мнению, монашество во многих отношениях — наилучший образ жизни. Но, чтобы быть буддистом, совсем не обязательно становиться монахом. То, что имеет значение, — это принятие Прибежища. Вверение себя Трем Драгоценностям — это самое главное; следование же какому-либо определенному образу жизни уже вторично. Для многих людей их вера находит свое выражение в принятии монашества. Так бывало особенно во времена Будды. Но даже в те дни, когда жил Будда, существовала возможность выбора. Согласно палийским текстам, некоторые ученики и ученицы Будды достигали высокого уровня духовного развития, продолжая жить в миру. Поэтому, хотя некоторое число вверившихся учению следует такому образу жизни, различие между самовверением и образом жизни сохраняет смысл.

Я говорил о том, что вверение себя выражается в том, что человек начинает вести монашескую жизнь. Но я имел в виду искреннее монашество. Так, к сожалению, случается не всегда. Во многих странах Азии самовверение было подменено монашеством. В большинстве случаев это не чистосердечное, а формальное монашество. Во многих уголках буддийского мира следуют внешним обрядам принятия Прибежища (повторение формулы Прибежища во всех возможных случаях); подобным же образом монахи выполняют внешние обряды: они периодически читают наизусть монашеские правила, не задаваясь вопросом, что же они означают. И вот теперь, на этом этапе вам должно быть понятно, почему никто не подумал учредить Орден, а не еще одну буддийскую организацию. Причина заключается в следующем: люди полагали, что уже пребывают в подобном Ордене. На самом же деле никакого Ордена не существовало. В большинстве случаев имелось определенное число людей,

ведших сходный образ жизни, да и то, фактически, чисто внешне и механически. Однако с того момента, как мы делаем упор на принятии Прибежища, значение монашеской жизни более не преувеличивается; для искренне вверившегося учению буддиста монашество занимает свое правильное место среди других возможных образов жизни. *(Из лекции № 141: «Обеты и Духовная Община », 1979)*

Ядро нового общества

Как можно вступить в Западный буддийский орден (ЗБО)? Каковы взаимоотношения между ЗБО и организацией Друзей ЗБО (ДЗБО)? Каким образом ЗБО и организация ДЗБО составляют ядро нового общества? Я постараюсь последовательно ответить на эти вопросы.

Первое. Как можно вступить в Западный буддийский орден? Вступить может тот, кто принимает Прибежище в Трех Драгоценностях. Принятие Прибежища делает человека буддистом, оно является основным поступком буддийской жизни. Можно даже сказать, что вся жизнь буддиста состоит из все углубляющегося принятия Прибежища.

Мы принимаем Прибежище телом, речью и умом. Мало подумать и почувствовать, что принимаешь прибежище. Также мало просто произнести: «принимаю Прибежище». Необходимо также совершить ритуал принятия; это мы называем церемонией посвящения. Церемония посвящения двухчастна, есть частное и публичное посвящения. Частное посвящение происходит наедине с главой Ордена [105]. Посвящаемый повторяет вслед за ним слова «Трех Прибежищ», а затем обязуется соблюдать «десять предписаний» нравственного поведения (три из них относятся к телесным поступкам, четыре — к речи и три — к уму; они выражают процесс очищения и преобразования всего существа) [106]. После этого человека нарекают новым именем, ибо он получил второе, духовное рождение [107].

Частное посвящение выражает личное искреннее принятие Трех Драгоценностей — потому оно и проводится частным образом. Это подчеркивает, что человек принял решение совершенно независимо, без какого-либо давления или влияния со стороны; посвящаемый сам идет принять Прибежище и сам хочет этого. Если вы приняли подобное решение, то вас уже не заботит, есть ли еще кто-нибудь на земле, кто тоже принимает Прибежище; вы хотите, чтобы это произошло с вами. Посвящение выражает личную решимость человека следовать избранному пути, если это необходимо — ив одиночестве.

Публичное посвящение обычно проводится через несколько дней, и на нем присутствуют посвященные члены Ордена (в идеале не меньше пяти), *митры* и друзъя [108]. Посвящаемый вновь повторяет слова обращения к Трем Драгоценностям вслед за главой Ордена (или его представителем) и принимает на себя обязательства соблюдать десять предписаний. В данном случае посвящаемого облачают в белую *кесу* [109]. Публичное посвящение символизирует тот факт, что, хотя посвящаемый был готов идти в одиночку, на самом деле он не одинок; он (или она) вступает в Орден единомышленников, которые имеют общие духовные убеждения.

Теперь же попробуем ответить на второй вопрос — о взаимоотношениях между Западным буддийским орденом (ЗБО) и организацией Друзей Западного буддийского ордена (ДЗБО). Если говорить точно, то единой организации Друзей Всемирного буддийского ордена не существует, это множество организаций: Друзья ЗБО Лондона, Друзья ЗБО Глазго, Друзья ЗБО Окланда в Новой Зеландии, такая же организация могла бы возникнуть и в России... (впервые организацию Друзей ЗБО я учредил в 1967 году, и теперь она базируется в Сукхавати — в центре, который расположен в восточной части Лондона [110]). Все эти организации равноправны и совершенно независимы; центральных органов не существует, и дела ведутся автономно. Этих людей объединяет сам Западный буддийский орден. Каждой автономной организацией Друзей ЗБО руководит группа посвященных членов Ордена, работающих сообща. Каждая организация Друзей ЗБО располагает собственными помещениями и сама планирует свою работу — уроки медитации и уроки йоги, ритриты и тому подобное. Все эти виды деятельности преследуют единственную цель — помочь людям в их собственном развитии. Таким образом, вся эта деятельность открыта для всех, кто желает участвовать. Различные организации Друзей ЗБО, таким образом, являются орудием, при помощи которого действуют члены Ордена, предлагая свои способности и себя самих всему обществу в целом.

Каждая автономная организация Друзей ЗБО является зарегистрированной благотворительной организацией. Сам же Орден представляет собою чисто духовное объединение — он не является юридическим лицом и, следовательно, существует не юридически, а только духовно.

Подчеркнем два момента. Во-первых, не все члены Ордена заняты работой в организациях Друзей ЗБО. Никто этого и не ждет. Некоторые посвящают себя практике медитации, даже уединенной; другие, возможно, посвящают себя литературной работе, или занимаются в основном воспитанием собственных детей, или путешествуют по всему миру, завязывая новые контакты. Но чем бы они ни занимались, члены Ордена постоянно поддерживают контакты друг с другом — на еженедельных собраниях, ежемесячных совместных сборах и съездах Ордена раз в два годе, а также другими путями.

Во-вторых, нет необходимости, чтобы все организации Друзей ЗБО располагались в городских центрах и следовали какой-либо регулярной программе. Некоторые, например, могут функционировать в качестве центров для проведения ритритов где-нибудь в сельской

местности, также разного рода общинных поселениях. В некоторых случаях группы членов Ордена вообще не действуют через организации Друзей ЗБО; они могут участвовать в деятельности разного рода, например издательской, или открыть школу или ресторан, или заняться жилищным хозяйством.

И наконец, мы подошли к вопросу о том, каким образом ЗБО и организация Друзей ЗБО составляют ядро нового общества? Я уже сказал, что человек вступает в Орден после того, как принимает Прибежище в Трех Драгоценностях. Но, конечно, никто не делает этого немедленно, едва познакомившись с движением. Обычно человек вверяется постепенно, шаг за шагом. Может так случиться, что вам придется пережить определенную внутреннюю борьбу, когда часть вас захочет развиваться, а другая часть этому будет противиться. Какое-то время вы не будете знать, хотите вы развиваться или нет.

Если же у вас завязались контакты с движением, например вы посетили занятия по медитации или участвовали в ритритах, и вам все это понравилось, то вы захотите участвовать в нашей деятельности уже на более регулярной основе. Тогда вы считаетесь «другом» движения. Вы не обязаны ни к чему присоединяться, вам не нужно платить взносы. Вам также нет необходимости верить или не верить во что-либо — вы можете быть христианами, иудеями, суфиями, гуманистами, оккультистами или теософами. Все, что вы делаете, — это регулярно участвуете в наших мероприятиях. Эта стадия может продлиться так долго, как вы того захотите. Да многие и не захотят идти дальше этого.

Если же, однако, вы почувствуете необходимость в более определенной связи с буддизмом, Дхармой, Орденом и со мною, тогда вы просите сделать вас *митрой* (на санскрите «митра» означает просто «друг»). Вы станете *митрой* после подношения цветов, свечей и благовоний перед образом Будды. Вы совершите эти действия в ходе благочестивого обряда, называемого «семиричной *пуджей»,* в присутствии членов Ордена, митр и друзей. Существуют особые мероприятия, организуемые для митр (учебные группы, сборы и так далее), и они ведутся в более интенсивном режиме, чем обычные. И опять же, вы можете оставаться *митрой* столько, сколько захотите.

Некоторые же захотят двинуться еще дальше. Тогда они обращаются к двум членам Ордена с просьбой стать их *кальяна-митрами,* то есть их «добрыми друзьями». Если те двое соглашаются, не возражает местная организация Ордена и не возражаю я, то главой или старшими членами Ордена проводится особая церемония. Она частная, ибо, по сути,

касается только троих *(митры* и двух *кальяна-митр);* присутствует на ней глава Ордена либо старший член. Церемония устанавливает вполне определенную связь между тремя участвующими. Главная обязанность всех троих с этого момента — просто поддерживать контакты: *митра* должен поддерживать связь с двумя *кальяна-митрами, кальяна-митры* должны поддерживать связь с *митрой.*

Следующей ступенью является само посвящение. Весь путь от завязывания первых контактов до посвящения занимает обычно несколько лет. По мере того, как человек принимает учение все глубже и глубже, он становится сначала другом, потом *митрой,* а затем уже членом Ордена. Таким образом, он все глубже и глубже раскрывается как личность [111]. Человек становится осознающим (себя и мир), чутче, отзывчивее, настроеннее на положительные эмоции, осваивается с высокими состояниями сознания, а его ви́дение человеческого существования все более проясняется. Иными словами, человек развивается. Более того, чем больше он становится личностью, тем больше и к другим относится как к личностям и общается с ними на основе общих духовных идеалов. В контексте Ордена это значит, что человек взаимодействует с окружающими все более и более на основе общей духовной преданности Трем Драгоценностям.

К несчастью, обычно мы не относимся к другим как к личностям. Мы относимся к людям как к представителям определенной группы — например, определенной расы, национальности, пола, класса, возрастной категории или профессии. Обычно мы взаимодействуем с окружающими в связи с общими нуждами (экономическими, политическими, психологическими или сексуальными) или же на соревновательной основе, а то и в конфликте.

Можно сказать, что есть два типа общества: общество личностей и общество не-личностей, то есть просто членов группы. Первое основывается на общности духовных идеалов, единой преданности духовному совершенствованию; последнее — на общности потребностей — особенно на обеспечении защиты и безопасности. Первый тип общества называется «духовной общиной», второй назову «группой» [112] (вся совокупность существующих групп составляет то, что мы именуем «миром»). Первый тип — это новое общество, второй — старое.

Первое основывается на спиральном типе обусловливания (т. е. развитии), а второе — на циклическом. Первый тип общества являет собой достижение созидающего ума, второй — продукт реагирующего ума [113]. Первый тип общества насчитывает немногих, второй тип — очень многолюден. Наша цель — преобразовать второе в первое, новое общество.

Организация Друзей Западного буддийского ордена предлагает себя в качестве ядра нового общества, ядром которого, в свою очередь, является сам Орден как центральная и главная часть. Мы предлагаем себя не как организация, но как духовная община. И мы предлагаем себя как открытая община, приглашающая в духовное содружество всех тех, кто хотел бы развиваться.

Я отлично понимаю, что существуют другие духовные движения, как в нашей стране, так и во всем мире. И я отлично понимаю также, что у них есть сходные черты с организацией Друзей ЗБО и что они предлагают нечто, имеющее свою ценность. В то же время я убежден, что ни одно из них не выражает этого так ясно, так бескомпромиссно и в таком же завершенном виде, как это делают Друзья Западного буддийского ордена. *(Из лекции №133: «Ядро нового общества», 1976)*

Чем занимаются члены духовной общины

Чем занимаются члены духовной общины? Что делают они для себя, друг для друга и для мира?

Что делают члены духовной общины для себя самих?

Прежде всего, все они постоянно занимаются духовной практикой: продолжают учиться, медитируют, воплощают на практике правильный образ жизни [114], соблюдают заповеди.

Во-вторых, участники духовной общины стараются строить свои отношения друг с другом на чисто духовной основе или хотя бы по большей части поступать так, иными словами — общаться на основе единого стремления и преданности достижению избранного идеала. Поясню, что это значит. С людьми мы встречаемся постоянно — дома, на работе, на улице, в клубе и т. д. Мы общаемся с этими разными людьми по-всякому, но обычно — исходя из каких-то своих потребностей, нужд. Иногда — это сексуальная потребность, иногда — она психологическая или эмоциональная, иной раз — экономическая или социальная потребность, но все-таки непременно потребность. Таким образом, отношение к человеку очень часто основывается на стремлении его использовать (потребность может быть обоюдной, и тогда возникают отношения взаимного использования). Зачастую мы не желаем признаваться в том, что относимся к другим людям, исходя из своих потребностей: никак не хочется назвать то, что в действительности нам нужно от окружающих, а иногда мы даже не вполне осознаем это. Следовательно, довольно часто наши отношения неискренни или, по меньшей мере, спутаны. Им сопутствует изрядная доля взаимонепонимания и рационального перетолковывания.

В духовной же общине мы относимся друг к другу совсем иначе. Тут и мы сами хотим духовно развиваться, и другие стремятся к тому же. И они, и мы пришли к Прибежищу. Поэтому мы общаемся на основе искренней преданности нашему общему идеалу, т. е. исходя из того, что для нас всего важнее, и, общаясь с другими, мы начинаем видеть в них и переживать нечто для нас небывалое. Мы усматриваем в окружающих духовных существ. И видя духовных существ в других, мы и себя самих тоже начинаем переживать как духовных сущностей. Благодаря этому ускоряется темп духовного развития, и мы переживаем свое бытие более истинно и сильно.

Говоря проще, мы в духовной общине можем быть самими собой, раскрываясь лучшими и высшими своими сторонами. Часто, когда говорят «быть самим собой», подразумевают худшие свои стороны и потакание той своей части, в которой человеку обычно не хочется признаваться себе самому. Но быть

самим собой означает и раскрытие в себе самого лучшего. И в самом деле, выразиться и проявиться часто куда труднее лучшему, а вовсе не худшему. В духовной общине мы можем быть собою, проявляя лучшее, что у нас есть, а иной раз, если нужно, и худшее, то есть быть собою сполна, целиком, полностью.

Увы, большинство из нас хорошо знает, что в обыденной жизни это вряд ли достижимо. Это трудно осуществимо даже в отношениях с самыми близкими и родными людьми. С отцом ли, с матерью, с мужем, женой или другом, все равно, но в определенных случаях или по какому-то особому поводу мы, бывает, поистине не в состоянии остаться самими собой. А есть немногие, что идут по жизни вовсе без возможности быть самими собой, это у них всегда, во всем и со всеми, так что им вообще трудно переживать себя такими, каковы они есть. А в духовной общине мы можем оставаться собою, даже имея дело со многими людьми. Мы приходим туда, где находятся пять или шесть человек, десять или двенадцать, и все же остаемся самими собой (даже в компании сорока, пятидесяти, шестидесяти человек каждый остается самим собой). Исходя из опыта большинства людей, это нечто совершенно небывалое, но в духовной общине такое возможно, ибо здесь относятся друг к другу, опираясь на лучшее, что есть в каждом.

Именно поэтому в духовной общине испытываешь великую отраду. Ведь в ней нет ни малой необходимости отгораживаться, притворяться. Нет оснований для непонимания и недоразумений. Сам остаешься собою, и другие рядом тоже остаются сами собою. Между людьми существует предельная ясность, нет даже повода для недоразумений. В такой обстановке, естественно, развиваешься быстрее, чем в любой иной. Следовательно, уже одна принадлежность к духовной общине, а в особенности деятельная к ней сопричастность, дает человеку очень много (собственно говоря, бездеятельного членства не бывает).

Что делают участники духовной общины друг для друга? Они помогают другу другу всеми возможными способами — духовно, психологически, экономически, даже в обыденных повседневных делах. Я упомяну два способа, которыми участники духовной общины могут помогать друг другу: они особенно относятся к существу дела.

Как я уже отмечал, мы в духовной общине строим свои отношения на основе искренней преданности общему идеалу. Это не всегда просто. В духовную общину вступает много разных людей; прошлое у них бывает всяким, взгляды и темпераменты несхожи. С некоторыми из них нам оказывается легко, а с другими — не очень. К нашему ужасу, обнаруживается даже, что семья члена

духовной общины нам определенно неприятна. Что же нам делать? Оставлять духовную общину не хочется, да и их уйти не по- просишь. Остается одно — работать вместе и дальше. Нам необходимо уразуметь, что объединяющее нас куда весомее разделяющего, и нам приходится учиться — иногда даже болезненно — сотрудничеству на основе того, что нас объединяет. На этом пути члены духовной общины помогают друг другу преодолевать чисто субъективную неприязнь и личностную ограниченность и научиться строить отношения, опираясь на объединяющее нас и высшее в нас.

Скажу еще раз: духовная жизнь непроста. Нелегко отказаться от неискусных помыслов и развить искусные помыслы [115]. Временами может показаться: все, сдаюсь. Может показаться, что это уж чересчур, что это претит всему вашему естеству, что трудностей слишком много. Может прийти на ум: а не лучше ли будет оставить духовную общину? В случаях, подобных этому, члены общины помогают один другому, ободряют и вдохновляют друг друга. Это, вероятно, самое главное, что они могут делать друг для друга: ободрить того, кто попал в тяжкую ситуацию и пал духом; ведь от этого не избавлен ни один из членов общины, — по меньшей мере, до того момента, пока человек ни почувствует себя твердо вставшим на путь. Когда переживаешь такого рода кризис, нет ничего лучше поддержки духовных собратьев, искренне желающих тебе самого лучшего, то есть духовного блага.

И, наконец, что члены духовной общины делают для мира? Сперва мне бы хотелось уточнить одно обстоятельство. Делать что-то для мира члены духовной общины вовсе не обязаны. Если они что-то и делают, то совершенно свободно, ибо хотят этого. Они совершают это в ходе собственного духовного развития. Говоря немного иначе, духовной общине нет нужды оправдываться в своем существовании перед миром, ей нет нужды показывать, что она способствует социальным или экономическим благам или помогает правительству, или приносит благо в мирском. Члены духовной общины делают для мира две вещи. Во-первых, они поддерживают существование самой духовной общины. Ведь для мира совсем неплохо, что в нем существует духовная община и есть люди, посвятившие себя духовной жизни, старающиеся развить стремления духа. Это хорошо хотя бы потому, что помогает создать более здоровую атмосферу.

Во-вторых, члены духовной общины помогают миру наводить мосты между миром и духовной общиной, — или закладывают краеугольные камни. Пятеро

или больше членов, собравшись вместе, занимаются различными видами деятельности, благоприятной для развития в людях духовности и для помощи им в их эволюции. Это могут быть, например, уроки медитации, ритриты, лекции, уроки йоги или же курсы совершенствования в общении [116]. *(Из лекции №122: «Значение духовной общины», 1975)*

Общение

Те, кто находит Прибежище в Сангхе, непременно прибегали к Будде и к Дхарме, ибо таково предварительное условие успешного принятия Прибежища в Сангхе. Объединению в духовную общину, Сангху, способствует то, что люди разделяют единый духовный идеал — это Будда, а также единую духовную основу и образ жизни — Дхарму.

Тот факт, что у людей общий идеал и общий образ жизни, само по себе, естественно, притягивает их друг к другу, хотя бы на социальном уровне. Следовательно, Сангха — это братство и сообщество тех, кто нашел прибежище в Будде и Дхарме и регулярно общается, тех, кто по сути вместе. Но слово «вместе» не подразумевает непременно пространственной близости. Бывает, что мы совершенно искренне нашли прибежище в Будде (видим в нем своего духовного учителя) и в Дхарме (стараемся воплощать ее в своей жизни) и находимся все вместе, — из этого еще не следует, что мы составили Сангху. Мы же не приняли Прибежища в Сангхе. Прибежища в Сангхе мы не приняли даже и тогда, когда между всеми нами есть согласие по доктринальным вопросам (если, например, ваша интерпретация учения об *атмане* — согласуется с моей или если ваше твердое отрицание теизма [117]— в буддизме нет личного Бога-творца, поскольку это не теистическая религия — не противоречит моему). Больше того, принятие прибежища в Сангхе не зависит и от достижения одинаковой духовной стадии развития или сходного медитативного опыта. Оно гораздо тоньше. Принятие Прибежища в Сангхе целиком или, по меньшей мере, в основном есть нечто, связанное с общением тех, кто принял Прибежище в Будде и Дхарме. Вот если есть такое общение принявших Прибежище в Будде и Дхарме, есть, имеет место принятие Прибежища в Сангхе.

Но тогда что мы подразумеваем под общением, связывая его с обретением Прибежища? Попробуем определить его, пожалуй, так, что общение — это средство, «взаимная отзывчивость, покоящаяся на общности идеала и принципов». Теперь немного растолкуем это. Итак, в данном случае общение есть совместное исследование духовного мира теми, кто полностью честен и находится в гармонии друг с другом. Это исследование не в одиночку, а с теми, с кем находишься в общении. Общение, собственно, и есть исследование, а исследование — это общение.

Самый частый, а часто и самый значимый случай такого общения имеет место между гуру (учителем) и учеником [118]. Но, впрочем, общение может произойти и между людьми, не находящимися в подобных отношениях друг к другу, — например, между кальяна-митрами, то есть духовными друзьями. Когда на основе

единой для обоих верности и преданности по отношению к Будде и Дхарме исследуют духовное пространство сообща (а ни один из них не смог бы этого совершить в одиночку), — имеет место Прибежище в Сангхе. (Выше определенного уровня вопроса ни о каких формах взаимоотношений уже более не возникает, нет ни гуру, ни ученика, ни духовных друзей, ибо эти различения снимаются. В процессе духовного общения и принятия Прибежища в Сангхе человек, можно сказать, достигает пространств более высоких, чем те, где такие различения имеют силу.)

Какую бы разновидность духовного общения мы ни взяли, оно всегда весьма отлично от простых контактов, то есть того, что обычно бывает между людьми. Если мы разберемся во всех своих знакомствах и даже во всех дружеских отношениях, то поневоле признаем, что большинство из них, а то и все, совершенно бессмысленны. Понаблюдайте за всеми, кого знаете, с кем беседуете или встречаетесь, и вам станет ясно: общение лишь с очень немногими из них было для вас значимо. Подлинное общение происходит крайне редко, а контакт обычно весьма поверхностен. Вот почему обычно мы так мало извлекаем для себя из таких контактов. Они часто оставляют раздражение и разочарование, ибо общение-то и не состоялось.

Теперь нам стало яснее, что же означает принятие Прибежища в Сангхе. Собственно, принятие Прибежища в буддизме есть обращение от мирской жизни к жизни духовной [119]. Принятие Прибежища в Сангхе выражает переход от бессмысленных мирских контактов к полному смысла духовному общению. *(Из лекции №9: «Приход к Прибежищу », 1965)*

Дружба

«И увидел Бхагаван монаха, лежавшего там, где упал, в собственных испражнениях. Завидев его, Он направился к нему, подошел и спросил: «Чем, монах, болезнуешь?» — «Дизентерией, Бхагаван». — «И неужто никто о тебе, монах, не позаботился?» — «Нет, Бхагаван». — «Как это, монах, никто из монахов о тебе не позаботился?» — «Да я им бесполезен, Бхагаван, Господин; поэтому монахи обо мне и не заботятся»» [120].

Суть описываемой ситуации — в последней реплике больного монаха: *«Да я им бесполезен, Бхагаван, Господин; поэтому монахи обо мне и не заботятся».* Это удручает. Оказывается, как ни горько, что людям ты интересен постольку, поскольку сам им полезен. В западной философии различение между отношением к личности как к личности и отношением к ней как к вещи было введено Иммануилом Кантом [121].

Обращаться с личностью как с вещью — значит обращаться с нею безнравственно. Именно так другие монахи обращались с тем занемогшим. Он стал для них бесполезен и поэтому неинтересен. Его оставили лежать в собственных испражнениях. Никто о нем не позаботился. Больного и остальных монахов не связывала доброта. Здесь не было обычной человеческой дружбы, как не было ни сопереживания, ни участия, ни осознавания. Да их и быть не могло, ибо это нечто такое, что переживается по отношению к личности, когда в ней видишь личность. А другие монахи не видели в этом монахе личности. Он был для них, что истрепавшаяся швабра или разбитый горшок. Он стал им бесполезен, вот они и не заботились о нем. Вряд ли стоит напоминать, что и мы сами часто поступаем так же, оценивая людей лишь с точки зрения их полезности. Мы делаем это даже в духовной общине. Временами нас больше интересуют чьи-либо особые таланты или способности (например, как каменщика, бухгалтера или лектора), чем сам человек. И, если к вам относятся таким вот образом, то, когда вы более не сможете или не пожелаете проявлять свои таланты, вы вдруг, к вящему своему разочарованию, обнаружите, что до вас никому нет дела. Никто не захочет быть вашим «другом».

Поэтому нам необходимо научиться относиться к личности как к личности. Нас должна соединять доброта, должна быть духовная дружба *(кальяна-митрата)* [122]. Необходимо, чтобы были сопереживание, участливость, осознавание.

Есть два основных момента в отношении к личности как к личности: общение и восхищение. Два этих качества принадлежат к сущности дружбы, а дружба и есть отношение, развивающееся между двумя людьми, относящимися друг к другу как к личностям.

Даже в случае обычной дружбы ощущаются огромные благо и отрада бытия от возможности поделиться мыслями и чувствами с другим. Как говорили не раз, самораскрытие себя другому (и приятие его самораскрытия вам) — существенно важно для человеческого здравия и счастья. Если ты находишься в своей скорлупе и вовсе не способен к общению с другим человеком, то короток будет век твоего здравия и счастья. А в случае духовной дружбы мы делимся своим опытом самой Дхармы. Мы делимся воодушевлением, вдохновением и постижением. Мы даже делимся своими ошибками. Общение тогда обращается в исповедь.

Второй момент, восхищение, означает, что ты не просто видишь в личности личность. Тебе нравится то, что ты видишь. Ты восхищаешься увиденным, словно переживая, как это бывает, прекрасную картину или стихотворение, однако здесь эта «картина» или это стихотворение — живые, что делает радость еще более глубокой и захватывающей. Мы видим личность, она нравится нам, мы любим ее ради нее самой. До определенного предела такое случается и в обычной дружбе, а в духовной — несравненно глубже. Возможно, вы помните, что слово *кальяна* исходно означает «прекрасный». В духовной дружбе мы восхищаемся духовной красотой своего друга, восторгаемся его (или ее) достоинствами. Итак, наше общение и восхищение и есть сущность дружбы. *(Из лекции №150: «Случай с дизентерией», 1982)*

Неисчерпаемая взаимная доброта

«Монахи, для вас нет ни отца, ни матери, чтобы они могли о вас позаботиться. И если вы не позаботитесь друг о друге, то кто же? Если монах хочет услужить мне, пусть лучше услужит больному. Если у него есть учитель, пусть учитель заботится о нем всю его жизнь, дожидается его выздоровления. Если у него есть наставник или сожитель, или же ученик, или сотоварищ, или соученик, пусть они заботятся о нем и дожидаются его выздоровления. Если никто о нем не позаботится, считать такое проступком» [123].

«Монахи, для вас нет ни отца, ни матери, чтобы о бас позаботиться». Здесь Будда утверждает, что между биологической семьей и духовной семьей, или между «группой» [124] и «духовной общиной» никакой преемственности нет. Едва ты вступил в духовную общину, как тотчас перестал принадлежать группе. Будда не имеет в виду, что отец и мать умерли буквально: «для вас», говорит он, а не «у вас», то есть он имеет в виду, что духовно они более для нас не существуют, не являются твоими отцом и матерью. Следовательно, теперь ты не зависишь от них, не можешь рассчитывать на их заботу.

Это как раз то, что по-буддийски называют «уходом в бездомность»[125], уходом из группы в духовную общину. С духовной точки зрения, группа отныне не существует более. А поскольку ее больше нет, на нее не полагаются и прибежища в ней не ищут.

Если вы вступили в духовную общину, то только она и существует для вас. Вы нашли Прибежище в Трех Драгоценностях — в Будде, Дхарме и Сангхе, и только в них. Вы полагаетесь только на членов духовной общины. Этим так- же подразумевается, что и прочие члены общины полагаются на вас. Вы зависите друг от друга, заботитесь друг о друге, друг друга вдохновляете.

Все это, конечно, приложимо и к нашей духовной общине, к ордену. У нас в самом деле больше нет ни отца, ни матери, чтобы позаботиться о нас. То, что раньше делалось в семье, делается теперь нашими духовными друзьями, — и духовные друзья должны делать гораздо больше.

Предположим, однако, что кто-нибудь заболел, или впал в уныние, или переживает психологические трудности, или не удовлетворен духовной жизнью. Если такого человека оставить, подобно тому, как оставили больного монаха, он может вернуться в группу; к семье — к матери, жене или возлюбленной. Он уйдет на поиски большего уюта и утешения.

Важно, чтобы мы поняли: для нас как членов духовной общины нет иного прибежища, помимо друг друга. У нас нет настоящих друзей, кроме духовных. Нам совершенно нечего ожидать

от группы, да и незачем. *«Монахи, для вас нет ни. отца, ни матери, чтобы о вас позаботиться».* Мы безраздельно принадлежим духовной общине и друг другу. Следовательно, мы должны быть готовы жить или умереть друг ради друга — а иначе мы не пришли в действительности к Прибежищу. Наша будущность в том, чтобы быть друг с другом, мы сами и есть будущность друг для друга, у нас нет будущности друг без друга.

Будда сказал: «Если вы не позаботитесь друг о друге, то кто же еще?» Если же члены ордена не любят друг друга, кто еще их полюбит? Если члены ордена не вдохновляют друг друга, кто еще их вдохновит? Если они не могут быть счастливы друг с другом, то с кем тогда? Право, нам стоит больше радоваться обществу друг друга, больше уважать и ценить друг друга. Сам Будда, очень высоко ценил монахов. Он сказал: «Если монах хочет услужить мне, пусть лучше услужит больному». Здесь нет ничего мистического или метафизического; Будда говорит об обычных обстоятельствах в жизни духовной общины. «Больной» здесь — это больной монах, иными словами, член духовной общины. Если кто-то хочет услужить Будде, он должен услужить больному. Итак, сам Будда в некотором смысле приравнивает себя к любому члену духовной общины. Это — самая высокая оценка. Более высокая оценка вряд ли возможна.

«Если у него есть учитель, пусть учитель заботится о нем всю его жизнь и дожидается его выздоровления, пока он жив. Если у него есть наставник, или сожитель, или же ученик, или сотоварищ, или соученик, пусть они заботятся о нем и дожидаются его выздоровления». Таким образом, перечисляются все возможные взаимоотношения внутри духовной общины. Учитель должен заботиться об ученике, а ученик — об учителе. Соученик должен заботиться о соученике, сожители по *вихаре* (месту общей жизни, аналогу монастыря) должны заботиться друг о друге. И в болезнях, и в здравии их должны соединять неисчерпаемая доброта и духовная дружба.

«Если никто о нем не позаботится, считать это проступком». Проступок в данном случае — это неискусный поступок [126], в нем следует исповедаться. Ответственность за заботу о каждом члене возлагается на всю духовную общину. По большому счету, все ответственны за каждого, и каждый ответственен за всех по мере своих сил. А иначе не будет духовной общины, не будет ордена.

Итак, рассказанное — не просто случай с больным монахом, брошенным остальными на произвол судьбы. Это не случай заболевания дизентерией. Это пример неисчерпаемой взаимной доброты, личного участия, гармоничного и действенного поступка; это пример отношения к личности как к личности,

общения и восхищения, это пример признания полного отсутствия преемственности между группой и духовной общиной. А прежде всего, это пример взаимной ответственности и духовной дружбы. И это не какой-то случай из далекого прошлого, произошедший две с половиной тысячи лет назад, а пример того, что происходит здесь и сейчас. Он связан не только с монахами древности, но имеет касательство к их нынешним продолжателям, к нам с вами. *(Из лекции №150: «Случай с дизентерией», 1982)*

ЧАСТЬ II

Введение к части II

Последовательный и непоследовательный пути

Различие между последовательным и непоследовательным путями весьма давнишнее [127]. Оно восходит к Китаю VI века, ко времени великого китайского учителя Чжи-и; он хорошо известен в качестве главного основателя одной из самых великих и значительных школ китайского буддизма — школы Тяньтай [128]. Этой великой школе западные буддисты, практически, не уделяли внимания. Чжи-и широко проповедовал Дхарму в течение всей своей жизни. Он основывал монастыри и благодаря своим глубочайшим достижениям в духовной сфере привлек к себе необычайно большое число учеников. Время от времени он комментировал для них священные тексты, обращался к ним с проповедями, говорил о духовной жизни, а в особенности о медитации. В ходе лекций о медитации, многие из которых сохранились, Чжи-и рассказывал о медитации последовательного пути, о медитации непоследовательного пути, а также о медитации, лишенной каких-либо стадий вообще [129].

Сейчас нас будут занимать только последовательный и непоследовательный пути, поскольку проведенные у Чжи-и различения применимы не только к практике медитации, но и ко всей практике и опыту духовного пути на всех его стадиях и во всех аспектах.

Что же такое последовательный путь? Что такое непоследовательный путь? Для того, чтобы ответить на эти вопросы, я позволю себе некоторую непоследовательность и займусь сперва вторым путем.

Путь непоследовательных шагов

Чтобы понять, что такое непоследовательный путь, взглянем для начала на буддизм, как он существует ныне на Западе, будь то в Англии, в Европе или в обеих Америках. Первое, что бросается в глаза, — это обилие книг по буддизму — их сотни. Такова наиболее заметная черта буддизма на Западе.

Если вы молоды, полны энтузиазма и не ограничены во времени, вы постараетесь прочитать эти книги — либо все, либо большую часть самых известных. Как правило, мы читаем довольно много, некоторые из нас обращаются к чтению даже самих буддийских текстов. Таким путем, благодаря разнородному чтению, у нас начинает складываться впечатление о буддизме, и даже формируются кое-какие представления о нем. Эти представления обычно весьма смутные. Они порой настолько спутаны, что часто мы даже не в состоянии себе представить, насколько они бессвязные и туманные; для этого потребуются годы. В некоторых случаях мы так никогда этого и не поймем. Но, тем не менее, мы думаем, что понимаем буддизм, — ведь мы столько о нем прочли. Нам думается, что мы знаем о нем буквально все.

Дело, однако, заключается в том, что мы *вообще* не понимаем буддизма. Я употребил слово «вообще» в самом буквальном смысле. Дело в том, что мы мало понимаем буддизм, уловили лишь часть его. Положение таково, что мы *вообще* не понимаем буддизма. Но нам-то кажется совсем не так. Из этого вытекает одно важное следствие.

Когда мы что-то понимаем — действительно ли, или только по субъективному своему мнению, — мы как бы возвышаемся над этим. Понимание означает присвоение: взятие восприятия предмета знания в себя; превращение его в часть себя. На этом основании, то есть потому, что понимание есть присвоение, мы начинаем говорить, что «овладели» предметом. Так мы говорим об овладении счетом или математикой. Мы так же говорим или, по крайней мере, думаем об овладении буддизмом. Таким образом, мы начинаем чувствовать превосходство над буддизмом, ибо нам кажется, что мы понимаем его, усвоили его, сделали частью себя и «овладели» им. Чувствуя превосходство над буддизмом, мы более не уважаем его, не испытываем по отношению к нему ни преданности, ни почтения. Мы в самом деле лишены подобных чувств. Мы лишь «владеем» предметом.

Подобный подход не нов и присущ отнюдь не только нынешним западным буддистам. Он уже давно распространен в Западном мире. Известный поэт и мыслитель Колридж сетовал на подобного рода подход, имея в виду, конечно, христианство, добрых полтораста лет тому назад. 15 мая 1833 года он выразил это такими словами:

> *«Нет ныне ни к чему почтения. А причина в том, что люди владеют лишь понятиями, все их знания только понятийные. А коль скоро понимание появляется благодаря действию простого рассудка и может овладеть всем, то невозможно, чтобы человек почитал то, выше чего он непременно будет себя ощущать, чувствовать. Если бы можно было постичь Бога в буквальном смысле, т.е. так же, как мы понимаем, что такое лошадь или дерево, то и сам Бог не вызывал бы никакого почтения ...».*

О почтении Колридж говорит:

> *«...это единственно должное и пробуждающееся в человеке по отношению к идеальным истинам, которые всегда остаются для рассудка тайной. По этой же причине движения моих пальцев за моей спиной остаются для вас тайной, поскольку ваши глаза не приспособлены к тому, чтобы видеть сквозь мое тело»* [130].

Так говорил Колридж об недостатке почтения более полутораста лет тому назад. Примерно в то же время в Германии еще более великий поэт и мыслитель Гёте сказал почти то же, что и Колридж,

хотя и короче: «Наилучшее достижение для человека мыслящего: постичь постижимое и тихо склониться перед непостижимым» [131].

Именно это — «тихо склониться перед непостижимым», именуемым в буддийской терминологии *атаккавакара,* или «недоступное рассудку, вне пределов понимания и постижения», — отсутствовало у западных буддистов до настоящего момента. Мы слишком торопились «понять», слишком спешили говорить, даже о непостижимом. Собственно, мы и спешили говорить именно о непостижимом.

Это не полностью наша вина. В большой степени — это следствие той ситуации, в которой мы оказались. Как я уже отметил, существует так много книг о буддизме, так много переводов древних буддийских текстов, и нам следует признаться, что часть этого материала рассчитана на предельно высокий уровень. Часть этого — я имею в виду сутры — обращена к ученикам высокой степени духовного развития. Многие из вас, вероятно, хорошо представляют себе вступительную сцену некоторых из великих махаянских сутр. Будда восседает посреди великого собрания учеников, возможно на каком-то небе или на уровне архетипов. Все, кто его окружает, — это архаты и великие бодхи-саттвы, даже «необратимые» бодхисаттвы, то есть такие, кто заведомо не отпадет от идеала высшей Буддовости, у кого, так сказать, нирвана как на ладони. Те возвышенные учения, которые передает Будда, адресуются именно *этим* великим существам, пребывающим на очень высоком уровне духовности, за пределами всего того, что мы в состоянии постичь или вообразить.

Многие из этих махаянских сутр теперь переведены и в этом смысле стали нам доступны. Мы читаем ту или иную сутру и думаем, что овладели ее содержанием. Думая так, мы развиваем в себе холодное, снисходительное и даже покровительственное отношение к буддизму. Это может зайти очень далеко: некоторым из нас покажется, что вообще уже нет необходимости называться буддистами. Мы — скажут они — все это, знаете ли, превзошли и можем посматривать «сверху» на этих простосердечных людей Запада, которые решили назваться буддистами, стали почитать образа, подносить им цветы, возжигать свечи и которые стараются соблюдать заповеди. Мы вольны думать, что принадлежим к более продвинутой категории, но правда-то в том, что всё это — чисто теоретически, от ума, и лишено глубокого и подлинного чувства почтения и преданности.

Из-за нашего чисто теоретического и головного подхода и из-за отсутствия у нас всякого чувства духовной преданности и способности «тихо склониться

перед непостижимым» наш западный буддизм до настоящего времени остается довольно поверхностным и искусственным. Западные буддисты склонны выхватывать и копить данные из наличного материала, а затем отбирать его *не* в соответствии со своими истинными духовными нуждами, но согласуясь с довольно субъективными и поверхностными прихотями и капризами. Потому-то встречаешь людей, которые говорят: «Эта часть мне нравится, а та — нет. Представления о карме — отличная вещь, а перерождения мне не нравятся». Или же встречаются люди, которых привлекает учение об *анатма.* По какой-то причине сама идея о том, что у нас нет души и нет «Я», кажется части людей весьма привлекательной, хотя в то же время мысль о Нирване их подавляет. Таким образом, люди склонны выхватывать и отбирать для себя, и, конечно, их приязни и неприязни все время меняются. Некоторое время можно увлечься дзеном: понравилась идея, что ты уже и так Будда, уже «там», и делать ничего больше не нужно. Так жить гораздо легче: по-видимому, ничего не нужно практиковать! Ни от чего не нужно отказываться. Так что на какое-то время дзен вполне подходит. Но, наконец, Буддой надоедает быть, и человек переходит к тантре. В связи с тантрой, конечно же, немедленно возникает в воображении идея о сексе. И тогда вы погружаетесь в йогу секса (конечно, теоретически!). Вот примерно так средний западный буддист и живет годами — надкусит то, окунется туда — и все.

Правда, несмотря на все эти трудности — а их каждый из нас испытал на себе, — некоторые западные буддисты доходят и до самой практики. На основании своего личного опыта — а я многих перевидал — я бы сказал, что, если не судить слишком строго, едва один из двадцати западных буддистов приходит к тому, что пытается практиковать буддизм. Им, в конце концов, становится ясно, что буддизм — это не только собрание интересных идей, не только философия или нечто, предназначенное для продумывания. Им, наконец, приходит в голову, что буддизм требует воплощения в жизнь, что все это необходимо пережить. Тогда они стараются его практиковать и воплощать. Но, к сожалению, сила обусловленности и привычки настолько велика, что, даже если они начинают практиковать буддизм, все равно проявляется все та же старая болезнь их прошлого теоретического подхода. Их подход по-прежнему мелок и искусственен. Они, как и раньше, норовят что-то выхватить и выбрать.

Когда я родился, на Западе мало что знали о буддизме: не было ни книг, ни иных источников. Теперь ситуация совершенно иная. Мы можем даже сказать, что вокруг слишком много буддизма.

Такое множество книг, множество практик, множество учителей, множество школ! Налицо такое ошеломляющее изобилие форм буддизма! С нашей-то возбудимостью и жадностью мы бросаемся то туда, то сюда, ухватывая кусок там, кусок здесь, как ребенок-сладкоежка в магазине сладостей. Ведь мы попали в трансцендентальный магазин буддийских сладостей, со всеми его очаровательными духовными вещицами вокруг нас; так что мы беремся за одно и тут же хватаем другое: дзен, тантру, тхераваду, этику, медитацию — медитацию одного вида или медитацию другого вида. Хватаемся за все, одним словом. Вот какой у нас подход, и очень часто. Но все же мы достигаем так некоторых успехов. Непоследовательный путь — это все лее путь, и он дает-таки нам некоторый личный опыт буддизма.

Но все это до определенного предела. В ходе подобного рода практики, пока следуем по непоследовательному пути, мы рано или поздно обнаруживаем, что почти остановились. Похоже, что перед нами возникло некое невидимое препятствие; или будто бы нами завладела духовная хандра. Мы топчемся на месте, не продвигаемся вперед. Мы по-прежнему пытаемся следовать по непоследовательному пути, да только ничего не происходит, все замерло. Если же мы хотим преодолеть это невидимое препятствие, если мы хотим развиваться и далее, тогда потребуется коренное изменение, заключающееся в переходе с непоследовательного пути на последовательный.

Путь последовательных шагов

Но почему? Что такое последовательный путь? Чем он отличается от непоследовательного пути и почему дальнейший прогресс зависит от того, перейдем мы с одного пути на другой или нет? Сначала нам необходимо понять саму природу пути в целом, иначе на эти вопросы ответить будет невозможно. Итак, этот путь ведет от того, что буддисты называли сансарой, или круговоротом мирского существования, к нирване; от обусловленного бытия — к необусловленному; от человеческого неведения к просветлению Будды.

Этот великий путь составляет главную практическую часть буддизма и традиционно подразделяется на три последовательные стадии: стадию *шилы*, нравственности, стадию *самадхи*, или медитации, и стадию *праджни*, или мудрости. Хотя имеются и другие способы разделения пути на части и подразделы, трехчастное деление остается наиболее важным и фундаментальным [132].

Шила, или нравственность, — это просто искусное действие, которое приносит пользу самому человеку и способствует его росту и развитию. Равным образом такое действие приносит пользу и другим, способствуя их росту и развитию.

Шила — это не просто внешнее действие, отделенное от психической установки. *Шила* — также и эта установка, она есть и установка сознания, и способ поведения, в котором эта установка естественно находит свое выражение. *Шила* — это искусное действие в том смысле, что оно возникает на основе определенных искусных психических состояний, прежде всего на основе любви, щедрости, миролюбия и удовлетворенности. *Шила* составляет все то, что человек совершает благодаря этим искусным психическим состояниям. Именно это и есть нравственность или мораль в буддизме: поступки, в которых выражаются искусные психические состояния [133].

В *самадхи,* или медитацию, включаются разные вещи. У этого слова много значений, соотносимых с рядом уровней. Во-первых, самадхи есть собирание воедино всех рассеянных энергий человека, фокусировка их на одном объекте. Большую часть времени наши энергии разрознены и разбегаются по сторонам: они не объединены, не интегрированы. Так что сначала нам необходимо интегрировать их воедино. Это не означает насильного сосредоточения на какой-то точке; но это есть сведение вместе всех наших энергий сознательных и бессознательных, а затем и гармонизация их естественным и самопроизвольным образом. Итак, сосредоточение как полное объединение всех наших духовно-психических энергий — вот что такое первая ступень, или первый уровень *самадхи.*

Самадхи далее заключается в переживании на опыте все более высоких состояний сознания или, как еще говорят, *дхьян* — уровней сверхсознания. На этих уровнях мы снимаем телесные ограничения, а затем и психические (в смысле дискурсивной активности рассудка). Мы также переживаем состояние благодати, мира, радости и экстаза, — но это пока не озарение, мы пока все еще пребываем в сансаре, в миру. И наконец, самадхи заключается в развитии таких сверхнормальных (но, заметим, не сверхъестественных) способностей ума, как телепатия, ясновидение, яснослышание, знание прошлых существований. Иногда эти способности появляются в процессе занятий медитацией сами собою [134].

Праджня, т. е. мудрость, означает непосредственное проникновение в истину или реальность. Это прямое проникновение в реальность, личное соприкосновение с нею, поначалу подобно мгновенной вспышке молнии, озаряющей окрестности, в темноте ночи. По мере того, как вспышки озарения учащаются и делаются продолжительнее, они превращаются в устойчивое сияние света, способное проникнуть в самые глубины реальности. Полностью развитая мудрость или прозрение именуется бодхи — Просветлением, хотя на

этом уровне оно уже не описывается в одних познавательных терминах. Здесь нам необходимо говорить также о любви и сострадании или, скорее, о неких трансцендентальных соответствиях этим эмоциям.

Итак, путь, главное практическое содержание буддизма, слагается из трех больших последовательных стадий — *шилы, самадхи* и *праджни.* Это троичное деление отнюдь не произвольно. Стадии — не просто внешние метки, но неотъемлемо присущи самому пути, это естественные стадии на пути духовного и трансцендентального роста индивидуума, что сравнимо со стадиями роста растения. Сперва есть семя, из которого появляется на свет малый росток, росток превращается в побег, побег вырастает в стебель, на котором затем появляются листья, и наконец — бутоны и цветы. Конечно, не следует заходить в аналогиях слишком далеко. Весь процесс роста цветка происходит бессознательно. Цветок не решает сам, расти ему или нет, за него решает природа.

Однако духовное развитие человека является сознательным и намеренным по самой своей природе, да так и должно быть. Человек опирается в своем дальнейшем развитии на собственные, личные усилия. Это не означает односторонне-эгоистического желания; но рост и развитие приобретаются осознанно и всем существом. (Духовное совершенствование можно уподобить строительству дома или любого многоэтажного здания. Сначала мы ставим фундамент, затем строится первый этаж, потом — второй, а в конце мы возводим крышу или башню или шпиль. И мы не можем изменить последовательность, которая определена самой конструкцией сооружения.)

В буддизме, или Дхарме, как эта традиция дошла до нас, существует множество различных учений, соотносящихся с различными стадиями пути. Не все учения относятся к одной и той же стадии; различные учения соответствуют различным стадиям пути, то есть уровням духовного и трансцендентального развития. Практикуя Дхарму, нам следует придерживаться того учения, которое отвечает реально достигнутой нами стадии развития, причем достигнутой не одной только головой, а всем существом. Это и есть традиционный метод, или, по меньшей мере, главный метод традиции.

Сначала мы практикуем нравственность: соблюдаем заповеди, становимся и внутренне, и внешне нравственными людьми. На это уходит несколько лет. Затем, после того как наша нравственная индивидуальность относительно окрепнет, мы приступаем к практике сосредоточения: учимся укрощать свой ум, беспорядочно блуждавший, а также учимся умению сколь угодно долго

сосредоточиваться на избранном объекте. Для этого потребуется еще несколько лет. Затем, постепенно, мы начинаем поднимать уровень сознания: приобщаемся к первой *дхьяне,* ко второй и так далее, постепенно обучаясь не только соприкасаться с ними, но и пребывать в них. Наконец, возможно, после многолетних стараний, человек развивает свой очищенный и сосредоточенный ум вместе со всеми объединенными энергиями своего целостного существа до такой возвышенности, что становится способным созерцать саму реальность. Это и есть последовательный путь.

Прогресс на последовательном пути достигается систематически. Для перехода на очередную стадию человек должен полностью освоиться на предыдущей. На непоследовательном пути человек этого не делает. Вот что происходит на этом втором пути: человек начинает с более или менее головного, теоретического представления о буддизме и о пути (имея о нем расплывчатое и неполное представление). Далее человек переходит к практике — обычно, к моему глубокому сожалению, на Западе это бывает без учителя. Человек практикует не то учение, которое соответствует его истинной, достигнутой им стадии развития; в любом случае он ее не знает. Человек начинает практиковаться в том, что случайно пришло ему на ум или льстит его тщеславию.

Например, человек начинает практиковать совершенную мудрость [135]. Практика совершенной мудрости не является чем-то невозможным даже для начинающего. Ведь семя буддовости поистине пребывает в каждом, как бы глубоко оно ни было сокрыто. Глубоко внутри нас есть сродство совершенной мудрости, и даже для начинающего нет ничего невозможного в том, чтобы начать практиковать совершенную мудрость на основании чисто теоретического понимания данного предмета. Такой практикующий может добиться успеха — впрочем, небольшого. Приложив голую силу своего эгоистического желания, человек может удержать себя на мгновение на том уровне концентрации, где возможно уловить проблеск совершенной мудрости и даже пустоты *(шуньята).* Но способности удержать это у него нет. Такой человек непременно соскользнет, опустится вниз, упадет, и даже наступит ответная реакция со стороны целостного существа и сознания, которые просто не доросли до этого уровня и не готовы практиковать совершенную мудрость. Таким образом, человеку придется вернуться назад. Ему потребуется заняться медитацией, развить более высокие состояния сознания и, таким образом, создать прочный фундамент для практики совершенной мудрости. Сделав все это, человек сможет опять двинуться вперед.

Возвращение назад для того, чтобы двинуться вперед

Таким образом, непоследовательный путь обычно подразумевает попытку форсировать процесс духовного развития. Это равносильно попытке заставить цветок распуститься, раскрывая пальцами неразвившиеся бутоны, или стремлению воздвигнуть последний этаж до того, как закончен фундамент. Рано или поздно мы поймем, что это сделать невозможно. Нет пользы в насильственном раскрывании бутонов, необходимо поливать корни. Нельзя начинать строительство с верхнего этажа, нужно заложить фундамент. Тот цветок, который мы, буддисты, хотим видеть распустившимся, — это сам тысячелепестковый лотос [136], и для него потребуется немало воды. А та башня, которую мы хотим построить, простирается до самых высоких небес, так что необходим очень прочный фундамент. Высшая ступень пути не может быть освоена в своей полноте или даже умеренно, пока нижние ступени пути не будут полностью освоены. Это аксиома. Если мы хотим пережить более высокое состояние или высший уровень хоть с какою-то интенсивностью и постоянством, нам потребуется сначала в совершенстве освоить низший уровень, на базе которого только и можно утвердить более высокое состояние. Вот почему, раньше или позже, нам придется перейти с непоследовательного пути на последовательный. В этом заключается переход, означающий возвращение назад для того, чтобы двинуться вперед.

Но насколько далеко нам следует возвращаться назад? Одни скажут — назад, к нравственности: в наши дни это довольно распространенный призыв. А другие скажут — назад, к хинаяне, ведь, в конце концов, буддизм — это учение, исторически и духовно сложившееся из трех стадий развития (хинаяны, махаяны и ваджраяны), отсюда и призыв — назад, к хинаяне как к основам буддизма, назад, к тхераваде! Но, на самом деле, нам предстоит вернуться даже еще дальше. Нам придется вернуться к тому, что еще более основоположно, чем нравственность или хинаяна; нам необходимо вернуться к тому, о чем уже упоминалось здесь и вы это, возможно, не заметили. Нам нужно вернуться к Трем Драгоценностям. Так что опустимся на колени и придем к Прибежищу со словами: «Буддхам саранам гаччхами, дхаммам саранам гаччхами, сангхам саранам гаччхами», — «я иду к Будде как к Прибежищу, иду к Дхарме как к Прибежищу, иду к Сангхе как к Прибежищу». С этого, на деле, начинается буддизм. Вот корень, фундамент, первейший краеугольный камень нашей духовной жизни. С прихода к Прибежищу мы поистине начинаем практиковать путь.

(Из лекции №118: «Последовательный и непоследовательный пути», 1974)

Мораль

Критерий нравственности

В ретроспективе представляется, что западная этика свой первый шаг сделала не с той ноги. Наша этическая традиция — явно составная, если не сказать — смешанная. В ней наличествуют элементы, восходящие к классической, то есть греко-римской, традиции, есть иудейско-христианские элементы и, особенно в некоторых странах Северной Европы, германского язычества. Но, хотя западная этическая традиция составилась из многих взаимопереплетающихся нитей, преобладает в ней все же иудейско-христианский элемент. Это — «официальная» этика, в принадлежности к которой, во всяком случае в прошлом, каждый официально расписывался, независимо от личных поступков и предпочтений в частной жизни.

В этой иудейско-христианской этике мораль традиционно понималась как некоторого рода закон. Моральные обязательства и правила здесь — нечто, положенное человеку от Бога. Это ярко иллюстрируется библейским рассказом о происхождении десяти заповедей [137]. Моисей взошел на гору Синай и там среди грома и молний от Бога получил десять заповедей. Согласно изображениям христианского искусства, Моисей спустился с Синая, неся в обеих руках две каменные скрижали, на которых были высечены заповеди, словно пару надгробных плит; эти десять заповедей Моисей передал народу Израилеву. Этим иллюстрируется представление об этике как о чем-то навязанном человеку, почти против его воли, некой внешней силой или авторитетом. Согласно Ветхому завету, Бог создал человека, вылепив его из праха земного и вдохнув ему жизнь в ноздри. Так что человек есть создание Божье, даже раб Божий, и обязан ему повиноваться. Неповиновение — грех.

Такой подход иллюстрируется также историей грехопадения [138]. Как мы знаем, Адам и Ева были наказаны за неподчинение явно не обоснованному никак повелению. Бог сказал: «А от дерева познания добра и зла ты не должен вкушать» [139]. Но он ведь не дал им никакого объяснения этого запрета. Теперь-то мы знаем, что такие истории — только мифы, и хотя очень немногие склонны верить им буквально, но выражаемая ими установка по-прежнему в силе. Знаменательно и само слово, передающее понятие заповеди в западных языках, — commandment, gebot и др., — это «повеление, приказ». Оно означает, что моральный кодекс или правило само по себе является повелением, т.е. тем, что мы вынуждены, принудительно обязаны делать под давлением авторитета, внешнего по отношению к нам.

Оба примера взяты из Ветхого завета; христианство, конечно, идет дальше такого понимания этики, но не слишком, да и то довольно непоследовательно. Источник, собственно этики, находится,

Моисей спускается с горы Синай

конечно, в четырех Евангелиях, в учении самого Христа. Однако, согласно христианской традиции, Христос — Бог, и если сам Бог говорит, что то-то следует делать, приказ его, безусловно, подкрепляется безмерной весомостью авторитета. Значит, человек поступает каким-то образом не потому, что это хорошо, но потому, что ему так велено тем, у кого вся власть и все могущество на небесах и на земле. Следовательно, и в контексте христианской этики заключено то же представление о предписанности и ниспосланности ее человеку извне и необходимости ей соответствовать. Такое наше традиционное наследие и этот ход мысли, осознанно или нет, непременно влияют на наше понимание этики.

В наше время большинство людей на Западе не являются более христианами ни в каком разумном смысле. Тем не менее, они продолжают представлять этику и мораль в том же духе, то есть как наложенное на них извне долженствование, повеление, которому они обязаны подчиниться. Пожалуй, мы можем охарактеризовать позицию традиционной морали так: она предписывает не делать того, чего хочется, и делать то, чего не хочется, по неведомым нам основаниям. Нам это повелел тот, в чье существование мы больше не верим. Неудивительно, что мы в замешательстве, что мы лишены нравственных ориентиров, а потому нам приходится в типично британской манере действовать без оснований, хоть как-то. Но, несмотря на все попытки придать некий смысл своей жизни и отыскать в событиях закономерность, там, где дело доходит до этики, у нас царит хаос.

Этика в буддийской традиции

Мне бы не хотелось преувеличивать, контрастно противопоставляя друг другу системы этики как черное и белое, но ведь буддийская традиция и в самом деле совсем иная. Да собственно, вся восточная традиция, особенно дальневосточная, совершенно иная. По учению Будды, и согласно традиции любой буддийской школы или секты, поступки являются правильными или неправильными, совершенными или несовершенными в зависимости от состояния сознания, в котором они были

совершены. Иными словами, нравственный критерий здесь не теологический, а психологический. Правда, и на Западе нам не вполне чужда эта идея, даже в пределах христианства. Однако, если говорить о буддийской этике, да и всей дальневосточной этике, будь то буддизм, даосизм или конфуцианство, — это единственный критерий. Этот критерий имеет там всеобщую применимость и прилагается строго последовательным образом.

Согласно буддийской традиции, существуют два вида поступков: *кузала* или искусные, и *акузала* или неискусные. Это знаменательно, ибо слова «искусный» и «неискусный» отличаются по значению от «благого» и «дурного» и подразумевают, что нравственность существенно зависит от разума. Если ты не понимаешь, что к чему, то не можешь быть искусным, ведь нужно видеть существующие возможности и исследовать их. Поэтому нравственность, согласно буддизму, есть настолько же вопрос разума и проницательности, насколько она связана с благими намерениями и благими чувствами. В конце концов, как было сказано, дорога в ад замощена благими намерениями, но ведь не скажешь, что дорога в ад замощена искусными намерениями! Это явно не то.

Неискусные поступки, по определению, те, которые коренятся в страстном или эгоистическом желании, в ненависти или отвращении, или же в психической спутанности и замешательстве, то есть в состоянии духовной затемненности и неведения. Искусные поступки же свободны от страстного влечения, ненависти и психической спутанности, а говоря в положительных терминах, их корень — в великодушии, в стремлении поделиться и отдать, в любви и сострадании, — и в понимании. Это простое различение сразу же переводит всю проблему этики в совершенно иную плоскость. Нравственная жизнь, как оказывается, есть свершение поступков, исходя из того лучшего, что в нас есть, то есть она есть действия, определяемые нашим глубочайшим пониманием и прозрением, всеобъемлющей и всеохватной любовью и состраданием.

Соблюдение заповедей

В связи с этим серьезно изучающие буддизм могут спросить: как же в эту картину укладываются «пять» или «десять *шила»,* или заповедей. Разве они не представляют собой свода моральных правил, изложенных самим Буддой, и которым мы должны следовать? Можно ответить, что *шила,* или набор заповедей, действительно, были объяснены и рекомендованы Буддой, но они не навязываются силой авторитета, как десять заповедей Бога. Будда сказал следующее: тот, кто просветлен, т. е. достиг буддовости и тем самым осуществил в

себе полноту мудрости и преисполнился сострадания, будет поступать каким-то определенным образом, ибо такова природа просветления — поступать именно так. Более того, насколько ты просветлен, настолько же ты хочешь поступать подобным образом. Если ты *не* просветлен, или в той мере, в какой ты не просветлен, соблюдение *шила,* или заповедей, поможет тебе пережить в личном опыте то состояние ума, которое они обычно выражают.

Проиллюстрируем это для ясности примером. Мы скажем так: просветленный, то есть ставший Буддой, свободен в том числе и от страстного влечения или эгоистического желания. Мы же сами полны страстного влечения. Нас влечет, например, к разного рода кушаньям, у нас есть особенное пристрастие к одному или другому их виду. Допустим, что ради эксперимента мы перестали есть свои самые любимые кушанья. Мы расстались с ними и говорим себе, что больше их есть никогда не будем. С тяжким сердцем, опечаленно затворяем мы дверь кладовки. Мы противостоим искушению, к чему бы оно нас ни влекло, — ну, скажем, к сливовому пирогу. (Я знавал буддийского монаха, у которого была удивительная страсть к сливовым пирогам. От него, говорят, можно было всего добиться за большой кусок сливового пирога!) Что же произойдет? Какое-то время мы будем страдать, нам будет нелегко. Может быть, это окажется совсем тяжко. Но если мы выстоим, если отгоним от себя эти видения сливового пирога, то желание будет постепенно уменьшаться, и, в конце концов, мы обретем то счастливое состояние, в котором вообще нет страстного желания, мы и думать забудем о подобных вещах. Наш отказ от пирога со сливами больше не покажется дисциплинарным наказанием, а превратится в подлинное выражение отсутствия влечения, к чему мы и стремились.

В любом случае *шила* или заповеди, — не просто свод правил, хотя, когда читаешь о них в книгах по буддизму, часто встречаешь именно такое объяснение. Слишком часто Будду изображают говорящим то, что люди *не* должны делать, в связи с чем создается впечатление, что буддизм отчаянно скучная и отрицающая жизнь штука. Но в действительности *шила* — просто шаблоны нравственного поведения. Они представляют собой естественное выражение некоторых искусных психических состояний. Поскольку это именно так, мы в состоянии определить, до какого же уровня мы развили эти самые состояния, просто сверяя собственное поведение с *шила.*

(Из лекции №50: «Принципы этики. Правильный поступок», 1968)

Пять заповедей

Известнейшая схема нравственного поведения в буддизме называется «пять *шила»,* или «пять заповедей». Обычно пять заповедей формулируются отрицательно, то есть называется то, чего нельзя делать. Однако для каждой заповеди существует и положительное соответствие. Характерно, что в современном буддийском учении положительные соответствия заповедей гораздо менее известны, чем отрицательные формулировки. Многие уже слышали о пяти *шила,* но вряд ли сталкивались с *«пятью дхармами»,* как называют пять положительных соответствий. В данном контексте пять дхарм можно перевести как «пять этических принципов». Рассмотрим вкратце пять заповедей и пять дхарм, одну за другой — сначала в отрицательных, а затем в положительных их формулировках. Это даст нам адекватную картину данной конкретной схемы буддийской этики.

Первая из пяти заповедей — отказ от причинения вреда живым существам. Таков буквальный перевод. Хотя иногда переводят «не убий», но подразумевается здесь отказ не только от убийства, но и от любого иного причинения вреда. Это означает отказ от любых форм насилия, угнетения и повреждения. Насилие неприемлемо потому, что оно в конечном счете основывается, прямо или косвенно, на неискусном психическом состоянии, например на ненависти и отвращении. Если же мы будем потакать таким своим неискусным состояниям, естественным выражением которых является насилие, тогда эти состояния станут еще сильнее и мощнее, чем раньше.

Положительное соответствие непричинению вреда есть, конечно, практика *майтри,* — любви и дружественности. *Майтри* здесь — не просто эмоция или чувство; это любовь, воплощенная в делах, то есть практикуемая. Мало просто чувствовать доброжелательность по отношению к окружающим, *майтри* должна выражаться в поступках. Иначе, если мы будем наслаждаться внутри самих себя тем, как мы любим других и как мы добры, это превратится в своего рода эмоциональное самоублажение, чтобы не сказать резче. Так что в этом отношении мы должны следить за собой. Часто мы считаем, что и так уже любим других людей. Или, по меньшей мере, некоторых людей. Но если как следует проверить себя, то обнаружится, что мы никогда не проявляем свою любовь: нам кажется само собой разумеющимся, что все это и без того понимают. Вот обычный пример: семейная чета живет вместе лет двадцать, а то и тридцать, а мужу ни разу в голову не приходит подарить жене даже простой букет цветов или коробку шоколада. Если кто-нибудь спрашивает его: «Разве ты не любишь свою жену? Что же ты никогда не подаришь ей ни коробки шоколада, ни даже

букета цветов?» Средний мужчина на это ответит: «А зачем? Конечно, я люблю ее, но она это и без того знает, после стольких-то лет». Это скверная психология. Люди не обязаны считать наши чувства по отношению к ним само собой разумеющимися и вообще воображать, что мы по отношению к ним имеем какие-то чувства. Это должно в полной мере проявляться в наших словах и поступках. Мы непременно должны делать конкретные шаги для того, чтобы поддерживать дух любви и дружбы. Вот почему в жизни общества, и в буддийской социальной жизни особенно, очень высоко ценятся такие действия, как обмен подарками или визитами. Недостаточно сидеть в собственной комнате или даже в собственной келье, излучая помыслы, исполненные любви. Наверное, это тоже хорошо, даже прекрасно, но все должно обрести свое конкретное выражение. Только тогда другие люди ощутимо ответят вам подобным же образом.

Вторая из пяти заповедей — отказ от взятия не данного. Таков буквальный перевод. Это не только воздержание от воровства, что было бы нетрудно обойти и выкрутиться. Вторая заповедь подразумевает также отказ от любого вида нечестности, незаконного присвоения или эксплуатации, потому что все это является выражением страстных и эгоистических желаний. Положительным соответствием «отказа от взятия не данного» является, конечно, *дана* — щедрость. И в этом случае тоже подразумевается не просто чувство щедрости или желание давать, а и само щедрое действие. В деталях рассматривать, пожалуй, нет необходимости. Все те, кто так или иначе связан с живым буддийским учением хотя бы некоторое время, прекрасно понимают, что такое *дана.*

Третье — это отказ от дурного полового поведения. В сутрах Будда объяснил, что в составе пяти заповедей под ним разумеется изнасилование, похищение и прелюбодеяние. Эти поступки неискусны, потому что являются невольным проявлением одновременно и страсти, и насилия. В случаях с изнасилованием и похищением, которые, видимо, были достаточно частыми явлениями в сравнительно рыхлом обществе времен Будды, насилие учиняется не только над самой женщиной, но и, если она несовершеннолетняя, над ее родителями или опекунами. В случае с прелюбодеянием, насилию подвергается муж женщины, поскольку его семейная жизнь заведомо разрушается. Следует еще отметить, что в буддизме брак является чисто гражданским контрактом, а не таинством. Больше того, допустим развод, и с религиозной точки зрения моногамия не принудительна. В некоторых буддийских странах существуют общины людей, в которых практикуется полигамия, что никак не считается дурным половым поведением.

Положительным соответствием отказа от дурного полового поведения является *сантушти* или довольство. В случае, если человек холост (соответственно не замужем), он (она) должен (должна) довольствоваться своим безбрачным состоянием. А в браке это означает довольство своим партнером, которого признает окружающее общество. Здесь довольство — это не просто пассивное приятие имеющегося положения вещей. В терминах современной психологии, это означает положительное состояние свободы от необходимости использования секса для удовлетворения невротических нужд вообще и использования секса для удовлетворения невротической потребности в перемене, в частности.

В-четвертых, отказ от лжи. Ложь имеет свои корни в страсти, ненависти или страхе. Если вы солгали, то это либо потому, что хотите чего-нибудь, или надумали навредить кому-то, или потому, что по каким-то причинам боитесь сказать правду. Следовательно, неправдивость коренится в неискусном психическом состоянии. Это не требует дальнейших объяснений. Положительное соответствие «отказа от лжи» — *сатья,* то есть правдивость.

В-пятых — отказ от употребления алкоголя и наркотиков, которые вызывают утрату осознанности. В интерпретации этой заповеди есть некоторые расхождения. В некоторых буддийских странах это трактуется как требование абсолютной трезвости; в других — как призыв к умеренности в употреблении того, что, будучи принято в больших дозах, вызывает опьянение. Каждый волен делать свой выбор между этими двумя интерпретациями. Положительное соответствие этой заповеди — *смрити,* внимательность или осознанность. Это действенный критерий. Если вы в состоянии пить спиртное, не утрачивая внимательности (такое возможно), тогда пейте. Но если вы не можете этого выполнить, тогда воздержитесь. Однако вам следует оставаться предельно честным с самим собой и не претендовать на то, что вы внимательны и осознаны, в то время, когда вы просто навеселе. Таким образом, хотя пятая заповедь интерпретируется как требование умеренности, но, исходя из ее положительного соответствия, в подавляющем большинстве случаев необходима полная трезвость.

(Из лекции №50: «Принципы этики. Правильный поступок», 1968)

Принцип ненасилия

Хотя мир во всем мире невозможен без запрета ядерного оружия, этот запрет никоим образом не является синонимом мира во всем мире в подлинном смысле слова. Ядерное оружие — отнюдь не единственное оружие в арсеналах суверенных национальных государств. Есть и много иных, некоторые из которых при этом вряд ли менее ужасны, нежели ядерные, и даже если ядерная война станет невозможна, они, тем не менее, смогут нанести цивилизации невосполнимый урон и породить небывалые страдания человечества. Если же мы хотим добиться мира в полном смысле слова, нам следует работать ради того, чтобы уничтожить не только ядерное оружие, но также и обычные вооружения. Мы не хотим уничтожить ядерное оружие лишь для того, чтобы оказаться в ситуации, подобной сегодняшней, только без ядерного оружия. Мы также не хотим уничтожить его лишь для того, чтобы вернуться в ситуацию вчерашнего или даже позавчерашнего дня. Хотя, несомненно, это и было бы несказанным облегчением бремени, почти благодатью для человечества, уничтожения ядерного оружия никоим образом не достаточно. Недостаточно даже уничтожения обоих видов оружия, как ядерного, так и не ядерного. Мира в полном смысле слова можно будет достичь только в том случае, если споры между суверенными национальными государствами, а равно и между меньшими группами и индивидуумами, станут разрешаться исключительно ненасильственными средствами.

Чтобы достичь мира во всем мире в этом полном смысле слова, нам следует углублять наше понимание неделимости человечества и действовать во имя этого понимания с еще большей последовательностью. Мы должны видеть в себе граждан мира в более конкретном, нежели прежде, смысле и избавиться от малейшего налета национализма. Нам следует теснее отождествляться со всем живым и любить все живое более горячей и бескорыстной любовью. Наш голос здравого рассудка и сострадания должен быть для мира слышнее и отчетливее, чем раньше. Мы также должны оказывать на правительства и народы мира — да и на самих себя — такое же давление, которое требуется для запрещения ядерного оружия, но еще настойчивее. А прежде всего, мы должны взращивать свою преданность великому нравственному и духовному принципу ненасилия, который касается как отношений между индивидуумами, так и отношений между группами.

Уже на заре истории — а может быть, это началось вместе с нынешним космическим циклом — в мире действовали два великих принципа: принцип насилия и принцип ненасилия или, как мы могли бы назвать последний,

принцип любви; впрочем, любви в смысле греческого евангельского агапэ, а не эроса [140].

Принцип насилия выражается и в применении силы, и в обмане, и в таких вещах, как угнетение, эксплуатация, запугивание, шантаж. Принцип ненасилия находит свое выражение в дружественности, открытости, а также в таких качествах, как обходительность, отзывчивость, ободрение, сопереживание, готовность помочь. Принцип насилия предполагает реагирование в ответ; в конечном счете он разрушителен; принцип же ненасилия означает творческое отношение. Принцип насилия — это принцип тьмы; принцип ненасилия — принцип света. Жить согласно принципу насилия — это значит быть то ли зверем, то ли дьяволом, то ли помесью того и другого, тогда как жить по принципу ненасилия — это быть человеком в полном смысле слова или даже ангелом.

Конечно, до сих пор люди жили больше согласно принципу насилия, нежели ненасилия. Это получалось потому, что было возможно следовать принципу насилия и при этом не уничтожать себя полностью. Но теперь это уже не так. Из-за появления на мировой сцене сверхдержав, обладающих ядерным оружием, отныне стало невозможно жить согласно принципу насилия, ибо в этом случае мы, рано или поздно, уничтожим самих себя. Мы поэтому стоим перед необходимостью либо выучиться жить в согласии с принципом ненасилия, либо вообще перестать жить. Итак, реальная возможность ядерного катаклизма не только позволяет нам осознать истинную природу насилия, воочию являя нам, каковы могут быть последствия насилия, разросшегося до предельных размеров, но и заставляет нас гораздо глубже понять истинную ценность ненасилия. *(Из лекции №160: «Буддизм, мир во всем мире и ядерная война», 1984)*

Принцип отказа от эксплуатации

Значение принципа отказа от эксплуатации распространяется далеко за пределы сферы экономики. Принцип имеет силу в психологическом и даже в духовном плане. Собственно, этот принцип можно распространить на все виды межличностных контактов, особенно на самые тесные и интимные личные отношения.

Представьте себе для примера, мы встречаем человека, который вскоре нам начинает нравиться. Возникает вопрос, почему? Ответ таков: он нам нравится потому, что этот человек удовлетворяет нашу потребность. Эта потребность может быть осознаваема, но чаще всего — она неосознаваема. (Когда потребность не осознается, нам нравится человек, но мы не задумываемся о том, почему.) Если потребность не осознана, мы можем, если постараемся, осознать ее. Обычно, однако, мы даже и не пытаемся этого сделать. Вместо этого мы рационализируем ситуацию и говорим: «Они мне нравятся потому, что они добрые и внимательные к другим», или «потому, что они так же, как и я, любят животных», или «потому, что они так же, как и я, интересуются буддизмом». Что бы мы, однако, ни говорили, настоящая причина приязни в большинстве случаев заключается в чем-нибудь совершенно ином. Конкретная личность, о которой мы сказали, что она нам нравится потому-то и потому-то, удовлетворяет в нас некоторые потребности, возможно очень глубокие потребности. Так, другие могут удовлетворять наши потребности во внимании. Если мы получаем от кого-либо внимание, в котором нуждаемся психологически, тогда мы естественным образом начинаем говорить, что нам нравится данный человек.

Если некто удовлетворяет нашу личную потребность такого рода, то мы стараемся продолжить общение с таким человеком. Столько времени, сколько длится наша потребность, столько же мы хотим, чтобы длились наши отношения. Наилучший способ обеспечить себе, чтобы кто-либо продолжал и впредь удовлетворять наши потребности, — это выяснить его потребность и начать удовлетворять ее. Так мы обычно и поступаем сознательно или бессознательно. Другой человек может, например, нуждаться в уважении. Предположим, он написал картину и чувствует, что она не оценена, что никто не признает его талант художника. Мы цепляемся за это и говорим: «Какая замечательная картина!» Мы отдаем такому человеку дань уважения и похвалы, в которых он чувствует потребность.

Так, другие начинают нуждаться в нас для удовлетворения своих потребностей в той же мере, в какой мы зависим от него для удовлетворения наших. Мы зависим от него, нуждаясь во внимании, он зависит от нас, нуждаясь в уважении.

Таким образом, возникает взаимная зависимость и взаимная эксплуатация. И то, и другое вместе формируют основу человеческих взаимоотношений. Между людьми заключается взаимовыгодная, но, как правило, неосознаваемая сделка; каждый как бы говорит другому: «Ты даешь мне то, что мне нужно, а я даю то, что нужно тебе». Но ни тот, ни другой участник сделки не задаются вопросом, является ли данная нужда действительной потребностью, которую необходимо удовлетворить, или это нечто настолько случайное, что лучше было бы не удовлетворять вообще. Весь процесс более или менее бессознателен.

Теперь кто-то может задать вопрос: «Значит, мы никогда не должны принимать от других то, в чем нуждаемся?» Ответ на этот вопрос мы найдем в одном из стихов Дхаммапады:

> *«Как пчела, набрав сок, улетает, не повредив цветка, его окраски и запаха, так же пусть мудрец поступает в деревне»* [141].

Мы можем принять от другого то, в чем нуждаемся, будь это чем-то материальным, психологическим или духовным, но мы должны взять это, как пчела, не вредя цветку, то есть без причинения неудобства или вреда тому, от кого мы берем. Другими словами, мы должны брать, не эксплуатируя.

Существуют два типа взаимоотношений: первый основан на эксплуатации, другой — свободен от нее. Обычно выходит так, что отношение, основанное на эксплуатации, даже взаимной, завершается катастрофически (когда один из индивидуумов по какой-либо причине больше не соглашается удовлетворять нужду другого), либо превращается в однообразие постоянно сгущающейся скуки (так бывает, например, тогда, когда двое вовлечены во взаимоотношения, при которых один дает другому нечто, потому что другой дает что-то взамен; тогда, по прошествии некоторого времени, взаимная потребность удовлетворяется, а они все еще продолжают сохранять обоюдную «сделку», но, в конце концов, это становится исключительно надоедливо и раздражающе). Вместе с тем взаимоотношения, в которых удовлетворение потребностей совершается более осознанно и которые основываются не на сделках или обменах, а на том, что мы называем полной и свободной взаимоотдачей без какой-либо мысли о возвращении, могут продолжаться, углубляясь и становясь все более и более значимыми.

Взаимоотношения между родителями и детьми в своем самом лучшем виде могут служить тому примером. Родители свободно отдают детям, не думая о том, что дети должны все это им возвратить в дальнейшем, — отдают, потому что так правильно и естественно. Таким же образом дети также дают родителям

все то, что в состоянии дать. Они не думают, что возвращают своим добрым родителям то, что те сделали для них, просто потому дают, что любят их. Так дети отдают и родители отдают: отдача взаимна. Она взаимна, но не потому, что кому-то что-то дали. Здесь нет ни эксплуатации, ни сделки.

В философии Будды утверждается касательно личных взаимоотношений, что основываться они должны на принципе отказа от эксплуатации, будь то в мирской жизни или в религии, в экономике или даже в более близких личных отношениях.

(Из лекции № 93: «Философия Будды о личных взаимоотношениях», дата не установлена)

Удовлетворенность

Нам будет легче понять третью заповедь, особенно в ее положительной форме, как удовлетворенность, если мы рассмотрим ее в контексте традиционной буддийской космологии. В ней представлена трехъярусная Вселенная. Мирское существование разделено как бы на три горизонтальных слоя. Второй уровень выше первого в смысле больших очищенности, позитивности, благодатности. Третий уровень выше второго. Эти три уровня плана, мира, или сферы — терминология может быть разной — таковы: мир чувственных желаний *(кама),* архетипических форм *(рупа)* и отсутствия архетипических форм *(арупа).* Мир чувственных желаний заключает в себе (снизу вверх) — адский мир, мир голодных духов, мир демонов-асуров — богоборцев, мир животных, человеческий мир, мир (низших) божеств — от четырех царей (или божеств четырех сторон света, как их еще называют) и до божеств, которые управляют чужими творениями [142]. Мир архетипических форм содержит шестнадцать уровней — от небес божеств, окружающих Брахму, и далее, вплоть до пяти «чистых обителей», населенных «невозвращающимися», то есть теми великими духовными существами, развившими Запредельное прозрение до таких пределов, что разорвали пять оков, привязывающих их к плану чувственных желаний, так что они более никогда не будут там рождены [143]. Третий план — отсутствие архетипических форм — состоит из четырех подпланов, которые населены классами духовных сущностей, высших даже по отношению к богам (хотя их иногда и причисляют к ним).

Об этих трех уровнях (мирах) обусловленного существования можно рассказывать очень долго. Однако все, что необходимо нам отметить сейчас, это отсутствие половых различий на уровне архетипических форм. Там нет разделения на мужское и женское, обитатели его подуровней все являются, по нашей земной терминологии, андрогинами. Половой диморфизм, то есть разделение на мужское и женское, имеется только в мире чувственных желаний, включая, конечно, и человеческий мир, так как духовная жизнь заключается, с объективной, или космологической, точки зрения, в прогрессирующем развитии от низших к высшим планам или мирам, она же (духовная жизнь) состоит также в прогрессивном переходе из состояния биологического или психологического полового диморфизма к состоянию духовной андрогинности. Кроме того, так как состояние полового диморфизма есть состояние полярности, напряжения и метаний, — это и есть состояние неудовлетворенности. Напротив, состояние духовной андрогинности есть состояние гармонии, удовлетворенности и отсутствия напряжения. Соблюдение

третьей заповеди, таким образом, включает не только воздержание от различных хорошо известных форм дурного полового поведения, но и, что более важно в переживании удовлетворенности, «вертикальное» (в отличие от «горизонтального») соответствие данному воздержанию.

В медитации состояние полового диморфизма снимается; будучи в состоянии медитации, человек перестает на время быть мужчиной или женщиной. Это происходит благодаря тому, что в медитации в смысле *самата-бхавана,* или «развития покоя», человек восходит по ступеням *дхъян* или состояний высшего сознания, как их еще называют. Эти высокие состояния сознания являются субъективными и психологическими аналогами различных подуровней уровня архетипических форм и уровня отсутствия архетипических форм. Во время медитации, в смысле реального переживания *дхьяны,* человек преображается в *дэву* (небожителя) или Брахму. В понятиях западной духовной традиции, человек уподобляется ангелу и ведет ангельскую жизнь — ангелы по самой своей природе андрогины. Таким образом, для санскритского слова *«брахма-чарья»,* с языковой точки зрения, не подходит перевод «целибат», или, вернее, «целомудрие», ибо буквальное значение слова — «упражнение», или «жизнь, подобно Брахме». А это предполагает не столько воздержание от половой активности, сколько снятие полового диморфизма, то есть самой основы половой активности и половых желаний.

Именно поэтому один из наших медитационных центров, Ваджралока в Северном Уэльсе, предназначен не только для медитации *(дхьяны),* но и для целомудрия *(брахма-чарьи).* Медитация и целомудрие идут рука об руку и усиливают друг друга. По этой же причине мы всячески поощряем любые ситуации, в которых мужчины и женщины разъединены. И это не просто для того, чтобы не дать возможности проявиться дурному половому поведению, а и в более положительном смысле, чтобы дать и мужчинам и женщинам передохнуть от напряжения, порождаемого противоположностью полов, дать им возможность снять на время эту противоположность, стать просто людьми и — до определенного предела — истинной индивидуальностью. Для тех, кто хотел бы развиться в индивидуальность и добиться успеха на пути к просветлению, медитация и отсутствие контактов с противоположным полом совершенно необходимы, особенно если нет еще трансцендентального прозрения.

Из всего этого также следует, что мало отказа от дурного полового поведения, недостаточно и просто испытывать удовлетворенность; но человек к тому же

не должен считать себя исключительно, безраздельно мужчиной или женщиной. К тому же, согласно традиционному буддийскому учению, в ходе безначальной череды существований, каждый много раз перебывал и мужчиной, и женщиной. Возможно даже, что кто-то уже был божеством, — то есть андрогином. Оглядываясь на это, понимаешь, как смехотворна сама мысль, что мол, раз уж я родился на свет мужчиной (если я родилась женщиной), то, стало быть, так и было от века и пребудет во веки, аминь.

В какой мере человек перестает считать себя безраздельно, исключительно особью мужского или женского пола, в той самой мере он также перестает выражаться и поступать, как только мужчина или только женщина. Иными словами, человек перестает следовать той чрезмерно и односторонне отождествленной с полом манере поведения, которую в буддизме олицетворяют образы демонов и демониц — асур. Асуры — яростные, напористые и безобразные мужчины, вроде великанов-людоедов во «Властелине колец » Дж. Р. Р. Толкиена [144]. Асурицы — сладострастны, соблазнительны и прекрасны, но они пожирают любого человеческого мужчину, имевшего несчастье попасться в их сети. Что делают мужчины-асуры с человеческими женщинами, традиция нам не рассказывает, но, без сомнения, вообразить это можно. Члены Западного буддийского ордена не имеют охоты походить ни на демонов, ни на демониц.

Это не означает, что различия полов можно «загладить» или не замечать, или, что имеет смысл утверждать, что их будто бы нет. Вялая и блеклая однополость, которая пытается отрицать различия полов на том же уровне, вовсе не схожа с идеалом духовной андрогинности. Кастрат — не ангел, несмотря на подобные представления об ангелах, встречающиеся в христианском искусстве. Здесь, как и везде в духовной жизни, необходимо не отрицание, а преображение, надо не ускользать, а развиваться. Что же касается третьей заповеди, особенно с ее положительной формулировкой как удовлетворенности, то направление развития таково: от полного самоотождествления со своим психо-физиологическим полом, через относительное и условное самоотождествление с ним к полному разотождествлению. Если только мы это увидим, с помощью ли традиционной буддийской космологии или без нее, то мы поймем третью заповедь гораздо глубже, а потому сможем соблюдать ее с большей уверенностью. Тогда и теория и практика станут ясней. *(Из лекции №159: «Десять столпов буддизма», 1984)*

Уровни общения

«Осмысленное слово, услышав которое делаешься спокоен, лучше собрания тысячи бессмысленных слов».

Этот стих взят из VIII главы *«Дхаммапады»* — «Главы о тысяче» [145]. В каждом стихе этой главы тысяча (иногда сотня) явлений или вещей меньшей ценности противопоставляется одному явлению или одной вещи большей ценности. Иными словами, в этой главе выражается противоположность, доходящая до противоборства, между качеством (чего-то одного, но ценного) и количеством (малоценного множества). Главу можно счесть обращенным к нам увещеванием различать качество и количество и предпочитать качество.

В цитированной строфе Будда прилагает это правило к речам, противопоставляя «одно осмысленное слово» «тысяче бессмысленных» речей. Будда здесь даже проявляет иронию, намекает, что обычно наши речи бессмысленны, и деликатно дает понять, что доля осмысленного среди бессмысленного — одна тысячная.

Осмысленные речи называются в других контекстах еще и «правильными», а бессмысленное — «неправильным». Правильная речь, или совершенная речь, — это третий шаг на «Благородном восьмеричном пути», открытом Буддой [146]. Отказ от лживой речи — это четвертая заповедь в составе пяти, соблюдение которых вменяется в обязанность каждому, кто претендует быть последователем Будды. Отсюда понятно, какое важное значение Будда придавал речи. И в самом деле, речь, как особое начало, а именно начало общения, занимает очень важное место.

Но что же такое правильная речь? Обычно в буддизме правильная речь описывается как правдивая; добросердечная (приветливая); полезная; наконец, способствующая согласию. А неправильной речи присуще противоположное перечисленному выше — она лжива, груба, бесполезна и способствует разногласию. Если мы посмотрим на большинство современных объяснений того, что есть правильная речь, окажется, что они довольно поверхностны, и в основном сводятся к морализаторству. В них совершенно не пытаются проникнуть в психологические и духовные глубины этого предмета, чтобы понять истинное значение «правильной речи». (Мне кажется, что это имеет место и во всем нашем подходе к учению Будды в целом. Мы обманываемся кажущейся простотой изложения, не стараемся проникнуть в глубины, охотно остаемся на поверхности и мним, будто овладели учением Будды.)

Пишущие на эту тему обычно полагают, что правдивость, приветливость, полезность и порождение согласия — суть четыре разных качества или атрибута правильной речи, то есть как бы

правильная речь уже есть сама по себе что-то, а к ней далее «прилепляются» эти различные атрибуты — она, мол, правдива, добросердечна, полезна и так далее… Но это не так. В таком понимании мало глубины. Правдивость, добросердечие и так далее действительно представляют собою четыре последовательных уровня речи, и каждый последующий глубже предыдущего. Мы могли бы также считать их четырьмя последовательными стадиями общения. Рассмотрим каждое из качеств в этом свете и тогда, наверное, мы сможем по достоинству оценить то, что Будда разумел под такой редкой драгоценностью — осмысленным словом.

Правильная речь

Во-первых, правильная речь правдива. Само собой разумеется, мы думаем, что понимаем значение этого. Но действительно ли мы понимаем, что значит говорить правду? Первое, что требуется, если мы хотим говорить правду, — это фактическая точность. Но даже этого можно ожидать лишь от очень немногих. Редко кто довольствуется простым и точным описанием происшедшего. Обычно его несколько приукрашивают, расцвечивают, чтобы событие выглядело получше или похуже, чем оно было. У нас у всех есть эта склонность преувеличивать или преуменьшать. А соблюсти фактическую точность нам крайне трудно.

Мне здесь вспоминается, как несколько лет назад в Калимпонге меня пригласили участвовать в буддийском празднике Весак. Это была чудесная немноголюдная встреча, на которой присутствовало человек сто. Поэтому я был немало удивлен, прочтя через месяц в буддийском журнале отчет об этом праздноваииии, где оно было названо «грандиознейшим митингом». Довольно трудно представить, что сотня человек составляет «грандиознейший митинг», но именно так описывалось это празднование. Написавший заметку явно полагал, что в людях прибавится веры и почтения, когда они узнают, что в Калимпонге по случаю праздника Просветления Будды состоялся грандиознейший митинг, а потому отклонение от фактов не смутило его. Так люди обычно и поступают: у них где было два — там три, где четыре — там пять, где было много, стало и того больше, а где мало — еще меньше; им никак не изложить событие точно таким, каким оно состоялось.

Итак, фактическая точность — это то первое, к чему мы должны приучиться, но говорить правду — значит много больше простой фактической точности. Нам следует говорить правду не только фактически, но также и с психологической и духовной точностью. А для того, чтобы уметь так говорить, мы в своих речах должны быть честны и искренни.

Мы должны говорить то, что действительно думаем и действительно знаем. Здесь в пору задать вопрос: а знаем ли мы, что мы думаем? Никто не сможет говорить правды, если не знает, что же он думает и что хочет выразить. Но следует признать, что большинство людей живут в состоянии, которое можно охарактеризовать как хроническую спутанность психики. Они не способны говорить правду, потому что сами не знают, что они думают. Им, *возможно,* думается, что они думают так-то, но ведь они *не знают,* что думают.

По большей части, если мы говорим правду (или хотя бы считаем так), мы просто повторяем нечто услышанное или прочитанное, но чего на самом деле не поняли. Мы не смогли этого по-настоящему усвоить: попросту передаем полученное из рук в руки. И разве можно в подобной ситуации сказать правду? Нет, конечно. Если же мы хотим говорить правду в полном смысле слова, то есть с психологической и духовной точностью, мы обязаны знать, что мы думаем и почему. Мы также обязаны отдавать себе отчет в том, чего мы не знаем. Это означает, что нам необходимо прояснять свои мысли. Мы должны глубже осознавать себя, — что мы знаем, чего не знаем и так далее. Нам следует быть честнее с самими собой. Иными словами, мы должны узнать себя. И мы не сможем говорить правду в полном смысле, пока не сделаем этого.

Теперь, должно быть, ясно, как непросто говорить правду. Это воистину очень трудно. Большую часть времени мы бываем достаточно далеки от настоящей правды. Мы, может быть, и не говорим бесспорной лжи, но это, конечно, и не чистая, белая, правда — здесь все оттенки серого, временами переходящие в черный цвет. Больше того, смею утверждать, что некоторые, к своему несчастью, проживают жизнь, так и не сделавшись способными хоть раз сказать правду.

Если вы хотя бы окинете умственным взором свои отношения с другими, то осознаете, что говорить правду в полном смысле вы можете совсем немногим, мало кому можно открыть то, что действительно думаешь. Часто бывает так, что даже тем, кого считаешь самыми близкими и дорогими себе людьми, не можешь сказать, что на самом деле думаешь. Часто невозможно сказать правду собственной матери или отцу, сыну или дочери, мужу или жене, другу, начальнику или подчиненному. Что-то удерживает от этого. А что — и не объяснишь. Может быть, это кажется неподобающим, или духу не хватает, или кажется, что лучше этого не говорить, потому что это может задеть другого человека. Так или иначе, а правда зажимается.

Мы не в состоянии говорить правду до тех пор, пока мы ее не узнаем, но даже и потом, зная, мы часто умалчиваем ее

или, по крайней мере, отчасти. Если вы выступаете в суде свидетелем, потребуется встать на свидетельское место и присягнуть (если вы буддист, то просто подтвердите, но не станете клясться на Библии) говорить правду, только правду и ничего кроме правды. Мало кто может так говорить — и мало кому.

Если все же это происходит в каких-то жизненных взаимоотношениях, и мы, наконец-то, говорим полную правду, иными словами то, что на самом деле думаем, то тогда наступает великое облегчение. Бывает, что мы о чем-то тревожимся — о своем ли здоровье, или о материальных затруднениях, или о близком человеке, беспокоящем нас. И вот мы думаем свою нелегкую думу и не можем ни с кем о ней поговорить. Тогда тревожившее нас гнетет все более тяжким бременем, и если потом у нас получается поговорить о том, что мы так долго держали в себе, — просто поделиться, быть может, с другом, врачом или, естественно, психоаналитиком, тогда мы чувствуем, что как будто тяжелое бремя спало с плеч, мы освободились от него.

Можно утверждать и большее: только тогда, когда мы говорим правду в полном смысле, мы воистину и на деле бываем самими собой. Иными словами, *тогда* мы выражаем то, что мы есть, наше знание того, что мы таковы, но не то, чем мы кажемся или какими хотим казаться. Вот что означает говорить правду, которая составляет первый «уровень» общения, который, однако, уже достаточно трудно достижим.

Добросердечная и исполненная любви речь

Правду, далее, никогда не говорят в пустое пространство. Быть может, вы хотите сказать правду, — вы же не пойдете в сад возвещать ее цветам и деревьям, что явно невозможно психологически. Правду всегда говорят кому-то. Это отсылает ко второму уровню «правильной речи». Правильная речь добросердечна и исполнена любви. Это не подразумевает сентиментальных излияний в обычном смысле. Если кто-то называет вас «дорогой» или «милая моя», — здесь не обязательно есть добросердечие. Определений любви множество, но, думается, в этом контексте можно сказать, что любовь означает осознавание существа другого человека. Когда мы говорим, что «правильная речь», правда должны быть исполнены добросердечия и любви, мы подразумеваем, что истина должна высказываться с полным пониманием человека, которому вы ее говорите.

Но многие ли умеют это? Часто ли люди говорят правду и вообще говорят, полностью осознавая, к какому человеку они обращаются? Стоит призадуматься и постараться припомнить, — глядишь, и ужаснешься, — мы ведь обычно и не

смотрим на человека, с которым разговариваем. Мы смотрим то ли себе под ноги, то ли по сторонам, то ли поверх головы собеседника. Не смотрим мы на того, с кем разговариваем! А раз так, мы уже поэтому не способны осознавать собеседника.

А если мы осознаем других, отдаем себе в них отчет, хотя бы отчасти, мы все же склонны видеть их в свете лично своей эмоциональной реакции на них. Это как с погодой. «Какой прекрасный день!» — скажем мы, когда сверкает солнце и нам нужно куда-то идти, а крестьянин, когда ему нужна вода для огорода, скажет те же слова, если пойдет сильный дождь: «Какой прекрасный день!» Оба суждения субъективны. Точно так же и с людьми, — мы видим их в свете своих эмоциональных реакций: если они говорят или поступают так, как нам нравится, у нас хорошие, добрые, замечательные и т. д. отношения. Обычно мы не постигаем сути другого человека, ибо никогда не стараемся осознать и понять его и никогда не видим его таким, каков он есть. Общаемся же мы лишь со своей проекцией другого человека. Вот почему между людьми так много непонимания. Вот почему мы так часто разочаровываемся в людях, с которыми встречаемся, даже в тех, кого давно знаем. На самом же деле мы и не общались с *ними,* а только взаимодействовали со своими собственными умственными и эмоциональными проекциями.

Полезная речь

Если же мы действительно отдаем себе отчет в том, что за человек перед нами, то мы знаем о его потребностях. Это отсылает нас к третьему уровню «правильных речей»: мы должны говорить полезное. В данном контексте «полезное» означает то, что способствует росту, особенно духовному, того, с кем мы разговариваем. Это позволяет собеседнику, выражаясь языком Дхаммапады, «сделаться спокойным» [147]. Полезная беседа вовсе не сводится к специальным духовным наставлениям, она не означает, что мы должны толковать о нирване, о правильных средствах к существованию, или еще о чем-нибудь подобного рода. Избранной темой вашей беседы может быть все, что угодно, не в этом суть, но, понимая, что за человек перед вами, вы сможете говорить с ним так, что с уважением отнесетесь к его потребностям, а беседа будет способствовать его духовному росту. Говорить «полезное» означает вести беседу так, чтобы уровень сознания и развития собеседника благодаря этому повышался.

Мы, может быть, и не в состоянии подвигнуть людей на духовные деяния, но, по крайней мере, мы можем быть по отношению к ним доброжелательны, а не негативно-критичны. Некоторые люди,

с которыми вы встречаетесь, оказывают на вас весьма угнетающее воздействие; чего бы вам ни захотелось сделать, у них всегда найдутся возражения против этого, они гасят ваш энтузиазм. Нам необходимо следить за собой в этом отношении и стремиться быть настроенными доброжелательно, уважительно и конструктивно. Недавно я беседовал с одним человеком о ламе Говинде [148] и подумал, что на моей памяти (а я знаком с ним более двадцати лет) не было ни одного случая, чтобы лама Говинда высказывался о чем-либо негативно или неодобрительно или хотя бы что-нибудь критиковал. Если он о чем-то высказывался, он всегда делал это очень позитивным, конструктивным и уважительным образом. Даже сталкиваясь с не слишком вдохновляющей ситуацией, он все же находил возможность реагировать на нее позитивно. Это, право, редкое качество, и нам следует прилагать все усилия для его взращивания, даже если мы не в состоянии своим разговором оказать человеку пользу, поощряя его и способствуя его духовному росту, по крайней мере, мы должны быть настроены конструктивно, уважительно, да и созидательно. Если же, вдобавок, мы сможем его как-то духовно направить (в буддизме это называется «преподнесение дара Дхармы»), то тем лучше. Но даже и в этом случае не должно возникать намерения: преподать нечто абстрактно, в форме холодных слов. Ведь всякое руководство действенно, только если исполнено правды и любви, о которых мы только что сказали.

Гармонизирующая речь

Если мы отдаем себе отчет в потребностях другого человека и они нам не безразличны, то мы будем о нем думать. Думая о других, мы меньше думаем о себе, забываем о себе, подобно матери, баюкающей свое дитя. Это переводит нас на четвертый и самый глубокий уровень «правильных речей»; они способствуют гармонии и согласию. «Согласие» здесь не означает того, что вы лишь интеллектуально с чем-то согласны. Это не просто единство взглядов, приверженность одной религии, принятие одинаковой философии, принадлежность к той же политической партии. Это нечто гораздо большее. Согласие, собственно, можно описать как оказание взаимопомощи, ведущей к взаимному самопреодолению. Возникает ситуация, в которой вы так заняты потребностями другого, что забываете о себе. Одновременно тот, о ком вы заботитесь — он или она, — заботится о вас настолько, что тоже забывает о себе и снимает свою ограниченность. Каждый, кто занят заботой о нуждах другого, забывает о своих. Взаимные помощь и услужение составляют непрестанный процесс ослабления эгоизма и возрастания альтруизма. Следовательно,

когда мы говорим, что «правильной речи» присуще согласие, мы имеем в виду, что такая речь сближает людей, побуждая их через взаимную помощь выходить за пределы самих себя. *(Из лекции №116: «Буддийская философия о правильной речи », дата не установлена)*

Осознавание

Обычно мы мыслим о духовной жизни в понятиях роста, прогресса, развития, эволюции. Мы думаем о ней как о чем-то медленном и устойчивом, что совершается в последовательной череде шагов. Мыслить духовную жизнь в понятиях постепенной эволюции вполне отвечает сути дела и весьма помогает. Но мы можем мыслить ее и иначе, — как некий прорыв. Имеется ряд преимуществ в том, чтобы мыслить духовную жизнь подобным образом. Если мы мыслим в понятиях прорыва, проламывания даже, то делается ясно, что духовная жизнь заключается, хотя бы отчасти, в резком переходе с одного уровня или измерения опыта, из одного способа бытия — к другому. А это обращает наше внимание на то обстоятельство, что духовная жизнь подразумевает не только старание (такое представление уже привычно нам), но и насилие. Понимание духовной жизни как включающей в себя насилие никак не популярно, а ведь это и вправду так! Речь, конечно, не идет о насилии над другим, но это — насилие над собою или над некоторыми своими сторонами, которые препятствуют продвижению.

Прорыв сквозь любой аспект обусловленного существования осуществляется главным образом посредством взращивания в себе осознанности. Осознанность, внимательность, памятование [149], — это могучий растворитель отрицательных эмоций, а также — психологических обусловленностей, да и любого аспекта обусловленности внутри нас. Это до того верно, что можно даже утверждать: нет духовной жизни без осознанности. Насколько мы способны к осознаванию, настолько же мы живем духовной жизнью. Скажу даже, что лучше воровать с действительным осознаванием, чем совершать пуджу безо всякого осознавания. Поступок, помысел, чувство духовны в той мере, в какой им сопутствует осознавание. Если мы свершаем что-нибудь с осознаванием, то само это качество, если удерживать его, будет уничтожать в нас все отрицательное — все, что отдает обусловленным — в любых наших действиях. Осознавание имеет первостепенную важность в духовной жизни. Нет духовной жизни без осознавания, то есть без него нет прорыва. *(Из лекции №63: «Прорыв в Буддовостъ », 1969)*

Медитация

Система медитации

Буддизм вырос из медитации, а именно — из медитации Будды под деревом *бодхи* две с половиной тысячи лет назад. Следовательно, он вырос из медитации в высшем смысле, то есть не только из медитации в смысле сосредоточения и даже не только в смысле обретения опыта высших состояний сознания, но из медитации созерцания, что следует понимать как прямое, целостное, всеохватывающее ви́дение и переживание абсолютной реальности. Именно из него вырос буддизм, отсюда он постоянно черпает свежие силы.

Мы можем также сказать, что организация Друзей Западного буддийского ордена и сам Западный буддийский орден выросли из медитации, правда, не в столь возвышенном значении. Я прекрасно помню те дни, когда организация Друзей ЗБО и сам ЗБО лишь создавались, даже начинали создаваться. Тогда мы обычно собирались всего раз в неделю, по четвергам в семь вечера, в крошечном подвальчике под магазином на улице Монмаус в центре Лондона, в нескольких шагах от Трафальгарской площади. В те далекие дни нас было всего семь или восемь человек. Мы просто встречались там и медитировали с час или около того. Насколько мне помнится, мы даже обходились без песнопений. Потом мы выпивали по чашке чая с бисквитом. Такими были наши еженедельные собрания, это и была организация Друзей ЗБО в те дни.

Постепенно к нам присоединились еще несколько человек. Мы себя не рекламировали; узнавали о нас понемногу, из устных рассказов. Еще было написанное от руки объявление, висевшее на окне магазина. Люди проходили мимо и могли видеть его; иногда они заходили в магазин под пред- логом покупки благовоний, а затем что-то тянуло их вниз, заняться медитацией. Кто-то оставался; и так образовался небольшой класс. Через какое-то время мы стали устраивать в Лондоне публичные лекции в снятых для этого залах. Потом дерзнули и на первые свои ритриты. И когда восемнадцать или двадцать человек принимали участие в ритрите, нам казалось, что дела идут просто здорово!

Так мы прожили года два, а потом из этого возникло целое движение. Поскольку все началось с медитационных занятий раз в неделю, мы вправе сказать, что все движение выросло из медитации. Оно появилось в результате тех встреч, когда восемь, десять или двенадцать, а затем пятнадцать или двадцать человек собирались и медитировали в подвальчике магазина на улице Монмаус.

Рассмотрим теперь различные методы медитации, используемые в ЗБО, чтобы увидеть, как они объединяются в то, что я назвал, возможно чуть амбициозно, системой: органичной, живой системой, но не ее мертвым, механическим, сотканным из случайностей подобием. Если мы увидим, как эти различные

методы медитации связаны воедино, это поможет нам в нашей собственной практике медитации, а также в обучении медитации других. Я не призываю брать решительно все методы медитации, которые имеют хождение вокруг нас, но, во всяком случае, все наиболее важные и хорошо известные. Поэтому, я надеюсь, что смогу очертить вам систему медитации, а вы сами дополните недостающие детали из собственного опыта.

Наиболее важные и хорошо известные методы медитации следующие: памятование о дыхании; *метта-бхавана,* т.е. развитие вселенской любящей доброты; практика просто сидения, практика визуализации (визуализация Будды или Бодхисаттвы вместе с повторением соответствующей им мантры), припоминание шести элементов, припоминание о цепи *нидан.* Все вы, быть может, практиковали какие-то эти методы, а некоторые из вас, вполне вероятно, практиковали их все, но я не уверен, что все вы ясно представляете, каким образом они соотносятся, сцеплены и взаимосвязаны.

Есть еще одно пятичленное разбиение основных медитационных методов, приведенное в книге «Meditation, Systematic and Practical» [150]. Согласно ей, каждый из пяти основных методов медитации есть противоядие против определенного психического яда. Медитация о нечистом («трупная») является средством против страстных желаний, метта бхавана — против ненависти. Памятование, будь то о дыхании или любой иной физической или психической функции, является противоядием от сомнений и рассеянности ума. Припоминание о цепи нидан — это противоядие от неведения, припоминание о шести элементах — противоядие от спеси. Если вы избавитесь от «пяти психических ядов», то вы в самом деле значительно продвинетесь на своем пути и будете довольно близки к Просветлению. Однако в этом пятичленном разбиении отношения между практиками, так сказать, пространственные (все они на одном и том же уровне, и организованы в виде пятерки). Здесь нет последовательного движения (вы не развиваетесь от одного метода к другому). А нам необходимо упорядочить медитационные методы последовательно — дать череду техник, результаты которой накапливались бы и продвигали нас шаг за шагом вперед.

Сосредоточенность на дыхании

В такой последовательности первым стоит памятование о дыхании. Это, по-видимому, было для многих из вас вашим первым шагом в медитации. Обычно это первый метод медитации, которому мы обучаем в организации Друзей ЗБО.

Есть несколько оснований, почему мы обучаем сперва именно этой практике.

Это «психологический метод», в том смысле, что вновь пришедший может посмотреть на него в психологическом ракурсе. Чтобы его практиковать, нет необходимости знать отличительные особенности буддийского учения. Это также важная практика, поскольку она является отправной точкой для развития памятования в целом, применительно к любым жизненным занятиям. Мы начинаем с памятования о дыхании, но далее необходимо постараться распространить эту практику и на остальное, до такого уровня, когда мы сможем отдавать себе отчет во всех движениях своего тела и в том, что мы на самом деле сейчас делаем. Мы должны начать отдавать себе отчет в мире вокруг нас и осознавать других людей. Безусловно, мы в конечном счете должны осознавать саму реальность. Но начинаем мы с памятования о дыхании.

Развитие памятования важно и потому, что эго открывает путь к психической цельности. Это главная причина, почему данная практика обычно стоит на первом месте для людей, обучающихся в наших центрах. Когда мы заявляемся на свое первое занятие по медитации, у нас — ни у кого — нет подлинной индивидуальности. Обычно мы представляем собою пучок несовместимых желаний и даже враждующих Я, слабо держащихся на одной нитке общего имени и адреса. Эти желания и частичные Я и сознательны, и бессознательны. Даже то ограниченное памятование, в котором мы практикуемся с дыханием, помогает связать их вместе; они хотя бы в центре начинают чуть меньше болтаться, и тогда эта связка всяких желаний и частичных Я делается чуть более узнаваемой и отождествимой.

Если же заниматься этой практикой подольше, то памятование поможет создать действительное единство и гармонию между различными аспектами нас (и только это теперь и есть различные аспекты единого я). Иными словами, именно в практике памятования мы начинаем создавать свою истинную индивидуальность. Индивидуальность целостна по своей природе, нецелостная индивидуальность — это противоречие в определении. Реального прогресса не будет, пока мы не обретем цельности, то есть действительной индивидуальности. Не существует реального прогресса, если нет самоотдачи, а посвятить себя чему-либо вы не сможете до тех пор, пока в вас не будет подлинной индивидуальности. Только цельная личность может целиком отдаться какому-либо делу, ибо все ее энергии движутся в едином направлении; ни одна из энергий, ни одно желание, ни один интерес не борется с другим. Осознавание себя, памятование обретает поэтому кардинальную важность на многих уровнях, оно — ключ ко всему.

Но существует одна опасность. Собственно, опасности подстерегают на каждом шагу, но здесь — особенно серьезная. Она заключается в том, что в процессе своей практики осознавания мы можем вырастить то, что я стал называть отчужденным осознанием, которое вовсе не истинно. Отчужденное осознавание появляется, когда мы осознаем себя без действительного переживания себя. Поэтому в практике осознавания, памятования важно, чтобы у нас также появилось соприкосновение с нашими эмоциями, каковы бы те ни были. В деале мы соприкасаемся со своими положительными эмоциями — если они у нас имеются или могут возникнуть. Но до поры до времени приходится также соприкасаться и со своими отрицательными эмоциями. Лучше реальное, живое соприкосновение с собственными отрицательными эмоциями (признавать, что они тут, переживать их, но не потворствовать им), нежели пребывание в отчужденном состоянии и без каких-либо эмоций.

Метта-бхавана

Именно в этот момент самое время браться за *метта-бхавану* и сходные практики: это не только *майтри,* любящая доброта, но и другие *брахма-вихары: каруна, метта и упекша* (сострадание, сорадование и непоколебимость), равно как и *шраддха,* вера [151]. Все они основаны на *майтри* (любящей доброте и дружественности в самом глубоком и позитивном смысле) — это основополагающая положительная эмоция. С годами мне становится все яснее и яснее важность положительных эмоций в нашей жизни, и духовной и мирской; в этом меня убеждает весь мой опыт общения со все новыми членами нашего Ордена, с митрами, друзьями и даже с людьми вне движения. Я бы сказал, что развитие положительных эмоций — дружественности, радости, мира, веры, безмятежности и так далее — является абсолютно решающим для нашего развития как индивидуальностей. В конечном счете именно эмоции удерживают нас на пути, а вовсе не абстрактные идеи. Именно наши положительные эмоции помогают нам двигаться по пути духовности, даруют нам вдохновение, энтузиазм и т. п. до того момента, пока мы ни разовьем в себе совершенное ви́дение, указанию которого и будем следовать.

Не может быть никакой настоящей жизни в Ордене, если у нас нет положительных эмоций, если в нас нехватка таких качеств, как *метта, каруна, мудита, упекша, шраддха.* Положительные эмоции (во вполне обычном смысле) — это для Ордена то же, что кровь для живого тела. Если в Ордене нет положительных эмоций, в нем вообще нет жизни, а следовательно, безжизненно и

все движение. Таким образом, развитие положительных эмоций в каждом из нас и во всех нас вместе — самое главное и решающее. Следовательно, *метта-бхавана* как практика развития основной положительной эмоции *(метта)* — это главная, решающая практика.

Практика шести элементов

Но предположим, что вы развили памятование, а затем и все положительные эмоции. Предположим, что вы уже чрезвычайно осознающая, положительная и ответственная личность и даже истинная индивидуальность, хотя бы в психологическом смысле. Но каков же будет следующий шаг? Смерть — вот каков следующий шаг! Тот счастливый, здоровый индивидуум, кем вы теперь стали (или были), — должен умереть. Иными словами, необходимо снять субъектно-объектное различие; мирская индивидуальность, какой бы чистой и совершенной она ни была, должна быть сломлена. Ключевая практика здесь — памятование о шести элементах (земля, вода, огонь, воздух, эфир, или пространство, и сознание).

Существуют также и другие практики, помогающие нам сломить свою нынешнюю (даже осознающую, даже эмоционально положительную) мирскую индивидуальность. Это памятование о непостоянстве; также — о смерти; медитации о *шуньяте* [152], а также медитация о цепи *нидан.* Однако медитация о *шуньяте* может стать довольно абстрактной, если не чисто интеллектуальной. Памятование о шести элементах заключается в отдаче назад земли, воды, огня и других элементов внутри нас — земле, воде, огню и другим элементам во Вселенной. Отдача земли, воды, огня, воздуха, пространства и даже собственною личного сознания — самый конкретный и наиболее практичный способ упражнения именно на этой стадии. Это ключевая практика, чтобы сломить наше чувство относительной индивидуальности.

Мы можем даже сказать, что упражнение с шестью элементами само по себе уже медитация о *шуньяте,* поскольку оно помогает нам осознать пустоту своей собственной мирской индивидуальности — то есть помогает нам умереть. Есть множество вариантов перевода слова *шуньята.* Иногда это пустота, иногда — относительность; Гюнтер передает ее как ничто. Однако шуньяту вполне можно перевести и как смерть, ибо это и есть смерть всего обусловленного. Ведь только когда умирает обусловленная индивидуальность, может родиться необусловленная индивидуальность, — назовем ее так. Если мы погружаемся в медитацию все глубже и глубже, мы часто испытываем большой страх. Иные робеют перед ним, но если дать себе пережить его, то это хороший опыт. Страх возникает, когда мы ощущаем на себе

то, что можно назвать прикосновением шуньяты, прикосновением реальности к обусловленному Я. Касание шуньяты воспринимается как смерть. Действительно, для обусловленной самости это и есть смерть. Поэтому обусловленное Я ощущает — мы ощущаем — боязнь. Памятование о шести элементах и другие медитации о шуньяте — это *випашьяна* или медитации прозрения, в то время как памятование о дыхании и *меттабхавана* — это *шаматха* или медитация умиротворяющего типа. *Шаматха* созидает и очищает нашу обусловленную индивидуальность, но випашьяна ломает эту индивидуальность или, скорее, позволяет нам правильно видеть сквозь нее [153].

Визуализация

Что происходит после того, как умерло мирское Я? Говоря традиционно, после смерти земного Я возникает трансцендентальное Я. Трансцендентальное Я появляется посредине неба — посреди пустоты, в которой мы видим лотос. В цветке лотоса — семя в форме буквы. Эта буква называется *биджа-мантра,* которая преображается в фигуру определенного Будды или Бодхисаттвы. Здесь мы явно переходим к практике визуализации.

Визуализированная перед вами фигура Будды или Бодхисаттвы, какая бы она ни была возвышенная или величественная, в действительности — это вы сами. Таково ваше новое Я, которым вы станете, если только позволите себе умереть. Вы, может быть, помните, что, когда мы делаем полную практику визуализации, хотя бы в одной из форм, мы сначала повторяем мантру *шуньяты* и медитируем о ней: *Ом, все вещи чисты по природе, я тоже чист по природе.* Здесь чистое значит пустое, то есть чуждое всем понятиям и обусловленности, потому что мы не можем возродиться, не пройдя через смерть. Говоря афористически, нет ваджраяны без махаяны, и махаяна — это *яна* переживания *шуньяты.* Именно поэтому мой давний друг и учитель г-н Чен, чаньский отшельник из Калимпонга, говаривал: «Без постижения *шуньяты* ваджраянские визуализации — лишь вульгарная магия».

Существует большое количество разных практик визуализации, равно как и множество уровней практики, множество различных Будд, Бодхисаттв, *даков, дакинь, дхармапал* [154], которых можно визуализировать. Практики, которые наиболее широко используются в Ордене, связаны с Шакьямуни, Амитабхой, Падмасамбхавой, Авалокитешварой, Тарой, Манджугхошей, Ваджрапани, Ваджрасаттвой и Праджняпарамитой. Каждый член Ордена выполняет свою индивидуальную визуализационную практику, вместе с соответствующей мантрой, которую получает в момент

посвящения. Я бы лично желал, чтобы наиболее опытные члены Ордена были основательно знакомы, по крайней мере, с двумя-тремя видами визуализационной практики.

Общее назначение визуализационной практики с особой отчетливостью проявляется при выполнении *садханы* Ваджрасаттвы. Ваджрасаттва — это Будда, являющийся в образе Бодхисаттвы. Его цвет — белый (символ очищения). Здесь очищение состоит в понимании того, что в высшем смысле ты никогда не был нечист, что ты чист изначально, и безначально, чист по природе, сущностно чист; в глубине себя ты чист ото всей обусловленности и даже чист от самого различения между обусловленным и необусловленным, а значит, ты пуст. Для любого человека, взращенного культурой, одержимой чувством виновности в такой же мере, как наша западная культура, подобного рода утверждения должны показаться великим откровением и вызвать сильнейшее и благотворное потрясение.

Ваджрасаттва также ассоциируется со смертью: не только с духовной, но и физической. Здесь существует связь с тибетской Книгой мертвых [155], по-тибетски называемой Бардо Тодол, что означает освобождение посредством слушания в промежуточном состоянии (то есть посредством слушания наставлений ламы, сидящего перед твоим бывшим телом и объясняющего тебе, что с тобой происходит в промежуточном состоянии после смерти). Это состояние промежуточно между физической смертью и следующим физическим перерождением. Но и сама медитация также является промежуточным состоянием, ибо, когда мы медитируем в истинном смысле, мы умираем. И таким же образом физическая смерть — это медитативное состояние, состояние насильной медитации, насильного *самадхи.* В обоих промежуточных состояниях — одно между смертью и перерождением, другое в медитации — мы можем видеть Будд и Бодхисаттв, даже мандалы Будд и Бодхисаттв. Они не вне нас, они — проявления нашего собственного истинного ума, проявления *дхармакайи.* Мы можем с ними отождествиться и так духовно возродиться в трансцендентальном способе существования. Если мы не способны отождествиться с ними, мы просто рождаемся опять в обычном смысле, впадая в прежнее обусловленное Я.

Четыре стадии

Я надеюсь, что в медитации теперь начинает замечаться система или хотя бы абрис ее. Существует четыре великие стадии: я их подытожу. Первая великая стадия — это стадия интеграции. Это первое, что вам необходимо сделать в связи с медитацией. Интеграция достигается главным образом практикой

Ваджрасаттва

памятования о дыхании, а также практикой памятования и самоосознавания в целом. На этой стадии мы развиваем интегрированное Я.

Вторая великая стадия — стадия положительной эмоциональности. Это достигается главным образом развитием *метты, каруны, мудиты* и др. Здесь интегрированное Я поднимается на более чистый и, в то же время, более мощный уровень, символизируемый прекрасным распустившимся цветком белого лотоса.

Затем третья великая стадия — духовной смерти, достигаемая главным образом памятованием о шести элементах, но также и припоминанием непостоянства, смерти и медитациями о *шуньяте.* Здесь очищенное Я видно насквозь, и мы переживаем пустоту *(шуньяту)* и духовную смерть.

И тогда наступает четвертая стадия духовного перерождения, которая достигается путем практики визуализации и повторения мантры. Полезна также и абстракт- ная визуализация (геометрических форм и букв). Вот в общих чертах то, что включает в себя система медитации.

Но, возможно, вы спросите: какое место занимает посвящение, развитие бодхичитты? А как же практика просто сидения? Коротко рассмотрим и эти вопросы.

Во-первых, какое место занимает посвящение? Посвящение означает принятие Прибежища, а принятие Прибежища означает самовверение. Вверение возможно на различных уровнях [156]. Теоретически, человек может получить посвящение без каких-либо занятий медитацией, но практически это очень неправдоподобно и, как я знаю, до сих пор не случалось. Ведь вериться невозможно — а вверение и есть посвящение, — пока не достигнута изрядная мера цельности. Иначе сегодня вы вверитесь, а завтра возьмете вверение назад, потому что не все ваше существо вовлеклось в него. Вы также не можете вверить себя до тех пор, пока вы ни накопите в себе запаса положительной эмоциональности, иначе у вас не будет ничего, что бы удерживало вас на пути. Наконец, для самовверения нужен еще и проблеск совершенного видения, или хотя бы отражение такого проблеска. Этого проблеска или его отражения не хватит для того, чтобы вы стали вошедшим в поток, но, тем не менее, необходимо нечто подобного свойства. Таким образом, посвящение, по-видимому, находит свое место где-то между второй и третьей великими стадиями медитации. То есть посвящение приходит тогда, когда человек начинает восходить в третью стадию, к духовной смерти, или когда человек хотя бы открыт для возможности подобного переживания (естественно, в согласии с последовательным путем; как мы знаем, есть еще непоследовательный путь) [157].

Во-вторых, где происходит зарождение бодхичитты? Бодхичитта означает волю к Просветлению. Это не эгоистическая воля, а, напротив, сильное надиндивидуальное устремление. Появляется она только тогда, когда индивидуальность (в обычном смысле) до некоторой степени становится видна насквозь. Бодхичитта — это стремление достигнуть Просветления ради всеобщего блага — так обычно ее описывают. Это не означает, что один реальный индивидуум стремится достичь Просветления во спасение реальных других. Бодхичитта зарождается за пределами своего Я и других, хотя нельзя сказать, что без своего Я и других. Она возникает, когда человек больше не ищет Просветления ради (так называемого) себя, но еще не полностью посвятил себя его достижению ради (так называемых) других. Следовательно, бодхичитта возникает между третьей и четвертой стадиями, между стадией духовной смерти и стадией возрождения в духе. Бодхичитта — это зерно духовного возрождения. Предвосхищение ее появляется во время личного посвящения, когда дается мантра. В этом случае мантра — семя семени бодхичитты. Помимо прочего, с момента посвящения человек, как говорят, уходит в бездомность, ибо само оно есть такой уход: человек уходит из группы, по крайней мере психологически, если не физически; он умирает для группы и уповает на Просветление. И, конечно, человек стремится к нему не только ради себя, но и ради всех без исключения. Поэтому неудивительно, что в этот момент должен возникнуть, пусть тусклый, проблеск бодхичитты, хотя бы в некоторых случаях. В-третьих, что можно сказать о практике просто сидения? Ее трудно объяснить полнее, чем сказать: когда человек просто сидит, он просто сидит. По крайней мере, можно добавить, что иногда человек просто сидит, а иногда — не просто. Например, человек не просто сидит, когда практикует другие виды медитаций — памятование о дыхании, метта-бхавану, припоминание шести элементов и так далее. Во всех этих медитациях требуются сознательные усилия. Однако необходимо внимательно следить, чтобы эти сознательные усилия не были слишком волевыми. И чтобы противодействовать подобной склонности, мы практику- емся в простом сидении. Иными словами, мы практикуем просто сидение в промежутках между другими методами. Так, есть период активности (во время которого мы практикуем, скажем, памятование или метта-бхавану), а потом наступает период пассивности и восприимчивости. Мы продвигаемся вперед следующим образом: активность — пассивность — активность — пассивность и так далее; то есть: памятование о дыхании — просто сидение — *метта-бхавана* — про-

сто сидение — припоминание шести элементов — просто сидение — визуализация — просто сидение. Мы можем продвигаться подобным образом все время, сохраняя совершенный ритм и равновесие в медитативной практике. Мы то удерживаем себя, то подталкиваем вперед, собираем и раскрываем, действуем и не действуем. Когда мы достигаем совершенной уравновешенности практики медитации, система медитации находит свое завершение. *(Из лекции №135: «Система медитации», 1978. Эта лекция была прочитана членам Западного буддийского ордена)*

Пять основных методов медитации

В буддийской традиции существует пять основных медитативных упражнений, каждое из которых является противоядием от одной из «пяти отрав» (рассеянности, гнева, страстного желания, тщеславия и неведения).

Рассеянность

Начнем с отравы рассеянностью или склонностью ума перепрыгивать с одного на другое. Мы говорим о людях, что у них «ум кузнечика» или «ум бабочки», и одразумеваем, что они не в состоянии задерживать свое внимание на одном предмете сколько-нибудь долго. Об этом Т. С. Элиот сказал в своей известной строке: «distracted from distraction by distraction» — «рассеян я от рассеянности рассеянностью» [158]. Это главный итог современной жизни в ее непрекращающейся череде — каждый день, каждую неделю человек «рассеян от рассеянности рассеянностью». Противоядием против этого, хотя бы как состояния ума, является памятование о дыхании [159]. Сосредоточение, сфокусированное на процессе дыхания, противостоит всей нашей рассеянности.

Гнев

Второй отравой является гнев. Противоядие ему очень естественное. Это *метта-бхавана* [160], развитие вселенской любящей доброты — изумительная практика, которая для многих оказывается предельно трудной. Хотя она и трудна, мы постоянно ее практикуем на занятиях медитацией [161]. Многие люди знают по собственному опыту, что конкретно эта отрицательная эмоция, гнев, может быть развеяна именно этой конкретной практикой намеренного и внимательного развития любви и доброжелательности ко всем живым существам. Именно так человек искореняет отраву гнева, развивая вселенскую любящую доброту.

Страстное желание

Третья отрава — страстное желание. В каком-то смысле это отрава из отрав. Это не просто «желание», а то, что называется «невротическим желанием». Возьмем, к примеру, пищу — самую обычную пищу. У всех нас есть желание покушать той или иной еды — это вполне нормально и здраво. Однако желание есть становится невротическим, когда мы пытаемся использовать пищу в качестве заменителя для удовлетворения некоторых наших других потребностей, будь они умственными или эмоциональными. Как раз вчера вечером я заглянул в статью одного журналиста, публикующегося в женских журналах, там приводились сведения о том, что многие читательницы журнала чувствуют неодолимую тягу к сластям, когда эмоционально озабочены. Это и есть «невротическое желание», иными словами, — страстное желание.

Как мы могли убедиться, страстное желание — это целая проблема, особенно в современном мире. Большие отрасли промышленности занимаются разжиганием наших страстных желаний и только этим. Реклама убеждает нас при помощи рациональных доводов или без них, что нам надо иметь это, то или другое. Можно сказать, что занятие рекламой — одна из самых безнравственных профессий.

Страстное влечение искореняется с помощью различных практик. Я упомяну лишь некоторые (в величине проблемы вы сможете убедиться хотя бы по числу противоядий). Некоторые противоядия, должен предупредить вас заранее, достаточно крутые. Например, созерцание десяти стадий разложения трупа. Это до сих пор очень популярная практика в некоторых буддийских странах. Считается, что она особенно полезна в качестве противоядия от сексуальных желаний, другими словами — от невротического полового желания. Не стану объяснять вам эти стадии одну за другой — это будет для вас чересчур.

Если кто-то не может освоить все досконально, то на это есть смягченный вариант практики: медитация на месте кремации. Как вы, возможно, знаете, в Индии людей обычно кремируют, а не хоронят, и существуют особые площадки, называемые местами сжигания трупов, которые именно для этого используются; чаще всего они находятся по берегам рек. Рекомендуется отправиться туда ночью в одиночестве, сесть и помедитировать. Смею заверить вас, что места для кремации — не самые приятные даже днем. Кругом валяются обгорелые кости и клочья одежды, и обычно в воздухе висит довольно сильный запах горелой человеческой плоти. Но это может быть весьма полезной и интересной и, я бы даже сказал, живительной практикой.

Много лет назад я сам испытал это на берегу Ганга неподалеку от Лакхнау. Там простирался замечательный пляж из белого песка, и была ночь полнолуния. Все вокруг было посеребрено ее светом, и отчетливо различались низкие песчаные холмики из песка, оставленные там и тут, на местах кремации. Повсюду были разбросаны небольшие кости и космы волос. В тишине можно было ощутить себя вдали от мира. И во всем этом переживании не чувствовалось и доли тоски, можно сказать только, что это оживляло. Чувствуешь себя, как я сказал, вдалеке от всего этого, словно здесь только что кремировали тебя самого. Интересно в этой связи отметить, что, когда индуист становится ортодоксальным саньясином, он свершает свой собственный похоронный обряд, производя лично манипуляции сожжения трупа. Смысл состоит в том, что, когда человек становится саньясином, он умирает для мирского, происходит гражданская смерть,

и человек перестает существовать для общества. Этот обряд — последнее, что он совершает, перед тем как облачиться в желтое. Такое сочетание искоренения всех мирских страстных желаний со смертью выражает ту же самую идею. Если же случайный визит на кладбище — это слишком сильное для вас переживание, и вы предпочитаете более мягкую форму подобной практики, можете медитировать о смерти, осознавая следующее: смерть неизбежна, она приходит к каждому в положенный срок, и никто не может избегнуть ее. А раз она должна прийти, почему бы тогда не воспользоваться жизнью наилучшим образом? Зачем тратить жизнь на никчемные цели? Зачем потакать жалким страстям, которые в конечном счете не приносят никакого удовлетворения и никакого счастья? В таком вот духе человек медитирует об идее смерти. Это подавит все страстные влечения, будь то стремление к обладанию, или к успеху, или к наслаждению.

Можно также медитировать о непостоянстве: все непостоянно, ничто не длится вечно (будь то солнечная система или ваше дыхание); каждое мгновение все меняется. Человек припоминает, как все проходит мимо, подобно облакам, плывущим по небу. Эта медитация оказывает тот же общий эффект, что и другие практики, о которых я упомянул. Никто не будет слишком цепляться за предметы, которых он, рано или поздно, лишится.

Есть еще один вид практики. Это называется созерцанием мерзости пищи. Я не стану вдаваться в детали и этой практики тоже, ибо они довольно неприятны, что было сделано вполне намеренно. Однако эта практика очень подходит барышням с невротической тягой к сластям.

Среди различных противоядий против страстных желаний каждый должен избрать для себя упражнение, отвечающее его нуждам. Если вы чувствуете, что страстное влечение слишком сильно и вы попались-таки в его сети, тогда, не задерживаясь, стисните покрепче зубы и отправляйтесь к месту кремации и отыщите труп или что-нибудь, напоминающее о смерти, даже если это пара косточек, и тогда задержитесь на мыслях о смерти. Некоторые приучают себя к этой мысли тем, что хранят при себе черепа и кости. Да и чего бояться, в конце концов? Я на своей квартире в районе Хайгейт [162] храню хорошо отполированную старую чашу из черепной кости. Как-то ко мне пришла на чашку чая дама и стала расспрашивать о моих вещах, привезенных из Тибета. Она сказала, что любит все тибетское. «Как вам понравится вот это?» — спросил я и вложил чашу ей в руки. Она ее едва не выронила, как будто это был пылающий уголь, и воскликнула: «Ой, это же череп!» Я ответил: «Ну да,

конечно. В Тибете постоянно пользуются такими вещами». Надо сказать, что тибетцам очень нравятся подобные предметы. Им вообще нравится все, что сделано из человеческих костей или черепов. Они любят четки, выполненные из кусочков человеческих костей, любят трубы из бедренных костей; им очень нравятся чаши из черепов. Все это потому, что они воспринимают смерть как совершенно естественное, нормальное явление. Им не кажется, что в этом есть нечто нездоровое или мрачное, как это думаем мы. Мы были воспитаны в христианской традиции, и при слове смерть у нас холодок пробегает по спине. Но буддисты не воспринимают смерть вот так. Смерть — столь же естественна, как и жизнь. В связи с этим я всегда вспоминаю слова великого бенгальского поэта Рабиндраната Тагора: «И потому, что я люблю жизнь, я знаю, что полюблю смерть» [163]. Для него жизнь и смерть — две стороны одного и того же явления, так что, если любишь жизнь, должен любить и смерть. Это парадоксально, но истинно.

Тщеславие

Четвертая отрава — это тщеславие. Санскритский термин иногда переводят как гордость, но, думаю, что перевод «тщеславие» подходит лучше. Все мы знаем о тщеславии и из своего собственного опыта, и мне нет нужды о нем распространяться. Тщеславие можно описать так: некто воспринимает себя отдельно, и не только отдельно, но и отделенно, и не только отделенно, но и выше других. Противоядием этому служит медитация на шести элементах. Эти элементы — земля, вода, огонь, воздух, эфир, или пространство *(акаша),* и сознание.

Как выполняется эта медитация? Сперва медитируют о земле и размышляют так: «В моем физическом теле присутствует плотный элемент, земля в форме мышц, костей и тому подобного. Откуда же это произошло? Это возникло от элемента земли во Вселенной. Что произойдет, когда я умру? Моя плоть и кости разрушатся и вернутся назад к элементу земли во Вселенной: «Пепел — к пеплу, прах — во прах!» Человек думает и размышляет подобным образом, хотя это лишь абрис медитации, которая намного разработаннее.

Затем человек переходит к элементу воды в своем физическом теле: «Во мне есть кровь, пот, слезы и так далее... Это элемент воды. Откуда вода возникла во мне? Она не моя собственная и в действительности мне не принадлежит. Она произошла из воды в окружающем: из дождя, из моря, из ручьев. Когда-то я должен буду это вернуть, жидкий элемент из меня утечет назад, чтобы слиться с жидким элементом Вселенной».

Далее начинается медитация о элементе огня (гораздо более тонком).

Человек размышляет следующим образом: «Во мне есть жар и тепло. Откуда они произошли? Что за великий источник тепла обогревает всю солнечную систему? Это Солнце. Без него вся солнечная система погрузится в холод и во тьму. Так что тепло во мне пришло из этого источника. Что произойдет, когда я умру? Тепло — это последнее, что покидает тело — будет уходить из моих конечностей, пока не останется маленькое теплое пятнышко на макушке головы. Когда это исчезнет, — я буду мертв. Элемент огня во мне вернется назад к источнику тепла и света всей Вселенной». Так человек медитирует об элементе огня, сознавая, что и этот тоже был одолжен на некоторое время с тем, чтобы вернуться назад.

Затем думают о воздухе. «Что представляет во мне элемент воздуха? Это воздух моих легких. Я вбираю его в себя и возвращаю наружу каждое мгновение. Он в самом деле мне не принадлежит. Правда, ни один из элементов не мой, но что до воздуха, то я задерживаю его в себе лишь на несколько мгновений. Однажды я вдохну и выдохну, вдохну еще раз и сделаю выдох… а затем ни одного вдоха уже больше не будет. Значит, я верну свое дыхание окончательно. Я умру. Мое дыхание перестанет мне принадлежать; значит, оно не принадлежит мне и теперь».

Затем начинается медитация об эфире (или пространстве). Человек размышляет так: «Мое физическое тело занимает определенное пространство. Но когда тело распадается, что станется с этой частью пространства, которое оно ранее занимало? Она воссоединится с бесконечным пространством вокруг, или, другими словами, исчезнет».

А сознание? Вы размышляете: «Все мое сознание соединено с физическим телом и с пространством, которое занимает тело. Когда тело перестает существовать и то пространство, которое оно занимало ранее, соединится с бесконечным пространством, что же станет тогда с этим ограниченным сознанием? Оно станет безграничным. Оно станет свободным. Когда я умру физически, я переживу, хотя бы на мгновение, что сознание беспредельно. Когда я умру духовно, мое сознание окончательно преодолеет все возможные ограничения, и я испытаю на собственном опыте состояние полной свободы». Таким вот образом медитируют о сознании.

Это только краткое объяснение, но оно может дать вам некоторое представление, как медитируют о шести элементах — земле, воде, огне, воздухе, эфире и сознании. Медитируя так, человек пользуется противоядием от отравы тщеславием. Он последовательно отвязывается от материального тела, созданного из грубых элементов, от пространства, занимаемого телом, и от ограниченного сознания, связанного с

телом и с этой частью пространства. Так человек становится полностью свободен, он достигает Просветления.

Неведение

Пятая отрава — неведение. Имеется в виду духовное неведение, или неосознавание реальности, и это считается основным загрязнением. Противоядием служит медитация о звеньях *(ниданах)* взаимозависимого происхождения. Их всего двадцать четыре — двенадцать мирских, относящихся к циклическому строю существования, а также двенадцать духовных, описывающих спиралевидный строй существования. Первые двенадцать представляют собою колесо жизни, последние двенадцать соответствуют стадиям пути. Первые соотносятся с умом, реагирующим в ответ, вторые же — с творческим умом.

Таковы пять основных медитаций: памятование о дыхании, которое служит противоядием от отравы рассеянностью; развитие вселенской любящей доброты — противоядие от отравы гневом; различные формы медитации о непостоянстве, смерти, нечистоте и др. — противоядие от отравы страстными желаниями; медитация о шести элементах в качестве противоядия тщеславию; наконец, медитация о звеньях *(ниданах)* как противоядие от духовного неведения. *(Из лекции №67: «Обет Бодхисаттвы», 1969)*

Отчужденное осознавание и сопричастное осознавание

Что такое отчужденное осознавание? От чего оно отчуждено? Что такое сопричастное осознавание? Чему оно сопричастно? Ответив на эти вопросы, мы уясним себе суть различения между отчужденным и сопричастным осознаванием.

Коротко можно сказать, что отчужденное осознавание — это осознавание себя без действительного переживания самих себя, прежде всего без переживания своих чувств и эмоций. В своем крайнем выражении отчужденное осознавание — это осознавание нашего собственного не переживания себя и даже осознание того, что я не тут, как это ни кажется парадоксально. Ясно, что в таком состоянии находиться очень опасно. Отчужденное осознавание может сопровождаться различными физическими симптомами, особенно сильными, даже изматывающими головными болями. Это чаще происходит, когда человек намеренно усиливает отчужденное осознавание, будучи ошибочно убежден, что он тем самым практикует памятование. (Безусловно, не *всякая* головная боль, появляющаяся в процессе медитации, вызвана отчужденным осознаванием.)

Сопричастное же осознавание — это осознавание себя тогда, когда мы действительно переживаем себя. Наше переживание самих себя может быть и положительным, и отрицательным, смотря по тому, каково состояние нашего ума. Но даже если мы находимся в отрицательном состоянии, оно в итоге будет разрешаться благодаря тому, что мы не только позволяем себе его переживать, но также и осознаем его.

Таким образом, отчужденное осознавание — это осознавание, которое отделено от переживания самого себя, особенно в плане эмоций. Сопричастное осознавание сопричастно переживанию себя, особенно своих эмоций. Так суть различения между отчужденным и сопричастным осознаванием проясняется хотя бы на уровне понятий.

Три уровня переживания и осознавания

Вероятно, некоторым из нас по-прежнему трудно уловить это различение и соотнести со своим действительным опытом. Так что взглянем на проблему в несколько ином свете, с позиции трех уровней или трех ступеней. Первый уровень — это переживание без осознавания, безотчетное. Это то, что с нами бывает большую часть времени. Мы чувствуем себя счастливыми или опечалены, переживаем боль или радость, любовь или ненависть, но мы не знаем этого по-настоящему. Не отдаем себе отчета в том, что таково содержание нашего опыта. Итак, здесь нет осознавания, только лишь голое ощущение или чувство. Мы теряемся в опыте. Мы себя не помним, — например, когда впадаем в гнев. После приступа

гнева, придя в себя, мы говорим: Я не знал, что делал. Я не был самим собой, себя не помнил. Иными словами, пока мы отождествлялись со своей эмоцией, даже были одержимы ею, осознавания не было. Переживание на этом, первом, уровне есть — не скажешь, что его вообще нет, — но переживание не сопровождается осознаванием.

Второй уровень — это осознавание без переживания. Это отчужденное осознавание. Между нами и нашим переживанием возникает как бы зазор. Это как будто бы и не наш вовсе опыт — он там, снаружи. Так что мы не переживаем его в действительности. Мы на деле не чувствуем своих чувств; мы любим, но не на самом деле; мы ненавидим, но не на самом деле. Мы со стороны отчужденным осознаванием смотрим на собственное переживание.

Третий уровень — это переживание вместе с осознаванием. Это — сопричастное осознавание. В этом случае благодаря одному тому, что мы теперь переживаем сопричастное осознавание, весь эмоциональный опыт окажется скорее положительным, нежели отрицательным. У нас здесь есть переживание, и оно к тому же насыщено — вплоть до тождества с собою — осознаванием. Осознавание и переживание сошлись. Можно сказать, что осознавание проясняет переживание, а переживание дает осознаванию материал. Осознавание и переживание сплавляются так, что разграничить их невозможно: нельзя поставить переживание тут, а осознавание — там. Вы полностью погружены в эмоцию, то есть по-настоящему ее переживаете, но в то же самое время вместе с нею нераздельно присутствует и осознавание. Это гораздо более высокое состояние, которое нам трудно представить, если мы сами этого не переживали. Здесь не столько осознавание переживания, сколько осознавание-с-переживанием. Это осознавание-в-переживании, даже осознавание в гуще переживания.

Таким образом, эти три уровня следующие: (1) переживание без осознавания — обычное наше состояние; (2) осознавание без переживания, или относительно отстранившееся от переживания, что бывает нашим состоянием, когда мы вступаем на духовный путь и несколько сбиваемся в сторону; (3) осознавание и переживание во взаимном слиянии.

Каким же образом возникает отчужденное осознавание? Как это у нас выходит не переживать себя? Можно сказать, что отчасти таково свойство времени, в котором мы живем, особенно здесь, на Западе. Нам часто говорят, что мы живем в эпоху перемен. Еще бы! Иногда мы даже не понимаем, насколько резок, даже насильствен, но также и потенциально ценен свершающийся переход в иное состояние. Многие прежние ценности рушатся. Мы уже не так уверены в том,

что истинно, а что ложно. Нам теперь не известно, как жить, какую взять роль в жизни. В связи с этим наше чувство самотождественности ослабевает, и, как результат, широко распространяется тревожность.

Но не следует преувеличивать важность этого фактора эпохи, в которую мы живем, рассмотрим более подробно некоторые непосредственные факторы, приводящие к отчужденности осознавания. Я рассказывал однажды о трех уровнях осознавания себя: осознавании тела, осознавании чувств и эмоций и осознавании мыслей. Таким же образом мы можем говорить о трех уровнях самопереживания и даже о трех уровнях самонепереживания.

Три уровня самопознания и незнания себя

Во-первых, рассмотрим переживания своего тела. Тому есть ряд причин. Одной из наиболее важных является отказ от подлинного переживания телесных ощущений, особенно связанных с сексом. Подобный отказ часто связан с неправильным воспитанием в детстве. Например, обнаруживается, что людей воспитали в представлении или смутном чувстве, что тело постыдно или, по крайней мере, оно не столь благородно или почтенно, как ум. Сходным образом некоторым людям было привито представление, что сексуальные чувства греховны. Все подобного рода представления или чувства унаследованы от христианства. Хотя во многом мы могли и перерасти христианство, по крайней мере христианскую догму и опеку церковников, все же подобные взгляды широко распространены и по-прежнему наносят много вреда. Пожалуй, одной из великих заслуг Вильгельма Райха было его основательнейшее исследование предмета, благодаря чему он смог достаточно ясно показать, как подавление в детстве приятных телесных ощущений может привести в зрелом возрасте к калечащему отрицанию мужчиной или женщиной их жизненных сил [164].

Во-вторых, возможно не переживание чувств и эмоций. Это происходит различными путями. Например, нам привили веру, что некоторые эмоции, особенно отрицательные, неверны и им нельзя предаваться. Может быть, нас учили, что нельзя гневаться. После такого обучения мы чувствуем себя виноватыми, если по какой-то причине испытываем гнев. Даже будучи уже в состоянии гнева, мы и то иной раз настаиваем, что это не гнев. Мы не хотим признаваться в своем гневе. То есть мы давим чувство, отказываясь его переживать, и оно уходит в подполье.

Или же мы переживаем эмоцию, но нам самым авторитетным образом заявляют, что *в действительности* мы *не* испытываем этой эмоции. Допустим, вы

в раннем детстве не любили младшую сестру, — это очень обычное явление во многих семьях. Ваш отец или мать, однако, говорили: «Конечно, ты ее любишь. Ты любишь ее потому, что она твоя сестренка». В подобной ситуации мы не понимаем, что происходит: мы переживаем определенное чувство, но нас уверяют, что нет. Здесь нам говорят, что такого чувства переживать не следует, — нам просто говорят, что этого чувства у нас нет.

Другой пример: мать говорит маленькому сыну, что он не боится темноты, потому что храбрые маленькие мальчики никогда не боятся темноты. Желая, чтобы его считали храбрым мальчиком, ребенок старается подавить свой страх. Он отказывается переживать собственный страх сознательно, но тот может возвращаться в кошмарных снах. Или малыш вдруг выпалит: «Я убью папу!» Но мать скажет: «Нет, ты этого не хочешь. Никто никогда не хочет убить папу». Маленький мальчик или девочка не любят черного хлеба, а мать говорит: «Конечно, ты любишь черный хлеб. Ты любишь, потому что тебе это полезно». В каждом из этих случаев присутствует замешательство и подавление, а ребенок отчуждается от своих собственных чувств.

Последствия этого длятся всю жизнь. На самом деле они не только продолжаются, но и многократно усиливаются другими источниками. Когда мы становимся постарше, например в подростковом возрасте, мы вдруг обнаруживаем, что не любим ходить на вечеринки, но убеждаем себя, что это нам нравится, потому что все вокруг (так мы себя уговариваем) это любят. Или на другом уровне, может статься, что мы совершенно равнодушны к работам некоего известного художника — его картины ничуть не трогают. Но мы также видим, что самые умные наши знакомые восхищаются его работами и высоко их ценят. Поэтому мы, хотя, может быть, считаем его картины просто мазней, тоже должны быть глубоко взволнованы. Примеров, по-видимому, достаточно. Конечный результат всего этого — наше отчуждение от своих чувств и эмоций, возникающее в большей или меньшей степени.

В-третьих, возможно не переживание мыслей. Нам не то, чтобы не удается мысли переживать, а вообще не получается, чтобы у нас были мысли. И все потому, что в наши дни так много посредников — родители, учителя, средства массовой информации — все говорят нам, что нам думать. Это не тот случай, когда нас закармливают информацией и фактами, а нечто совсем иное. Ведь все эти посредники сообщают нам также и оценочные суждения: они объясняют нам, что это правильно, а это неправильно, это хорошо, а это плохо. Газеты,

радио, телевидение дают нам отобранную и искаженную информацию. Они за нас самих составляют наше мнение обо всем, что хочешь, а мы редко осознаем, как они это делают, да и делают ли вообще.

После этого небольшого обзора нам стало виднее, в каком состоянии находится большинство из нас. Мы отчуждены от самих себя: от собственного физического тела, — от своих чувств и эмоций; от своих мыслей. Мир, эпоха, общество, наши родители и учителя, а в завершение всего мы сами, продолжая добрую традицию, ввергают нас в это состояние. Мы не переживаем самих себя. Это мы должны признать и принять, научиться иметь с этим дело. Сравним ситуацию с айсбергом. Только верхушка айсберга возвышается над поверхностью волн, тогда как большая его часть остается под водой. Так и наше достаточно обширное Я, подобно айсбергу, находится под водой, но та его часть, которую мы имеем в переживании — нам это кем-то позволено или сами мы себе это позволили, — подобна верхушке айсберга, она сравнительно мала, а в некоторых случаях — крайне мала.

Именно в таком состоянии отчужденности некоторые из нас приходят к буддизму. Мы начинаем изучать самые разные чудесные вещи, в том числе памятование. Нас обучают памятованию, и мы воспринимаем это так, что нам предлагается отступить на шаг от самих себя, особенно от своих отрицательных эмоций, и ничего не переживать. То есть нам будто бы нужно только наблюдать себя, как если бы мы наблюдали за другим человеком. Конечно, на нас такое учение произведет глубокое впечатление, потому что в своем отчужденном состоянии мы непременно подумаем, что именно это нам и нужно. И мы начинаем практиковаться в памятовании так, как его восприняли. Мы отстраняемся от своих мыслей и чувств, отталкиваем их туда, наружу и просто смотрим на них. В результате этого в девяти случаях из десяти нам удается лишь усилить наше переживание отчужденного осознавания.

Учимся мы в буддизме и другим хорошим вещам. Например, узнаем, что желание, гнев и страх — это неискусные состояния. (Нам говорят, что мы должны называть их неискусными состояниями, а не грехами, потому что они грехов не лучше, даже куда хуже.) Нас учат, что надо избавляться от этих неискусных состояний. Мы думаем, что рады все это слышать, — почувствовать радость на этой стадии мы реально не можем. Мы думаем, что рады, — ведь это означает, что мы можем по-прежнему все эти эмоции заметать под ковер и утверждать, что их там нет. И это также усиливает наше отчужденное осознавание.

Далее, когда мы начинаем читать книги по буддизму, мы встречаемся с учением об *анатме,* то есть отсутствии Я. На этой стадии, если повезет, какой-нибудь улыбающийся восточный монах расскажет нам, что, со- гласно учению буддизма, не существует Я, что это чистая иллюзия. Он скажет, что стоит только всмотреться, и сразу увидишь, что нет тут никакого Я. А считать, что у нас есть Я, — это грубая ошибка. Такие речи нам тоже по нраву. Они находят в нас отзвук потому, что в результате практики так называемого памятования наше ощущение реальности весьма поблекло. В своем переживании собственной нереальности нам кажется, что мы начали постигать истину *анатма.* Иными словами, мы начинаем думать, что развили запредельное прозрение. Тот лее самый улыбающийся восточный монах — он же ничего не знает о тех ошибках, которые могут совершать люди на Западе, — возможно, станет поощрять вас думать в этом направлении. Результатом будет наша все большая и большая отчужденность. Беда здесь не в том, что само учение неверно, но в том, что мы его неверно применили, или можно сказать, что иногда учителя с Востока, проповедуя на Западе и будучи незнакомы с западной психологией, применяют его неверно. Учение метафизически истинно: с метафизической точки зрения индивидуального Я не существует. Однако мы не воспринимаем этого метафизически. Мы принимаем это психологически, а от этого весь вред.

Так, в некоторых буддийских кругах развивается странная псевдодуховность. Люди там в целом достаточно развили памятование, т. е. внимательны: двери закрывают тихо; в дождливый день, прежде чем зайти в дом, тщательно вытирают ноги. Они не гневаются, по крайней мере того не показывают. Они очень тихие и контролируют себя. Но все выглядит как-то мертвенно, они не производят впечатления действительно живых. Они подавили свои жизненные силы и развили холодное отчужденное осознавание. Они не развили истинного сопричастного осознавания, в котором сплавлены самоосознавание и жизненные силы, жизненность.

Развитие сопричастного осознавания

Теперь возникает другой вопрос: как можно развить сопричастное осознавание? Для этого необходимо прежде всего понять, хотя бы теоретически, что произошло. Мы должны уяснить себе различие между сопричастным и отчужденным осознаванием, восстановить в памяти все свои шаги и загладить нанесенный самим себе ущерб (или вред от дурных сторонних воздействий). Надо позволить самим себе переживать свой собственный опыт. Если мы однажды

избрали неверный ход и отчужденное осознавание развилось до какого-то серьезного уровня, тогда нам необходимо вернуться к началу и выучиться воспринимать и переживать себя. Мы должны научиться воспринимать переживания собственного тела, свои зажатые эмоции и чувства, мы должны научиться думать и упорно думать свои собственные мысли. Это не так просто, особенно для тех, кто уже немало пожил, потому что некоторые чувства похоронены очень глубоко и их трудно восстановить. Может быть, нам потребуется для этого профессиональная помощь. Может быть, мы должны хотя бы иногда демонстрировать наши чувства. Это не означает, что им следует потворствовать, но нужно не спеша и внимательно дать им возможность выйти наружу. Мы позволяем себе переживать свои чувства, сохраняя осознавание того, что мы действительно сами их переживаем. Если мы будем действовать в этом духе, мы вновь начнем воспринимать и переживать себя. Мы сможем переживать себя полностью и целиком. У нас будет опыт так называемого доброго и так называемого неблагородного, то есть всего, что живет внутри нас и является нами. Когда же мы действительно воспримем себя живо и во всей полноте, тогда мы сможем начать практиковать памятование, потому что тогда такая практика станет чем-то реальным, это будет целостное, или сопричастное осознавание.

(Из лекции №84: «От отчужденного осознавания к сопричастному осознаванию », 1970)

Четыре брахма-вихары

Майтри

Первая из четырех *брахма-вихар* — это *майтри, или* любовь. Санскритское слово *майтри* производ-но от *майтра* — друг. Согласно буддийским текстам, *майтри* — это любовь, которую человек чувствует по отношению к близкому и дорогому другу. В современном английском языке друг и дружба — слова довольно вялые, и дружба вызывает слабые эмоции. На Востоке не так. Там *майтри,* или дружба, — очень сильная и положительная эмоция, которую обычно определяют как захватывающее желание счастья и благополучия другому человеку, и не только в материальном смысле, но и в духовном. Снова и снова в буддийской литературе и в буддийском учении человека призывают развивать это чувство, испытываемое к самому близкому и дорогому, по отношению ко всем живым существам. Это чувство подытоживается в выражении «Да будут все существа счастливы!» — таково искреннее, сердечное пожелание всех буддистов. Если мы действительно чувствуем это сердцем, то есть не просто думаем о чувстве, но и переживаем его, тогда у нас есть *майтри.*

Развитие майтри в буддизме не отдается на прихоть случая. Некоторые полагают, что у них либо есть любовь к другим людям, либо нет, а коли нет, то ничего не поделаешь; — плохо дело. Однако в буддизме не так. Здесь есть вполне определенные упражнения и практики для развития *майтри,* т. е. любви. Их называют *майтри-бхавана.* Те, кто пытался их практиковать, знают, что они не просты. Нелегко развить любовь, но если мы будем настойчиво стремиться к этому и у нас получится, то нам воздастся сторицей — переживание это стоит трудов.

Каруна

Во-вторых, — *каруна,* или сострадание. Конечно, сострадание тесно связано с любовью. Считается, что любовь переходит в сострадание, когда видит страдания любимого. Если ты любишь кого-то и затем внезапно увидишь его страдающим, твоя любовь моментально превращается во всенаполняющее чувство сострадания. Согласно буддизму, *каруна,* т. е. сострадание — самая духовная из всех эмоций, и именно оно особо характерно для всех Будд и Бодхисаттв. Некоторые бодхисаттвы, однако, особо воплощают собою сострадание, например Авалокитешвара — «Владыка, взирающий вниз (в сострадании)». Среди Бодхисаттв он представляет собою главное воплощение сострадания, или архетип сострадания. Есть множество различных форм Авалокитешвары. Одна из наиболее интересных — это одиннадцатиглавый и тысячерукий образ, который, хотя и кажется довольно странным, но с символической точки зрения

производит очень сильное впечатление. Одиннадцати главам его соответствует то обстоятельство, что сострадание смотрит по всем одиннадцати сторонам, то есть во всех возможных направлениях, а тысяча его рук выражают непрестанную деятельность из сострадания.

Существует интересная история [165] о том, как появился именно этот образ. Эта история — не просто мифология, она основана на фактах духовной психологии. Говорят, что как-то раз Авалокитешвара созерцал скорби живых существ. Он оглядел мир и узрел, как страдают люди от разных причин: одни безвременно умирают, принимая смерть в огне, при кораблекрушении и от казни, другие страдают внезапной острой болью от тяжелой утраты, потери, болезни, голода и жажды, и в его сердце возникло безмерное сострадание; оно стало так непереносимо мощным, что голова его раскололась на куски. Точнее, она разделилась на одиннадцать частей, ставших одиннадцатью головами, обращенными к одиннадцати направлениям; а тысяча рук протянулись помочь всем страждущим. Такое прекрасное представление об одиннадцатиликом и тысячеруком Авалокитешваре — это попытка передать сущность сострадания, показать то, как сострадательное сердце отзывается на скорбь и страдания мира.

Другой прекрасный образ Бодхисаттвы, воплощающий сострадание — на этот раз женский, — Тара, чье имя означает «Спасительница», или «Звезда». Красивая легенда повествует, как она родилась из слез Авалокитешвары, оплакивавшего скорби и несчастья мира [166].

Можно считать это простыми историями, искушенный человек волен снисходительно улыбнуться, но это не только истории и не поясняющие суть рассказы. Они исполнены реального, глубокого, символического, даже архетипического звучания и демонстрируют саму природу сострадания, воплощенную в конкретном образе.

В буддизме махаяны («Великий путь») состраданию придается исключительная важность. В одной махаянской сутре Будда говорит, что Бодхисаттве, то есть стремящемуся стать Буддой, нет надобности учиться слишком многому. Если его научить одному состраданию, этого уже будет вполне достаточно. Нет необходимости для него знать о взаимозависимом происхождении, мадхьямике, йогачаре, Абхидхарме или даже о восьмеричном пути. Если Бодхисаттва знает только сострадание, если его сердце исполнено одним состраданием, этого достаточно. В других текстах Будда говорит: «Если некто имеет простое сострадание скорбям других живых существ, тогда придут и другие духовные качества, достижения и даже само Просветление».

Вот как это поясняется в волнующей истории, происшедшей в современной

Японии. Рассказывают, что некий молодой человек был страшный мот. После того, как он спустил все свои деньги и вволю повеселился, ему все надоело и опостылело, включая себя самого. Единственное, что ему оставалось сделать, решил он, — это пойти в дзэнский монастырь и стать монахом. Это был для него последний выход. На самом деле он не хотел становиться монахом, но делать больше было нечего. И пошел он в дзэнский монастырь. Я думаю, он простоял у ворот, на коленях, в снегу дня три, как это, говорят, должны делать все новички. В конце концов настоятель — непреклонный старик — согласился принять его. Он выслушал молодого человека и спросил: «Ну ладно... А умеешь ты что-нибудь! » Подумав, молодой человек ответил: «Да, я неплохо играю в шахматы». Тогда настоятель кликнул распорядителя и велел позвать такого-то монаха. Пришел старый монах, проживший в монастыре много лет. Затем настоятель сказал распорядителю: «Принеси мой меч». Принесли, положили перед настоятелем. Затем настоятель сказал молодому человеку и старому монаху: «Теперь сыграйте партию. Проигравшему я отрублю голову вот этим мечом». Они взглянули на него и поняли, что он не шутит. Молодой человек сделал первый ход. Старый монах, который тоже был неплохой игрок, сделал свой. Молодой человек сделал второй ход. Старый монах — свой. Через некоторое время молодой человек почувствовал, как пот катится у него но спине и тонкими струйками стекает до пяток. Он сосредоточился, вложил в игру все свое умение и смог отразить атаку старого монаха. Тогда он почувствовал глубокое облегчение: «Ух, игра идет совсем неплохо!» Но затем, когда он был уже уверен, что выиграет, он поднял взор и посмотрел в лицо старика. Старик прожил в монашестве много лрт, двадцать, тридцать, а может, и сорок, он преодолел много страданий, жил строго и аскетично, очень много медитировал. Его лицо было худым, изнуренным и суровым. Тут молодой человек подумал: «Я же совершенно никчемный мот! Моя жизнь никому не нужна. А этот монах вел праведную жизнь, и теперь ему придется умирать». И тогда в его душе поднялась огромная волна сострадания. Он почувствовал, как ему стало жалко старого монаха, севшего здесь напротив него и вступившего в эту игру из послушания настоятелю, а теперь готового умереть из-за проигрыша. Великое сострадание переполнило сердце молодого человека, и он решил, что тому не бывать. Он намеренно сделал неверный ход. Монах сделал свой ход. Молодой человек еще раз нарочно пошел неправильно и стало ясно, что он проигрывает. Исправить позицию было уже нельзя. Неожиданно настоятель опрокинул доску: «Никто не

Авалокитешвара

выиграл, никто не проиграл», — сказал он. Потом он обратился к молодому человеку: «Ты научился сегодня двум вещам: сосредоточению и состраданию. Раз ты научился состраданию, толк из тебя будет».

Подобно махаянским сутрам, эта история учит, что нужно одно только сострадание. Молодой человек был мот, тратил жизнь впустую, но раз он оказался способен сострадать, он не был потерян. Он даже был готов отдать свою жизнь, но не позволил монаху пожертвовать своей, значит в глубине сердца этого, казалось, никчемного человека было много сострадания. Настоятель все это видел. Он подумал: «К нам пришел подающий надежды Бодхисаттва», — и поступил соответственно.

Мудита

Третья *брахма-вихара* — *мудита*, или сорадование. Это счастье, которое мы испытываем, когда видим, что другие счастливы. Но увы, так бывает не всегда. Один циник сказал, что мы испытываем тайное удовлетворение от несчастий своих друзей [167]. Часто так и происходит. Иной раз ваш знакомый или друг рассказывает вам о своей неудаче только, чтобы посмотреть на реакцию. Как правило, проявляется мгновенный трепет удовлетворения, после чего, конечно, возникает общепринятая реакция сочувствия, которая стирает вашу первоначальную, истинную реакцию. Такое и вправду случается. Это можно убрать с помощью осознанности, а также при помощи положительной устремленности приобщиться к чужому счастью. В целом, мы можем сказать, что радость — это типично буддийская эмоция. Если вы не радостны, и не счастливы, хотя бы иногда, вы вряд ли буддист.

Упекша

Четвертая *брахма-вихара* называется *упекша* — безмятежность, или, проще, покой. Обычно мы определяем покой отрицательно, как отсутствие шума или помех, когда мы говорим: «Я хочу, чтобы меня оставили в покое». Но истинный покой — весьма положительное явление. Покой не менее значим, чем любовь, сострадание или сорадование, — даже важнее их, согласно буддийской традиции. Упекша — не просто отсутствие чего-то иного, но само есть качество и состояние. Это положительное, тонкое состояние, которое гораздо ближе к состоянию благодати, чем наш обычный покой. *(Из лекции №48: «Рассудок и эмоция в духовной жизни», 1968)*

Дхьяны

Санскритское слово *дхьяна* производно от глагольного корня *дхьяни* — думать, воображать, созерцать, продумывать, вспоминать, вызывать в уме. Позднее у термина развилось совершенно иное значение, и, думается, Марион Матикс попадает в точку, формулируя следующим образом: «Цель *дхьяны* в том, чтобы через двери ума вступить в иные области переживания, отличные от данных нам посредством обычных способностей мышления и чувственного восприятия» [168]. Это, в целом, хорошее определение. Есть и два вторичных значения: а) нечувствительность или притупленность по отношению к чувственным впечатлениям; это то, что в христианском мистицизме иной раз называют святым нечувствием, и б) визуализация, внутрипсихическое воображение личных свойств некоего божества.

Мы можем считать, что понятие *дхьяна* включает в себя два аспекта: высшие или сверхнормальные состояния сознания, т. е. состояние сознания вне пределов и при этом выше нашего обычного повседневного бодрствующего ума, — и различные практики, приводящие к переживанию этих высших состояний.

В буддийской традиции есть целый ряд перечней, описывающих различные уровни высшего сознания или различные его измерения. Здесь мы рассмотрим два перечня: четыре *дхьяны* мира форм и четыре бесформенные дхьяны.

Четыре дхьяны мира форм

Начнем с первых. Обычно перечисляются четыре *дхьяны* в этом наборе, но иногда бывает и пять. Это лишь напоминает нам, что не следует принимать такие классификации слишком буквально. Четыре *дхьяны* представляют собой стадии все более высокого психического и духовного развития, которое на деле есть единый длящийся, разворачивающийся процесс.

Традиционно существуют два способа объяснения четырех *дхьян*. В одном используются понятия психологического анализа: мы стараемся выяснить, какие психологические факторы присутствуют в каждом из этих высших состояний сознания. Другой способ — образный. Мы воспользуемся сначала анализом по психологическим факторам, а затем языком образов.

В терминах психологического анализа первая *дхьяна* характеризуется отсутствием таких отрицательных эмоций, как вожделение, зложелательство, леность и апатия, беспокойство и тревога, сомнение. Иначе они называются пятью психическими препятствиями. Вход в высокие состояния сознания закрыт, пока все отрицательные эмоции не преодолены, пока ум не освободился, хотя бы на время, не только от пяти препятствий, но и от страха, гнева, ревности, тревожности, угрызений, ложного чувства вины. Совершенно ясно, таким

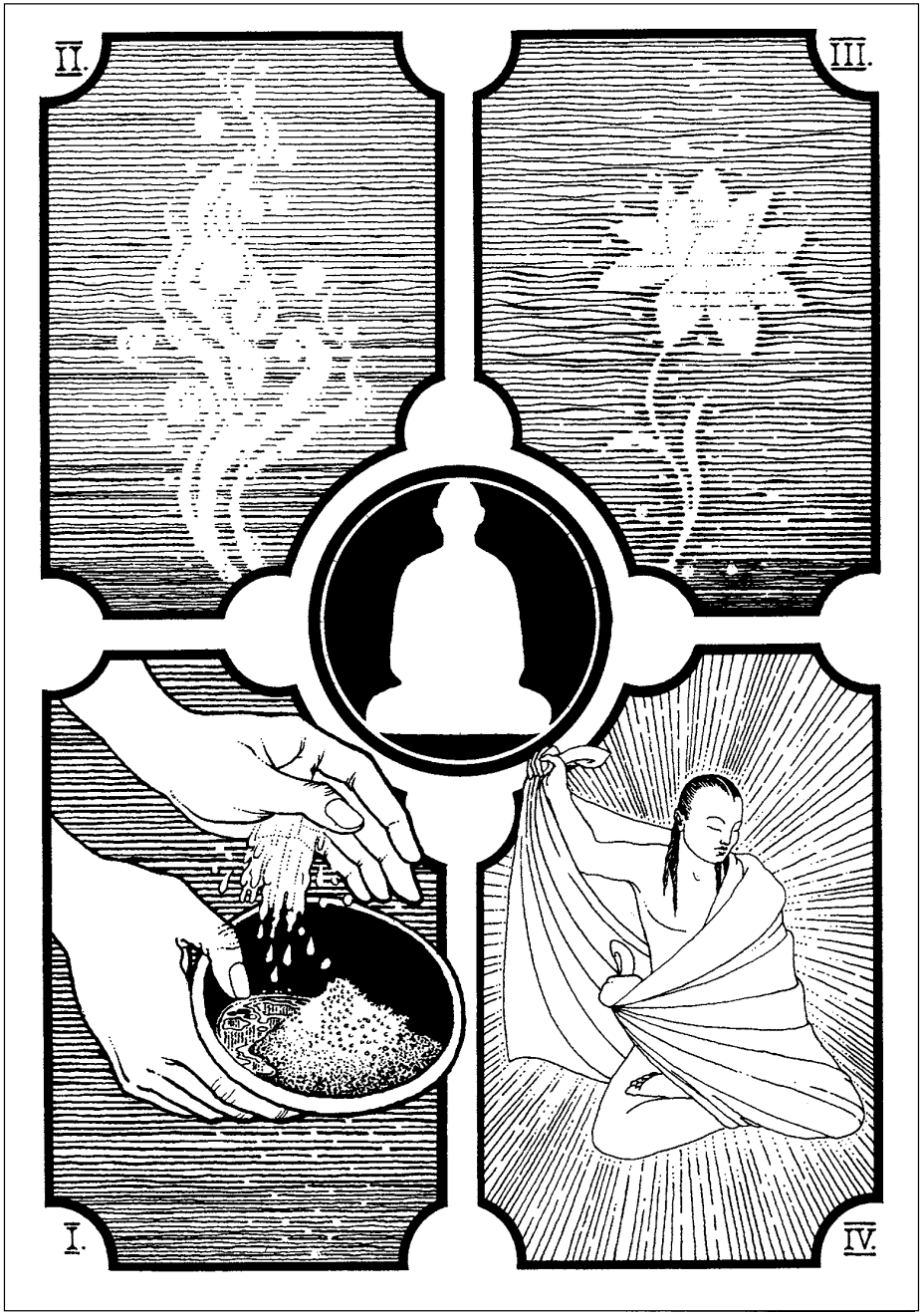
образом, что, если мы хотим серьезно практиковать медитацию, нашим первым заданием будет научиться тормозить хотя бы временно и лишь бурные проявления всех этих отрицательных эмоций.

Дхьяна — как переживание сверхсознательных состояний вполне естественна. В идеале, как только вы садитесь для медитации и прикрываете глаза, вы должны входить в *дхьяну,* это должно происходить именно так просто и естественно. Но так происходит, если мы живем настоящей жизнью людей. А в нашей практике нам приходится прилагать усилия, бороться, потеть, а не медитировать; не погружаться в состояние *дхьяны,* но убирать препятствия, не позволяющие нам достигнуть его. Как только мы сможем убрать препятствия, мы тут же на всех парусах вплываем в первую *дхьяну.*

Первая *дхьяна* характеризуется сосредоточением и объединением всех наших психофизических энергий. Обычно они рассеяны, распределены по множеству объектов, растекаются во всевозможных направлениях, тратятся впустую или находятся взаперти. Но, когда мы начинаем практиковать медитацию, все наши энергии сводятся воедино: запертые высвобождаются, а те, которые утекали понапрасну, больше не тратятся. Наши энергии сводятся воедино — сосредоточиваются, соединяются и текут вместе. Единое течение энергетического потока и повышение уровня энергии как раз и характерно для первой *дхьяны* (а также, в возрастающей степени, и высших *дхьян).*

Это сосредоточение и объединение энергий всего вашего существа переживаются в первой *дхьяне* как нечто чрезвычайно приятное и даже блаженное. Эти приятные ощущения имеют два аспекта: чисто психический и физический. Физический аспект часто передается словами восхищение, экстаз *(прити).* Он проявляется по-разному, например вы можете почувствовать, что у вас волосы встали дыбом. Некоторые люди в процессе медитации неистово плачут. Это тоже проявление экстаза на физическом уровне и это хорошее, здоровое и положительное проявление, хотя через некоторое время оно проходит.

Первая *дхьяна* также характеризуется некоторой мыслительной активностью. Человек может войти в первую *дхьяну,* только избавившись от всех своих отрицательных эмоций, объединив свои энергии, обретя опыт различных приятных психически и физически состояний, но еще сохранив некоторые остатки дискурсивной деятельности ума в момент медитативных переживаний, которые, однако, уже не в состоянии нарушить концентрацию. Спустя некоторое время наблюдается, что дискурсивная деятельность ума ушла к краю поля переживания, хотя пока и продолжает быть.



Образы четырех дхьян

Во второй *дхьяне* дискурсивная деятельность ума пропадает. Она вытесняется все усиливающейся концентрацией. Таким образом, вторая *дхьяна* — это состояние, в котором нет мыслей. Когда говорят, что мысли должны исчезнуть, люди обычно пугаются. Им представляется, что с отсутствием мыслей человек как бы перестает существовать — возможно, он входит в состояние некоторого транса или же даже в кому. Необходимо подчеркнуть, что во второй *дхьяне* отсутствует только дискурсивная деятельность ума; в то же время человек полностью бдит, отдает себе отчет в себе, осознает себя. Действительно, если все осознание, все существо перешло в более высокое состояние, вы становитесь более бдительными, пробужденными, осознающими, чем обычно, то уровень бодрствования и осознания, сравнительно с обычным состоянием, тоже повышается. И когда дискурсивная мыслительная деятельность замирает и ум в этом смысле более не действует, человек все же переживает ясное, чистое и сияющее состояние осознанности.

Во второй *дхьяне* психические энергии концентрируются и объединяются еще больше; сохраняется и свойственное первой дхьяне радостное переживание (и физическое, и психическое). При переходе от первой *дхьяны* ко второй прекращается дискурсивная деятельность.

При переходе от второй *дхьяны* к третьей исчезает физическое ощущение удовольствия. Ум находится в блаженном состоянии, но сознание все больше отходит от тела, так что эти приятные, блаженные даже переживания не воспринимаются более в теле или посредством тела. На этом этапе телесное сознание сохраняется где-то с краю, остаточно. Вы осознаете свое тело как бы в отдалении, на периферии вашего переживания, а не в центре, как это бывало прежде всегда. Все остальные характеристики обеих предыдущих дхьян сохраняются и в третьей, становясь еще интенсивнее.

В четвертой *дхьяне* исчезает даже психическое переживание счастья. Это, конечно же, не означает, что человек становится несчастен, но ум возвышается над удовольствием и болью. Понять это достаточно непросто; и совершенно неверно будет представлять себе состояние, в котором нет ни боли, ни удовольствия, как нечто нейтрально-серое, что находится даже ниже, чем обычные удовольствия и боль. Напротив, в четвертой *дхьяне* ум выходит за пределы удовольствия, боли, даже психического блаженства предшествовавших *дхьян* и вступает в состояние невозмутимости. Как это ни парадоксально звучит, состояние невозмутимости более приятно, чем сама приятность (хотя не скажешь, что оно также болезненнее, чем сама боль). В четвертой *дхьяне* все энергии

человека полностью воссоединены, поэтому она есть состояние совершенной психической и духовной гармонии, цельности и равновесия.

Эти четыре *дхьяны* передаются в учении Будды четырьмя удивительно удачными и даже чарующими образами:

«Словно опытный банщик или ученик банщика насыпал мыльного порошку в таз, подливает к нему, перемешивает и растворяет его, а пена совершенно пропитывается и насыщается влагой внутри и снаружи, не оставляя ничего сухим; вот так же и монах умащает, насыщает, наполняет и пропитывает свое тело удовольствием и радостью, возникающими от отделения…

Подобно тому, как в озеро, питаемое подземным родником, не впадают ручьи ни с востока, ни с запада, ни с севера, ни с юга, и не попадает дождевая вода из облаков, а питаемо оно лишь чистейшей водой из родника на дне, и он совершенно наполняет и заполняет его так, что не остаются и малейшие части озера, не заполненные ключевой водой, так и монах… наполняет свое тело удовольствием и радостью, возникшими из сосредоточения…

Подобно тому, как ростки лотоса зарождаются в воде, пребывают под поверхностью воды и извлекают для себя питание из глубины вод, а их цветущие побеги и корни пропитываются и насыщаются чистейшей водой озера, точно так же и монах… пропитывает свое тело удовольствием без радости…

Подобно тому, как человек облачается с головы до ног в белое покрывало так, что не остается и малейшей части его тела, не покрытой белыми одеяниями, и монах сидит, облачась в состояние предельной невозмутимости и сосредоточения…» [169]

Эти четыре сравнения позволят видеть, что существует определенное развитие при переходе с *дхьяны* на *дхьяну*. В первом сравнении есть вода и мыльный порошок, другими словами, есть двойственность, разрешение которой достигается смешением. В первой *дхьяне* наступает полное объединение энергий сознающего ума на сознательном уровне.

Второе сравнение объясняет просачивание вовнутрь, проникновение насквозь, и, возможно, наконец, мощный вливающийся ток, когда источник вдохновения и сверхсознательных энергий объединяет все энергии на уровне сознающего ума.

Третье сравнение с лотосами, насыщенными водой, объясняет, что энергии сознающего ума насыщены и преображены сверхсознательными энергиями.

Четвертое сравнение с человеком, облачившимся в белые одеяния, объясняет, что сверхсознательные энергии не только насыщают собою, но и господствуют, окружают и объемлют энергии

сознающего ума. Во второй *дхьяне* сверхсознательные энергии в образе потока вод, бьющих из подземных ключей, содержатся в едином сознающем уме (озере). В четвертой *дхьяне* сознающий разум уже сам находится внутри сверхсознательных энергий (белых одежд). Все поменялось местами.

Четыре бесформенные дхьяны

Часто бесформенные *дхьяны* заключаются в переживании объектов на все более высоких уровнях утонченности и очищенности.

Первое из этих четырех состояний высшего сознания, связанных с миром не форм, называется сферой бесконечного пространства, или переживанием бесконечного пространства. Переживание в нем лишено всех объектов. Можно вспомнить, что к тому моменту, когда достигнута четвертая *дхьяна* мира форм, телесное сознание уже оставлено позади. Если отрешиться от помощи чувств, через которые объекты воспринимаются в пространстве, сознание остается один на один с переживанием бесконечного пространства, простирающегося беспредельно во всех направлениях и пребывающего повсюду. Это не есть нечто, подобное зрительному переживанию, когда вы вглядываетесь в бесконечное пространство из некоторой точки в пространстве; но это есть ощущение всеохватывающей свободы, это переживание, когда все ваше существо расширяется до бесконечности.

Вторая бесформенная *дхьяна* называется сферой бесконечного сознания. Она достигается рефлексией того, что имеет место переживание бесконечного пространства. Это означает, что бесконечность пространства сообъемна с бесконечностью сознания, последняя есть субъективный коррелят этого объективного состояния или переживания. Отрешаясь от состояния переживания пространства или вычитая его и сосредоточась на переживании сознания и его бесконечности, переживают бесконечность сознания, оно проникает по всем направлениям, однако не из какой-то одной точки, а из сознания, которое присутствует повсюду.

Третья бесформенная *дхьяна* еще тоньше, хотя по-прежнему еще мирская. Это сверхсознательное состояние называется сферой невосприятия, не невосприятия. Переход от бесконечного объекта к бесконечному субъекту уже произошел, а теперь имеет место возвышение над обоими. Достигается такое состояние, в котором уже невозможно сказать — потому что нет говорящего, — воспринимается ли что-нибудь или не воспринимается ничего. Здесь еще не полностью превзойдены пределы субъекта и объекта, но уже невозможно мыслить и переживать в субъектно-объектных терминах.

Четвертая бесформенная *дхьяна* называется сферой отсутствия чего-либо, сферой не-особенности. В этом переживании не выделимо ничто отдельное и отличное от другого. В нашем обычном повседневном сознании мы отличаем цветок от дерева, или отличаем человека от дома, но на этой стадии у вещей нет их особой вещности. Нельзя отождествить это как это и то, как то. Это происходит не от того, что предметы неразличимы и перемешаны друг с другом, а оттого, что нет больше способности выдергивать, различать и выбирать. Это — стадия не отсутствия вещей, а их невещественности. *(Из лекции №70: «На пороге Просветления », 1969)*

Символизм пяти элементов ступы

Символизм пяти элементов был привнесен в структуру ступы [170] в тантрический период развития буддизма в Индии (в период ваджраяны) [171].

Пять элементов — это земля, вода, огонь, воздух и пространство. Первые четыре представляют собой «материальные» элементы, которые вместе составляют «материальную» Вселенную. В буддийском учении всех школ эти четыре элемента обобщенно называются *рупа (рупа,* в свою очередь, — это первая из пяти *скандх,* пяти совокупностей, на которые членится все обусловленное, феноменальное существование).

Ранние переводчики буддийских текстов на европейские языки имели обыкновение переводить слово *рупа* как «материя», которая противоположна духу; но это совершенно неверно (в буддизме нет дуализма ума и материи, а в тантре особенно). *Рупа* буквально означает «форма». Она представляет то, что западные философы называют объективным содержанием ситуации восприятия. Рассмотрим, что это означает. Когда мы переживаем нечто, происходит восприятие. Например, мы видим цветок или слышим мелодию. Это — ситуация восприятия. В ней мы можем различить два элемента. Во-первых, это то, что мы сами привносим в нее. Например, мы привносим ощущение цвета (скажем, красного или белого). Или же ощущение приятного или раздражающего звука — мы также привносим это. Ощущение удовольствия — его тоже. Во-вторых, в ситуации восприятия есть нечто, что мы не привносим от себя. Это есть опыт переживания чего-то, к чему относится ситуация восприятия. Это нечто, до конца не известное и не постигаемое, или то, что мы определяем как «объективное содержание ситуации восприятия». Именно эту объективную составляющую буддизм называет *рупа.*

Рупа как объективное содержание ситуации восприятия не только воспринимается, но и воспринимается как обладающее определенными качествами. Так, существуют четыре главных качества, называемых термином *махабхута. Рупа* воспринимается как а) нечто прочное и способное оказывать противодействие, б) так же, как текучее и связующее, в) как имеющее определенную температуру, а также г) как легкое и подвижное. Эти четыре качества *рупы* символизируются в буддийском учении, традиции и искусстве четырьмя материальными элементами: землей, водой, огнем и воздухом. Эти элементы — не «вещи» (земля — не ком земли, а вода не означает воду, которую мы наливаем из ведра), но символизируют главные качества *рупы.* Иными словами, земля символизирует все, что прочно и сопротивляется в отдельно взятой ситуации

восприятия, тогда как вода символизирует все текучее и связующее; все, что характеризуется температурой, — символизировано огнем, а все, что излучает легкое и подвижное, — воздухом.

Махабхута буквально означает «великий элемент» или «первостихия» (ибо все остальные элементы *рупы* происходят из четырех первоэлементов, вторичны). Но это — наиболее очевидный смысл слова, которое имеет и другие значения. *Махабхута* также означает великое магическое преображение, когда маг заставляет нас увидеть вместо одного предмета совершенно другой. Это также великий призрак в смысле некоего ужасного преследующего вас духа. Маг, который превращает комок глины в золото, заставляет вас воспринимать золото вместо глины. Таким же образом мы познаем *рупу,* объективное содержание ситуации восприятия, как землю (прочность), воду, огонь и воздух. Но что такое *рупа* сама по себе и есть ли она что-то вообще, мы не знаем и не переживаем. Мы, так сказать, не переживаем на опыте комок глины, мы даже и не знаем, есть ли здесь где-то глина, мы переживаем в опыте лишь золото.

Точно так же рассказывается, что гигантский призрак, именуемый *якшини* — ужасный дух в женском обличий, — является однажды ночью в образе прекрасной девы. Вы не знаете, что это ужасный дух, который наутро пожрет вас, напротив, вам кажется, что это прекрасная девушка. И вам в опыте дана только красавица, и вы не подозреваете, что под этой личиной скрывается ужасный дух. В случае с *рупой* происходит то же самое. Мы не знаем *рупу* саму по себе. Мы лишь ощущаем при помощи пяти органов чувств эти четыре великих элемента *(махабхуты),* четыре первичных качества.

Пространство, пятый элемент в этом перечне, есть то, в чем содержатся остальные четыре элемента. В этом смысле пространство делает возможным существование земли, воды, огня и воздуха. Или мы можем сказать, что пространство есть то, что поддерживает и делает возможным существование всей материальной Вселенной. В некотором смысле, следовательно, пространство, по буддийскому учению, нечто более реальное, более первичное в сравнении с четырьмя материальными элементами.

Каждый из этих пяти элементов связывается с определенным цветом и геометрическим очертанием. Земле соответствует желтый цвет и куб, воде — белый цвет и шар, иногда полусфера, огню — красный цвет и конус или пирамида, воздуху — бледно-зеленый цвет и разновидность полусферы (она направлена вверх своей плоскостью), или иногда это полусфера в виде чаши; пространству соответствует синий цвет и горящая капля.

Структура ступы

После этого краткого обзора посмотрим теперь, как традиция тантры встраивает символизм пяти элементов в структуру ступы. В тантре поступили просто и кардинально. Геометрические формы — куб, шар, конус, перевернутую полусферу и язык пламени — поместили одну на другую, а затем стали считать ступу в целом состоящей существенно из них, построенной из них. Иными словами, в тантре ступа рассматривается как архетипический символ всей материальной Вселенной, существующей в пространстве.

Но затем тантра пошла еще дальше: символизму пяти элементов и самой ступы было придано еще более глубокое тантрическое значение. Порядок, в котором в тантре разместили геометрические формы одну над другой, не случаен. Символы расположены в порядке возрастающего утончения изображаемых ими элементов, когда самый грубый находится внизу, а самый тонкий — наверху. Вода тоньше и более очищена, нежели земля, огонь — тоньше и чище воды, воздух — тоньше огня, а пространство, на самой вершине, — наиболее тонкое и очищенное из них всех. Это означало для мудрецов тантры, что все истинное для материального мира также истинно и в мире ума. В материальном мире одни элементы более тверды и грубы, а другие — очищеннее и тоньше. Точно так же и в психическом мире: и у ума, и у духа есть свои уровни — более низкие, грубые уровни и более высокие, тонкие и возвышенные. Если перенести символизм самой ступы из материального в психический и духовный план, то пять элементов могут символизировать также уровни этого плана. Так что в тантре ступа является символом не только материального мира, но и мира ума, мира восходящих уровней сознания или последовательных стадий в преображении психической и духовной энергий.

Энергия пяти элементов

Рассмотрим это чуть подробнее, помня, что теперь находимся в мире сознания, духа и что пять элементов символизируют различные стадии в преображении психической и духовной энергии. То есть мы находимся во внутреннем, а не во внешнем мире.

В этом мире земля есть статическая энергия, которая, скорее, потенциальная, чем действительная; это даже заблокированная и закупоренная энергия. Многим, к несчастью, очень знакомо это состояние. Чувствуешь, что где-то внутри тебя есть энергия, но она заблокирована. Энергия сокрыта, подобно огню в спящем вулкане. Для нее нет пути выхода наружу, отсутствует канал, по которому и через который она может выразиться. Возможно, что энергия не только зажата, но и стиснута, подавлена. Когда энергии

загоняются внутрь и им не дают выйти наружу, то они и не могут появиться вовне.

Иногда весь этот процесс блокировки, закупорки, подавления и зажима продолжается годы. Затем вся эта энергия начинает застывать. Довольно часто она застывает в тяжелый, твердый и холодный ком. И человек, в котором энергии застыли, сам превращается в такой же тяжелый, твердый и холодный ком, становясь все более и более окаменелым, невыразительным; он все менее и менее сохраняет признаки жизни и все более напоминает мертвеца. Иногда, просто для разрядки скуки, может произойти взрыв. Осколки камня — довольно твердого материала — разлетаются во все стороны. Но обычно это не приносит ничего хорошего. После этого сохраняется почти то же, что и раньше.

Даже если энергии и не заблокированы полностью, даже если они не совсем подавлены, огромное большинство людей, к несчастью, способны пустить в ход только малую долю своих потенциальных сил (многие люди просто не хотят понять этого). Мы пребываем в состоянии элемента земли — в состоянии статической энергии, которая потенциальна, а не действительна.

Состояние воды означает слегка освобожденное состояние энергии. В отличие от земли и скал, вода движется, течет и разливается примерно на одинаковом уровне. Вода может стекать вниз, но она не в состоянии (под действием ее собственных сил) течь вверх. На этой стадии воды, почти таким же образом есть немного энергии, которая освободилась и движется туда и сюда; она никогда не уходит слишком далеко, но, пройдя определенное расстояние, возвращается затем к начальной точке. Иначе говоря, энергия на стадии элемента воды движется между парами противоположностей: она колеблется между любовью и ненавистью, притягиванием и отталкиванием, надеждой и страхом, удовольствием и болью. Энергия на этом уровне вполне готова к ответной реакции в очень ограниченной сфере. Она чуть-чуть освободилась — в очень ограниченных пределах. Она подобна козе, которую привязали на веревке к столбу. Коза может щипать траву до определенной границы, но не далее. Поэтому, когда трава съедена в одном направлении, козе приходится возвращаться и пастить с другой стороны.

Огонь — энергия, которая движется вверх. На этой стадии энергия высвобождается во все больших и больших количествах, и благодаря этому постоянному высвобождению энергии последовательно растет уровень бытия и его сознания. Здесь можно переживать захватывающую радость, экстаз, блаженство и тому подобное. Когда

огонь разгорается, когда энергии поднимаются ввысь, тогда разрешаются все психологические конфликты, проблемы снимаются, — они, подобно струйкам дыма или искрам, растворяются во всех направлениях. Это состояние также выражает длящуюся созидательную деятельность: постоянно возникает нечто все более высокое. Состояние огня выражает стадию все более и более высокого духовного опыта. Это — состояние истинных художников и мистиков, и даже не в их обычной повседневной жизни, но на самой их вершине, когда они созидают, когда достигают запредельного, подобно тому, когда пламя поднимается вверх, высоко в небо.

Если огонь выражает энергию, поднимающуюся вверх, воздух характеризует состояние энергии, свободно передвигающейся во всех направлениях. Воздух — это энергия, расходящаяся из центра одновременно по всем направлениям. Воздух — это энергия, бьющая из неиссякающего центрального фонтана, подобно тому, как солнце освещает и согревает наш мир. Никаких ограничений нет вообще. Энергия распространяется во всех направлениях, одновременно и вечно.

Наконец, элемент пространства. Здесь энергии находятся в состоянии, которое запредельно словам и мыслям. Можно сказать, что энергия переходит в пространство иной размерности — в четырех-, пяти-, шестимерное пространство. Можно считать, что пространство — это такое состояние, когда энергия распространилась во всех направлениях до бесконечности, оставаясь до предела наполненной сама собою.

Таковы пять элементов в их психическом и духовном смысле. Таковы последовательные стадии преображения психических и духовных энергий согласно символизму тантрической ступы.

Попробую показать на примерах, на что похож человек, пребывающий в каждой из этих последовательных стадий, — в стадии земли, воды, огня, воздуха и пространства.

На стадии земли человек подобен заключенному, крепко скованному по рукам и ногам. Я уверен, что большинство людей переживали когда-либо подобное чувство. Заключенный не может двинуться, не может пошевелиться. Вероятно, у него завязаны глаза, и он не в состоянии ничего видеть. Он не может делать ничего вообще, не способен произвести ни одного движения: его энергия полностью заблокирована. Вот чему подобен человек в стадии элемента земли.

Но затем некто приходит к нему и снимает с него оковы, развязывает повязку. Заключенный обнаруживает, что он находится в камере длиною метра в два. Теперь он может двигаться, поднять

руки, опустить ноги. Он обнаруживает, что может ходить хоть весь день напролет, если хочется. Но только в этой камере — два метра в одну сторону, два метра в другую. Иными словами, небольшое количество энергии обретает способность двигаться в пределах ограниченного пространства: до стены в одном направлении, и в другом направлении — не дальше стены, и это все. Таково состояние воды, когда энергия слабо покачивается между парами противоположностей. Иногда это состояние даже берутся именовать свободой.

В состоянии огня заключенному удается проделать отверстие в крыше, и он, подобно тибетскому йогину, взмывает вверх и, пройдя через отверстие, поднимается все выше и выше в облака.

В состоянии воздуха человек обнаруживает, что ему не нужно обязательно подниматься вверх, что он может двигаться и в других направлениях: отклоняться в стороны, опускаться ниже и вновь подниматься вверх, он волен направиться в любую сторону. Здесь мы поневоле отказываемся от нашей аналогии, потому что в состоянии воздуха человек способен путешествовать во всех направлениях одновременно. Можно, вероятно, вообразить его волшебником или йогином, имеющим еще большие оккультные силы, способным размножить сам себя: появляются миллионы его двойников и они направляются в путешествие из этой определенной точки в разных направлениях по всей Вселенной до бесконечности и вечности.

Вне этого есть пространство. Я и пытаться не стану приложить к нему какую-либо аналогию. Здесь слова становятся бессильными, и каждый волен воспользоваться собственным воображением.

Таковы последовательно развивающиеся стадии преображения психических и духовных энергий: от земли к воде, от воды к огню, от огня к воздуху, от воздуха к пространству. Таковы стадии тантрического пути просветления, символизируемые пятью элементами, встроенными в тантрический символизм ступы.

(Из лекции №104: «Тантрический символизм ступы», 1972)

Практика визуализации ступы

Центральной проблемой духовной жизни является сохранение и объединение всех наших энергий. Большую часть времени наши энергии не доступны для духовной жизни: они блокированы, подавлены или отводятся прочь. Поэтому часто нам трудно глубоко войти в состояние медитации. Практика визуализации ступы направлена на то, чтобы высвободить, стимулировать и очистить психические и духовные энергии.

Когда человек принимается за подобного рода практику, сначала он видит только смутное цветовое пятно, которое по прошествии некоторого времени приобретает определенную форму. Крайне важно видеть цвет и, более того, чувствовать цвет. Именно цвет дает чувство, внутреннее ощущение определенного визуализируемого аспекта: земли, воды, огня, воздуха и пространства. Это внутреннее чувство есть нечто очень тонкое и трудноописуемое. Следует воспринимать цвет не только как цвет, но и больше — как символ. Цвет становится средством для переживания духовного качества, то есть духовного состояния, которое цвет символизирует. Через форму и цвет можно иметь в опыте, в переживании духовный принцип, воплощаемый данным символом.

Визуализация ступы:

1) увидим перед собою безграничное ясное синее небо;
2) на фоне ясного синего неба появляется желтый куб — символ энергии земли;
3) над желтым кубом увидим белый шар — символ элемента воды;
4) над белой сферой увидим красный конус — символ элемента огня;
5) над красным конусом увидим бледно-зеленую полусферу — символ элемента воздуха;
6) над бледно-зеленой полусферой увидим переливающийся всеми цветами, подобно сияющей радуге, язык пламени — символ элемента пространства;
7) язык пламени медленно растворяется в бледно-зеленой полусфере;
8) бледно-зеленая полусфера медленно растворяется в красном конусе;
9) красный конус медленно растворяется в белом шаре;
10) белый шар медленно растворяется в желтом кубе;
11) желтый куб медленно растворяется в синем небе;
12) в конце пусть голубое небо исчезнет; так мы завершим практику.

(Mitrata Omnibus, Windhorse, London, 1980/81)

Мудрость

Три характеристики существования

Реальность — слово достаточно громкое. Оно не только довольно громкое, но и очень абстрактное, до весьма малой содержательности. Буддизм в целом не очень поощряет употребление неконкретной и смутной терминологии. Если мы возьмем для примера тибетский буддизм, то обнаружим, что вместо работы с абстракциями он предпочитает конкретные образы. Тибетский буддизм, на деле, не только конкретен, он почти материалистичен. Если допустить некоторое противоречие в терминах, то он представляет собой материалистическую духовность. В подобном духе и дзен, другая великая школа буддизма, также избегает, насколько это возможно, абстракций и смутных обобщений. Иногда дзен в этом идет гораздо дальше тибетского буддизма. Вместо того, чтобы погрязнуть в абстракциях, в дзене издадут пронзительный вопль или дадут вам тридцать ударов палкой.

В любом случае реальность — не буддийское слово. В буддизме есть такие слова, как *саньята, татхата* [172], *дхармакая,* но совершенно отсутствует какой-либо точный семантический эквивалент слову реальность. Поэтому, когда мы используем это слово, говоря о буддизме, мы употребляем его очень условно. Ни в коем случае нельзя принимать это слово слишком буквально, и все определения, связанные с этим словом в общем западном философском или религиозном контексте, не вполне подходят в контексте буддизма.

Текстура реальности

В подзаголовке этого раздела есть слово текстура. Оно не абстрактное, оно как раз очень конкретно. Мы говорим о текстуре куска материи — у полотна, шелка или шерсти совершенно различная текстура, которую легко можно ощупать пальцами. Мы также говорим о текстуре камня: если вы проведете пальцем по мрамору или граниту, — текстура этих камней будет совершенно различной. Так что текстура — это нечто конкретное, тогда как реальность нечто довольно абстрактное. Кажется более предпочтительным употреблять этот конкретный термин для объяснения реальности, ибо он подразумевает, что реальность можно ощупать, даже подержать в руках и переживать. Помимо всего прочего буддизм включает в себя практику: он охватывает этику, религию, духовную традицию и не является лишь системой философии в западном академическом понимании.

Продолжая временно пользоваться словом реальность, скажем, что в целом в буддизме реальность бывает двух видов — обусловленная и необусловленная. Говорить можно проще — обусловленное и необусловленное. Это различение в буддийском мировоззрении является совершенно основополагающим. Обусловленное в подлиннике, т. е. в санскрите,

обозначается словом *самскрта,* что буквально означает составное, составленное *крта* — сделанное), и необусловленное, *асамскрта,* означает несоставное, несоставленное, простое в философском смысле.

В *Арья-парчесана-сутте* [173] Будда говорит о двух видах исканий: неблагородных *(анарьяпариесана)* и благородных *(арьяпариесана). Иесана* — очень выразительное слово — это искание, поиск, желание, дерзание, побуждение, стремление. В неблагородном искании — обусловленное начинает поиски необусловленного, а смертное устремляется к бессмертному. Неблагородное искание соответствует кругу существования, колесу жизни и смерти, в котором все мы вращаемся круг за кругом, из жизни в жизнь. Благородное искание соответствует пути (восьмеричному пути, семиричному пути, пути Бодхисаттвы), который ведет из колеса жизни и смерти вверх по спирали к цели, Просветлению.

Три лакшаны

Вы можете сказать: «Конечно, хорошо говорить о благородном искании, толковать об отвращении от обусловленного и об уходе на поиски необусловленного, но это слишком уж расплывчато и абстрактно. Что конкретно следует понимать под обусловленным? Как можно распознать обусловленное? Что можно знать об этом?» Ответ, который буддийская традиция дает на этот вопрос, таков: «Мы распознаем обусловленное по трем безусловно присущим ему свойствам, приметам *лакшана* Три *лакшаны* — это *дуккха, анитья* и *анатман,* что можно перевести как неудовлетворительность, непостоянство и отсутствие самости. Всем обусловленным вещам, каковы они ни есть в этой Вселенной, присущи все перечисленные три свойства. Все они неудовлетворительны, непостоянны и без самости.

Типы страдания

Рассмотрим эти свойства одно за другим. Во-первых, это *дуккха* — одно из самых известных буддийских слов. Его обычно переводят как страдание, но с моей точки зрения — неудовлетворенность, хотя и немного громоздко, но все-таки точнее.

Будда обычно говорит о семи различных видах страдания или неудовлетворенности [174]. Сначала он говорит о рождении как о страдании. Оскар Уайльд в одной из своих книг сказал, что рождение ребенка или звезды — это страдание. Хотя, вероятно, это несколько поэтично, но передает духовную истину. Достаточно значимо, что наша жизнь начинается со страдания. Момент рождения, конечно, физически болезнен для матери и для новорожденного. Для новорожденного, говорят, это травматическое

переживание, его вдруг выбрасывают в этот холодный мир, где начинают, вероятно, тут же шлепать и бить. Не очень-то гостеприимная встреча. Далее, Будда говорит, что увядание, т. е. старость, — тоже страдание. У старости довольно много недостатков. Это физическая немощь: мы не в состоянии выполнять то, к чему привыкли; не можем подняться по тем ступеням или взойти на те горы, куда привыкли подниматься. Это также и утрата памяти: мы не в состоянии припомнить имена или куда задевали вещи. Иногда весьма печально подобное наблюдать у стариков. Есть также старческий маразм. Можно видеть людей преклонного возраста, которые начали впадать в детство. И наконец, наиболее болезненное — это когда человек очень стар, он зависим от других. Он не может ничего для себя сделать и поневоле находится под постоянным присмотром сиделки или родственников. Все это весьма часто делает старость, особенно глубокую старость, временем страдания, невзирая на весь современный комфорт.

Болезнь — это тоже страдание. Здесь спорить не о чем. Нет ни одной приятной болезни, будь то небольшая зубная боль или тяжелый недуг, вроде рака.

Смерть — это страдание. Смерть часто является страданием, потому что люди не желают умирать. Они цепляются за жизнь. Им очень тяжело оставлять все. Но даже если они и хотят уйти, если даже они рады перейти к новой жизни — или они не знают сами, — часто бывает, что физический процесс распада достаточно болезнен. С этим связано глубокое страдание души. Иногда людей на смертном одре одолевают угрызения совести: вспоминаются обиды, которые они причинили в прошлом другим людям. Очень часто люди страшатся будущего. Все это превращает смерть для многих людей в ужасное переживание, и пока смерть не пришла, они стараются гнать мысль о ней подальше.

Существуют и другие виды страдания. Например, быть связанным с тем, что не нравится, — это страдание. Все мы имеем подобного рода переживания. Иногда случается так, что даже в наших собственных семьях есть люди, которые нам не нравятся. И это беда. И это не всегда бывают наши троюродные братья и двоюродные тетки и те, с которыми мы можем никак не общаться. Иногда это бывают даже наши собственные братья и сестры, даже родители или дети. Но из-за кровных уз мы должны быть связаны с ними в какой-то мере. Или, скажем, в отношении к работе. Некоторые совсем не любят свою работу, — если она у них есть. Многим людям скорее хотелось бы заняться чем-нибудь другим, но им пришлось заняться чуждым им делом из-за обстоятельств и они не могут отказаться от него. Они вынуждены делать

то, чего не хотят, общаться с людьми, с которыми не хотели бы общаться. Все это страдание. Существуют неприятные объективные условия, например английский климат. Вы бы предпочли отправиться на солнечный юг — в Италию, Грецию, Югославию или Тунис, но это не всегда возможно.

Таким образом, очень часто человек связан с тем, что ему не нравится, будь то люди, место или вещи. И кажется, что нет никакой возможности этого избежать — уж, конечно, невозможно избежать полностью. Вы вновь вынуждены неопределенное время быть вместе с этими людьми, местами и предметами, которые вам не нравятся. Иногда это почти похоже на то, как если бы вас привязали к трупу, от которого вы не в состоянии избавиться.

Вместе с тем Будда говорит, что быть разлученным с тем, что нравится, — это страдание. Так часто случается, что в течение жизни мы разлучены с близкими или с друзьями. Есть люди, с которыми нам хотелось бы быть вместе, которых нам хотелось бы видеть чаще, но обстоятельства все меняют, и это становится просто невозможным. Так часто случается во время войны, когда семьи разлучаются. Я помню, как во время второй мировой войны, когда я был в армии на Востоке, многие из моих друзей обычно регулярно, каждые две недели, получали письма из дома от своих родных и друзей. Затем наступало время, когда письма прекращались. Друзья не знали, что произошло. Им было известно, что Англию бомбят, так что после недели-двух они начинали думать, что произошло самое худшее. Потом, возможно, к ним приходили новости или от других родственников или официально, что жена или дети, или их родители, или братья и сестры были убиты при воздушном налете. Для них, конечно, это была вечная разлука смертью. Многие люди не могут оправиться от таких потерь многие годы.

Не получить желаемого — тоже страдание. Мы все знаем это очень хорошо, потому что все мы любим получать то, что хотим. Если мы не в состоянии получить желаемое, мы чувствуем разочарование, раздражение и беспокойство. И чем более сильным было желание, тем больше страдание. Здесь нет необходимости вдаваться в подробности, потому что с этим мы сталкиваемся, практически, ежедневно, если не ежечасно.

В тех многочисленных случаях, когда Будда говорил о страданиях, стараясь дать людям их обзор, он подытоживал свою лекцию обобщением: пять совокупностей *скандх* (*скандха* — форма, ощущение, распознавание, волевые импульсы и сознание), которые составляют все обусловленное существование живых существ, сами суть страдание.

Большинство людей, если вы спросите их особенно настойчиво, согласятся

с тем, что рождение болезненно, равно как болезненны и старость, и смерть, и болезни. Да, они готовы согласиться с тем, что все эти вещи болезненны, но в то же самое время они отказываются принять вывод, который следует из всего этого, о том, что само обусловленное существование есть страдание. Хотя они признают все слагаемые суммы, но не принимают того результата, который получился от сложения всех отдельных звеньев. Говорить о том, считают они, что само обусловленное существование есть страдание, — это немного слишком. Они говорят: «Да, в мире есть страдание, но в целом — это не такое уж плохое место». Утверждение буддизма о том, что обусловленное существование само по *себе* есть страдание, — это, мол, слишком пессимистично, даже ужасно. Конечно, скажут они, где-то в мире есть слабый проблеск счастья.

Скрытое страдание

Буддизм, безусловно, не отрицает того, что в жизни могут быть приятные переживания наряду с болезненными. Но даже приятные переживания в самой своей основе болезненны — вот что утверждает буддизм. Приятные переживания в действительности представляют собой скрытое страдание, страдание, прикрытое радужной оберткой, мед на лезвии бритвы. То, в какой мере мы способны различить страдание позади удовольствия, в какой мере мы, пользуясь образом классической мифологии, способны увидеть черепа и кости позади берегов, покрытых цветами у пещер сирен [175], — зависит от нашей духовной зрелости. Профессор Конзе предлагает четыре интересных примера скрытого страдания [176]. Во-первых, это нечто приятное самому человеку, но причиняющее страдание другим людям или другим существам. Как правило, мы об этом не думаем. Если у нас все хорошо, мы не слишком сильно беспокоимся о других. Взять хотя бы простой пример — употребление в пищу мяса. Многие любят мясо. Их не очень-то волнуют страдания коров, свиней, ягнят, цыплят или любых других злополучных животных, которых режут на мясо. Несколько месяцев назад я был на лекции Руфа Харрисона «Животные как машины». На лекции показывались слайды, некоторые из которых просто потрясли. Они ясно демонстрировали, сколь много страданий причиняется животным ради нашего удовольствия (если это можно так назвать) — мясоедства. Как правило, сознательный ум все это просто игнорирует: он продолжает свое дело, весело орудуя ножом и вилкой и совершенно не думая о страданиях животных. Однако бессознательный ум понимает это. Часто бес- сознательный ум мудрее сознания. Бессознательный ум не проведешь. Можно выпихнуть неприятный факт из сознательного ума,

но он только опустится глубже в бессознательное; он там есть. Из-за этого бессознательного знания (в глубине себя мы знаем, что наше удовольствие было оплачено ценой страданий других живых существ) мы бессознательно чувствуем вину.

Чувство вины такого рода является источником огромного неудобства, тревог и страданий. Вероятно, не случайно пилот, который сбросил первую атомную бомбу на Хиросиму, умер в американской психиатрической клинике, последние два-три года жизни он был совершенно безумен. Профессор Конзе предлагает не такой жестокий пример, хотя и весьма распространенный. Он говорит, что знаком с немногими обеспеченными людьми, но все они боятся обеднеть. Как это ни странно, бедняк не боится умереть с голоду или от чего-нибудь подобного. (Я знавал людей в Индии, которые часто не имели понятия, где достать пропитание на завтра, однако они не беспокоились по этому поводу: были веселы, иногда даже счастливы.) Но богатые люди часто боятся потерять свое богатство и обеднеть. Бессознательно они чувствуют, считает профессор Конзе, что не заслужили богатства. Бессознательный ум нашептывает: «Это должно быть у тебя отобрано», а сознательный ум начинает беспокоиться: «Наверное, это у меня отнимут». Бессознательное чувство вины часто присутствует в уме преуспевающего человека, потому что он-то знает, как бы сознательный ум ни пытался этого отрицать, что богатство приобретено различными нечестными путями, путем прямого или косвенного причинения страданий другим людям. Такой человек часто испытывает потребность в самооправдании. Он говорит: «Да, я богат, а другие люди бедные, потому что я работаю больше них, — другие ленивы и никчемны». Иногда чувство вины становится действительно очень сильным. Тогда требуются крутые меры, что- бы от него избавиться: они могут заключаться даже в передаче части богатства другим. Преуспевающий человек отдает часть своего достояния в виде пожертвований. Чаще он передает деньги для больницы, потому что больницы уменьшают страдание и этим подразумевается, что это компенсация страданий, причиненных при накоплении богатства. Этого рода пожертвования можно назвать деньгами больной совести. Если кто-нибудь имеет дело с религиозными организациями, то знает, насколько деньги больной совести — распространенная вещь. Иногда это просто брошенный в почтовый ящик конверт с подписью от безымянного пожертвователя, что означает: кого-то замучила совесть.

Второй пример скрытого страдания, который рассматривает профессор Конзе: нечто приятное вызывает беспокойство оттого, что мы боимся это потерять.

Хороший пример тому — политическая власть. Сладостно, как считают люди, обладать властью над другими, однако постоянно боишься ее потерять. Особенно боятся этого диктаторы, чья политическая власть утвердилась насилием, а другие все время готовы отнять ее, так что диктатор не имеет покоя ни ночью, ни днем. Ужасно, должно быть, жить в окружении охраны, всегда кого-то подозревать и быть не в состоянии довериться даже лучшему другу, всегда теряясь в догадках, кто же именно сделает первый шаг против тебя. Буддийские тексты приводят пример с ястребом, который схватил кусок мяса и полетел прочь, удерживая его в когтях. Но затем сотни других ястребов увязались за ним следом, пытаясь отобрать этот кусок мяса. Они клюют его и вонзают когти в тело ястреба, пытаются выклевать ему глаза и ударить в голову, чтобы отнять мясо. Так что многие так называемые удовольствия, как, например, обладание политической властью, скорее напоминают драку ястребов, особенно *в* современном конкурирующем обществе.

Третий пример скрытого страдания — когда нечто приятное привязывает нас к чему-то, приносящему страдание. Конзе приводит в пример наше тело. Посредством тела мы переживаем всевозможные виды приятных ощущений. Из-за этих ощущений мы становимся привязанными к телу как к их источнику. Но тело также служит источником неприятных ощущений. Таким образом, будучи привязаны к тому, что дает нам приятное, мы становимся не менее привязаны и к тому, что приносит нам страдание, не в силах их разделить.

Наконец, профессор Конзе объясняет, что удовольствия, коренящиеся в переживании обусловленных вещей, не могут удовлетворить глубинных чаяний сердца. В каждом из нас есть нечто необусловленное, что-то не от мира сего, что-то запредельное, имеющее природу Будды. Как бы вы ни называли это, его характерная особенность в невозможности удовлетворения ничем обусловленным. Оно может быть удовлетворено только безусловным. Поэтому мы возвращаемся к выводу Будды: все обусловленные вещи неудовлетворительны ни потенциально, ни актуально. Эта неудовлетворенность — основополагающее свойство всех форм обусловленного существования; особенно живых существ.

Непостоянство

Второе свойство *лакшана* — это *анитья. Анитья* означает непостоянное (*нитья* — постоянное, устойчивое, вечное; а — отрицательная приставка не). Это свойство не требует столь долгого растолковывания, как *дуккха,* потому что его сравнительно легко понять, хотя бы интеллектуально. Оно означает, что все

обусловленные вещи, составные предметы постоянно меняются (обусловленные предметы по самому своему названию на санскрите и пали — составные, то есть составленные из частей). Но то, что составлено, может быть разложено на части (части могут быть разделены). Так происходит постоянно. Возможно, что в наше время нам легче понять эту истину, чем когда-либо. Наука показала, что не существует такой вещи, как твердая, плотная материя, рассеянная в виде частичек по всему пространству. Мы знаем, что так называемое плотное вещество и есть в действительности энергия в различных ее формах.

Та же самая истина о непостоянстве применима и к уму. В психической жизни нет ничего неизменного; нет неизменной, постоянной бессмертной души; есть только постоянная последовательность состояний психики. Ум меняется даже быстрее, чем физическое тело. Обычно мы не видим изменений физического тела, но будь мы хоть немного наблюдательны, мы увидели бы, как меняется ум. Вот почему Будда сказал, что отождествлять себя с умом большее заблуждение, чем отождествлять с телом. Большая ошибка полагать, что я — это разум, чем думать, что я — это тело, потому что тело обладает некоторой относительной стабильностью, тогда как разум вообще неустойчив.

В самом общем смысле свойство *анитья* означает, что Вселенная во всей своей необъятности и грандиозности — это одно обширное множество взаимопроникающих процессов различного типа, происходящих на разных уровнях. Ничто не стоит на месте, все пребывает в движении, не прекращающемся ни на мгновение. Это легко забыть. Мы думаем, что небеса и горы всегда тут («вечные холмы»), мы думаем, что наши тела относительно постоянны. Только когда изменения доходят до предела, приводя, вероятно, к катастрофе, или, когда что-то ломается или приходит к концу, или, когда мы умираем, тогда мы осознаем истину непостоянства.

Отсутствие себя (не Я)

Третья и последняя *лакшана* — это *анатман* — буквально переводится как не-Я или отсутствие Я, отсутствие себя, самости. Она учит нас, что все обусловленные вещи не имеют постоянной, неизменной самости. Я помню, как мой учитель, буддийский монах-индиец, часто повторял: никто не может понять, что же подразумевал Будда под *анатманом* до тех пор, пока не поймет сперва современную ему концепцию *атмана,* то есть то значение, которое индуизм вкладывал в слово атман во времена Будды. Существует множество концепций *атмана,* упоминаемых в упанишадах. В некоторых упанишадах говорится, что атман — физическое тело; другие говорят, что *атман* величиной с

большой палец, материален и пребывает в сердце. Существует множество различных взглядов, но наиболее распространенная во времена Будды теория, с которой ему приходилось постоянно иметь дело, была та, по которой, Я — это нематериальная, сознающая, неизменная, индивидуальная (в том смысле, что я — это я, а ты — это ты), властная (в смысле осуществления полного контроля над своей собственной судьбой), а также блаженная сущность.

Будда утверждал, что такой сущности нет. Он апеллировал к опыту. Если вы посмотрите внутрь, на жизнь своего собственного разума, то увидите, что есть только пять совокупностей (форма, ощущение, распознавание, волевые импульсы и акты сознания). Все они постоянно сменяются — нет ничего неизменного. Мы видим, что все пять совокупностей возникают в зависимости от условий — нет ничего независимого. Мы видим, что все они так или иначе замешаны на страдании — нет ничего вполне блаженного. Следовательно, нет Я, *атмана.* Пять совокупностей — это *анатман,* они не содержат никакой самости, которую мыслили индуисты времен Будды. *Атман* не существует ни в пяти блоках, ни вне их и не связан с ними каким-либо иным способом.

Все обусловленные вещи без исключения суть страдание *(дуккха),* непостоянные *(анитья)* и без Я *(анатман).* Таковы три свойства обусловленного существования. Они имеют основополагающее значение не только в буддийской философии, но и в буддийской духовной жизни. Согласно Будде, мы не можем увидеть реальности обусловленного существования, пока не научимся видеть в нем эти свойства. Если мы видим что-то еще, это лишь иллюзия, объективная проекция. С момента, когда мы начинаем видеть в обусловленном эти свойства, мы понемногу начинаем улавливать проблески необусловленного, и они указывают нам путь. *(Из лекции №25: «Текстура реальности», 1966)*

Бодхичитта

Бодхисаттва, как то видно из самого термина, есть тот, кто ищет Просветления, то есть такое существо, что оно безраздельно нацелено на Просветление. Бодхисаттва, далее, это тот, кто «ищет Просветления не только ради самого себя, но и ради всех живых существ» [177].

Возникает важнейший практический вопрос: «Как стать Бодхисаттвой?» Иначе говоря, как в действительности взяться за осуществление этого возвышенного духовного идеала? Традиционный ответ на этот вопрос достаточно короток и непосредственен, но он требует немалых объяснений. Итак, Бодхисаттвой становятся, зарождая бодхи-читту [178].

Коротко остановимся на подлинном санскритском слове — *бодхинитта-утпада.* Здесь *бодхи* означает духовное Просветление или духовное пробуждение и есть непосредственное познание реальности, как она есть. *Читта* — ум, мысль, сознание или сердце. *Утпада* — это просто: зарождение или, поэтичнее, — пробуждение.

Бодхинитта-утпада — один из наиболее важных терминов во всем буддизме и, конечно, в махаяне. Обычно его переводят как пробуждение мысли о Просветлении, однако, скажем сразу, что это совершенно неправильно. Трудно придумать перевод похуже. Это совсем не мысль по поводу Просветления. Мы можем думать о Просветлении столько, сколько угодно. Мы можем думать о нем, читать про него, обсуждать его — мы можем болтать о том, что есть, а что не есть просветление, и думать, что знаем все об этом. Вы, возможно, думаете о Просветлении в данный момент. Мысль о Просветлении, без сомнения, возникла в вашем уме, пока вы читаете эти строки, однако бодхичитта не возникла — мы же не преобразились в бодхисаттв. Бодхичитта — это нечто гораздо большее, чем просто мысль о Просветлении. Гюнтер переводит это как просветленная установка [179]. Я иногда перевожу это как воля к Просветлению или как сердце, исполненное *бодхи.* Хотя все эти возможные переводы заметно лучше, чем мысль о Просветлении, ни одно из них не удовлетворяет вполне. Это, конечно, не недостаток современного языка, а, скорее, недостаток языка вообще. Мы могли бы сказать, что *бодхичитта* совершенно неудовлетворительный термин для описания бодхичитты.

Бодхичитта в действительности вовсе не психическое состояние (ни психическая деятельность, ни функция). Это, конечно, явно не мысль (не мысль, которую вы или я можем прослеживать). Если мы думаем о Просветлении — это не есть бодхичитта. Бодхичитта не имеет никакого касательства к мыслям. Это даже не волевой акт, в смысле личной воли. Это даже не означает осознавание, если под этим подразумевать мое или твое осознание того факта, что существует

некое Просветление. Бодхичитта здесь ни при чем.

Бодхичитта прежде всего означает проявление, даже прорыв, излияние внутри нас чего-то запредельного. В традиционных терминах — я имею в виду объяснение бодхичитты в коротком, но глубочайшем произведении Нагарджуны, написанном на эту тему [180], — бодхичитта не включается в пять *скандх.* Это действительно очень знаменательное положение, оно дает нам надежнейший ключ к постижению природы бодхичитты. Объяснение Нагарджуны, представляющего лучшую традицию махаяны, требует глубокого продумывания.

Пять скандх

Некоторые из вас, может быть, раньше не встречали термина пять *скандх. Скандха* — одно из трудноперводимых санскритских слов. Обычно его переводят как блок, состав (confection) или как-то иначе, тоже не очень удач- но. Слово это, в сущности, непереводимо. Буквально оно означает ствол дерева, но это нисколько не прибавит нам понимания. Однако пять *скандх* — одна из основных категорий буддийского учения. И в палийской, и в санскритской, и в тибетской, и в китайской литературе вновь и вновь встречаются упоминания о пяти *скандхах,* о пяти совокупностях, или, как предпочитает переводить профессор Конзе, о пяти кипах, что опять-таки не много проясняет. Давайте вернемся к этим пяти *скандхам,* чтобы быть совершенно уверенными в предмете наших размышлений.

Первая из пяти *скандх* — это *рупа. Рупа* означает телесная форма, то есть все, что угодно, воспринимаемое чувствами. Вторая — это *ведана,* чувство или эмоция — положительная или отрицательная. Третья — это *санджня,* что приближенно переводится как восприятие (иногда слово переводится как ощущение, но ощущение больше подходит для перевода слова *ведана). Санджня* — это распознавание чего-то как данного, определенной вещи. Когда вы говорите: «Вот — часы», — то здесь работает *санджня.* Вы узнали в них определенную вещь. Вы отождествили ее, указали на нее, пометили. Четвертая *скандха* — это *санскара.* Этот термин тоже трудно перевести. Некоторые немецкие переводчики толкуют его как направляющие силы. Мы можем перевести *санскары* очень приближенно как виды волевой активности, то есть акты воли. Пятая *скандха* — *виджняна,* сознание. Это есть сознавание посредством пяти физических органов чувств и ума на разных уровнях. Таковы пять *скандх: рупа* (материальная форма), *ведана* (чувства или эмоции), *санджня* (распознавание), *санскары* (виды волевой активности) и *виджняна* (сознание). Должен вас предупредить: если вы захотите хоть что-то

понимать в буддийской метафизике и психологии, вы должны знать эти пять *скандх* вдоль и поперек, вам необходимо уметь обращаться с ними и понимать предмет, о котором вы говорите.

В буддийском учении пять *скандх* рассматриваются как исчерпывающее разбиение всего нашего психо-физического существования: во всех его видах, на всех его уровнях нет ничего — ни мыслей, ни чувств, никаких других проявлений нашего физического существования, которые бы не включались в ту или иную из пяти *скандх.* Вот почему в начале *Сутры Сердца* [181] говорится: «Когда Бодхисаттва Авалокитешвара, пребывая в состоянии совершенной мудрости, опустил свой взор на мир (на обусловленное существование), он увидел пять кип (пять скандх)». И он узрел только это и ничего более. Он увидел, что все обусловленное существование состоит из этих пяти компонентов: ничто не происходит, ничто не существует на уровне обусловленного существования (на уровне *санскриты),* что нельзя было бы включить в одну из пяти *скандх.*

Пробуждение бодхичитты

Но бодхичитта в пять *скандх* не включается. Так как пять *скандх* вмещают все, что есть в этом мире, а бодхичитта не входит в пять *скандх,* — это означает, что она не от мира сего, она запредельна. Это ни мысль, ни воля, ни представление, ни понятие, но — если мы вообще должны использовать слова — это глубочайшее, духовное (а значит, запредельное) переживание, которое переориентирует все наше бытие.

Возможно, что мне удастся несколько прояснить этот темный вопрос сравнением (но это только сравнение) из христианской традиции: представьте себе кого-то, говорящего в христианском контексте о том, как думать о Боге. Когда вы говорите об этом, даже если вы глубоко набожны и примерный прихожанин, это ничего особенного не означает, — просто вы думаете о Боге. Вы можете думать о Боге как о благообразном старце на облаках, или как о чистом бытии, однако думание о Боге — это всего лишь мысли о нем. Вы не назовете это духовным опытом, или иного рода глубоким опытом. Предположим, однако, вы заговорили о сошествии Святого Духа — это совершенно иное дело. Думать о Боге — это одно, а принять Святого Духа, сошедшего на вас и в вас, так что вы исполняетесь Святым Духом, — это совершенно иное.

Точно так же и в нашем случае: думание о Просветлении — одно, а действительное зарождение бодхичитты — совершенно другое. Если мысли о Просветлении подобны мыслям о Боге, то развитие бодхичитты аналогично сошествию Святого Духа во всей мощи. Такое сравнение избрано с целью иллюстрации и, если возможно, прояснения

значения слова. Я не сравниваю здесь эти два различных набора духовных учений и понятий. Я стремлюсь только показать природу различия между мыслями о Просветлении и зарождением бодхичитты. Бодхичитта — не простое размышление о Просветлении, но глубочайший духовный опыт, и даже глубочайшая, духовная, запредельная сущность.

Бодхичитта не только трансцендентальна и запредельна, но она и не индивидуальна. Это второе соображение, высказанное Нагарджуной. Мы говорим о том, что бодхичитта пробуждается в том или ином человеке, и можно подумать, что существовало много бодхичитт — по-видимому, преславное множество бодхичитт, — пробуждавшихся в разных людях, обращая их в Бодхисаттв. На самом деле, это совершенно не так. Различные мысли (даже если они касаются одного предмета) могут возникнуть у разных людей. Но так как бодхичитта не мысль о Просветлении, — это не индивидуальная вещь и никому в отдельности не принадлежит, — поэтому не существует множества бодхичитт, возникающих в разных людях. Ваши мысли о Просветлении — это ваши мысли, мои мысли о просветлении — это мои мысли; существует множество мыслей. Но ваша бодхичитта — моя бодхичитта, а моя бодхичитта — это и ваша бодхичитта тоже; есть только одна бодхичитта.

Бодхичитта едина, и индивидуумы, в которых возродилась бодхичитта, причастны к единой бодхичитте, проявляясь в различной степени. Махаянские авторы приводят общеизвестные, но по-прежнему прекрасные сравнения с луной. Бодхичитта уподобляется луне. Бодхичитта отражается, так сказать, в различных людях (то есть она пробуждается в них), подобно тому, как луна отражается по-разному в различных водах. Есть множество отражений, но луна только одна. Таким же образом, много проявлений — и только одна бодхичитта.

Хотя я использовал слово отражение, которое несколько статично, не следует полагать, что бодхичитта — нечто статичное. То, что зовется в традиции махаяны абсолютной бодхичиттой — бодхичиттой вне пределов пространства и времени, — тождественно с самой реальностью. Как таковая она находится по ту сторону изменений или даже по ту сторону противоположения изменчивого и неизменного. Но, кроме этого, традиция выделяет относительную бодхичитту. Относительную бодхичитту можно назвать активно действующей силой. Вот почему, как я уже говорил, мне больше нравится переводить термин бодхичитта как воля к Просветлению (памятуя, что речь идет об относительной бодхичитте, в отличие от абсолютной). Однако воля к просветлению не есть волевое действие

некой индивидуальности. Бодхичитта не есть нечто такое, чего Я желаю, это не *моя* воля, так же, как не *моя* мысль. Бодхичитта — не проявление чьей-то индивидуальной воли, точно так же, как и не чья-то индивидуальная мысль. Мы можем бодхичитту мыслить себе как своего рода — здесь приходится подбирать слова — космическую волю (мне не очень нравится употреблять здесь слово воля, но другого я не вижу). Итак, назовем бодхичитту своего рода космической волей, работающей во Вселенной в направлении, которое мы можем считать вселенским искуплением: освобождение, просветление всех существ без исключения.

Мы могли бы даже определить бодхичитту как своего рода дух Просветления, имманентный миру и ведущий индивидуумы ко все более высокому уровню духовного совершенства. Поэтому становится ясно, что индивидуумы не обладают бодхичиттой. Если вы владеете ею, то это не бодхичитта, а нечто другое — ваша собственная мысль или, возможно, представление идеи. Запредельную, надиндиви-дуальную, космическую бодхичитту вы упустили. Индивидуумы не обладают бодхичиттой. Можно сказать, что, наоборот, бодхичитта обладает индивидуумами. Те из них, которыми овладела Бодхичитта (в ком она развилась), становятся бодхисаттвами. Они живут ради Просветления: стараются проявить высшие потенции, содержащиеся во Вселенной, во благо всех. *(Из лекции №66: «Пробуждение сердца бодхи », 1969)*\

Как зарождается бодхичитта

Считается, что бодхичитта зарождается в результате слияния двух тенденций опыта, которые, как обычно думают, находятся во взаимном противоборстве (в повседневном опыте — они действительно противоборствуют, ибо вы не можете следовать им одновременно). Опишем их как стремление к невовлеченности и стремление к вовлеченности.

Раздумья о недостатках обусловленного существования

Первая тенденция выражает стремление к уходу от мирских дел и предметов, что есть отречение в высшем смысле. Человек удаляется от мира: от мирской деятельности, мирских мыслей, мирских ассоциаций. Считается, что этому стремлению к уходу помогает специальная практика, которая называется — «раздумья о недостатках обусловленного существования ». Вы думаете, что это обусловленное существование, жизнь в круге существования не только не удовлетворительна, она глубоко неудовлетворительна. В ней содержатся все виды неприятных переживаний: вещи, которые вы хотите, но не можете получить; людей, которых вы любите, и с которыми разлучены; поступки, которые вам не хочется делать, но которые вы вынуждены совершать. А тут еще и жалкая необходимость зарабатывать на жизнь. Тут и уход за физическим телом, его нужно кормить, лечить, если оно заболевает. Это также забота о семье — о муже, жене, детях, родителях. Вы чувствуете, что всего этого многовато и вам нужно отойти от всего этого подальше, прочь. Вы желаете перейти из круговорота существования в Нирвану, в состояние, когда вам все это не нужно. Вы хотели бы уйти ото всех превратностей мирской жизни — в мир и покой Вечности.

Раздумья о страдании живых существ

Вторая тенденция — вовлеченность — выражает заботу о живых существах. Вы думаете: «Да, я бы хотел выйти отсюда. Для меня лично это было бы неплохо. Но как же остальные? Что случится с ними? Ведь некоторые из них не могут делать даже то, что могу я. Если их покинуть, как же они выберутся отсюда?» Этой тенденции помогает практика раздумий о страдании живых существ. Думая в духе тенденции уйти из мира, вы обращаете внимание на недостатки обусловленного существования лишь постольку, поскольку они касаются вас, а здесь вы смотрите на них, видя, как они воздействуют на другие живые существа. Таким образом, вы размышляете о страданиях живых существ.

Для этого достаточно оглянуться на знакомых вам людей — на друзей и близких — и увидеть все их невзгоды. Кто-то потерял работу и не знает, что

предпринять. У другого развалилась семейная жизнь. Может быть, кто-то потерял мужа, жену, ребенка. Если вы всмотритесь, то осознаете, что нет ни одного известного вам человека, который бы не страдал каким-либо образом. Даже если они счастливы (в самом обычном смысле), все равно существуют вещи, которые им приходится терпеть: разлуку, болезни, слабость и усталость в старости, а в завершение — смерть, которой они, конечно, не хотят.

Если вы посмотрите на мир шире, вы обнаружите, как много страданий в различных частях света. Войны, разные катастрофы, вроде наводнений или массового голода. Иногда люди умирают самым ужасным способом — только подумайте о последней войне, когда люди погибали в концентрационных лагерях. Вы можете взглянуть глубже и подумать о животных, как страдают они не только в когтях более сильных зверей, но от руки человека. Таким образом, вы видите, что весь мир живых существ вовлечен в страдание, которого так много. Когда кто-либо рассуждает о страданиях живых существ, у него возникает мысль: «Как я могу думать только о том, чтобы выбраться отсюда? Разве я имею право стремиться достичь Нирваны для себя одного, которая удовлетворит мои чаяния, но не поможет им? »

Тогда человек переживает некий конфликт, — если его природа допускает такого рода конфликты. С одной стороны, человек хочет уйти от мира, с другой — остаться. Обе тенденции — к уходу из мира и к вовлеченности — присутствуют одновременно. Выбрать одну из них просто: легко перейти к духовному индивидуализму или остаться вовлеченным в мирское. Множество людей действительно избирают простое решение, одни выбирают уход, другие остаются. Одни выбирают духовный индивидуализм, личный духовный опыт. Другие остаются в миру, но в обыденном смысле, без какого-либо духовного устремления.

Воспоминание о Будде

То, что мы стараемся здесь прояснить, противоречиво, однако обе тенденции — уход и вовлеченность — должны получить развитие в духовной жизни. Мы могли бы сказать, что тенденция ухода от мира воплощает аспект мудрости *праджни* в духовной жизни, тогда как тенденция остаться воплощает сострадание, *каруну.* Необходимо развить оба аспекта. Подобному двойственному развитию помогает практика воспоминания о Будде. Человек постоянно сохраняет в своем сознании идеал совершенного Просветления, Просветления ради блага всех чувствующих существ, наиболее ярким примером которого является сам Гаутама Будда, человеческий и исторический учитель.

Что не следует делать, так это допускать исчезновения напряжения между этими двумя тенденциями. Если же это произошло, тогда все теряется. Хотя они и противоречивы, необходимо устремляться к ним одновременно: хотеть уйти и остаться, видеть недостатки обусловленного существования и в то же время сострадать живым существам, развивая и мудрость, и сострадание. Если человек устремляется в направлении обеих тенденций одновременно, напряжение растет все больше и больше (конечно, это не физическое, а духовное напряжение). Оно возрастает, пока не достигнет определенной точки, когда человек уже не может следовать дальше. По достижении этого предела происходит нечто. Происходящее трудно передать, но мы можем объяснить это как взрыв. Это означает, что в результате напряжения, возникшего от следования этим двум противоречащим тенденциям одновременно, произошел прорыв в более высокое пространство духовного сознания, где эти две тенденции — уход и вовлеченность — перестают быть разделенной парой. Это происходит не потому, что они просто смешались воедино, но потому, что уровень (план), на котором они существовали в отдельности, превзойден.

Когда человек прорывается наверх, он переживает опыт одновременного ухода и вовлеченности, вне бытия и внутри в одно и то же время. Теперь мудрость и сострадание стали недвойственными (можете назвать это одним, но это не арифметическая единица). Когда взрыв произошел, когда впервые человек одновременно отвлечен и вовлечен и переживает мудрость и сострадание не одну за другим, но как одно целое, можно говорить, что бодхичитта зародилась.

Четыре великих обета

Согласно буддийской традиции, этот опыт выражается в форме четырех великих обетов Бодхисаттвы. Бодхисаттва обязуется, во-первых, избавить всех существ от всех трудностей (имеются в виду трудности не только в духовной сфере, но и мирские затруднения). Во-вторых, разрушить в своем уме (и в формах других существ) все духовные загрязнения. В-третьих, изучать Дхарму во всех ее аспектах, практиковать ее, воплощать и учить ей других. В-четвертых, всеми возможными способами помогать всем существам следовать в направлении непревосходимого истинного Совершенного Просветления. *(Из лекции №11: «Зарождение бодхичитты», 1966)*

Просветление, вечность и время

Все мы знаем даже по обыденному жизненному опыту, что бывают различные углы или точки зрения, с которых мы можем взглянуть на одну и ту же вещь. Мы также смотрим на один и тот же предмет с разных уровней существования или реальности. Скажем, мы можем на что-то посмотреть с позиций времени, а также и с позиции, которую можно назвать «вечностью», — т. е. вне времени, за его пределами, совершенно отделенно от времени. В первом случае, когда мы видим вещи как пространственно-временные, мы видим их как процессы. Во втором случае, смотря на вещи под знаком вечности, мы видим в них неизменные сущности (если я говорю «неизменные», то не имею тем самым в виду, что .данные отдельные явления остаются неизменными в пределах временного процесса, — я помещаю их вне времени, за его пределы, в совершенно иное измерение).

У всех у нас на слуху главные события жизни Будды. Мы знаем, что Будда родился в роще Лумбини, знаем, какое он получил образование и как покинул отчий дом. Нам известно, что он достиг Просветления тридцати пяти лет от роду, знаем, как он проповедовал Дхарму и как ушел из этой жизни. Но мы не всегда помним при этом, что, когда речь идет о биографии Будды, имеются в виду, в некотором смысле, два совершенно разных человека (назовем их «Сиддхартха» и «Будда»), их разделяет событие Просветления.

Просветление Будды было центральным событием его жизни. Как мы себе это мыслим? Обычно мы думаем графически, что Просветление есть вершина жизни Будды, его жизнь до Просветления — это пологий подъем к ней (его уход в бездомность, медитация в лесу и пр. — вехи восхождения), а его жизнь после Просветления, пожалуй, пологий спуск с вершины. Мы думаем, что после Просветления Будда остался более или менее тем же, кем был прежде, — исключая, конечно, то, что он был просветленным.

Если бы мы лично жили рядом с Буддой несколько месяцев до Просветления и несколько месяцев после, мы бы, почти наверняка, не смогли бы заметить никакой особой разницы. В конце концов, мы бы видели то же физическое тело, возможно, ту же самую одежду; говорил бы он на том же языке, и отличали бы его те же особенности.

Поэтому мы склонны считать Просветление завершающим штрихом в процессе, который шел уже давно, подобно волоску, нарушающему равновесие на весах: это как бы маленькое различие, от чего все различие вообще. Однако дело обстоит вовсе не так.

Просветление Будды или кого-то другого — это точка пересечения времени с вечностью. Строго говоря, линию может пересечь только другая линия, а если

мы время изображаем в виде линии, то вечность мы так изобразить не сможем, поэтому на самом деле некорректно говорить о пересечении времени с вечностью. Скорее можно думать, что линия времени, вместо того, чтобы простираться неопределенно далеко, вдруг в какой-то точке останавливается. В этой «точке пересечения» первая линия, время, не пересекается с другой линией, а просто кончается; или же она исчезает в ином измерении. Исчезновение времени в измерении вечности мы можем уподобить реке, впадающей в океан. Сравнение не вполне подходит, но, если не принимать его слишком буквально, оно может помочь. Его можно усовершенствовать, добавив, что океан начинается как раз на горизонте, а потому ровно за границей нашего обзора. Тогда будет представляться, что река будто бы останавливается у горизонта или впадает в ничто. Вот так и время находит свой конец в вечности, сменяется вечностью. Именно это и имеется в виду под Просветлением. С точки зрения времени, Сиддхартха становится Буддой, развивается в Будду. Однако, с точки зрения вечности, Сиддхартха более не существует, он исчезает, как река на горизонте, а на его место заступает Будда; или просто — Будда на его месте, ибо всегда и был там.

История об Ангулимале

Это соотношение двух измерений, времени и вечности, удачно иллюстрируется историей об Ангулимале [182] (Мадджхима-никая, № 86). Ангулимала был знаменитым разбойником. Есть долгая история о том, как он им сделался, но она здесь ни при чем. Я начну с того момента, когда он жил уже в дремучем лесу где-то в Центральной Индии. Была у этого Ангулималы довольно скверная привычка. Он повадился ловить путников, шедших через его лес, и отрубать им пальцы. Все отрубленные пальцы он хранил, нанизывал их на веревку и носил вокруг шеи, наподобие ожерелья. Его именно поэтому и назвали Ангулималой, что в переводе означает «носящий гирлянду из пальцев» (*ангули* — палец, *мала* — гирлянда).

История начинается тогда, когда Будда собрался пересечь этот лес. Местные жители знали об Ангулимале: они сказали Будде об опасности и пытались отговорить его, чтобы он не шел через лес. А он, конечно, не стал их слушать и пошел. И оказывается, что в тот самый день Ангулимала дошел до крайности. Он скопил уже девяносто восемь пальцев, а нужна была ему сотня. Его старая мать жила вместе с ним в лесу. Она ему стряпала, старая преданная душа. И вот он уже решился отрубить и ей палец; наверное, ему опостылело ожидание; а может быть, она и попиливала его слегка. Итак, он решился отрубить ей палец, поэтому ему оставалось добыть еще только один. Но как только он увидел Будду, он переменил свои планы. «Я всегда успею

вернуться и отрубить ей палец, — решил он. -А пока пойду и добуду палец этого монаха». Рассказывают, что это было в прекрасный послеполуденный час. Все было мирно кругом, слышалось только пение птиц. Будда шел неторопливо, задумчиво по тропинке, протянувшейся через лес. Ангулимала задумал нагнать Будду, схватить его и отрубить ему палец, прежде чем тот опомнится и станет сопротивляться. И вот он выскочил из-под сени леса и пустился в погоню за Буддой.

Он уже преследовал Будду некоторое время, когда заметил, что происходит нечто странное. Казалось, он идет куда быстрее, чем Будда, но расстояние меж ними не сокращалось. Будда был по-прежнему впереди и неторопливо шел. Он, позади, шел быстрым шагом, но ничуть не приближался к Будде. Тогда он прибавил ходу и побежал. Но все, как прежде: Будда шел себе неторопливо впереди и все на том же расстоянии. Осознав, что происходит, Ангулимала ужаснулся, покрылся потом. Он решил сделать последнюю попытку, собрал все силы и помчался быстро, как только мог. Но он ничуть не приблизился к Будде, а тот, похоже, даже замедлил шаг.

В отчаянии Ангулимала закричал: «Эй, стой!» Будда обернулся и сказал: «Я-то стою, это ты движешься». Тогда Ангулимала, сохранивший, несмотря на свой страх, присутствие духа, возразил: «Ты ведь, похоже, шрамана, — монах. Ты сказал мне, что стоишь, однако я не могу поймать тебя, хоть и бегу изо всех сил. Как же ты можешь говорить, будто стоишь?» Будда ответил: «Я стою, ибо стою и Нирване. А ты движешься, ибо крутишься в Сансаре». Таков был ответ Будды. Естественно, что Ангулимала стал его учеником. Что было дальше, — очень интересная история, но это уж другой разговор, я не стану ее излагать.

Здесь же суть дела в том, что Ангулимала не смог поймать Будду, потому что Будда двигался — или стоял, здесь это одно и то же — в другом измерении. Ангулимала олицетворяет время и не может поймать Будду, олицетворяющего вечность. Сколько бы ни прошло времени, оно не дойдет до этой точки, где сойдется с вечностью. Ангулимала мог бы бежать две тысячи пятьсот лет, а Будду бы так и не поймал; расстояние между ними не изменилось бы.

Большая Смерть

Возвращаясь к нашей исходной теме, мы видим, что обретение Просветления представляет собою вступление в новое измерение бытия, а не продление старого, пусть и в очищенном виде. После просветления под деревом бодхи Будда стал другим, новым человеком.

К сожалению, мы склонны думать о Просветлении, уподобляя его нашему жизненному опыту. В ходе нашей жизни

мы в течение многих лет сталкиваемся с различными переживаниями, изучаем разные вещи, встречаем всяких людей, но за всем тем мы остаемся все тою же личностью, нас можно узнать. Возможно, мы и теперь все та же личность, какой были лет двадцать — тридцать назад, в детстве. Это отнюдь не редкость. Очень часто мы остаемся глубоко, драматически обусловленными опытом раннего детства, нам не удалось из него вырасти. Все перемены, происходящие в ходе нашей жизни, довольно поверхностны. Даже если мы встретились с буддизмом и приняли Прибежище в Будде, изменение не слишком глубоко.

Но переживание Просветления Буддой было не таково. Оно не было для него небольшим периферийным изменением, поверхностной переменой. Оно оказалось гораздо более глубоким и драматическим. Скорее, оно было подобно перемене, соответствующей смене жизней, когда сначала умираешь в одной жизни, а потом рождаешься в другой, и между ними — разрыв. Опыт Просветления весьма подобен смерти. Собственно, в некоторых буддийских традициях Просветление называют «большой смертью». Если ты достиг Просветления, все прошлое умирает, исчезает, и ты полностью возрождаешься.

В случае Будды умирает Сиддхартха. Сиддхартха не меняется к лучшему, не усовершенствуется, с ним покончено. Он умирает под древом Просветления, а рождается Будда. И Будда появляется на свет только после смерти Сиддхартхи. «Будда рождается», — сказали мы, но, собственно, даже этого нет. На самом деле, когда умирает Сиддхартха, оказывается, что Будда жил все время («все время» означает здесь над временем, вне времени).

Другая важная мысль в буддийской традиции, а также и в западной метафизической традиции, заключается в том, что ни время, ни пространство не суть вещи в себе, как мы обыкновенно думаем. Мы мыслим себе пространство наподобие коробки, в которой двигаются предметы, а время — как туннель, вдоль которого они движутся. На самом деле не так. Время и пространство суть формы нашего восприятия: мы воспринимаем вещи в формах пространства и в формах времени. Когда мы видим — или переживаем -предметы в этих формах, или сквозь эти очки, мы называем их явлениями. Из явлений составлен мир относительного, обусловленного существования, то, что буддисты называют «сансара». Но когда мы вступаем в измерение вечности, превосходя пространство и время, то мы превосходим и явления, которые суть нечто только в формах пространства и времени. Мы выходим из сансары; как говорят в буддизме, мы входим в Нирвану, а как говорят в индуизме, мы переходим от тьмы

к свету, от нереального к реальному, от смерти к бессмертию.

Просветление часто описывают как пробуждение к истине вещей. Это видение вещей как они есть, а не какими кажутся — ви́дение вещей в их истине, вне покровов; это ви́дение вещей с абсолютной объективностью, без влияния психологических обусловленностей. Говорят также, что это — «стать единым с веками», с реальностью. Будда, т.е. тот, кто пробудился к этой истине, существует как бы вне времени, в измерении вечности; его можно считать реальностью в человеческом облике. Облик — человеческий, но «материя» здесь — сама реальность. Вот что подразумевается, когда говорят, что Будда есть «просветленное человеческое существо». Человеческий облик здесь есть, но обычного, обусловленного человеческого ума нет. Вместо обычного человеческого ума со всеми его предрассудками, предвзятыми взглядами и ограниченностью есть переживание — или осознавание — самой реальности. Следовательно, Будда символизирует или отображает реальность в человеческом облике.

За пределами пути

Поэтому Будда — совершенно особый, даже уникальный тип человека и, будучи таковым, не поддается классификации или категоризации. Такова мораль встречи Будды вскоре после его Просветления с Упакой, нагим аскетом [183]. Упака пытался подвести Будду под такие разряды, как *дева, якша, гандхара*, даже человек, но Будда отверг все эти категории и сказал, что, поскольку он превзошел все психологические обусловленности, на основании которых его можно было бы назвать этими терминами, он просто Будда — тот, что свободен от этих обусловленностей.

Люди часто хотят навесить на вас бирку. Помнится, когда я был в Индии, особенно в Южной Индии, одним из первых вопросов, который мне задавали — все и каждый, был таков: «Какой вы касты?» Там, если не могут отнести вас к определенной касте, не знают, как с вами обращаться. Непонятно, можно ли из ваших рук принять воду или нет, можно ли жениться на вашей дочери или нет. Все это очень существенно.

Это, в общем, так же и в Англии, хотя и не столь прямо (в Индии меня нередко останавливали посередине дороги и, безо всякого вступления, спрашивали: «Вы какой касты?»). В Англии тоже стараются как-то выудить из вас сведения определенного рода. Могут спросить, кем вы работаете; попытаются выведать ваш доход. Спросят вас, где вы родились, где живете, где получили образование. С помощью такого социологического опроса люди постепенно сужают поле поиска, пока не «поймают» вас, пока вы не попадете в узкую клетку. С Буддой

такого не получится (правду сказать, это не получается и с обычным человеком, хотя до определенной степени и удается). Когда Упака понял, что ему не к чему пришпилить Будду, он не знал, что же теперь делать. Как говорит текст, он просто покачал головой, сказал: «Ну, может быть...» и ушел. Он не смог классифицировать Будду.

Ту же идею — что Будду классифицировать невозможно — мы находим в первой строфе «Главы о Будде» в Дхаммападе, где сам Будда говорит:

> *«Того, чью победу нельзя отменить, за кем не следует ни одна из побежденных им страстей, его, чья сфера бесконечна, не имеющего тропы — по какой тропе сможете вы проследить его?»* [184]

Будда не следует никакой особой тропе, пути; он подобен птице, летящей в небе. Невозможно найти след птицы в небесах — нет его там. Так же невозможно напасть на след Будды, ибо он принадлежит к другому измерению, к трансцендентальному измерению, измерению вечности.

Та же идея выражается иначе в «Суттанипате », где Будда говорит:

> *«Нет меры человеку, достигшему цели; нечем его измерить: мол, таков он и таков. Это не о нем. Когда устранены все условия, то устранены и все возможности что-то сказать»* [185].

Когда в человеке устранены все психологические обусловленности, у вас не остается никакого способа объяснить себе этого человека, — а именно таков Будда. Та же идея более абстрактно выражена в перечне «четырех невыразимостей». Эта четверка такова: существует ли Будда после смерти, нет ли, или и да, и нет, или, наконец, ни да, ни нет. Похоже, что некоторые из древних индийцев были прямо одержимы этим вопросом. Они приходили к Будде и спрашивали его: «Скажи, пожалуйста, когда ты умрешь, ты будешь существовать? Или нет? Или и да, и нет? Или ни да, ни нет?» Будда всегда отвергал все четыре возможности. Он обычно отвечал: «Это неприменимо, это неприложимо. Нельзя сказать, что Будда существует после смерти, ни что не существует, ни что и существует, и не существует, ни что будет существовать, ни что не будет существовать ». Иногда он добавлял еще: «Они неприменимы и неприложимы потому, что уже в этой жизни, даже в этом самом физическом теле, Будда находится вне любых классификаций; о нем ничего нельзя сказать».

Будда — это человек, о котором ничего нельзя сказать, поскольку у него ничего нет; в каком-то смысле, он и есть нечто. Вот почему в той же «Сутта-нипате» встречается такой эпитет Будды, как *акин-санна* [186], что следует перевести «человек ничто»: это тот, кто не имеет

ничего, потому что он сам есть ничто. О такой личности невозможно что-то сказать, и это ставит человеческий ум в тупик. Похоже, многие из просветленных учеников Будды подозревали, что в Будде есть нечто таинственное, то, что даже они, сами просветленные, не могли понять и измерить. Типичен в этом отношении случай с Шарипутрой [187]. Однажды Шарипутра в присутствии Будды воскликнул в порыве веры и преданности: «Бхага-ван, я думаю, что ты величайший из всех просветленных, которые были, есть и будут». Будда не похвалил этого и не осудил. Он не сказал: «Какой ты замечательный ученик. Как прекрасно ты меня понял!» Он просто задал вопрос: «Шарипутра, а знал ты всех Будд прошлого? » «Нет, Бхагаван», — отвечал Шарипутра. «А знаешь ли ты всех Будд грядущего?» — спросил Будда. Шарипутра опять признался, что нет. Тогда Будда спросил: «А меня ты знаешь?» «Нет, Бхагаван», — ответил Шарипутра. «А коли так, -сказал Будда, — почему ты так отважен в своих словах?» Отсюда ясно, что и мудрейший из учеников Будды, Шарипутра, не смог сполна постичь Будду.

Рупакая и Дхармакая

После смерти Будды это ощущение учеников его, что Будда неизмерим, что даже они, просветленные, вероятно, так же, как и он сам, не в силах постичь его, нашло выражение в перечне «десяти сил» [188] и «восемнадцати особых свойств», отличающих его от всех просто освободившихся и просветленных учеников его.

Все это постепенно выкристаллизовывалось в очень важное различение, введенное применительно к Будде. Различать стали то, что называется его *рупакая* — телесное его явление, облик, и его *дхармакая* — его истинный, сущностный облик. Первое буквально переводится «тело формы», а второе — «тело истины», «тело реальности». *Рупакая* это Будда, существующий во времени. *Дхармакая* — Будда, существующий вне времени, в измерении вечности. Реальное тело — именно это, второе. Это явствует, например, из увещевания Будды, обращенного к Ваккали. Ваккали был монахом, пылко преданным Будде. Его восхищал внешний облик и личность Будды, и он все свое время просиживал, глядя на Будду. Учиться он не хотел, вопросов не задавал, ему бы только глядеть на Будду, и все. Однажды Будда подозвал его и сказал: «Ваккали, физическое тело -это не я. Если хочешь видеть меня, узри Дхарму, узри *дхармакаю*, мой истинный облик» [189]. Та же точка зрения выражена в двух знаменитых строфах *«Алмазной сутры»*, в которых Будда обращается к Субхути:

«Видящие меня по моему облику, следующие моему голосу предаются

неправильным усилиям; такие люди меня не видят. Будду следует видеть из Дхармы. Водительство Будды исходит из дхармакаи. Однако нельзя распознать истинную природу Дхармы, и никто не может постичь ее как объект» [190].

Большинство из нас, как Ваккали, пытаются неправильным способом узреть Будду. Я не говорю, что следует вовсе не обращать внимания на *рупакаю* — физическое тело, тело облика; но его следует считать символом *дхармакаи* — истинного облика, истинного тела. Это символ Будды, каков он в своей беспредельной сущности, вне времени, над временем, в вечности. *(Из лекции №23 «Будда, Бог и реальность », 1979)*

Нирвана как цель

Большинство наших проблем, а может, все, крутятся вокруг темы счастья и несчастья. Как мы обычно поступаем, когда по той или иной причине чувствуем себя несчастными? Чего мы точно не делаем, так это не спрашиваем себя, почему мы несчастны. Если же мы и спрашиваем, то стараемся скользить по поверхности и сами себе отвечаем, опираясь на симптомы и внешние обстоятельства. Мы постоянно пытаемся избегать ощущения, что мы несчастны. Когда мы чувствуем себя несчастными, мы стараемся рикошетом выскочить в противоположное состояние — в ощущение счастья. Обычно это означает цепляние за некоторые предметы или переживания, которые, как нам кажется, принесут потерянное и желанное счастье. Другими словами, наши поступки состоят в принятии счастья за конечную цель и в стремлении достигнуть ее.

Мы пытаемся избегать несчастливых переживаний и стараемся обрести счастье как свою цель. Однако в этом, как вы прекрасно знаете, мы почти всегда терпим неудачу. В конце концов, в течение всей своей жизни мы пребываем в тех или иных поисках счастья, — никто не ищет невзгод и страданий. Каждый полагает счастье конечной целью и каждый терпит неудачу в ее достижении. Нет, вероятно, никого, кто *бы* мог заявить, что он настолько счастлив, что не в состоянии представить себя еще хоть чуточку счастливее. Большинство людей, если они, конечно, искренни по отношению к себе, вынуждены признать, что их жизнь более или менее трудна, неудовлетворительна и помечена только небольшими вспышками счастья и радости, которые позволяют лишь на время забыть если не все невзгоды и страдания, то, по крайней мере, свою неудовлетворенность и досаду.

Все это подводит нас к самому важному принципу — полагание подобных целей в действительности есть подмена осознавания, знания себя самих. Если мы чувствуем себя несчастными, то вместо того, чтобы постараться вскрыть причину, мы ставим перед собой цель быть счастливыми, чтобы избежать страданий. Это происходит машинально или инстинктивно. И в этом вообще нет ни самоосознавания, ни стремления к самопознанию.

Нам не следовало бы пытаться убежать от самих себя. Мы должны были бы начать с того, чтобы принять себя такими, какие мы есть. Следует постараться понять значительно глубже, чем только рассудком, почему мы именно такие, какие мы есть. Если вы страдаете — примите страдание и поймите, почему вы страдаете. Или же, если случается, что вы счастливы, примите счастье (не чувствуйте себя виноватыми за это), поймите, почему вы счастливы. Это понимание не есть нечто сугубо

рассудочное: оно должно достигать действительно самых ваших глубин. Для некоторых людей это проникновение, или прозрение, достижимо в ходе медитации. Медитация — не только удержание сознания на объекте, но также и прокручивание некоей мысли в уме. В медитацию, помимо прочего, входит погружение на дно собственного ума и освещение разума светом сознания вплоть до самого дна. Иными словами, медитация включает в себя обнаружение всех ваших мотиваций, глубинных причин ваших психических состояний, а также причин равно и радостей, и горестей. Так происходит и реальный рост осознавания себя.

Теперь обратимся к теме нирваны; ее можно объяснить различными способами. Один из стихов *Дхаммапады*, например, гласит: нирвана — величайшее счастье. Предположим, что вы чувствуете себя несчастным, находитесь в достаточно сложном периоде жизни и у вас много расстройства, вам совсем несладко. Допустим, в этом состоянии вы слушаете лекцию, в которой, в числе прочего, говорится, что нирвана — величайшее счастье. Какой будет ваша реакция? Вы подумаете про себя: это как раз то, что мне нужно, и вашей целью станет погружение в нирвану. Но это, скажу я вам, будет высшая степень неосознания. Это не имеет ничего общего с буддизмом. Вы просто-напросто ухватились за нирвану (названную величайшим счастьем), потому что она подвернулась в момент ваших субъективных нужд и переживаний. Так происходит постоянно. Мы стараемся использовать нирвану совсем несознающим способом для разрешения тех проблем, которые в действительности могут быть решены только при помощи самоосознания.

В обрисованной ситуации вам следовало бы начать с принятия своих несчастий. Встаньте лицом к факту! Признайтесь себе: Мне худо, или Я несчастен, или даже Мне так худо, что дальше некуда. Не пытайтесь ничего скрывать от себя. Не старайтесь напялить на себя ту обычную улыбку, призванную, чтоб поверили, что вы на вершине мира. Будьте, конечно, приветливы с другими людьми, чтобы ваше уныние им не портило настроение. Но, по крайней мере, не скрывайте того, что вы несчастны. Для начала примите себя в несчастье. Научитесь этому состоянию не-счастливости. Переживите все грани этого. Не пытайтесь избавиться от этого. Спросите себя: что делает меня несчастным? Каков источник этого? Не отталкивайте от себя горести и страдания. Не пытайтесь слишком быстро или бессознательно поставить перед собою в качестве цели избавление от горестей и обретение счастья, даже в форме нирваны. Старайтесь как можно яснее увидеть, что именно в вас выводит вас из душевного равновесия и делает

несчастным. Если вы сможете сделать это, тогда потом вы увидите некоторые возможности постепенно, со временем обрести нирвану. Однако совершенно определенно вы не обретете нирваны, применяя представление о ней как о высочайшем счастье — или как-то иначе отмахиваясь от несчастья, не сознавая, в чем же его причина. Ведь важно — именно осознавание, отдача себе отчета в самом себе.

Возможно, что на этой стадии мы можем высказать парадокс: цель буддизма заключается в том, чтобы полностью осознавать на всех уровнях, почему мы хотим достигнуть цели, или в осознавании самой нашей необходимости достигнуть цели. Забегая немного вперед, мы можем сказать, что нирвана действительно заключается в полном осознавании того, почему мы хотим ее обрести. Если мы понимаем полностью и окончательно, почему мы хотим достигнуть нирваны, то мы ее достигли. Можно даже сказать, что не осознающая себя личность нуждается в цели, но из-за своей неспособности к самоосознаванию она не способна сформулировать (истинную цель), в то время как осознающий себя может сформулировать цель благодаря своей способности к самоосознаванию, однако он в ней не нуждается. Таково истинное положение дел.

Если бы я дал здесь определение по принятой форме нирваны, указав, что нирвана есть то-то, вы бы приняли или отвергли тот или иной аспект нирваны в соответствии со своими, по большей части бессознательными, потребностями. Если у вас есть бессознательная необходимость стать счастливыми, а я бы сказал, что нирвана — это наивысшее счастье, вы, вернее всего, уцепились бы за это и на этом успокоились бы без сколько-нибудь истинного понимания того, что делаете. Или если вас задевает нехватка собственного знания и понимания, а я скажу, что нирвана — это состояние полного озарения, то опять вы уцепитесь за это представление. Точно таким же образом, если вы чувствуете, что жизнь вас стиснула, вы несвободны и связаны работой или семьей, а я упомянул, что нирвана — это освобождение, вы начнете думать: она как раз то, что мне нужно. Что бы я ни сказал, вы сразу же осознанно поставите перед собою цель без каких-либо попыток понять, почему мы несчастны или почему вы невежественны или почему вы связаны по рукам и ногам. Вы просто начнете использовать нирвану как подсознательно избранную временную меру, что не принесет особой пользы. *(Из лекции № 26 «Нирвана», 1966)*

Просветление

Буддийская традиция всех школ утверждает, что просветление включает в себя три главных аспекта. Начнем с того, что просветление объясняется как состояние чистого, ясного, даже сияющего осознавания. Некоторые школы идут дальше, поясняя, что в этом состоянии более нет переживания субъект-объектной двойственности. Нет ничего ни там снаружи, ни здесь внутри. Различие между субъектом и объектом полностью снято. Существует только одно непрекращающееся, чистое, ясное осознавание, равно распространяющееся однородно во всех направлениях. Более того, это осознавание вещей такими, какие они есть на самом деле, — конечно, не вещей как объектов, но снимая субъект-объектную двойственность. Следовательно, это чистое и ясное осознавание есть еще и осознавание реальности, а значит и состояние Знания. Такое знание — не знание в обычном смысле (знание, остающееся в пределах субъект-объектной двойственности). Это скорее состояние прямого, неопосредованного духовного видения, которому все вещи явлены прямо, ясно, живо и истинно. Это — духовное ви́дение, даже запредельное ви́дение, свободное ото всех заблуждений, превратных понятий, всех неверных, искривленных помыслов, всего смутного, темного, всех обусловленностей ума и любых предрассудков. Итак, просветление, во-первых, — состояние чистого, ясного осознавания, состояния знания как видения.

Во-вторых, что не менее важно, просветление — это интенсивное, глубокое, всепроникающее состояние любви и сострадания. Иногда эту любовь сравнивают с любовью матери к своему единственному ребенку. Сравнение приводится, например, в знаменитом буддийском тексте, озаглавленном Метта сутта, Слово о любящей доброте [192]. В этом Слове Будда говорит: подобно тому, как мать защищает единственного сына даже ценою собственной жизни, так же должно развить в уме всеохватывающую любовь ко всем живым существам. Вот какое отношение нам предстоит развивать в себе. Обратите внимание, что Будда говорит не обо всех людях, а обо всех живых существах; о тех, кто дышит, шевелится и чувствует. Так понимает это просветленный ум. Далее говорится, что любовь и сострадание состоят в чистосердечном желании — глубоком и пламенном пожелании блага и счастья всем: да освободятся существа от страдания и ото всех невзгод, они растут, они развиваются и, в пределе, да достигнут просветления. Такого рода любовь и сострадание — безгранично изливающееся, безмерное, направленное ко всем живым существам, — это тоже аспект просветления.

В-третьих, просветление заключается в состоянии или переживании неисчерпаемой психической и духовной энергии. Это хорошо проиллюстрировано случаем из жизни Будды. Как вы знаете, Будда обрел просветление в возрасте тридцати пяти лет и продолжал учить и общаться с окружающими до очень преклонного возраста — восьмидесяти лет, когда его физическое тело в конце концов одряхлело. Однажды он сказал: мое тело подобно старой, разбитой телеге, которую много раз чинили. Но мой ум бодр, как прежде. Даже если меня придется переносить с места на место на носилках, если кто-то придет ко мне, я буду по-прежнему в состоянии учить его. Мои умственные и духовные силы не иссякли, несмотря на ослабленность тела [193].

Сравнение Буддой собственного тела со старой телегой приводится в *Махапариниббана-суттанта*, *Дигха-Никая*, №16.

Таким образом, состояние просветления характеризуется энергией. Мы можем сказать, что состояние просветления — это совершенная, необусловленная свобода от всех субъективных ограничений.

Вот что имеют в виду, говоря о просветлении в буддийской традиции; конечно, настолько, насколько просветление вообще может быть определено словами и могут быть перечислены его различные аспекты. На деле имеет место то, что знание переходит в любовь и сострадание, любовь и сострадание переходят в энергию, энергия — в знание и так далее. Мы, по правде, не в состоянии отделить один аспект от других. И, тем не менее, традиция донесла до нас это схематизированное описание просветления для того, чтобы передать намек на переживание, чтобы как-то приблизительно указать, на что это может быть похоже. Если же вы хотите узнать нечто большее, тогда вам следует познакомиться с более расширенными, поэтичными объяснениями, которые найдутся в буддийских текстах, или же вам предстоит заняться практикой медитации и попытаться обрести в ней хотя бы зарю просветления. Так что, когда буддизм говорит о просветлении или о буддовости или же о нирване, подразумевается состояние наивысшей мудрости, любви, сострадания и энергии. *(Из лекции № 120 «Идеал человеческого Просветления», 1975)*

Примечания

1. В английском тексте — «sixth century CE». Буддисты и представители других не христианских религий не используют сокращения «до Р.Х.» — до рождества Христова и «после Р.Х.» Они пользуются другими принятыми сокращениями — «нашей эры» (CE), «до нашей эры» (BCE).
2. См.: Сангхаракшита, лекция №17 (магнитофонная запись): «Необходима ли религия?», Лондон, Дхармаракшита, 1966.
3. См.:«Среднее собрание поучений» *(Majjhima-Nikaya)* /Пер., I.B. Horner. London: Pali Text Society, 1967. Vol.1.134-5.
4. С того момента, когда была прочитана эта лекция, то есть с 1966 года, Сангхаракшита стал раскрывать понятие дхармы в терминах эволюционного процесса более полно и последовательно. Хотя понятие «высшая эволюция» не является буддийским термином, идея духовного совершенствования как процесса эволюции сознания подразумевается учением Будды.

   Процесс развития жизни от ее примитивных стадий до наивысшего состояния просветленного ума можно рассматривать как один длительный эволюционный путь, разделенный на две различные стадии: низшую эволюцию и высшую. Низшая эволюция — это процесс зарождения жизни от ее начала в доисторический период до появления человека. Высшая эволюция начинается от уровня эгоистического и рефлективного сознания и продолжается до просветления. Низшая эволюция — это пройденный нами путь; высшая эволюция указывает цель, которой мы можем достигнуть, если того захотим.

   Нельзя сказать, что существует определенная точка, на которой завершается низшая эволюция и начинается высшая. Промежуточное звено между этими двумя разделами подобно широкой полосе, в которой формируется определенная степень самосознания, тот вид сознания, который позволяет человеку познавать не только окружающий его мир, но и свою собственную способность к осознанию. Это называется рефлективным, или обращенным к себе, осознанием. В какой мере человек осознает себя сам, в той мере он отличается от животного, наделенного простым сознанием, основанным на чувствах.

   Человек же, обладающий достаточной степенью самосознания, способен, если он того желает, начать жить духовной жизнью, осуществить процесс высшей эволюции от уровня, на котором он находится, вплоть до полного просветления. Таким образом, если низшая эволюция представляет собой биологический и коллективный процесс, то высшая, эволюция сознания, может состояться лишь в результате индивидуального выбора самого человека. Прогресс возможен только благодаря личным усилиям. Низшая эволюция рассматривается такими науками, как физика, биология и химия, тогда как высшая исследуется психологией, философией и религией.

   Для более подробного ознакомления с идеей «высшей эволюции» см. два цикла лекций (магнитофонная запись): *The Higher Evolution of Man* and *Aspects of the Higher Evolution of the Individual.* London: Dharmachacra, 1969–1970.
5. Буддизм традиции *син* — одна из крупных школ буддизма в Японии, ответвление индо-китайской традиции махаяны. В *сине* не предпринимается

усилий по достижению просветления, вместо этого верующие вверяют себя «другой силе» — Амитабхе, или Будде Бесконечного Света Амиде (подробнее см. в главе «Символика пяти будд в мужских и женских аспектах»). Эта сдача на милость ведет к рождению в чистой земле Амитабхи, Сукхавати (Стране Блаженства). Последователи школы *сиу* почитают большую и малую *Сукхативьюха-сутры* и *Амитаюрдхьяна-сутру.* См.: *Buddhist Mabayana Texts* /Ed. E.B. Cowell и др.. New York: Dover Publications Inc., 1969.

6. См.: Henry de Lubac. Aspects of Buddhism./ Trans. G.R. Lamb, London: Sheed & Ward, 1953.
7. Подробнее см. раздел «Важность принятия прибежища»: Sangharakshita. *The History of My Going for Refuge.* Glasgow: Windhorse, 1988; Sangharakshita. *Going for Refuge.* Glasgow: Windhorse, 1986.
8. Краткий исторический обзор распространения буддизма см. Edvard Conze. *A Short History of Buddhism.* London: Allen & Unwir, 1982.
9. Подробный обзор палийского канона, китайской Трипитаки и тибетских источников см.: Sangharakshita. *The Eternal Legacy.* London, 1985.
10. См.: Sangharakshita. *A Survey of Buddhism* (шестое издание). London: Tharpa, 1987, pp.355ff.
11. Существует множество жизнеописаний Будды. Полезно познакомиться с биографией, составленной преимущественно на фрагментах палийского канона, связанных единой нитью авторского повествования: *The Life of the Buddha* /Trans. & arr. by Bhikkhu Nanamoli. Ceylon: Buddhist Publication Society, 1978. Поэтическое описание жизни, вплоть до и включая Просветление, можно найти в книге Ашвагхоши *The Buddhacarita or Acts of the Buddha* /Ed. E.H. Johnston. New Deli: Oriental Books Reprint Corporation, 1972. Сравнительно недавно написанное жизнеописание: The *Life of the Buddha* /Saddhatissa H. Mandala Books. London: Unwin Paperbacks, 1976.
12. *An Outline of History* /Wells H.G. London: The Waverly Book Co. Ltd, 1920. Section XXVI.
13. См.: Asvaghosha. *The Buddhacarita or Acts of the Buddha* / Ed. E.H. Johnston. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1972. Canto iii; also: *The Mahavastu.* Trans. Jones. London: Luzac&Co.Ltd, 1952. Vol. II, section 150.
14. *The Middle Length Sayings (Majjhima-Nikaya)* Vol.1, №12: *Mahasihanada-sutta.* Trans. I.B.Horner. London: Pali Text Society, 1976.
15 *Some Sayings of Buddha.* Trans. F.L. WooBward. London: The Buddhist Society, 1974, pp. 7–9; *Samyutta-Nikaya.* vv.421-3, London: Pali Text Society, 1930.
16 *Anguttara-Nikaya* II, 37-9, quoted in *Buddhist Texts Through the Ages.* Ed. E.Conze, I.B. Horner, etc. New York: Harper&Row, 1954. Pp. 104-5.
17. Введение в теорию Юнга об архетипах коллективного бессознательного см.: Jolande Jacobi. *The Psychology of C.G. Jung.* London: Routledge&Kegan Paul, 1962; also, Frieda Fordham. *An introduction to Jung's Psychology.* London: Penguin, 1964.
18. В известной цитате из «Изумрудных скрижалей», приписываемой Гермесу Трисмегисту, утверждается «герметическое соответствие» между высшим и низшим уровнями реальности: «Как вверху, так и внизу, как внизу, так и на-

верху: так осуществляется чудо одной вещи». Более подробно о Гермесе Трисмегисте и его работах см.: E.J. Holmyard. *Alchemy,* London: Penguin, 1957.

19. См. прим. 11.
20. *Джатаки* (буквально «принадлежащие или связанные с тем, что произошло») и *аваданы* (прославленные или героические деяния) — истории, иллюстрирующие работу кармы, показывающие то, каким образом качества Будды и его учеников зависят от их искусных действий в прежних жизнях. Джатаки главным образом посвящены предыдущим жизням Будды, в которых Бодхисаттва практикует Совершенства. Они включают много материала из индийского фольклора — басни, сказки и т.д. *В канонических джатаках* Будда неизменно предстает мудрым правителем или выдающимся учителем; в неканонических историях он также изображается животным. *Аваданы* главным образом дают жизнеописание учеников Будды и известных *буддийских деятелей.* См.: Sangharakshita. The Eternal Legacy, London: Tharpa, 1985, pp. 55–60.
21. Нагарджуна, автор «Драгоценной гирлянды», «процветал» во втором веке н.э. Ему приписывают создание философской базы махаяны, в частности он считается основателем школы мадхьямика. Легенда гласит, что он спустился в глубины океана, чтобы получить учение «Совершенство мудрости» от царя *нагов.*
22. Падмасамбхава, выдающийся индийский учитель, быстро распространивши!! буддизм в Тибете в VIII веке н.э. История его жизни почти полностью состоит из чудесных событий, не исключая его рождения из цветка лотоса. В высшей степени символическое, но волнующее жизнеописание можно найти в книге Еше Цогьяла *The Life and Liberation of Padmasambhava,* Emeryville, USA: Dharma Publishing, 1978.
23. Миларепа был тибетским буддийским учителем одиннадцатого столетия н.э. От него берут начало различные линии преемственности кагьюпа. Он известен своим аскетизмом: он питался крапивой, жил в горной пещере и носил только тонкую хлопковую одежду. Его песни и истории, сложившиеся вокруг них, составляют наиболее популярную и любимую часть буддийской литературы в Тибете. Тибетский буддизм в целом и кагьюпинцы в частности подчеркивают важность линии преемственности, протягивающейся от ученика к гуру через многие поколения к таким великим фигурам, как Миларепа или даже к архетипическим Буддам, например Ваджрадхаре. Гампопа одним из главных учеников Миларепы. Жизнеописание Миларепы см. *The Life of Milarepa,* trans. Lobsang P. Lhalungpa, New York: Dutton, 1977. Его песни можно найти в: *The Hundred Thousand Songs of Milarepa,* Trans. Garma C.C. Chang, Shambala, Boulder & London 1977. Vols. 1&2.
24. Коти «очень большое число, примерно сто тысяч»; см: Pali English Dictionary. Ed. T.W. Rhys Davids & William Stede. London: Pali Text Society, 1979.
25. *Mahavastu,* trans. J.J. Jones. London: Luzac & Co. Ltd, 1952. Vol. HI, section 115.
26. Тантры — священные тексты, относящиеся к ваджраяне, третьей из трех *ян* в развитии буддизма в Индии (восьмой раздел в «Обзоре буддизма» дает краткий обзор этих трех фаз). В конечном

итоге ваджраяна распространилась в Тибете и процветала там. В целом, тантры были последними буддийскими поучениями, которые были записаны; вероятно, даже сейчас многие из них передаются устно, а не письменно. Это наиболее эзотерические буддийские тексты и касаются они больше духовной практики, чем философских принципов.

См.: Sangharakshita. *The Eternal Legacy.* Ch. 16; Sangharakshita. *A Survey of Buddhism* (6th edition). London: Tharpa, 1987,pp. 406–426; Lama Angarika Govinda. *The Foundations of Tibetan Mysticism.* London: Century, 1987; и *Mitrata* nos. 73–78: серия «Tantric Path». Glasgo: Windhorse, 1988–90.

27. В тантрическом буддизме термин *«юганаддха»* означает единство противоположностей в переживании Просветления. Он означает единство блаженства и очень ясного интуитивного проникновения, или нераздельность мудрости *(праджня)* и сострадания *(каруна)* как дополняющих аспектов просветленного ума.
28. То, как Будда излагал учение абхидхармы, встречается в The Expositor в палийском каноне; см.: Sangharakshita. *The Eternal Legacy.* P.71. Нисхождение на землю по магической лестнице у Rev. P.Bigandet,s *The Life or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese.* Delhi, 1971, Vol.l, p.225.
29. См.: Бытие, гл. 28.
30. Шаманизм — примитивная религия народностей Урала и Алтая в Сибири; считается, что добро и зло в жизнь приносят духи, влиять на которых может только колдун или знахарь.
31. См.: Sangharakshita. *A Survey of Buddhism,*p.50.
32. *«Ваджра»* — буквально «алмаз» или «удар молнии». В индийской мифологии *ваджра* символизирует природное явление молнии, ее держит Индра; сходным образом, в греческой мифологии — Зевс громовержец, царь богов. Ваджра подобна алмазу потому, что она рассекает все, оставаясь неразрушимой. В тантрический период развития буддизма, известного как ваджраяна, *ваджра* становится символом природы реальности, *шуньяты* (см. прим. 57). Практика присоединения слова *«ваджра»* к терминам, именам, местам и т. д. (например, «ваджрачарья», «ваджрачитта») представляет собой сознательную попытку увидеть трансцендентальный аспект всего феноменального. *Ваджра* также интенсивно используется в ритуалах тантры и в изображениях различных образов тантрической иконографии — две наиболее известные фигуры Ваджрапани и Ваджрасаттвы держат ваджру.

О символизме *ваджры* см.: Сангхаракшита, магнитофонная запись №105: «Символизм священного улара молнии или алмазного жезла лам». London: Dharmachakra, 1972; и Mitrata №75. Glasgow: Windhorse, 1989.
33. Сангхаракшита в *The Three Jewels.* London: Windhorse, 1977, Ch.IV кратко рассматривает этот вопрос.
34. Случай победы Будды над Марой упоминается в нескольких текстах, например: *Ariaparyiesana-sutta, The Middle Length Sayings (Majjhima-Nikaya).*Trans. I.B. Homer. London: Pali Text Society, 1967,i.l67; *The Book of the Kindred Sayings (Samyutta-Nikaya).* Trans. T.W. Rhys Davids. London: Pali Text Society, 1979. Pt.I,Ch.4; *The Buddhacarita or Acts*

of the Buddha, E.H.Johnston. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1972. Canto xiii; *The Voice of the Buddha: the Beaty of Compassion (Lalita-vistara).* Trans. G.Bays. Oakland: Dharma Publishing, 1983. Vol. II, Ch.21.

35. «Бодхисатта» буквально означает «просветленное существо». В *джатаках* (см. прим. 20) термин «бодхисаттва» относится к Будде в предыдущих воплощениях. Термин «бодхисаттва» встречается во всех трех *янах* или традициях буддизма. Термин имеет прямое и дополнительное значение. Он означает существо *(саттва),* полностью ориентированное на Просветление *(бодхи),* с дополнением, что Просветление — ради блага всех существ. Такая коннотация, в частности, подчеркивалась в махаяне, которую иногда называют *бодхисаттва-яна,* как контраст хинаяне, идеалом которой является архат, который, по меньшей мере, согласно махаяне, ищет благо только для самого себя. Подчеркивание альтруизма и сострадания в состоянии Будды в махаяне, по-видимому, развилось в ответ на заметный редукционизм школ хинаяны, в частности ее буквализм, этический формализм, и склонность подходить к духовной практике чисто концептуально.

    См.: Mitrata, nos. 56–72: «The Boddhisaitva Ideal» series. Glasgow: Windhorse, 1985-8; Sangharakshita, *Th. Bodhisattva: evolution and Self Transcendence.* Glasgow: Windhorse, 1983; and Sangharakshita, *A Survey of Buddhism* (6th edition). London: Tharpa, 1987. Chapter 2.
36. См.: *The Voice of the Buddha: The Beaty of Compassion (I alila-vistara).* P.481-2.
37. В хинаяне «совершенства» — моральные предписания, которые Будда практиковал и довёл до совершенства в тысячах своих предыдущих жизнях как Бодхисаттва; они были существенной частью в его подготовке к достижению состояния Будды. Б махаяне практика шести или десяти совершенств — главный из четырех разделов нравственности, которым Бодхисаттва должен следовать.
38. Слово *«мудра»* буквально значит «жест» или «печать». *Мудра* — символический жест рук, выполняемый в ходе ритуала или изображенный иконографически на статуях или образах Будд, Бодхисаттв или выдающихся буддийских персонажей. Посредством жеста, вплоть до кон«»і-ков пальцев — самой крайней части человеческого тела, *мудра* выражает то, что внутренне было осознано или пережито, подобно тому, как сок поднимается по стволу дерева и наполняет все ветви, вплоть до мельчайшей веточки. См.: Mitrata, no.63: *«Altruism and Individualism in the Spiritual Life».* Glasgow: Windhorse, 1986. P.54-5.
39. См.: *The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka),* Vol.IV (Maha-vagga). Trans. I.B. Homer. London: Pali Society, 1982 (Sacred Books of Buddhists, Vol.XIV), 1,5.
40. См.: Ibid. 1,3.
41. О расположении, названиях и значении психических центров см. диаграммы и текст *Foundations of Tibetan Mysticism*p, p.138–146. Традиционно, в буддизме не стимулируются нижние центры, а развиваются верхние, благодаря которым в ходе медитации и других духовных практик, силы четырех нижних центров сублимируются и трансформируются.
42. См. литературу, указанную в прим. 17.
43. О «защитнике» и *дакини* в целом см. прим. 52 и 153. Здесь, наряду с гуру и *йидамом, дакини* является одним из

трех тайных Прибежищ ваджраяны, которые соответствуют трем экзотерическим Прибежищам — Будде, Дхарме и Сангхе. *Йидам,* буквально «связанный клятвой» (соответствует индийскому *иста-девата* или «избранное божество») — образ Будды или Бодхисаттвы, на котором медитируют и который представляет Дхарму в живом личном опыте. *Дакини,* соответствующая Сангхе, это духовный товарищ, который обычно, но не всегда, в образе символической фигуры вдохновляет и побуждает к дальнейшему росту и развитию.

44. Который отличен от творческого ума. См. стр 89
45. Пять психических отрав — страстное желание, ненависть, рассеянность, тщеславие и невежество (иногда добавляют зависть).
46. Более подробно о термине *«карма»* см.: Lama Angarika Govinda. *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy.* London: Rider, 1961; Sangharakshita. *The Three Jewels.* London: Windhorse, 1977. Chs. 10,12; Sangharakshita. Tape lecture no.32: *«Karma and Rebirth».* London: Dharmachakra, 1970; также Mitrata no. 60: *«The Bodhisattva Vow».* Glasgow: Windhorse, 1986, p. 51-2.
47. Колесо бытия — важный символ тантрического буддизма. См. стр 88; также: Alex Kennedy (Dharmachakra Subhuti), *The Buddhist Vision.* London: Rider, 1985; and *Mitrata* no. *73: «The Symbolism of the Tibetan Wheel of Life».* Glasgow: Windhorse, 1988.
48. Существуют две магнитофонные записи лекции по ступе в каталоге Дхармачакра: № 100: «Five Element Symbolism and Stupa»; №104: «The Tantric Symbolism of Stupa», London: Dharmachakra, 1971, 1972; см. также *Mitrata* no.74, Glasgow: Windhorse, 1989.
49. См.: *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sutra).* Trans, from the Chinese by Leon Hurvitz, New York 1976; или *The Threefold Lotus Sutra.* Trans. Bunno Kato, etc., New York/Tokyo: Weatherhill/Kosei, 1978.
50. Чистая Земля — это область великой красоты и наслаждения, где все способствует духовному прогрессу. Она появляется в воображении Бодхисаттвы, когда он дает клятву, что по достижении Просветления он создаст вокруг себя сферу и что все, кто просит его, переродятся в ней. Наиболее известная Чистая Земля — *Сукхавати,* Чистая Земля Будды Амитабхи. Его сфера описывается в *Сукхавати-вьюха сутре* (см.: Sangharakshita, *The Eternal Legacy.* London: Tharpa, 1985. Ch. 11, для обзора этой литературы); есть также пространная и подробная выдержка из одной из *Сукха-вати-вьюха сутр* в: *Buddhist Scriptures.* Ed. E.Conze. Harmonsworth: Penguin, 1959. P. 232ff. Познакомиться с теорией Чистой Земли можно: Sangharakshita, tape lecture no.143: «Building the Buddha Land». London: Dharmachacra, 1979.
51. Во всех духовных традициях в рамках буддизма огромную важность придают тому, что можно назвать героическими добродетелями, т.е. смелости, уверенности, энергичности, инициативности и т.д. На западе мы склонны представлять духовную жизнь в плане развития более пассивных, так называемых «женских добродетелей»: любовь, сострадание, терпение, симпатия, терпимость, мягкость. Но героические добродетели

не менее важны, а в некотором смысле даже более важны.

52. Слово *«дакини»* берет начало от санскритского корня, означающего «направление», «пространство», «небо». В мужском роде это *«дака»*. На тибетском языке *«кхандрома»* обычно переводится как «летающая по небу», «небесная путешественница». Пустое пространство представляет собой отсутствие препятствий, свободу движения. «Небо» представляет ум в его абсолютном аспекте; *«дакини»* — это то, что движется свободно в уме, энергии самого ума. В этом смысле дакини символизируют мощные энергии, возникающие из глубин ума. В тантрическом буддизме есть другие три разновидности *дакини:* а) *дакини* как женская форма Будды; б) *дакини* как воплощение поднимающихся энергий человека; в) *дакини* как духовный спутник. Третий вид представляет эзотерическую, тантрическую форму третьего Прибежища, т. е. Сангху, духовную Общину. См.: Sangharakshita, tape lecture no.107: «The Symbolism of the Cremation Ground and the Celestial Maidens». London: Dharmachacra, 1972; и *Mitrata, no.77.* Glasgow: Windhorse, 1989.
53. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary.* Trans. Edvard Conze. Bolinas: Four Seasons Foundation (Wheel Series 1), 1973.
54. Сансара: буквально «вызывающая к жизни, течение или поток (становления)». В древних индийских текстах это означает странствование или прохождение через последовательность состояний. В буддизме это вечное повторение рождения и смерти в трех мирах (см. стр 87). Как противоположность Нирваны сансара с объективной точки зрения — это обусловленное (в отличие от необусловленного) или земное, т. е. отличное от трансцендентального; с субъективной точки зрения — это оковы в отличие от Освобождения: цель духовной жизни — освободиться от оков санасары и достичь свободы Нирваны. Сансару можно также рассматривать как два возможных режима существования в одной и той же реальности (см.: Sangharakshita. *A Survey of Buddhism.* London: Tharpa, 1987. Ch.l, section 14), сансара — режим ответного реагирования, Нирвана — необратимо творческий режим. В хинаяне они рассматриваются как два различных состояния и указывается на переход из одного состояния в другое, из реальной сансары в реальную Нирвану. В махаяне сансара и Нирвана — только мысленные построения, различия между ними — только иллюзия, и Освобождение заключается не в переходе из одной сферы в другую, а в понимании отсутствия их различия по существу.
55. *Тантра*: буквально «нечто сплетенное или тщательно разработанное». В буддизме тантра — это особый тип наставлений или текстов, который отличается от более общеизвестных «сутр». «Тантризм», «тантра» и «тантраяна» — разные наименования ваджраяны или «алмазной колесницы», третьей из трех «ян» буддизма (см. прим. 26), так как именно ваджраяна связана с практикой тантр.

    Подробнее см.: Sangharakshita. *The Eternal Legacy.* Ch.16; *A Survey of Buddhism,* p.406–426; *Mitrata* nos. 73–80: «The Tantric Path» series. Glasgo: Windhorse, 1988–90; также: Lama Angarika Govinda. *The Foundations of Tibetan Mysticism.* London: Century, 1987.

56. Ссылка на учение «совершенства мудрости»; в начале «Сутры сердца» сказано:«О, Шарипутра, форма есть пустота, а пустота — форма; пустота не отличается от формы, форма не отличается от пустоты ...» (Buddhist Wisdom Books. Trans. E.Conze. London: Allen & Unwin, 1958. P. 81.)
57. Искусные средства — наиболее важное из четырех совершенств (парамит), которые практикует Бодхисаттва, дополняющее первоначальные шесть. См. прим. 83. Искусные средства -это практические меры, к которым он обратился в попытках помочь живым существам.
58. Т. е. *«шуньята»*, обычно переводится «пустота» или «пустотность». Просветленный ум «пуст» в смысле отсутствия неизменной субстанции или самости. Учение о шуньяте является центральным в махаяне, основы его излагаются в сутрах «совершенства мудрости» (см. прим. 53, 56). Говоря в общих чертах, в учении о шуньяте подчеркивается, что все *дхармы* (основные «простейшие» составляющие в реальности согласно хинаяне) «пусты», что все феноменальное, включая личности и вещи, лишены постоянной субстанции или независимой самости; они возникают в зависимости от условий; они не являются истинно существующими, также нельзя сказать, что они не существуют вообще. Применимо к человеческой личности — это учение *анатман,* «отсутствие самости» (см. стр 256).

    См.: Sangharakshita. *A Survey of Buddhism.* London: Tharpa, 1987, p.293ff, 355ff; *The Three Jewels.* London: Windhorse, 1977. Cn.11; tape lecture, no 47: «The Nature of Existence: Right Understanding». London: Dharmachakra, 1968.
59. См.: Mitrata, no. 79: «The Symbolism of Colors and Mantric Sound». Glasgow: Windhorse,1990; также Agehananda Bharati. *The Tantric Tradition.* London: Rider&Co, 1965. Ch.5 «On Mantra».
60. Примеры ложных воззрений см. стр 104.
61. См.: *The Book of Discipline* (Vinaya-Pitaka), vol.IV *(Maha-Vagga).* Trans. I.B.Horner. London: Pali Text Society, 1982. 23, 3–5.
62. Татхагата — один из титулов Будды, вероятно даже более употребимый, чем термин «Будда». Переводится различно: «Так ушедший» (т. е. ушедший в Нирвану) или «Так пришедший» (т. е. пришедший в мир с состраданием).
63. Мы публикуем здесь изображение, созданное под руководством Геше Тубтен Нгаванга из Гамбургского тибетского центра, так как изображение демона в короне из черепов является ошибочным. — *По мнению издателя книги 1998 г.*

64 Подробнее о древе, исполняющем желания, см.: A.Kennedy (Dharmachari Subhuti). *The Buddhist Vision.* London: Rider, 1985, pp. 131-2.

65. См.: E.Conze. *Thirty Years of Budhhist Studies, Selected Essays.* Oxford: Bruno Cassirer Ltd, 1967. P.185ff.
66. *Buddhist Wisdom Books.* Trans. E.Conze. London: Allen & Unwin, 1970.
67. См. стр 177.
68. Восьмеричный путь — это четвертая Благородная истина: путь, ведущий к завершению страдания, восемь стадий существования: правильные взгляды (правильное ви́дение), правильное намерение, правильная речь, правильное действие, правильные средства к существованию, правильное усилие, правильная внимательность, правильная медитация. Сангхаракшита пред-

почитает слову «правильное» слово «совершенное» и переводит вторую стадию «совершенное чувство». См.: Sangharakshita. *Vision and Transformation: A Guide to the Buddha,s Noble Eightfold Path.* Glasgow: Windhorse, 1990.

69. См. прим. 4.
70. В римско-католической церкви индульгенция — это отмена временного наказания за грех, которому душа должна подвергнуться в жизни или в чистилище, даже если грех был прощен и отпущен в таинстве покаяния. Существуют полные и частичные индульгенции, и отпущение обычно зарабатывается благой деятельностью или чтением определенных молитв. В известных тезисах, приколотых к двери Виттенбергской церкви в 1517 году, Мартин Лютер, глава протестантской Реформации, критиковал среди прочего злоупотребление продажей индульгенций для получения средств на строительство и восстановление церквей.
71. Ссылка на четыре заседания Второго Ватиканского Собора, которые проходили в Риме в 1962 и 1965 гг. Лекция, из которой взят этот фрагмент, была опубликована в 1966 (Первый Ватиканский Собор начался в 1869 и прервался в 1870, но не был окончательно распущен).
72. Пять «*скандх*» — «пять совокупностей» или «груд», составляющих индивидуальное человеческое бытие, представлены позже *ниданой* «*нама-рупа*» (см. стр 107); все элементы психофизического организма принадлежат той или иной скандхе: *рупа* (форма), *ведана* (чувство), *самджня* (восприятие или распознавание), *самскара* (волевые импульсы) и *виджняна* (сознание).

    Краткий, но интересный обзор *скандх* см. A. Kennedy (Dharmachari Subhuti). *The Buddhist Vision.* London: Rider, 1985, p.97–100.
73. Существует две версии английского текста: a) *The Tibetan Book of the Dead or After-Death Experiences on the Bardo Plane.* Ed. W.Y. Evans-Wentz. London: Oxford University Press, 1960; b) The Tibetan Book of the Dead: *The Great Liberation Through Hearing in the Bardo.* Trans. F.Fremantle and Chogyam Trungpa. Boulder&London: Shambala, 1975.
74. Объясняется на стр 109.
75. См.: стр 179.
76. См.: M.Wilson. *Rebirth and the Western Buddhist.* London: Wisdom, 1986.
77. См.: *The Minor Anthologies of the Pali Canon,* Part II: *Udana, Verses of Uplift and Itivuttaka, As It Was Said.* Trans. F.L.Woodward. London: Pali Text Society, 1985. X, p. 8–11.
78. Будда и его ученики ежедневно ходили просить подаяния в какой-нибудь городок или деревню. Так в те времена поступало множество духовных странников.
79. Все двенадцать разбираются в следующем разделе.
80. См.: Sangharakshita. *A Survey of Buddhism.* London: Tharpa, 1987, p.312ff; также *The Three Jewels,* London: Windhorse, 1977, p.111–112.
81. См. стр 137.
82. См. прим. 68.
83. Перечень «шести совершенств» см. стр 46. Остальные четыре, добавленные позже, составляют вместе «десять совершенств»: искусные средства, обет, сила или энергия, знание.

    См.: Sangharakshita. *A Survey of Buddhism.* London: Tharpa, 1987 p.461–489.
84. См. прим. 4.

85. Подробное объяснение важного различия между *самадхи* как концентрацией ума во время медитации и *самадхи* как установкой всего бытия в Просветлении см.: Sangharakshita. *Vision and Transformation.* Glasgow: Windhorse, 1990. Ch.8.
86. Т.е. трансцендентному. В большинстве случаев Сангхаракшита проводит ясное различие между духовным и трансцендентным; в данном случае термин явно означает трансцендентное
87. См. стр 134.
88. См. также стр 247.
89. Краткое объяснение этого сложного термина см.: Sangharakshita. *A Survey of Buddhism.* London: Tharpa, 1987, p.278ff.
90. См.: Sangharakshita, tape lecture no. 12: «Turning About in the Deepest Seat of Consciousness», также tape lecture no. 42: «The Depth Pshychology of the Yogachara». London: Dharmachakra, 1966,1967.
91. *Udana: Verses of Uplift, The Minor Anthologies of the Pali Canon.* Part II. Trans. F.L. Woodward. London: Oxford University Press, 1948. V5. p. 67.
92. Подробный обзор см.: Sangharakshita. *The Three Jewels.* London: Windhorse, 1977. Part III.
93. Подробнее см.: Sangharakshita, tape lecture no. 8: «Stream Entry: The Point of No Return». London: Windhorse,1969.
94. Сангхаракшита говорит о разрушении первых трех оков в «The Taste of Freedom», Glasgow: Windhorse, 1990.
95. См. отрывок о перерождении стр 107.
96. In Memoriam. Part XCVI. Stanza 3.
97. В притче Будда говорит о Дхарме как о плоте, который перевозит нас с этого берега, берега сансары, на другой берег. Нирваны. См.: *The Middle Lenght Sayings (Majjhima-Nikaya).* Trans. I. B. Horner. London: Pali Text Society, 1967. Vol. I, p. 134-5.
98. Чистые сферы — группа божественных подпланов, находящихся на вершине мира чистых форм. Их пять. См.: *The Three Jewels,* p. 162.
99. См. стр 189. *Рупалока,* «мир чистой формы», и *арупалока,* буквально «бесформенный мир», — традиционно два высших мира в «троичной мировой системе» или Вселенной согласно буддийской космологии; третий, нижний мир, — *камалока* или «мир чувственного желания». Каждый из трех миров делится на ряд уровней или сфер. Четыре уровня *рупалоки* соответствуют четырем *рупа дхьянам* или уровням высшего сознания, а четыре уровня *арупалоки* — четырем *арупа дхьянам.* (см. стр 239)

    Рупалока также известна как мир архетипических форм, мир, который воспринимается на более тонком, чувственного восприятия, уровне. Он воспринимается непосредственно умом и содержит формы, наполненные ясностью и свечением, воплощающие эмоционально и даже духовно важные качества. В переживании *арупалоки* сознание находится на таком высоком и утонченном уровне, что объективный полюс переживания соответственно высок и утончен. Рупа- и арупалоки переживаются как результат искусных действий, но это переживание временно и оно является мирским по характеру в том смысле, что прозрение, цель пути, еще должно быть достигнуто.
100. Первым шагом Будды на пути поиска истины было принятие жизни бездомного странника, *паривраджака,* буквально «тот, кто ушел» от домашней

жизни. Будда и его ученики составляли одну из многочисленных странствующих групп в северной Индии того времени. См.: *Three Jewels,* p. 205-6.

101. О термине *пратимокша* (буквально, согласно некоторым ученым, «связывающее», «обязывающий», «обязательство») см.: Sangharakshita. *The Ten Pillars of Buddhism.* Glasgow: Windhorse, 1989, p.40ff.
102. FWBO было основано в 1967, WBO — в 1968 году.
103. Более подробно о важности принятия Прибежища см.: Sangharakshita. *The History of My Going For Refuge.* Glasgow: Windhorse, 1988; также ранний очерк: *Going For Refuge.* Glasgow: Windhorse, 1986.
104. Одной из первых книг, привлекших внимание англоязычного мира к буддизму, была книга Эдвина Арнольда «Свет Азии», опубликованная в 1879 году. Ученый Макс Мюллер познакомил Запад с буддийскими священными текстами и в 1881 году стал соучредителем «Общества изучения палийских текстов».
105. Последние несколько лет глава Западного буддийского ордена Сангхаракшита передал полномочия на посвящение в духовный сан. Начиная с 1985 года некоторые посвящения, личные и публичные, проводились старшими членами Ордена.
106. Подробно о десяти заповедях см.: Sangharakshita. *The Ten Pillars of Buddhism.* Glasgow: Windhorse, 1989.
107. Обычно, но не всегда, новое имя дается палийское или санскритское. Оно отражает качество, которое посвящаемый уже имеет, хочет обрести, или и то, и другое.
108. Термины «митра» и «друг» объясняются ниже.
109. Слово *кеса* означает «ряса » и является японским искажением санскритского слова *кашья.* Для того, чтобы рясы не мешали дзэнским монахам на полевых работах, они одевали символические рясы, состоящие из простой полосы материала вокруг шеи. *Кеса* ЗБО состоит из полосы белого материала типа шелка, которую члены Ордена одевают при определенных обстоятельствах. На каждом конце *кесы* вытеснено изображение Трех Драгоценностей.
110. На 51 Roman Road, Bethnal Green, London E2 0HU.
111. Это важный термин в ДЗБО, иногда под ним подразумевается «истинная индивидуальность». Одна из главных целей духовной жизни — развить индивидуальность, подлинное «Я», (см. стр 149). Хотя индивидуальность находится в группе, она отличается от простого члена группы, над которым довлеют групповые условия. Индивидуальность также отличается от индивидуалиста, сильного члена группы, воздействующего на нее в личных целях. Характерные черты индивидуальности — самоосознание и осмотрительность в смысле понимания того факта, что все поступки имеют свои следствия; желание работать над своим духовным ростом, принятие ответственности за свою жизнь, способность входить в глубокие дружеские отношения и сотрудничать. Индивидуальность позитивно настроена и творчески относится к жизни, внося в каждую ситуацию свежее осознание, не зависящее от непосредственных обстоятельств. Достопочтенный Сангхаракшита первым использовал

этот термин в своих попытках найти западный эквивалент традиционным выражениям Дхармы.

112. Как видно из примечания 111, «группа» — это сообщество не-индивидуальностей, состоящее из тех, кто не принимает ответственности за самих себя, но общается только на основе взаимной необходимости, конкуренции, конфликта и мотивируется только экономическими, социальными, политическими, психологическими или сексуальными соображениями.
113. См. стр 87. Также: Sangharakshita. *Mind: Reactive and Creative.* Glasgow: Windhorse, 1989.
114. Правильным образом жизни называют применение нравственных основоположений буддизма ко всей сфере зарабатывания денег, средств к существованию. Самое существенное здесь то, что средства к существованию должны исключать применение насилия, эксплуатации, по возможности должны быть направлены к духовной цели. Подробно см.: Sangharakshita. *Vision and Transformation.* Glasgow: Windhorse, 1990. Ch.5.
115. Термины объясняются ниже в тексте. Шестое звено Восьмеричного пути заключается в предотвращении и искоренении неискусного и развитии и поддержании искусного. См.: Sangharakshita, tape lecture no. 52: «The Conscious Evolution of Man: Right Effort». London: Dharmachacra, 1968; См. также: Sangharakshita. *Vision and Transformation.* Glasgow, 1990. Ch.6.
116. Это не единственный способ, которым они функционируют. См. стр 145.
117. В буддизме нет личного бога; это не теистическая религия.
118. Взаимоотношения гуру и ученика разбираются в лекции №90: «Is a Guru Necessary?». London: Dharmachacra, 1970.
119. См.: Sangharakshita, tape lecture no. 9: «Going For Refuge». London: Dharmachacra, 1965.
120. Vinaya, Mahavagga, VIII, 26. *Some Sayings of the Buddha.* Trans. F.L. Woodward. London: Buddhist Society, 1973, p. 84.
121. В своей «Метафизике нравов» Кант пишет: «Поступай так, чтобы обращаться с человечеством, будь то в лице самого себя или другого, в любом случае как с целью, и никогда — как лишь со средством».
122. «Кальянамитра», букв.: «благой» или даже «прекрасный друг», а обычно переводится как «духовный друг». Традиционно «кальянамитра» — духовный учитель, с которым установились тесные личные отношения. А бодхисаттва — это прежде всего кальянамитра. Эта дружба «по вертикали», т.е. между людьми разного уровня духовности. В буддизме также признается важность дружбы «по горизонтали», между духовно равными. В организации Друзей ЗБО кальянамитра может означать духовную дружбу «по вертикали» и «по горизонтали», любой тип считается жизненно важным. Дружба неотъемлема от духовной жизни (см. стр 154).
123. Vinaya, Mahavaga, VIII, 26. *Some Sayings of the Buddha.* Trans. F.L. Woodward. London: Buddhist Society, 1973, p. 85.
124. См.прим.112.
125. См. прим. 100.
126. Определение термина «неискусный» см. стр 179.
127. Полностью беседа записана в кн.: Sangharakshita. *The Taste of Freedom.* Glasgow: Windhorse, 1990.

128. «Тянь-тай» (по-японски «тендай») — букв, «великое небо»; так называется гора на юге Китая, где Чжи-и (531–597 гг. н. э.) жил, учил и основал центр, ставший главным для всего движения. Чжи-и получил известность главным образом как проповедник. Тянь-тай — это многостороннее, энциклопедическое движение. Его деятельность, в особенности в эпоху Цзи-и, была попыткой систематизировать всю известную к тому времени в Китае буддийскую традицию. Это была эклектическая школа, без склонности к сектантству. Сангхаракшита в некоторых своих работах проводит параллель между Тянь-тай и организацией Друзей ЗБО, в связи с эклектичностью подхода, свойственного обоим. Подробнее о Тянь-тай см.: Ch. Eiiot. *Buddhim and Hinduism: An Historical Sketch.* London, 1954. Vol. Ill, p. 310 и ел.; Junjiro Takakusu. *The Essentials of Buddhist Philosophy.* India, 1978. Ch. IX.
129. Упоминается в начале предисловия к «*Dhyana For Beginners*», in *A Buddhist Bible.* Bost, p.437.
130. *The Table Talk and Omniana of Scnuel Taylor Coleridge.* Ed. T. Ashee. London, 1905.
131. См.: Goethe. *Criticisms, Reflections and Maxims.* London, 1982.
132. См.: Sangharakahita. *The Survey of Buddhism. 6th ed.* London, 1987, p. 163 и сл.
133. См.: Sangharakshita. *Aspects of Buddhist Morality.* Glasgow, 1978.
134. См.: Sangharakshita. *Vision and Transformation,* Windhorse, Glasgow, 1987, p. 36; он же. Human Enlightenment. Glasgow, 1987, p. 36.
135. Мудрость — завершающая из шести совершенств, практикуемых бодхисаттвой, *праджняпарамита* (букв, «уходящая за пределы мудрость»), но, по сути, она — первое совершенство, ибо остальные пять становятся собою лишь в меру овладения совершенной мудростью. «Праджня» происходит от санскритского глагола «постигать», это постижение, например постижение реальности (здесь слову реальность соответствует санскритская «шуньята»),
136. Тысячелепестковый лотос *(сахасрарападма)* — высший из семи психических центров тела, находится над макушкой головы. В буддизме работают главным образом с тремя верхними психическими центрами, связанными с духовной практикой. Ссылка на сахасрару здесь дана потому, что этот тысячелепестковый лотос «распускается» с развитием прозрения. См.прим. 41.
137. (Исход 19–20, 33–34).
138. (Бытие 2,17).
139. (Бытие 3).
140. Слово *агапэ* употребляется в греческом подлиннике Нового завета в значении любви к ближнему; переводится как «charity». Под эросом, конечно же, не подразумевается эротическая любовь.
141. Это неопубликованный перевод Сангхаракшиты. Другой вариант перевода: «Как пчела, берущая мед из цветов, не вредит цветению и аромату, так и мудрец собирает пищу от дома к дому». Дхаммапада. Перевод с пали. М., 1960, с. 66, IV. Глава о цветах, стих 49.
142. Схему с описанием этих трех миров, их уровней и классов существ можно найти в кн.: Randy Kloetzli. *Buddhist Cosmology.* Delhi, 1983.
143. См. стр 133.
144. См.: J.R.R. Tolkien. *The Lord of the Rings.* London, 1969.

145. The Dhammapada. Section 8, verse 1. Trans. Sangharakashita.
146. См.: Sangharakshita. *Vision and Transformation.* Ch. 3.
147. См.: Dhammapada.
148. Немец по рождению, буддийский учитель и писатель Лама Анагарика Говинда (1899–1985) — автор книг «Путь белых облаков» («The Way of the White Clouds») и «Основы тибетского мистицизма» («Foundations of Tibetan Mysticism»), основатель буддийского движения Арья Майтрея Мандала.
149. См. стр 219; также: Sangharakshita. *A Survey of Buddhism.* London: Tharpa, 1987, p.173ff; Sangharakshita. *Vision and Transformation.* Glasgow: Windhorse, 1990. Ch.7.
150. *См.: Meditation, Systematic and Practical.* C. M. Chen,1980, p. 121.
151. См. стр 116.
152. Их пять последовательных, а именно — а) медитация о шуньяте как об отсутствии истинного существования Я; б) медитация об обусловленных дхармах как лишенных характеристических свойств необусловленного; в) медитация о необусловленном как не чуждом характеристических свойств обусловленного; г) медитация о пустоте всех различий, особенно между обусловленным и необусловленным; д) медитация о пустоте пустоты. В хинаяне известны первые три, в махаяне же используются все пять. Наиболее продвинутые практики ваджраяны предпринимают особые усилия, чтобы осуществить пятый уровень медитации в течение одной жизни.
153. Подробнее см.: Dhyana for Beginners in A Buddhist Bible…
154. Дака — мужская форма, дакини — женская форма, происходят от санскритского корня, означающего направление, пространство, небо. Даки и дакини — небесные странники, двигающиеся в пространстве. Пустое пространство выражает отсутствие препятствий и свободу передвижения. Даки и дакини обладают такой свободой. Небо символизирует ум в его абсолютной форме: таким образом, даки и дакини отражают то, что движется свободно в уме, сами энергии ума. В этом смысле они представляют собою мощные энергии, поднимающиеся из глубин ума. В иконографии ваджраяны существует множество форм дак и дакини, особенно последних. Дхармапала буквально означает охранник или защитник Дхармы. В тибетской живописи тангха на мандалах фигуры дхармапал обязательно изображаются мощными, рослыми и яростными. Они охраняют врата священного круга в главных проходах и не допускают вторжения.
155. См. прим. выше.
156. В той лекции, откуда взят данный пассаж, Сангхаракшита говорит о различных уровнях принятия Прибежища и развития бодхичитты. Эти уровни, если их перечислять снизу вверх, таковы: этический, действенный, реальный и абсолютный. Подробнее см.: Sangharakshita. *Going for Refuge.* Glasgow, 1986.
157. См. стр 164.
158. Из первого раздела книги Т. С. Элиота «Четыре квартета».
159. Внимательность к дыханию — медитационная практика, в которой дыхание используется в качестве объекта концентрации.
160. *Метта-бхавана* — медитационная практика, в которой объектом медитации является положительное чувство добросердечности.

161. Занятия медитацией для начинающих проводятся в центрах ДЗБО, по меньшей мере, один раз в неделю.
162. Когда читалась эта лекция, Сангхаракшита жил в Лондоне на Хайгет Вест Хил, около Хампстед Хиф.
163. Рабиндранат Тагор. *Сочинения.* М., 1957. Т.7. С.266.
164. Вильгельм Райх (1897–1957) — австрийский врач и психолог. В лечении больных он обращал внимание прежде всего на общую структуру их характера, а не на индивидуальные симптомы. В работах The Function of the Orgasm (1927) и Character Analysis (1945) развил теорию о том, что больные строят «броню характера» для защиты против осознания их собственного скрытого невроза.
165. См.: Geshe Wangyal. *The Door of Liberation.* California: Lotsava, 1978.
166. См. выше.
167. Эдмунд Бёрк высказался в этом духе, но, возможно, он был под влиянием Монтеня, сказавшего: «Посреди сострадания мы ощущаем в себе некоторое горькое покалывание злоб- ной радости от несчастий других». (Опыты. Кн.3, гл.1).
168. Marion L.Matics. *Entering the Path of Enlightment.* London 1970.
169. Dialogues of the Buddha (Digha-Nikaya). London 1971.
170. О значении ступы см.: Sangharakshita, tape lecture no.100,104; Mitrata no.74.
171. См. прим. выше.
172. *Tathata,* буквально «таковость».
173. *Magjhima-nikaya.* №26.
174. См.: *Samyutta-Nikaya.* London: Pali Text Society, 1930. Part V.
175. В «Метаморфозах» Овидий говорит, что сирены имеют перья и птичьи ноги, но человеческие черты. Они живут на острове рядом с Сциллой и Харибдой; их красивое пение завлекает моряков, которые находят смерть на острых скалистых берегах. Известный эпизод с сиренами можно найти в «Одиссее» Гомера (книга 12).
176. См.: Conze. Buddhism: It's Essence and Development. New York, 1959. P. 46–48, 421–423.
177. См. прим. 35.
178. См.: Mitrata no. 56–71.
179. См.: *The Jewel Ornament of Liberation,* 1971.
180. См.: *Master of Wisdom.* Writings of the Buddhist Master Nagarjuna. Dharma Publishing, 1986. P.33.
181. См.: *Buddhist Wisdom Books.* London, 1958, p. 77–78.
182. *Majjhima-Nikaya.* Sutta no.86. Seylon 1978.
183. *Majjhima-Nikaya.* Vol. 1,170–1, p.124.
184. *Dhammapada*, section Buddhavagga, verse 179.
185. Woven Cadences of the Early Buddhists. London 1974.
186. Ibid. Ch.l, stanza 1076.
187. *Digha-Nikaya.* Part 11,82.
188. См.: Sangharakshita. *A Survey of Buddhism.*
189. Samyutta-Nikaya.Vol. III, p.103
190. Buddhist Wisdom Books, p.163
191. Dhammapada, verse 204.
192. Some Sayings of Buddha, p.44-5.
193. Сравнение Буддой собственного тела со старой телегой приводится в *Махапариниббана-суттанта, Дигха-Никая*, № 16, а также Some Sayings of Buddha, p.227.

Алфавитный указатель

Абхинишкрамана-сутра 38
абхидхарма 41
Авалокитешвара 59, 65, 227, 228, 231, 260
аваса 135
авидья 101, 102, 135
авидьяршава 126
адские мученики 95
Акашадхатвишвари 68
акри-дагамин 131
акузала 104, 179
Акшобхья 57, 61, 69
Алмазная сутра 8, 98, 272
Амитабха 57, 63, 65
Амогхасиддхи 65, 67, 69, 75
амрита 99
анагамин 131, 134
анарьяпариесан 250
анатман 105, 168, 225 250, 256, 257, 288
анима 50
анимус 50
анитья 250, 255, 256, 257
арупа 189, 290
арупарага 135
архат 131, 135, 285
арьи 136
арья 85, 131, 135
арьяпариесана 250
арья-пудгала 131
арья-сангха 131
асаткарьявада 106
асаткарьявадинов 106
асур 91, 95, 97, 191
атаккавакара 167
атман 153, 256
ачарьи 20
ашрав 126

биджа-мантра 208
бодхи 27, 42, 46, 47, 54, 55, 87, 90, 92, 125, 167, 170, 203, 258, 262, 268, 285
бодхинитта-утпада 258
бодхисаттва-яна 285
брахмавихар 125
брахма-чарья 190
Будда-Херука 70
буддхавачана 79, 80
Буддхачарита 38
бхава 107, 108, 111
бхаваршава 126
бхава-тришна 107
бхикшу-сангха 131, 135
бхуми 113
бхумиспарша 46, 61
бхумиспарша-мудра 46

ваджра 45, 57, 61, 65, 284
ваджрасана 45
Ваджра-Херука 70
Ваджраччхедика праджня парамита сутра 98
ваджраяна 8
ваираджья 124
Вайрочана 59, 61, 68
ведана 106, 107, 111, 113, 259, 289
вибхава-тришна 107
виджняна 105, 111, 259, 289
вимукти 125
випашьяна 208
вичикитса 132, 133
вра́та 108
вьяпада 134

гандхара 270
гандхарва 33
гандхарвами 33
гаруда 65
гелугпа 21

даки 92, 294, 108
дакини 50, 68, 92, 208, 285, 287, 294
дана 182, 240, 293
даршана 83

двеша 112
дева 50, 270
джарамарана 109
джатаки 38
джати 108, 111
джняна 73
дзедо син 63
Дигха-Никая 278, 295
дордже 45
дришти 83, 107
дуккха 250
духкха 113, 114, 116, 250, 250, 113, 250, 255, 257
Дхаммапада 187, 192, 196, 275
дхарма 73
дхармадхату 73
дхармакая 55, 56, 249, 272, 273,
дхармапала 208, 294
Дхату 73
дхьяна 69, 170, 172, 190, 232, 233, 235, 236, 237, 238
дэва 33

иесана 250
йидам 50, 285
йогачара 124

кагъюпа 21
Кангьюр 20
кальяна 146, 147, 153, 155, 156
кальяна-митра 147
кальяна-митрата 155
кама 107, 134, 189
кама-рага 134
камаршава 126
кама-тришна 107
карма 55, 94, 286
Карма-Херука 70
каруна 67, 206, 211, 227, 284
кая 55
колокольчик 68
кузала 104, 179
кундалини 49
Курукулла 65

лакшана 250, 255, 256
Лалитавистара 38
лотос 40, 55, 68, 173, 208, 293
Лочана 68, 69, 70

майтри 181, 206, 227
Мамаки 69, 70
мана 135
мандала 57
махабхута 239, 240
Махавасту 38, 40
Маха-париниббана-суттанта 278, 295
маха-сангха 131, 136
махаяна 8, 20, 21, 173, 285
метта 204, 206, 207, 211, 208, 212, 214
метта-бхавана 204, 207, 208, 212, 214
Миларепа 39, 283
митра 144, 146, 147, 291
моха 112
мудита 206, 211, 231
мудра 46, 61, 63, 285

Нагарджуна 39
наги 49
нада 61
нама-рупа 106
нивида 124
нидана 101, 109, 110, 113, 204, 207
никая 135
нингмапа 21
нирманакая 56
нитирэн 21

Падманартешвара 65
Падмасамбхава 39, 65, 283
Падма-Херука 70
панавимукти 125

Пандаравасини 69, 70
парамарша 133
паринирвана 56, 79
праджня 67, 169, 170, 264, 293
прамодья 118
прана 63
пратимокша 135, 136, 291
Пратитья-самутпада 101, 106
прашрабдхи 120
прет 91, 95, 98
прити 119, 233
притхагджана 85

раджня 131
Ратнасамбхава 61, 63
Ратна-Херука 70
рахма-вихара 227
рупа 55, 73, 106, 189, 239, 240, 259, 289,
рупадату 135
рупакая 55, 56, 272, 273
рупарага 135

садаятана 107
садха 116
садхана 209
сакрдагамин 134
сакъяпа 21
самадхи 121, 122, 123, 131, 169, 170, 171, 209, 290
самата-бхавана 190
самбхогакая 56, 57
самджня 289
самскара 106, 289
самскрта 250
самьяксамбодхи 54, 55
самьяоджана 132
сангха 131, 135, 136
санджня 259
сандхи 111
санжня 106
сансара 69
санскара 33, 103, 104, 111, 259
сантушти 183
сарвастивады 20
сасватадришти 132
саткарьявада 106
саткарьявадин 106
саткаядришти 132
саутрантики 20
сетовимукти 125
симха 61
симха-нада 61
скандха 239, 252, 259, 260, 289
спарша 107
сротаапанна 131, 132
стхавира 136
сукха 121
сукхаваса 135
Сутра Сердца 260

Тандгьюр 20
тантра 72, 287
Тара 59, 65, 68, 69, 70, 228
татхагата 61
трикая 56
тришна 107
тхеравада 20
тяньтай 21

уккшеда 132
упадана 107
упекша 206, 231
Утпада 258
хинаяна 8, 20, 21, 173, 285
хуаянь 21

чакка 116
чандали 49
чань 21
читта 258
шаматха 208

шила 108, 131, 133, 169, 170, 179, 180, 181
шилавра́та-парамарша 133
шраддха 113, 114, 117, 206
шуньята 73, 74, 172, 207, 208, 211, 288, 293, 294

якша 33, 270
ямака-патихария 40
ятабхута-джнянадаршана 123