

Э. Конзе

БУДДИЗМ
СУЩНОСТЬ
и развитие



Edward Conze

BUDDHISM
ITS ESSENCE AND
development

Эдвард Конзе

БУДДИЗМ
СУЩНОСТЬ
и развитие

Перевод с английского

И. Беляева

под редакцией

С. В. Пахомова



Санкт-Петербург

«Наука»

2003

УДК 1/14 + 29

ББК 86.35

К 64

Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. — СПб.: Наука, 2003. — 288 с.

ISBN 5-02-026855-0

В книге известного буддолога Эдварда Конзе (1904—1979) затрагиваются основные вопросы, связанные с буддийской традицией. Автор знакомит читателей с происхождением, становлением и развитием (в том числе за пределами Индии) первой мировой религии, рассуждает о философских проблемах, поднимаемых и решаемых ею, вскрывает основоположения всех важных направлений буддизма, уделяет внимание формированию монашеской общины и вопросу о восприятии буддизма мирянами, описывает буддийские духовные практики и т. д. Пытаясь выяснить, в чем возможная ценность буддизма для современного западного сознания, Э. Конзе проводит частые параллели между буддийской и западной культурами. Автор рассматривает буддизм и как историко-культурный феномен, и как религиозно-философское мировоззрение, тем самым представляя его в целостном освещении. Книга английского буддолога является научно-популярным введением в основы буддийской религии, философии и психопрактики, она написана живым и ярким языком и наверняка окажется полезной как для специалистов, так и для широкого круга читателей.

- © Издательство «Наука», 2003
- © И. Беляев, перевод, 2003
- © С. В. Пахомов, вступительная статья, 2003
- © П. Палей, оформление, 2003

ISBN 5-02-026855-0

С. В. Пахомов

ДУХ ВОСТОКА И ЗАПАДНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

*...Банкротство нашей цивилизации
становится все более и более очевидным...*

Э. Конзе

Кризис, столь отчетливо проявивший себя в Европе в первые десятилетия XX в. и приведший к двум мировым войнам, показал, что упование на неуклонный прогресс наук, вера в развитие человеческой духовности и гуманистические идеалы — пустые иллюзии, лишённые оснований. У многих открылись глаза на очевидное: культура в упадке, прежние идеалы обесценились, традиционные формы религии вылились в формализм. Стало ясно, что необходимы какие-то новые жизненные ориентиры. Если раньше западные нормы и ценности жизни считались для их носителей едва ли не священными, то теперь они утратили былое очарование. Запад все чаще искал основу истины и духа не в себе самом, а в иных регионах. Естественно, что в поисках этих новых путей он, как уже не раз, обратился к Востоку. Последний всегда представлялся Западу исполненным таинственных мистических переживаний, погруженным в себя, отрешенным от материальности и суетливой повседневности. Кажалось, что там давно уже известны ответы на все во-

просы, мучающие современный мир. Индия, Китай, Япония, арабские страны с их развитыми религиозными идеями стали привлекательными цитаделями духа для ищущих людей, уставших от тревожности и нестабильности.

Едва ли не самым востребованным направлением оказался буддизм. Если в XIX в. интерес к нему, да и то чисто академический, питали разве что узкие специалисты, то в первой половине XX в. он уже стал желанным путем развития или образования для немалого числа западных людей из творческой интеллигенции, духу которой не отвечали официальные религиозные структуры. Правда, еще в конце того же XIX в. г-жа Блаватская включила буддизм в число основных приоритетов модной в то время теософии, однако при этом его образ оказался изрядно искаженным: Будда превратился в одного из многих просветленных «махатм», членов «окультурной иерархии», а сам буддизм предстал как некая разновидность индуизма. Новые грани буддизма открылись широкой читающей публике как раз в десятилетия кризиса культуры, из которого Запад медленно начал выходить, пожалуй, только с начала 50-х годов (впрочем, многие считают, что со временем кризис только усугубился). Примерно в такой атмосфере, отчасти совпавшей с эпохой второй мировой войны, и был написан труд, который предлагается вниманию русскоязычного читателя.

Автором его является Эдвард, или Эберхард, Конзе (1904—1979), известный немецко-английский буддолог. Расцвет его деятельности пришелся в основном уже на послевоенную эпоху. Его многочисленные книги, статьи, а также переводы буддийских текстов с санскрита давно завоевали международное признание, став классикой в своей области. Сейчас — когда в нашей стране очевиден интерес к буддизму, когда идет возрождение отечественной буддо-

логической школы,¹ развитие которой практически оборвалось в годы советской власти, — более внимательное знакомство с трудами авторитетных западных исследователей было бы весьма кстати. Однако в России мало кому известны труды Конзе, они почти не переводились, если не считать одного-единственного издания, претендующего на научность и вышедшего десять лет тому назад.²

Восполняя этот пробел, мы знакомим читателей с одним из самых известных и к тому же одним из первых его сочинений такого рода, опубликованным в начале 1950-х годов.³ Данный текст нельзя назвать строго академическим; это, скорее, своеобразное научно-популярное эссе, в котором автор попытался в сжатой форме представить максимально большее количество тем, относящихся к буддизму. Поскольку Конзе не ставил перед собой цель написать сугубо научный труд, у него почти не встретишь обычных в таких случаях академических «реквизитов» — обширных ссылок на источники, сносок, словаря терминов, перечня использованной литературы. Это сделано сознательно, поскольку автор ориентировался прежде всего на неискушенную аудиторию, мало знакомую с предметом. Поэтому книга Конзе представляет собой только *введение* в буддизм, написанное с историко-философской точки зрения, исследование основных его доктрин и этапов развития. Автор сам подчеркивает общий характер своего труда, отсылая заинтересованных к более специализированным монографиям. С этой же позицией связано и решение терминологических проблем. Конзе старается по воз-

¹ Ее оформление традиционно связывают с именем Федора Ипполитовича Щербатского (1866—1942).

² Конзе Э. Буддийская медитация. Внимательность. Мудрость. Транс. Изд-во Московского университета, 1993.

³ См. библиографию трудов Э. Конзе в конце книги.

возможности не «загружать» читателя сложными и экзотичными восточными терминами или названиями, но пытается найти в языке, на котором говорит его потенциальная аудитория, подходящий эквивалент. Нередко вместо оригинального названия буддийского сочинения он дает только его перевод. Например, входящие в состав Палийского корпуса буддийских текстов *Tхерагатха* и *Тхеригатха* (буквально «Стихи монахов» и «Стихи монахинь») им переведены как *Psalms of Brothers* и *Psalms of Sisters*, т. е. «Псалмы братьев» и «Псалмы сестер». Поскольку автор является специалистом в этой области, такую «вольность» можно объяснить тем, что здесь, как и в других случаях, он сознательно жертвует точностью формы ради понятности контекста. При подобном подходе предмет утрачивает свою «экзотику» в глазах тех, кто его воспринимает, делается ближе по духу: вдруг оказывается, что на вещи повседневного мира, на то, что нас окружает, можно посмотреть под буддийским углом. Даже под тривиальные факты нашей жизни можно подвести сложные нюансы буддийской метафизики. Так, используя пример всем нам знакомой зубной боли, Конзе показывает, как действует объяснительный механизм буддийской теории скандх.

Эдварду Конзе удалось создать достаточно целостный образ буддизма, прежде всего, конечно, буддизма индийского, — наверное, этим и объясняется успех его книги в западных странах. Его историческое изложение буддизма представляет собой не столько историографический разбор дат и событий, сколько историю идей, формировавших и утонченные системы мысли, и идеалы народного сознания, и в чем-то даже основы религиозных практик. При этом автор отнюдь не «хоронит» буддизм в его историческом прошлом и не обращается к нему как к отжившим свое памятником старины. Для него буддизм

важен именно как живая реальность. «Я намереваюсь описать живую традицию буддизма в ее многовековом существовании», — заявляет он. Конзе равно далек и от того, чтобы видеть аутентичность буддизма только в его ранних (хинаяна) или только в его поздних (махаяна) образцах. Он симпатизирует предмету своего исследования во всех его разновидностях, относясь к ним как равноценным проявлениям единого учения. Но что занимает его больше всего, так это даже не буддизм как таковой, но то, что буддизм способен дать современному миру и можно ли с его помощью дать ответ на вызовы, брошенные нынешней исторической судьбой. Это основная задача Конзе, о чем он и сам сообщает на первых же страницах своей книги: «Я пытался понять, какие именно буддийские медитативные практики можно использовать в нынешнюю эпоху».

Одной из особенностей данного произведения, отличающей его от сонма других буддологических работ западных авторов, можно назвать его «востокоцентризм». Возможно, это покажется странным, если учитывать западное происхождение и образование автора, но если вспомнить о новых веяниях в обществе, о чем мы говорили выше, объяснение будет понятным. Конзе творил в грозные 1940-е, когда центр коллективных симпатий смещался в сторону тех форм, которые могли бы пролить бальзам на общественные раны. У автора симпатия к Востоку, например, проявляется в следующем: всякий раз, когда он сравнивает западную культуру с восточной (буддийской), его выводы выглядят далеко не в пользу первой. По сути, он отказывает европейцам в творческой оригинальности, считая, что все лучшее они заимствовали именно с Востока: «...вряд ли найдется какое бы то ни было произведение европейского духа, которое не являлось бы вторичным, которое не получило бы первоначальный импульс для своего создания на

Востоке». Восток, таким образом, выступает в роли некоей духовной родины Запада, источника всех его творческих смыслов. Когда Запад не отстывает от своего источника, он целен и гармоничен. Но стоит ему оступиться, и он увязает в различных негативных обстоятельствах. Например, для Запада расхождение между словом и делом, теорией и практикой вошло в порядок вещей. Со времен Фалеса европейского мыслителя судят не по образу жизни, а по образу мыслей, и одно не обязательно должно совпадать с другим. Конзе не без ехидства замечает, что «никто бы не стал доказывать „несостоятельность” философа на том основании, что тот страшно груб со своей женой, завидует своим более преуспевающим коллегам и возбуждается, когда ему противоречат». С подобной раздвоенностью контрастирует позиция буддизма, в котором подчеркивается именно «истинный образ жизни, праведность поведения, устранение привязанности к этому миру». Тем самым буддизм демонстрирует бóльшую цельность, бóльшую монолитность, чем западные духовные традиции.

Буддисты оказываются духовно выше по сравнению с людьми Запада даже в том, как они используют «излишек продукта» производства. Если европейцы и американцы тратят его «на войны, дамские безделушки и наркотики» (к последним относятся также «табак, пиво, кино, художественная литература»), то «в буддийских странах он тратится на содержание сангхи и сооружение бесчисленных объектов поклонения, таких как ступы и статуи». Таким образом буддизм оказывается не только нравственно, но даже экономически выгодным!

Тем не менее автор, при всех своих симпатиях, не склонен возводить буддизм в кумир. Так, он показывает, как развращающе действовала материальная царская поддержка на раннюю буддийскую общину (сангху). Привыкнув к щедрым пожертвованиям со

стороны власти, она, во-первых, допустила в свои ряды немало тех, кто стремился к относительно легкой жизни за чужой счет, а во-вторых, утратила необходимый контакт с мирянами, своей главной опорой. Интересное противоречие вскрывает автор и на примере двух практик, развивающих соответственно мудрость и сострадание. Первая практика приводит к тому, что адепт воспринимает себя и мир только как комбинации «факторов бытия», или дхарм. Во второй практике возвращается положительное качество сострадания ко всем живым существам, и в этом случае объект практики, т. е. существо, на которое она направлена, отнюдь не разлагается на пучки бездушных и мгновенных компонентов, но осознается в своей конкретной специфике, со своими личными проблемами. Тем самым возникает некоторое противоречие между безличным и личным моментами буддийских практик.

Впрочем, Конзе тут же оговаривается, что буддисты иначе подходят к восприятию противоречий, чем европейцы: «Они просто доводят любые противоречия до крайности, а затем оставляют их как есть», тогда как мы пытаемся «снять» какую-либо из крайностей в пользу другой, опираясь на формальную логику Аристотеля. По мнению Конзе, среди всех буддийских направлений наилучшим образом удалось преодолеть эти противоречия мадхьямике, проповедовавшей «срединный путь» между любыми оппозициями. С другой стороны, бодхисаттва — это тот духовный герой, который, практикуя технику мудрости, в то же время не утрачивает сострадания к конкретным живым существам. Как ему это удастся, автор, однако, не поясняет.

Как считает Конзе, буддизм со своей концепцией анатмавады (учение о «не-я») может положительно воздействовать на современное страдающее человечество. Развивая идеи выдающихся философов-экси-

стенциалистов Германии и Франции, он говорит о существовании в «исходном существе» человека некоего «пустого окошка тревожности», через которое «все другие формы тревоги и беспокойства черпают свою силу». Ничто не может до конца удовлетворить современного человека, которого, по выражению Ж.-П. Сартра, «тошнит» от мира, где встречаются только изменчивые вещи, самым предательским образом ускользающие от него в тот момент, когда он счел их полностью своими. По мнению автора, эта глубинная, экзистенциальная «тревожность» представляет собой не что иное, как веру в некое вечное «я», которое реально не существует. Эта вера — источник универсального страдания и в то же время изначальный источник бытия, которое, в сущности, и есть страдание (*сансара*). Если же отказаться от этой бесполезной и бессмысленной веры, тогда возможно исчезновение «тревожности» и обретение абсолютно трансцендентного покоя, или нирваны. Путь к этому и предлагает буддизм, чьи древние практики за истекшие тысячелетия нисколько не утратили своей жизненной силы, полагает Эдвард Конзе.

Универсальный характер страдания неочевиден на обыденном уровне. Конзе саркастически отмечает, что «природа многих из нас такова, что мы предпочитаем жить в своеобразном раю для дураков, обращая внимание на светлую часть жизни и преуменьшая ее неблагоприятные стороны». Между тем уже начиная с рождения, или даже с зачатия, человек непрерывно движется к смерти. Для иллюстрации этого положения Конзе приводит зловещий пример с казнью: «...в момент зачатия у нас как бы выбивают из-под ног доску, и мы болтаемся в петле. В дальнейшем мы неизбежно будем удушены, раньше или позже это произойдет — лишь дело времени».

Однако человек всегда жаждет жить, жить во что бы то ни стало, и этот жизненный оптимизм дает ему

возможность справляться с негативными обстоятельствами и привязывает его к радостям жизни невзирая на их скоротечность. Так что «рай для дураков» оказывается необходимой спасительной уловкой. Вряд ли вообще было бы возможно развивать культуру и цивилизацию без признания — сознательного или бессознательного — этой абсолютной ценности жизни, смысл которой — в ней же самой. Буддизм, разумеется, не осуждает такую установку, иначе ему пришлось бы лишиться всех своих мирских сторонников, но он предлагает им по возможности вести себя согласно *Дхарме* (учению), итогом чего станет попадание после смерти в более благоприятные условия, в какие-то небесные сферы. В дальнейшем в народном буддизме, например в культе Амитабхи, вера стала доминировать и над знанием и над действием: только искреннее взывание с верой к сострадательному Будде (фактически божеству в глазах народа) поможет освободиться от страданий и обеспечит попадание в рай Чистой Земли Сукхавати.

Любопытно, что подобная «трансформация» буддизма до уровня популярного культа нисколько не противоречила изначально заложенному в нем духу. Конзе отмечает пластичность буддизма, который мог приспособливаться к любым условиям тех регионов, куда он попадал. Мифология местных народов становилась и его мифологией, правда, с небольшими изменениями: местные боги и демоны превращались в верных защитников буддизма или в его покровителей. В силу своей терпимости буддизм не отрицал и не преследовал (наверное, за исключением школы японца Нитирэна) никакие народные культы, он к ним просто адаптировался. Точно так же не отвергал он и магию, которая вообще содержится в нем изначально. Обращаясь к теме магического, Конзе и здесь отмечает превосходство буддизма над религиями европейской цивилизации, в том числе и над христианством.

Он пишет: «Ни одна из известных нам религий не достигала расцвета, не охватывая при этом как духовное, так и магическое». Отсутствие какой-либо из этих двух сторон делает религию однобокой, негармоничной. Буддизму же удалось одновременно удерживать и возвышенное учение, и веру в чудеса, различные народные суеверия. И то и другое оказываются необходимым условием жизнеспособности религии (впрочем, как и всей культуры в целом). По словам автора, изгнав магию и заменив ее материалистически настроенной наукой, западная цивилизация пришла к тому, что «духовный опыт становится все более и более недоступным».

Читая Конзе, проникаешься его уверенностью в том, что буддизм мог бы многому научить наших современников. Например, это вероучение могло бы значительно смягчить воцарившиеся в нашем обществе ожесточение и агрессию, подобно тому как это произошло в Тибете, некогда довольно воинственном государстве. Было время, когда Тибет был опасным соперником Китая, угрожавшим его западным рубежам, однако под влиянием буддизма тибетцы стали более смирными и мягкими, утратив свою былую агрессивность. Таким образом, буддизм в случае своего широкого распространения становится действенным средством против военных и террористических угроз, столь актуальных и для нашего времени. Буддизм показывает и пример терпимости к инакомыслию. Конзе отмечает, что даже если отдельные школы буддизма и могли довольно критически отзываться друг о друге, их представители никогда не переходили к действиям: «...в буддизме нет места религиозному преследованию». Напротив, за всю историю своего существования именно буддизм часто страдал от гонений (те же Тибет, Китай), а буддийские монахи Северной Индии смиренно позволяли варварам-тюркам и арабам уничтожать свои бесцен-

ные манускрипты, разрушать святыни и даже убивать себя.

Несмотря на популярность изложения, книга Конзе почти не страдает обычными для подобного жанра небрежностями и неточностями. Есть только несколько моментов, с которыми трудно согласиться безоговорочно. В частности, сомнительна, если не сказать фантастична, идея о том, что греческий мыслитель Пиррон заимствовал свою идею скептического воздержания от суждения из мадхьямики, да еще и через посредство джайнов-дигамбаров. Пусть нам и известны факты контактов греков и индийцев, уходящие в глубины веков, однако сходство между двумя разными региональными традициями необязательно объяснять заимствованиями; скорее, имело место совпадение во взглядах. Пытаясь связать греческую и индийскую традиции, Конзе изрядно удревяняет саму мадхьямику, возводя ее истоки к 350 г. до н. э., что также не выглядит достаточно оправданным. Когда же он обращается к вопросу о происхождении тантры, то оказывается, что она происходит из... древнеегипетского гностицизма, претерпевшего метаморфозы под воздействием буддийской метафизики. Кроме того, наверное, было бы слишком смелым говорить о влиянии буддийских «историй о чудесах» на евангельские сюжеты. Впрочем, все эти эпизоды в книге Конзе достаточно редки, и в целом она остается вполне надежным источником для знакомства с содержательной стороной буддизма.

Конзе связывал развитие востоковедных знаний с развитием империализма; по его мнению, поскольку последний потерпел крах, то и ориентализм должен находиться в упадке. Причем это он относит и к СССР, в котором «буддийский мистицизм пришелся не по вкусу диалектическим материалистам». Автор, однако, надеется на лучшее, и некоторые его высказывания, неожиданно для него самого, даже звучат

пророчески. Так, в конце своего труда он пишет: «Осталось только увидеть, когда и где впервые появятся европейцы, облаченные в шафрановые одежды». Когда он писал эти строки, ничто не предвещало реализации подобных надежд. Но теперь мы знаем не только то, что *это* все-таки случилось, но и то, как это происходило. После 1959 г., в связи с известными событиями в Тибете, в западные страны хлынул поток тибетских буддистов, что открыло глаза европейцам на существование ваджраяны, и многие из них стали принимать посвящения, уходить в монахи. Увлечение буддизмом продолжается по сей день.

Сам Конзе, умерший примерно через тридцать лет после публикации своего сочинения, застал этот феномен. Он захватил и нашу страну, особенно в первой половине 1990-х годов: сразу в нескольких регионах России (Калмыкия, Бурятия и др.) буддизм начал постепенно возвращаться в те места, откуда был некогда изгнан под воздействием агрессивных идеологий, и немалое число россиян, в том числе и русских, принимают буддийское вероучение. Все чаще говорится о складывании «русского буддизма», сформированного на основе именно русских традиций. И эта «национализация» буддизма, еще совсем недавно немислимая, находится в русле отмеченного Конзе «европейского буддизма», который все увереннее подхватывает эстафету учения, провозвещенного два с лишним тысячелетия тому назад.

Артур Уэйли

ПРЕДИСЛОВИЕ

В настоящее время на английском языке, равно как и на любом другом, не существует более исчерпывающего и в то же время более ясного и удобочитаемого изложения буддизма, чем то, которое мы можем найти в книге д-ра Конзе.

Вам, вероятно, известна история о царе, спросившем слепцов, на что похож слон. Один из них, ощутив его хобот, сказал, что слон похож на оглоблю повозки; другой, потрогав его ухо, сказал, что он похож на крыло ветряной мельницы, и так далее. Данная притча удачно иллюстрирует попытки европейских ученых написать историю буддизма. Но историков не стоит винить. В начале XIX столетия им были доступны только свидетельства о средневековом буддизме в Непале. Каким же огромным оказалось потрясение, вызванное последующим открытием более раннего Канона на Цейлоне, если стали считать, будто эти палийские писания исчерпывают собой весь ранний буддизм! Даже и в наше время (в 1932 г.) г-жа Рис Дэвидс в своем «Руководстве по буддизму для продвинутых учеников» (*Rhys Davids. Manual of Buddhism for Advanced Students*) (довольно амбициозное название) в качестве источников привлекает почти одни только палийские тексты. Годом позже

Э. Дж. Томас представил более полное изложение буддизма в своей «Истории буддийской мысли» (E. J. Thomas. *History of Buddhist Thought*), но эта работа была адресована скорее специалистам, чем широкой публике. Другие книги, такие как «Буддийская философия» Кейта (Keith. *Buddhist Philosophy*), представляют собой простое перечисление взглядов, которых придерживались люди, далекие от нас и «испытывавшие недостаток как систематизма, так и зрелости». Для д-ра Конзе вопросы, затрагиваемые и решаемые буддизмом, являются современными, жизненными, и он постоянно рассматривает их и в свете исторических фактов, и в контексте нынешнего времени.

По моему мнению, книги не имеют никакой пользы, если не выражают какой-либо точки зрения; но они должны выражать ее, не искажая фактов, а также прояснять для читателя эмоциональное и интеллектуальное отношение автора к этим фактам. Книга д-ра Конзе в большей мере, чем какая-либо из написанных на эту тему, что мне довелось прочитать за прошедшее время, преуспела в этом.

ПРИМЕЧАНИЕ АВТОРА

Замысел этой книги возник у меня в 1941 г., когда я жил у своих друзей в Годшилле, в Хэмпшире, и пытался понять, какие именно буддийские медитативные практики можно использовать в нынешнюю эпоху. Первые главы представляют собой лекции, которые я читал несколько лет тому назад в Оксфорде, в Питерс-холле, и в них сохраняются отдельные следы разговорного языка. В 1948 г. д-р Уильям Кон из Оксфорда навел меня на мысль, что могла бы быть оценена по достоинству работа, охватывающая все пространство буддийской мысли, и вдохновил меня на написание этой книги. Д-р Кон, а также, на более позднем этапе, г-н Артур Уэйли и г-н Кристианс Хамфрис устранили многие ошибки. Г-н Клод Саттон и г-н Артур Саутгейт просмотрели эту работу с точки зрения английской стилистики. Надеюсь, что обсуждения с различными учеными помогли мне справиться с некоторыми трудными и противоречивыми вопросами. В этой связи я должен также с благодарностью упомянуть проф. Ф. У. Томаса, д-ра Э. Дж. Томаса, проф. Мурти из Коломбо, проф. Ламотта из Лувена, проф. Демьевиля из Парижа, проф. Туччи из Рима и д-ра Потта из Лейдена. Многие тексты, на которых основывается моя работа, на англ-

лийский язык никогда не переводились. Вероятно, когда-нибудь станет возможным предложить читателю выборку главных документов буддийской мысли, которые будут реально обосновывать то, что в книге просто утверждается.

Сафрон Клоуз,
Эвельми.
Январь, 1951

Эдвард Конзе

ВВЕДЕНИЕ

Буддизм как религия

Буддизм является одной из восточных духовных традиций. По своим базовым предпосылкам его доктрина идентична многим другим мировым учениям — тем, которые могут быть названы «мистическими». Суть такой жизненной философии с большой убедительностью и ясностью была раскрыта Фомой Кемпийским в его *Подражании Христу*. То, что известно как «буддизм», есть часть общечеловеческого наследия мудрости, которая нередко помогала людям преодолевать этот мир и приобретать бессмертие, или вечную жизнь.

За последние два столетия духовные вопросы в Европе перешли в разряд второстепенных, уступив место вопросам экономическим и социальным. Смысл термина «духовный» кажется в настоящее время неясным. Его и в самом деле нелегко определить. Легче объяснить, каким путем человек достигает духовных высей, нежели рассказать о том, что они собой представляют. Мне кажется, традиция мудрости, имеющая универсальное распространение, предлагает три основных подхода к проблеме духовности:

- считать чувственный опыт не столь важным;
- пытаться отвергнуть привязанности;
- стараться одинаково относиться ко всем людям, вне зависимости от их взглядов, умственных

способностей, ощущений, цвета кожи, образования и т. д.

За последние века совместные усилия народов Европы направлялись по каналам, которые, с точки зрения этой мудрости, не являются «духовными».

Часто полагают, будто имеется какое-то фундаментальное, сущностное различие между Востоком и Западом, между Европой и Азией, — различие во взглядах на жизнь, в выборе ценностей, в душевной жизни. Христиане, считающие буддизм неподходящим для европейских условий, забывают об азиатском происхождении своей собственной религии, да и всех остальных религий тоже. Религия является такой организацией духовных устремлений, которая отвергает чувственный мир и отрицает побуждения, привязывающие нас к нему. В течение трех тысяч лет Азия оставалась единственным творцом духовных идей и методов. Европейцы в подобных вопросах выступали учениками Азии; они по-своему использовали азиатские идеи, часто огрубляя их. Мне кажется, вряд ли найдется какое бы то ни было произведение европейского духа, которое не являлось бы вторичным, которое не получило бы первоначальный импульс для своего создания на Востоке. Европейская мысль, особенно в Риме и Англии, преуспела в разработке общественного закона и порядка, а также в научном понимании чувственных феноменов и контроле над ними. Европейская культура всегда была склонна к утверждению воли к жизни и активно обращалась к чувственному миру. Духовная же традиция человечества основывается на отрицании воли к жизни и отвращает от чувственного мира. Со времен Пифагора и Парменида европейские духовные традиции периодически обновлялись под влиянием Востока. Лишите греческую философию восточных элементов, уберите Иисуса Христа, святого Павла, Дионисия Ареопагита и арабских мыслителей — и европейское духовное

мышление последних двух тысячелетий окажется бессмысленным. Примерно сто лет тому назад индийская мысль начала оказывать свое влияние на Европу, и это наверняка поможет оживить остатки европейской духовности.

Буддизм отличается от других форм мудрости двумя особенностями.

1) Многие из того, что считается «буддизмом», обязано не проявлению мудрости, а общественным условиям, в которых существовала буддийская община, используемому ею языку, а также знаниям и мифам, имеющим хождение среди людей, становившихся буддистами. Поэтому всегда следует различать экзотические курьезы и основные аспекты праведной жизни.

2) Существует определенное число методов обретения освобождения при помощи медитации, которые в буддийской традиции описываются полнее и яснее, чем где бы то ни было. Впрочем, выбор этих методов большей частью зависит от конкретного темперамента. Если внимательно приглядеться, то и в литературе джайнов, суфиев, христианских египетских монахов-пустынников, а также в тех трудах, которые католическая церковь называет «аскетической» или «мистической» теологией, можно обнаружить многое в этом роде.

Человека, полностью разочаровавшегося и в современном мире, и в самом себе, буддизм может привлекать разными сторонами — и запредельной утонченностью философской мысли, и великолепием своих произведений искусства, и властью над целыми народами, и своеобразным героизмом, чистотой нравов своих последователей. Поначалу кого-то буддизм может притягивать своей отрешенностью, но подлинное его значение способен оценить только тот, кто испытает его успешное воздействие в повседневной жизни.

Предписания по ведению правильного образа жизни, которые содержатся в буддийских писаниях, сгруппированы в три раздела: *Нравственность, Со-*

зерцание и Мудрость.¹ Многое из того, что включено в разделы *Нравственность* и *Созерцание*, является общим для всех индийских религиозных направлений, искавших освобождение в удалении от привычной суеты. Здесь же, в дополнение к правилам поведения мирян, мы встречаем предписания для братства странствующих монахов, а также различные йогические практики: ритмическое и осознанное дыхание, обуздание чувств, вхождение в транс с помощью пристального созерцания цветных кругов, ступени экстаза, возвращение безграничного дружелюбия, сострадания, благожелательной радости и уравновешенности. Там же находятся вещи общедидактического характера, которые можно обнаружить во всякой мистической религиозной традиции, такие как размышления о смерти, об омерзительности жизненных функций материального тела, о триаде, состоящей из Будды, Дхармы (Истины) и сангхи (братства). Вероятно, мало кто практиковал все эти методы в течение одной жизни. Существует множество путей к освобождению. Общее для них то, что все они нацелены на полное уничтожение веры в индивидуальность. Если слово «индивидуальность» воспринимать в его теперешнем неопределенном значении, то оно не сможет передать нам тот смысл, который вкладывал в него Будда. Согласно буддийскому учению (об этом мы более подробно поговорим в дальнейшем), человек, со всем тем, что к нему относится, состоит из пяти «груд», известных также как *скандхи*. Они суть:

- Тело
- Чувства
- Восприятия
- Побуждения и эмоции
- Акты сознания.

¹ Соответственно *шила*, *дхьяна* и *праджня* на санскрите. (Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, примечания С. В. Пахомова).

Все, к чему человек может привязываться, от чего он может зависеть и что он может присваивать, следует отнести к какой-либо из этих пяти групп, образующих *материю* «индивидуальности». О *вере* в индивидуальность говорится, что она возникает в результате представления некоего «я», которое ставится над этими пятью «грудами». Эта вера выражается в предположении, что все они являются «мною», или что «я есть» какая-то из этих групп, или что каждая из них — это «я сам». Другими словами, она выражается в уверенности в том, что «я есть это», или что «я обладаю этим», или что «это находится во мне», или что «я нахожусь в этом». Факт наличия индивидуальности исчезает вместе с верой в нее, так как она — не что иное, как продукт воображения, лишенный всякого основания. Когда индивид, состоящий из произвольного нагромождения этих пяти «груд», перестает существовать, результатом оказывается нирвана — цель буддизма. Если мы попытаемся выразить эту мысль, говоря, например, что некто обретает свою «истинную индивидуальность», то тогда слово «индивидуальность» — так, как его понимают в настоящее время, — становится слишком расплывчатым и смутным, непригодным для такого выражения. Впрочем, буддийские писания стараются избегать подобных высказываний.

Я попытаюсь показать, что различные школы буддизма возникли в результате различия их подходов к высшей цели буддизма. Уже во времена ранней буддийской общины говорили, что люди различного темперамента и способностей достигают цели разными путями. Так, Шарипутра прославился своей мудростью, Ананда — верой и преданностью, Маудгальяяна — магической силой. В более поздние времена буддисты разного умственного склада сформировали различные школы; кроме того, распространение учения привело к его разделению по географиче-

ческим и организационным признакам. Некоторые методы достижения деиндивидуализации, которые мы обсудим в последующих главах книги, в самом раннем пласте традиции, в том виде, в каком она дошла до нас, не упоминаются вообще или же описываются довольно туманно. Однако, с точки зрения многих буддистов более позднего времени, в своей любви ко всем живым существам Будда не исключал ничего, что могло бы помочь им в достижении правильной цели. Основная часть этой книги посвящена объяснению позиций, отстаиваемых каждой из ведущих буддийских школ, методов, выбираемых ими в качестве исключительно собственного пути, а также тому, как эти методы ведут к той же цели, что и методы других школ, и каким образом это соотносится с историческим контекстом.

Буддизм как философия

Для нас, европейцев, философия — это наука, созданная древними греками. Такая философия неизвестна буддийской традиции, считающей, что выяснение природы реальности просто из чистой любознательности является пустой тратой времени. Учение Будды посвящено исключительно описанию пути, ведущего к освобождению. Всякая «философия», которую можно обнаружить в работах буддийских авторов, несущественна. Во всем обширном лексиконе буддизма мы не найдем слова, соответствующего нашему термину «философия». Для пояснения мысли обратимся к аналогии. В китайском языке, каким его понимают китайцы, нет никакой грамматики, и в Китае ему обучают без использования каких-либо грамматических правил. Некоторые европейские филологи, ориентируясь на модель наших латинских грамматических категорий, сконструировали «грамматику»

китайского языка. Однако она не вполне адекватна, и китайцы по-прежнему обходятся без нее. Впрочем, грамматика в латинском стиле, со всеми ее знакомыми категориями, может помочь нам, европейцам, более легко освоить китайский язык. Подобным образом попытка определить буддийское мышление в философских категориях, имеющих хождение в настоящее время в Европе, способна облегчить задачу его понимания. Буддизм в качестве «философии» может быть описан как «диалектический прагматизм» с «психологическим» уклоном. Теперь давайте разберем эти три определения по порядку и более подробно.

Имея в качестве своего источника и своей цели учение об освобождении, буддизм всегда отличался ярко выраженным практицизмом. Размышления о вопросах, не имеющих отношения к освобождению, им не поощряются. Страдание является основополагающим фактом жизни. Если человек ранен стрелой, он не станет возражать, чтобы ее извлекли до того, как он узнает, какой человек ее выпустил, — женатый или холостой, высокий или низкий, светлокожий или смуглый. Все, чего он хочет, — это избавиться от стрелы. Последнее наставление Будды, обращенное к его ученикам, гласило: *Все обусловленные вещи непостоянны. Усердно работайте над собственным освобождением.* На протяжении всей долгой истории буддизма его последователи никогда не теряли этот практический уклон. Бесчисленных недоразумений можно избежать, если рассматривать высказывания буддийских авторов не в качестве утверждений о природе реальности, а понимать их как рекомендацию к способу действия, как описание образа поведения и опыта, связанного с ним. «Если вы хотите достичь того-то, вы должны сделать то-то». «Если вы сделаете это так-то, ваш опыт будет таким-то».

По этой причине мы с определенной долей истины можем сказать, что буддийское мышление тяготе-

ет к тому направлению, которое называется *прагматизмом*. О ценности той или иной системы мысли судят по тому, как ее можно использовать, т. е. по тому качеству жизни, которое становится результатом ее применения. Если, где бы то ни было, вы обнаружите такие качества, как непривязанность к объектам желаний, доброта, спокойная уверенность в себе и т. п., то можно делать вывод, что «философии», скрывающейся за таким отношением, есть что сказать в свою пользу. *Если вы, знакомясь с теми или иными учениями, видите, что они ведут к бесстрастию, а не к страстям; к непривязанности, а не к зависимости; к снижению мирского благополучия, а не к его возрастанию; к умеренности, а не к жадности; к удовлетворенности, а не к недовольству; к уединению, а не к общению; к активности, а не к лени; к радости от дела, а не к радости от совершения зла — то вы можете с уверенностью утверждать: Это — Образец. Это — Учение. Это — Проповедь Учителя.*

По мере того как буддизм развивался, его прагматизм становился все более явным. Следует заметить, что все, о чем можно что-либо сказать, в конечном счете есть ложь, — ложь уже в силу того, что слово высказано. *Говорящий не знает; знающий не говорит.* Одно только *арийское молчание* не оскверняло Истины. Если какой-нибудь буддист что-либо высказывает (интересно было бы узнать, сколько сторонников арийского молчания были вынуждены прибегать к словам), то он подтверждает то, что в буддизме называется «искусными средствами». Иными словами, он высказывается только потому, что это может помочь другим людям на определенной ступени их духовного развития.

Духовное учение в первую очередь представляет собой лекарство. Будда подобен врачу. Точно так же

как доктор умеет определять различные виды заболеваний, знает их причины, противоядия и методы лечения, так и Будда учит *Четырем благородным истинам*, которые определяют статус страдания, его происхождение и путь к его прекращению (см. с. 62—70). Если, однако, попытаться отделить утверждения Будды от задач, на решение которых они направлены, то они станут бессмысленными и утратят свою силу.

Несомненно, в буддизме главным средством достижения освобождения остается медитация. В ней всегда акцент ставится прежде всего на созерцание и умственную дисциплину, а не на внешнее «делание чего-либо». Практикующий стремится к контролю за умственными процессами посредством медитации на них. Тем самым буддийская мысль пропитана тем, что мы называем *психологизмом*. Она соединяет метафизику и психологию, и ничего подобного нельзя найти на Западе.

В дополнение к прагматизму и акценту на психологизм буддийская мысль также склонна к тому, что можно назвать *диалектичностью*. Диалектика является формой логики, ассоциирующейся в Европе с такими именами, как Зенон Элейский и Гегель. Она отстаивает убеждение в том, что если тщательно и глубоко продумывать что-либо, придешь к противоречиям, т. е. к утверждениям, которые до определенной степени исключают друг друга. Буддийские мыслители любили парадоксы и противоречия. Я могу проиллюстрировать это двумя цитатами из *Алмазной сутры* — произведения, написанного скорее всего около 350 г. н. э. и получившего большую известность, чем любой иной метафизический текст. В ней Будда говорит: «О *Субхути, Татхагата учил о „существах“ как о „не-существах“.* Поэтому они и называются „существами“». Или еще: «Сколько бы существ ни пребывало в этих трех мировых

системах, благодаря своей мудрости я знаю, каковы устремления их мысли. И почему? Татхагата учил об „устремлениях мысли“, о Субхути, как о „не-устремлениях“. Поэтому они называются „устремлениями мысли“. И почему? Прощедшую мысль нельзя постичь, будущую мысль нельзя постичь, настоящую мысль нельзя постичь».

Благодаря победе над мыслью противоречия исчезают. Сброшены еще одни оковы существования, и безграничный простор Истины открывается во всю ширь. Мирские люди испытывают нечто подобное при чтении литературы абсурда. В буддизме правила формальной логики отрицаются — во имя свободы Духа, который превосходит их. Вдобавок введение понятия Абсолюта и здесь, как и в философии Зенона, Николая Кузанского и Гегеля, приводит к самопротиворечивым утверждениям.

Самоотрицание или доктрина «не-я»

Специфическим вкладом буддизма в религиозную мысль была его доктрина «не-я» (*ан-атта* на пали, *ан-атман* на санскрите). Уверенность в существовании «я» буддисты рассматривают как неперемutable условие для возникновения страдания. Мы вызываем в воображении такие идеи, как «я» и «мое», и в результате появляются различные нежелательные состояния. Мы были бы бесконечно счастливы, блаженно счастливы, — примерно так, как, согласно некоторым психологам, счастлив ребенок в материнской утробе, — если бы в первую очередь избавились от своей самости. Утверждение о том, что кто-то может стать по-настоящему счастливым только после того, как исчезнет, представляет собой один из диалектических парадоксов, который обывателю покажется

полнейшей чушью. В любом случае достаточно очевидно, что мое состояние несчастья предполагает, что я отождествляю себя с другими вещами, — я думаю, что в некоторой степени все то, что случается с ними, происходит и со мной. Вот, скажем, есть зуб, и есть повреждение этого зуба; это — процесс, происходящий в зубе и нерве, который к нему подходит. Если теперь мое «я» присоединится к этому зубу, убедит себя, что это — «мой» зуб (а иногда убеждать себя особо и не требуется), и поверит, что все то, что происходит с зубом, воздействует на меня, то результатом, скорее всего, станет какое-то беспокойство мысли. Буддист же посмотрит на это следующим образом: идея «я» — всего лишь плод воображения, и ему не соответствует ничего реального. В мире происходят самые разные процессы. Я вызываю в воображении другую идею, — идею «принадлежности», и прихожу к заключению, что некоторая, не совсем определенная часть этого мира, «принадлежит» этому «я», или «мне». Такой подход весьма сильно отличает буддизм от некоторых традиционных западных представлений. Например, в философии Аристотеля эта идея «принадлежности» (*hyparkhein*) не критически рассматривается в качестве окончательных данных опыта, и вся его логика и вся онтология построены на ней.

Доктрина анатмана весьма глубока. Буддисты говорят, что потребуется не одна жизнь, чтобы постичь ее до конца. В том виде, в каком ее сохранила буддийская традиция, она содержит два утверждения, или положения.

— В реальности нет ничего, что соответствовало бы таким словам или понятиям, как «я», «мое», «принадлежать» и т. д. Другими словами, наличие самости не является установленным фактом.

— Нам приходится согласиться с тем, что в нашем эмпирическом «я» отсутствует то, что может считаться действительным «я» (см. с. 147 и сл.).

Смысл второго положения станет ясным по ходу чтения этой книги. Сейчас же мы должны обратить внимание на первое утверждение.

Нас призывают бороться с разумной убежденностью в том, что существует такая вещь, как «я», или «душа», или «субстанция»; или что существуют такие понятия, как «принадлежность» или «обладание». То, что «я» и т. д. являются данными мира опыта — в том виде, в каком он предстает здравому смыслу, — не отрицается. Но мы должны отбросить идею «я» и другие родственные ей представления в качестве фактов конечной реальности. Из этого непосредственно вытекает следующее: если не существует такой вещи, как «я», то не существует и такой вещи, как «личность». Ведь «личность» представляет собой то, что организуется вокруг воображаемой внутренней сердцевины, центрального источника, некоей «самости».

В своей книге *Противоречие и Реальность* (*Contradiction and Reality*) я, используя современные термины, попытался представить буддийские аргументы против объективной достоверности понятия «самость». Воспроизведение их здесь могло бы увести нас слишком далеко. Какие бы аргументы ни были приведены против «я», очевидно, что мы произносим это слово по привычке, считая, что обходиться без него было бы трудно. Отрицание английским философом Юмом существования эго как сущности, отличной от умственных процессов, недалеко отстоит от доктрины анатмана. Чисто теоретически буддизм в этом отношении вряд ли может нас научить тому, что нам и так уже известно, возможно — даже в более приемлемой для нас форме, как у Юма и близких к нему мыслителей вроде Уильяма Джеймса. Различие между буддийскими и западными философами состоит в выводе, который они делают из того или иного постулата, принятого ими. В Европе мы привыкли

почти к полному расхождению между теориями философов и их практикой, между их взглядами на природу мироздания и их образом жизни. Шопенгауэр и Герберт Спенсер, к примеру, сразу же приходят на ум в качестве особенно ярких образцов. Если европейский философ доказал отсутствие эго, то он отнюдь не склонен низводить это утверждение с абстрактного уровня и ведет себя в жизни так, словно эго существует. Присущие ему жадность, ненависть и привязанность остаются практически не затронутыми его философскими доводами. О нем судят исходя из последовательности его взглядов, не связанных с образом его жизни, но существующих как бы отдельно от него; судят по его стилю, по его эрудиции, — словом, по чисто интеллектуальным критериям. Никто бы не стал доказывать «несостоятельность» философа на том основании, что тот страшно груб со своей женой, завидует своим более преуспевающим коллегам и возбуждается, когда ему противоречат. В буддизме же, наоборот, в большей мере подчеркивается истинный образ жизни, праведность поведения, устранение привязанности к этому миру. Чисто теоретическое утверждение, такое как «эго не существует», здесь рассматривается как совершенно бесплодное и бесполезное. Мысль является не более чем средством, и ее оправдывает то, что из нее следует.

Не довольствуясь разумной убежденностью в том, что эго не существует, буддист стремится к полному изменению своего отношения к жизни. День за днем, в повседневных занятиях и заботах, он должен научиться вести себя так, будто эго не существует. Тот, кто ожидает найти в буддизме совершенно новые, ранее неизвестные идеи, связанные с проблемой самости, обретет немного. Тот же, кто обратится к нему за советом о том, как вести жизнь, лишенную самости, многому научится. Большое значение буд-

дийской «философии» состоит в том, что она выработала методы, позволяющие запечатлеть истину отсутствия «я» в наших упрямых умах, а также установила дисциплину, которой буддисты следуют, чтобы сделать эту истину частью своей жизни.

«Радикальный пессимизм»

Благодаря другому аспекту доктрины анатмана, а именно отказу от всего, что составляет или притягивает эмпирическую самость, буддизм приобрел репутацию «пессимистической» веры. И в самом деле, для буддистов этот мир, т. е. все то, что обусловлено и непостоянно, — исключительно зло. Он насквозь пронизан страданием, поэтому должен быть совсем отброшен, полностью оставлен ради достижения цели нирваны. Однако я не вполне уверен в том, что «радикальный пессимизм» — подходящее слово для подобного отношения к миру. Тот, кто посещал такие буддийские страны, как Бирма и Тибет, отмечают, что их жители непринужденно радостны и даже веселы, и это относится как к мирянам, так и монахам. Не загадочно ли, что налет пессимизма, который можно обнаружить в буддийской доктрине всеобщего страдания, находит для себя столь радостное выражение? Да, этот мир может быть обителью слез, но сбрасывание его тяжелого бремени — это радость. От такого мира нужно отречься. Если же в результате отказа от мира приобретается божественное царство, то выигрыш неизмеримо превосходит потерю. В любом случае лучшее, что мы можем сделать с таким словом, как «пессимизм», — это избавиться от него и пристально взглянуть на проблему.

Отрицательное отношение буддийских мыслителей к этому миру непосредственно связано с вопросом о смысле жизни и проблемой предназначения че-

ловека. Какой бы сложной ни была эта проблема, сколь ненаучной она ни казалась, мы обязательно должны прийти к ее решению, поскольку полное счастье и плодотворность наших жизней зависят от этого ответа. Суждения о природе и предназначении человека или о смысле человеческого существования можно грубо подразделить на два типа. Одни люди считают, что человек есть плод земли. Земля — его дом. Его обязанность — быть на земле, как в своем доме. Самосохранение является высшим законом, и даже долгом, для человека. Другие же полагают, что человек от природы зол, что он есть душа, павшая с небес, что он — странник на этой земле. Его задача состоит в том, чтобы заново приобрести то состояние совершенства, которым он обладал до того, как ниспал в этот мир. И тогда высшим законом и долгом для человека становится самоотрицание.

Наша современная цивилизация предпочитает первую точку зрения, буддизм — вторую. Разумеется, неправильно полагать, будто и тот и другой подходы основаны на каких-то рациональных доказательствах. При всех ценностных суждениях следует быть осторожным, чтобы не возвести чьи-то личные вкусы, нравы и предпочтения в ранг объективного и природного закона. Нужно лишь определить свою собственную позицию, но не навязывать ее другим. Буддийское учение обращено только к тем людям, которые полностью разочаровались и в мире как таковом, и в самих себе; оно обращено к тем, кто крайне чувствителен к боли, страданию и к любому виду смятений, кто горит непреодолимым желанием счастья и кто способен к самоотречению. Ни один буддист не станет предполагать, будто все люди без исключения способны понять его учение или желают сделать это.

Буддист ищет абсолютное счастье за пределами этого мира. К чему такое честолюбие? Отчего буддисту не довольствоваться, насколько это возможно,

извлечением счастья из этого мира, каким бы малым оно ни казалось? Ответ заключается в том, что мы никогда не бываем полностью всем удовлетворены. Если бы рост материального комфорта и земных удовольствий мог сделать нас счастливыми, тогда обитатели пригородов Лондона стали бы неизмеримо радостнее и довольнее, чем китайские кули и испанские крестьяне. На деле же — все с точностью до наоборот. Наша человеческая природа, возражают буддисты, устроена так, что мы можем быть удовлетворены лишь абсолютным постоянством, абсолютной свободой, абсолютной безопасностью. И ничего подобного мы никогда не сможем найти в нашем изменчивом мире.

Недавнее открытие ключевого значения тревожности, находящейся в самой сердцевине нашего существования, которое сделали философы и психологи, имеет вполне буддийское звучание. Согласно идеям Шелера, Фрейда, Хайдеггера и Ясперса, в самом основании нашего существа присутствует исходная тревожность, маленькое пустое окошко, через которое все другие формы тревоги и беспокойства черпают свою силу. В чистом виде эту тревожность переживают только люди с интроспективным и философским складом ума, но даже и с ними это происходит весьма редко. Если человек не ощутит ее на собственном опыте, то никакие объяснения его не убедят. Но если он почувствует ее, то никогда уже не забудет, как бы ни пытался это сделать. Это переживание может прийти к вам во время глубокого сна; вы просыпаетесь посреди ночи и чувствуете некое удивление, что вы — там, а потом страшитесь и ужасаетесь от одного только факта, что вы — там. Затем, на мгновение, вы ловите себя на том, что находитесь на фоне какого-то своеобразного небытия, вас гнетет чувство собственного бессилия и крайней беспомощности перед лицом того поразительного факта, что вы цели-

ком пребываете там. Обычно мы по мере возможности избегаем подобного опыта, потому что он оказывается разрушительным и болезненным. Как правило, я очень забочусь о том, чтобы не пребывать наедине с самим собой, и стараюсь, занять себя разнообразными впечатлениями. Люди, которые всегда чем-то заняты, которые вынуждены постоянно о чем-то думать и которые все время должны что-то делать, беспрестанно убегают от этого переживания *основополагающей* и *изначальной* тревожности. Обычное для нас дело — опираться и полагаться на что-либо еще, но только не на пустой центр, заключенный в нас самих. Буддисты убеждены, что мы никогда не будем пребывать в покое, пока не преодолеем эту основополагающую тревожность, и что мы сможем успокоиться только тогда, когда перестанем полагаться на что бы то ни было вообще.

Бессмертие

Взирая на природу человека возвышенно, буддисты считают, что стремление к бессмертию вполне разумно и обоснованно. Целью буддизма, как и многих других религий, является обретение бессмертия, вечной жизни. Будда, после того как стал просветленным, провозгласил, что *двери к неумиранию* открыты. Очевидна большая разница между продлением существования данной индивидуальности, с одной стороны, и бессмертием — с другой. Бессмертие — это попросту противоположность жизни, которая связана со смертью, не отделимая от нее часть. Мы начали умирать в тот момент, когда были произведены на свет. Уровень метаболизма в наших телах замедляется сразу после нашего зачатия. Рождение — причина смерти. Обстоятельства же, которые могут вызвать настоящую смерть, всего лишь случайности. Акт рождения, или зачатия, если быть более точным,

является главной причиной того, что смерть становится неизбежной. Иногда мне кажется, что англичане упорно продолжают следовать своему доброму обычаю казнить преступников через повешение потому, что эта форма казни представляет собой параллель, близкую ходу человеческой жизни. Как и при повешении, в момент зачатия у нас как бы выбивают из-под ног доску, и мы болтаемся в петле. В дальнейшем мы неизбежно будем удушены, раньше или позже это произойдет — лишь дело времени. Мы постоянно сознаем опасность своего положения, независимо от того, осмеливаемся ли принять его или нет. Как можно оставаться при этом спокойным? Бессмертие, таким образом, представляет собой не желание как-то продлить существование индивидуальности, которую мы получаем ценой ее неизбежного последующего уничтожения, а выход за пределы этой индивидуальности.

А теперь давайте предположим, что некий мистер Джон Смит сыт по горло положением дел, при котором все производится лишь на короткий срок, с тем чтобы затем быть вновь уничтоженным. Предположим, что он желает стать бессмертным. Тогда у него нет никакого иного выбора, кроме как отрицать самого себя вдоль и поперек. От всего непостоянного в самом себе он должен избавиться. Попробуйте представить, что останется от мистера Смита, после того как он станет бессмертным. Его тело, очевидно, перестанет существовать. Вместе с телом исчезнут инстинкты — по той причине, что они связаны с его железами и с нуждами его тканей. Понятно, что и ум будет принесен в жертву. Поскольку наш ум и наше тело взаимосвязаны, его действия основываются на данных, которые мы получаем от телесных органов чувств, и он показывает нам свое непостоянство, непрерывно и безостановочно перескакивая с одного предмета на другой. Вместе с умом уйдет и его вос-

приятие логической последовательности. На самом деле, став бессмертным, мистер Джон Смит вообще не сможет узнать себя. Он должен будет расстаться со всем тем, что делало его узнаваемым для него самого и для других. Но он мог бы родиться заново, если бы научился отрицать все, что мешает бессмертной части его существа (которая находится, как полагают буддисты, за пределами пяти скандх), если бы сумел отвергнуть все, что составляет дорогую ему маленькую самость. Буддийские практики как раз и состоят в том, что они систематически ослабляют наши привязанности к тем вещам в нас, которые удерживают от повторного завоевания бессмертия, потерянного нами после нашего появления на свет. Плоть смиряется, инстинкты ослабляются, ум успокаивается, логическое мышление сбито с толку и истощено с помощью парадоксов; чувственным явлениям вообще уделяется мало внимания, а глаза тела заменяются оком веры и оком мудрости. Все это действительно напоминает заповедь Джона Уэсли,¹ в которой он настоятельно советовал своим последователям *убивать себя дюйм за дюймом*.

Но, как я уже сказал, все это зависит от взгляда на природу человека. Тот, для кого человек — только земное творение, склонен сравнивать это буддийское стремление к бессмертию с улиткой, которая покидает свой дом, желая отправиться в далекое путешествие. Тот же, кто видит в человеке духовное существо, предпочтет уподобить буддистов горным лебедям, которые, покинув свое горное озеро и переходя от одной лужи к другой, нигде не чувствуют себя дома, до тех пор пока не вернуться в свой действительный дом, в чистые воды горного озера.

¹ Уэсли Джон (1703—1791) — известный английский проповедник, основатель секты методистов.

Как бы ни были красноречивы мудрецы, освещая этот вопрос, здравый смысл не может согласиться с тем, что подобная внемирность, пусть она весьма хороша и благородна, все же почти неприемлема для того, кто должен жить в этом мире и на этом земном шаре. Все мы в настоящее время невольно являемся дарвинистами, и ценность существования, о которой говорит учение о запредельности, кажется нам слишком невысокой. Как вообще можно было жить, придерживаясь его? Впрочем, исторические факты, скорее всего, обескуражат здравомыслящего человека. Буддийская община представляет собой древнейшую человеческую организацию. Она просуществовала дольше, чем какое-либо другое религиозное сообщество, если не считать родственную ей школу джайнов. Нам известно об огромных и грозных исторических империях, охраняемых массами солдат, кораблей и полицейских структур. Среди этих империй нет ни одной, которая бы просуществовала хотя бы более трех столетий. Но нам также известно и о движениях добровольных нищих, которые всегда ставили бедность выше богатства; которые клялись не причинять вреда живым существам и не убивать их; которые тратили все свое время на возвышенные мечты и открывали прекрасные, никогда не существовавшие земли; которые презирали все, что ценил мир, и которые ценили то, что мир презирал, — кротость, щедрость, бездеятельное созерцание. И вот в то время как эти могущественные империи, построенные на жадности, ненависти и лжи, просуществовали всего лишь несколько веков, порыв самоотрицания пронес буддийскую общину над временным отрезком длиной в 2500 лет.

Я полагаю, что на основании этого факта может быть сделан целый ряд выводов. Один из них, кото-

рый мне хотелось бы отметить, состоит в следующем. Дарвинизм и другие философии, на которые опирались крупные империи, весьма поверхностны; для каждой из них был свой срок (на самом деле очень короткий), и это был далеко не мирный период. В то же время великая и всеобщая традиция мудрости уходит в самую глубину, в самое дыхание и ритм жизни. Именно смиренные наследуют землю, и именно смиренные унаследовали землю, потому что они — единственные, кто желает находиться в соприкосновении с ней.¹ Китайский философ Лао-цзы очень красиво выразил это в *Дао-дэ цзине* (чжан 7):

Вековечно Небо и постоянна Земля.

Небо и Земля вековечны и постоянны потому, что не сами собой рождены.

Поэтому и могут быть они вековыми и постоянными.

Поэтому и совершенномудрый себя назад всевременно ставит, но вдруг оказывается впереди.

Себя он чем-то внешним почитает, существование в этом обретая.

И уж не потому ли это, что лишен он личных интересов?

Благодаря такому поведению он как раз и может всегда и полностью блюсти свой личный интерес.²

¹ Довольно вольная трактовка библейского стиха: «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф. 5, 5).

² Цит. по: Торчинов Е. А. Даосизм. Дао-дэ цзин. СПб., 1999. С. 230.

Глава I

ОБЩИЕ ОСНОВАНИЯ

Особенность Дхармы

Историк, который пожелает определить, что же в действительности представляло собой учение Будды, столкнется буквально с тысячами работ, которые, провозглашая в качестве своего авторитета Будду, в то же время придерживаются самых различных взглядов, друг другу противоречащих. Некоторые влиятельные авторы, воспитанные в духе неконформизма, до недавнего времени верили, что истинно буддийским следует считать только учение, проповеданное Гаутамой Буддой около 500 г. до н. э. Это утверждение привело к своеобразному парадоксу. Дело в том, что древнейший слой существующих писаний можно вскрыть только с помощью неопределенных умозаключений и догадок. Во всех этих попытках реконструировать «первоначальный» буддизм есть нечто общее. Все авторы, разумеется, едины в мнении о том, что учение Будды — это совсем не то, что под ним понимают буддисты. Г-жа Рис Дэвидс, к примеру, очищает буддизм от учения «не-я» и от монашества. С ее точки зрения первоначальная доктрина буддизма состояла в некоем прославлении «Человека». Х. Дж. Дженнингс хладнокровно опускает в писаниях все упоминания о перерождениях и заявляет, что этим он восстанавливает их первоначальный смысл. Далее, д-р П. Дальке, игнорируя всю магию и

мифологию, которыми насыщен традиционный буддизм, сводит учение Будды к некоей рациональной, агностической теории.

В данной книге я намереваюсь описать живую традицию буддизма в ее многовековом существовании. Сознаюсь, что не знаю, какова была «первоначальная» доктрина буддизма. Полагать, что вся позднейшая история буддизма есть «вырождение» «первоначального» учения, — все равно что считать дуб выродившимся желудем. Представляя данный труд, я исхожу из того, что провозвестие Будды, взятое во всей полноте, широте, величии и грандиозности, включает в себя все те учения, которые связаны с первоначальной доктриной исторической преемственностью и которые выработали методы, ведущие к избавлению от индивидуальности с помощью устранения веры в нее.

Источники

На протяжении всей книги мы будем обращаться к писаниям как к важнейшим источникам истории буддизма. В связи с этим следует представить общий обзор буддийской литературы и вкратце рассмотреть различные классификации текстов, их датировку, а также собрания, в которых они сохранились.

И в раннее время, и в дальнейшем писания разделялись на *дхарму* и *винаю*. *Виная* посвящена монашеской дисциплине, *дхарма* — самому учению. В более позднее время мы встречаем деление на три части — на *винаю*, *дхарму* (или *сутру*) и *абхидхарму*. *Абхидхарма* имеет дело с более развитыми представлениями (см. с. 141 и сл.).

Другой важной классификацией является деление на *сутры* и *шастры*. *Сутрой* называют текст, который, как считают, произнес сам Будда. Она всегда

начинается словами: «*Так я слышал. Бхагаван находился в...*». Под «я» подразумевается ученик Будды Ананда, который полностью повторил Слово учителя сразу же после его смерти. Многие сутры были составлены через несколько веков после смерти¹ Будды. Конечно, подлинными авторами этих сутр, не произнесенных историческим Буддой, неизвестны. Между самими буддистами произошло резкое размежевание по вопросу о ценности этих поздних сутр. Одна часть буддистов, приверженцы *хинаяны*, или *малой колесницы*, придерживалась того взгляда, что работы, составленные значительно позже 480 г. до н. э. и не декламировавшиеся на Первом соборе, последовавшем сразу после смерти Будды, не могут быть подлинными словами Будды и не представляют собой ничего, кроме поэтических вымыслов. Другая же часть буддистов, приверженцы *махаяны*, или *большой колесницы*, невзирая на все хронологические натяжки утверждала, что даже эти поздние сутры исходили непосредственно из уст самого Будды. Задержку же их появления они объясняли по-разному. К примеру, в одной хорошо известной истории рассказывается, что *праджняпарамита-сутры* — тексты, посвященные совершенной мудрости, — были обнаружены самим Буддой. Однако для его современников они были слишком сложны, и поэтому их поместили во дворце змеев, или драконов, называемых нагами, который находился в Нижнем мире. Когда пришло время, великий ученый Нагарджуна спустился в Нижний мир и вынес эти сутры в мир людей. В эту легенду верят не все буддисты. Желая приспособиться к различным склонностям разных лиц, буддисты всегда были готовы дать людям, мыслящим в образах мифа, объяснение мифологическое, а тем, кто прибегал к философскому мышлению, — фило-

¹ Точнее, паринирваны. (Примеч. пер.).

софское. Такое философское обоснование поздних сутр мы можем найти в учении о «трех телах» Будды, которое развясним ниже. Согласно ему, старые сутры были преподаны «телом формы» Будды, а более поздние — его «телом наслаждения» (см. с. 228).

Под *шастрами* подразумевают трактаты, написанные обычно конкретными авторами, стремившимися быть более систематичными, чем авторы сутр, и цитировавшими сутры в качестве авторитетных источников. Многие шастры, созданные выдающимися мыслителями общины, такими как Нагарджуна, Васубандху и другие, сохранились до наших дней.

Количество литературных памятников буддизма было колоссальным. Далеко не все из них дошли до нас. Поэтому наша история буддизма всегда будет фрагментарна и гипотетична. В течение примерно четырехсот лет передача традиции была исключительно устной, она производилась в школах декламаторов. По многим признакам — обилию повторов, склонности к стихотворной форме и цифровым обозначениям — ранние тексты, несомненно, относятся к устной традиции. Из-за этой приверженности многие древнейшие документы ныне оказались утраченными.

Что касается датировки писаний, то мы пребываем в некотором сомнении. Буддизм представляет собой такую совокупность традиций, в которых выделено не так уж много имен, и еще меньше нам известно относительно подлинных дат. Когда мы пытаемся применять свои современные идеи исторического критицизма, то, конечно же, оказываемся в тупике. Лангтуа и Сэньобо в своей книге об историческом методе утверждают, что «*документ, для которого невозможно установить автора, датировку и происхождение, бесполезен*». Увы, именно этот аргумент относится к большинству документов, на основании

которых мы строим «историю» буддизма. Индийцы всегда демонстрировали почти полное безразличие к историческим датам. Исторические изменения слишком малозначительны по сравнению с неизменной Истиной, и индийские буддисты разделяли это мнение. Даже в отношении такой фундаментальной даты, как время жизни Будды, их предположения значительно расходятся. Современные ученые обычно относят смерть Будды к 483 г. до н. э. В Индии буддийская традиция предлагает много других датировок, например 852 г., или 652 г., или 552 г., или 353 г., или даже 252 г. до н. э. Без точно установленной системы датировки большая часть того, что мы говорим о временной последовательности событий буддийской истории, оказывается не более чем правдоподобной догадкой. Мы должны, однако, признать, что столь неудобное для историка буддийское отношение к датам на самом деле оказывается не таким уж и неправильным, каким кажется. Дхарма сама по себе не имеет истории. То, что подлежит изменению, относится только к внешним обстоятельствам, в которых она проявляется. Много же из того, что с духовной и религиозной точки зрения представляется действительно важным, вообще не находит места в исторической книге. Многие уединенные переживания древних мудрецов и святых ускользают от взора историка.

Буддисты сохранили так мало авторских имен еще и потому, что даже в лучшие времена для монаха было дурным тоном давать свое имя литературному произведению. Для него не имело значения, кто сказал слово; важно было то, являлось ли оно истинным, полезным и согласованным с традицией. Оригинальность и новаторство не поощрялись, а анонимность была спутником святости. Такая позиция имела свои преимущества. Если долгое время большое количество людей, поодиночке посвятивших себя собственно-

му освобождению, настойчиво предпринимают совместные усилия по выработке системы духовного исцеления, то результат по прошествии, скажем, десяти столетий оказывается довольно впечатляющим.

Кроме того, даже если имена авторов и упоминаются, их никогда нельзя воспринимать в буквальном смысле. Великим личностям, таким как Ашвагоса, Нагарджуна и Васубандху, часто приписывали столь много работ, что позднейшая религиозная традиция иногда даже удлиняла время их жизни на несколько столетий. Современный исторический критицизм испытывает огромные трудности, пытаясь определить, какие лица скрываются под одним именем.

Тем не менее приблизительная датировка литературных произведений все же возможна. Например, *Сутта нипата*, скорее всего, является древнейшим дошедшим до нас текстом отчасти из-за архаичности языка, а также из-за того, что комментарий на один из ее фрагментов включен в тхеравадинский канон. Наши предположения, касающиеся датировки буддийских писаний, могут базироваться на лингвистических или доктринальных основаниях. В последнем случае можно столкнуться с опасностью, — ее редко избегали и в прошлом, — сформулировать произвольную концепцию «первоначального» буддизма и затем все датировки соотносить с ней. Большую помощь нам оказывают китайские переводы, поскольку в них тщательно фиксируются даты, и это позволяет нам сделать вывод, что та или другая книга была создана в Индии незадолго до этого времени. Но даже и тогда мы приходим к заключению, что составление самых важных работ, вероятнее всего, растягивалось на долгие годы. Сочинения, подобные *Махавасту* или *Лалитавистаре*, содержат материал, который можно отнести к 200—600 гг. н. э. В таких книгах, как *Лотос Благого Закона* или *Совершенство Муд-*

рости, заключенной в восьми тысячах строк,¹ последние главы на несколько веков моложе первых.

Все писания, дошедшие до наших дней, находятся теперь в трех больших собраниях:

I. Палийская Трипитака

Она включает в себя писания одной из хинаянских школ — школы тхеравадинов. Писания других хинаянских школ частично сохранились на санскрите и на китайском языке, но большая часть их утрачена. В дальнейшем я дам краткий обзор основных подразделений канона хинаяны.

II. Китайская Трипитака

Ее состав закреплен гораздо менее жестко, и с течением времени она подвергалась изменениям. Старейший каталог, составленный в 518 г. н. э., упоминает о 2113 работах, 276 из которых сохранились до наших дней. В 972 г. этот канон был впервые напечатан. Позднейшее японское издание 1924—1929 гг., *Тайсё Иссайкё*, включает в себя 2184 работы, образующие 55 томов, примерно по 1000 страниц в каждом.²

III. Тибетские Ганджур и Данджур

Ганджур представляет собой собрание сутр, состоящее либо из 108, либо из 100 томов. Из них 13 имеют дело с винаей, или монастырской дисциплиной, 21 — с праджняпарамитой, или «совершенной мудростью», 45 — с различными сутрами и 21 — с

¹ Автор имеет в виду *Саддхармапундарика сутру* и *Аштасакхасрика сутру*.

² *Тайсё Иссайкё* имеет следующий состав: 21 том сутр; 3 тома винаи; 8 томов абхидхармы; 12 томов китайских комментариев; 4 тома китайских и японских школ; 7 томов истории, каталогов, словарей, биографий. (*Примеч. Э. Конзе*).

тантрическими текстами. *Данджур*, в 225 томах, представляет собой комментарии и шастры и распадается на три части. Первая, состоящая только из одного тома, содержит 64 гимна, вторая — 2664 комментария на тантрические тексты в 86 томах. Третья часть менее однородна. Прежде всего, она содержит 38 комментариев на праджняпарамиту (тома 1—15), затем — шастры школы мадхьямика (тома 16—33) и далее — комментарии на различные сутры (тома 34—43) и шастры йогачаринов (тома 44—61). Этим завершается раздел махаяны. Затем следуют около 30 томов научных работ, относящихся к хинаяне. На 3-й части 94-го тома собственно буддийские шастры заканчиваются. За ними следуют 30 томов, посвященных переводам санскритских работ по различным вспомогательным предметам, таким как логика, грамматика, медицина, различные искусства, ремесла и общественное хозяйство, и наконец — 13 томов тибетских трудов на разные технические темы.

IV. Сохранилось определенное число санскритских работ, но какого-либо их канонического собрания не существует.

В настоящей работе мы исходим из того, что все трактаты, перечисляемые под этими четырьмя заголовками, — оригинальные источники буддийской мысли. Эта древняя классификация принадлежит людям, более мудрым, нежели я сам, и у меня нет причин оспаривать ее.

Большая часть этой книги посвящена обсуждению верований и практик, разделяемых лишь частью буддийского сообщества, которое образуют монахи и миряне, хинаянисты и махаянисты, а также — рассмотрению различных школ мысли. Впрочем, не так много верований являлись общей основой всего буддийского движения во всех его разновидностях, и именно с них

Тхеравадины (пали)	Сарвастивадины (китайский)	Махасангхика
I. Виная питака	I. Виная	I. Виная (китайская) Махавасту, из винаи (санскр.)
II. Сутта питака:	II. Сутра:	II.
1. Дигха никая	1. Диргхагама	1. —
2. Маджджхиманикая	2. Мадхьягама	2. —
3. Самьюттаникая	3. Самьюктагама	3. —
4. Ангуттара никая	4. Экоттарагама (сохранилась лишь частично)	4. Экоттарагама (китайская)
5. Кхуддака никая, 15 работ, например:	5. Кшудрака, например: — Дхармапада (санскр.) — Джатаки — многие Аваданы (санскр.)	5. — — — — Лалитавистара (санскр.)
III. Абхидхамма питака: 7 работ, например:	III. Абхидхарма: 7 работ, например: — Дхарма скандха-пада — Джяна праствана	III. — —

мы сейчас должны начать. Прежде всего нам следует сказать несколько слов по поводу верований, относящихся к Будде, и в связи с этим обсудить кажущуюся «атеистичность» буддийской веры. Затем должен последовать рассказ о некоторых общих пунктах учения, разделяемых всеми буддистами. Эти пункты касаются либо сущности духовной жизни — и тогда они заключены в «Четырех благородных истинах», либо структуры и эволюции мира — и тогда они заимствованы из индуизма.

Будда

Поскольку верования, относящиеся к Будде, не являются частью нашего культурного наследия, то большинству людей они неясны и поэтому требуют подробного объяснения. Будду можно рассматривать в трех различных аспектах: как человеческое существо, как духовный принцип и как нечто среднее между этими двумя.

1. *Как человеческое существо* Будда Гаутама жил на северо-востоке Индии примерно в 560—480 гг. до н. э. Исторические факты его жизни нельзя отделить от легенд о нем, которых придерживаются все буддисты. Но как бы то ни было, для буддийской веры существование Гаутамы, или Шакьямуни (*мудреца из племени шакьев*), в качестве индивида — факт малозначительный. Будда есть некая типическая фигура, воплощенная в данном индивиде, и именно это типическое затрагивает религиозную жизнь. Несмотря на то что обычные последователи буддизма зачастую верят в Будду как в личностное существо, официальная буддийская теология никак не поддерживает такую веру. Согласно официальной теории, Будда, «Просветленный», есть некий архетип, проявляющийся в мире в различные периоды времени и пе-

революционирующий в разные личности, индивидуальные особенности которых ни в коей мере не представляются значимыми.

Для буддистов, верящих в реинкарнацию, очевидно, что Гаутама приходил в мир в 560 г. до н. э. не в первый раз. Как и всякое другое существо, он испытал множество перевоплощений: был обитателем мира животных, мира людей, мира богов. Во время этих многих перерождений он делил общую судьбу со всем живым. Такое духовное совершенство, которым обладал Будда, не может быть результатом только одной жизни. Оно должно было созревать медленно, в течение целых эпох. Будда находился в длительном путешествии, продолжительность которого поражает воображение. Согласно принятому исчислению, оно заняло чуть больше трех неизмеримых эонов (т. е. калп, см. с. 71). В годичном исчислении это могло быть примерно 3×10^{31} лет, или по крайней мере что-то рядом с этой цифрой. В течение всего этого времени будущий Будда практиковал все добродетели всеми возможными способами. *Жест, призывающий землю в свидетели*, характерный для большинства статуй Будды, символизирует его длительную подготовку к реализации. Предание рассказывает нам о сражении Шакьямуни с Марой — олицетворением мирового зла, владыкой этого мира, — происшедшем непосредственно перед просветлением. Шакьямуни говорит Маре о том, что он доказал свое презрение к мирской власти и славе тем, что жертвовал богатством, телом и самой жизнью множество раз на протяжении многих жизней. Он указывает на землю как на свою свидетельницу, и божество земли поднимается из глубин, чтобы подтвердить эти слова. Оно также свидетельствует о том, что Шакьямуни завершил выполнение практики и обета Бодхисаттвы. Эта притча заключает в себе глубокую духовную истину. Мара, который соответствует сатане, правит этим

миром и этой землей. Поэтому он заявляет, что Бодхисаттва, представляющий собой нечто лежащее за пределами этого мира и, несомненно, враждебное ему, не имеет права даже на горсть той земли, на которой он расположился для медитации. Бодхисаттва же, наоборот, утверждает, что благодаря бесчисленным деяниям самопожертвования в своих предыдущих жизнях он завоевал право на этот небольшой клочок земли.

2. Если бы учение Будды излагало всего лишь какое-либо человеческое существо, ему бы не хватало авторитетности. На самом же деле оно исходит из *духовного принципа*, из природы Будды, которая скрывается внутри личности Шакьямуни и которая, как мы могли бы сказать, «вдохновила» его понять истину и учить ей. Когда буддисты рассматривают Будду в качестве духовного принципа, они называют его *Татхагатой* или говорят о его теле *Дхармы*. Исходный смысл слова «Татхагата» нам неизвестен. Поздние комментарии объясняют этот термин как составленный из двух слов: из *татха*, «так», и причастия прошедшего времени *агата*, «пришедший», или причастия *гата*, «ушедший». Другими словами, Татхагата — это тот, кто пришел или ушел «таким-то образом», как и другие Татхагаты. Это объяснение подчеркивает то обстоятельство, что «исторический Будда» — не обособленный персонаж, что он — лишь один из бесконечного ряда неисчислимых Татхагат, которые появляются в мире в разные эпохи и проповедуют одно и то же учение. Тем самым Будда Татхагата предстает, по существу, как один из многих. Особой известностью пользовались группы из семи, двадцати четырех или тысячи Татхагат. В искусстве Санчи и Бхархута, к примеру, семь Татхагат, т. е. Шакьямуни и шесть его предшественников, представлены в виде семи ступ, содержащих в себе их мощи, или же в виде семи деревьев, под которыми

они обрели просветление. В Гандхаре, Матхуре и Аджанте семь Будд носят человеческий облик, причём друг от друга они практически неотличимы.

3. Теперь мы должны рассмотреть Будду в его теле славы. Пребывая в качестве человеческого существа, Шакьямуни, естественно, и выглядел как любой другой человек. Но это обыкновенное, человеческое, тело Будды являлось не чем иным, как разновидностью внешней оболочки, окружавшей и скрывавшей его истинную личность, случайной и незначительной. Оно вовсе не было адекватным выражением подлинного существа Будды. То, что скрывалось за этой внешней оболочкой, представляло собой иную телесную разновидность, во многом отличающуюся от тел обычных смертных, и ее можно было увидеть только особым оком веры. Буддисты именовали его по-разному: «тело наслаждения», «чистое тело», «тело, которое выражает истинную природу Будды». Перечень, состоящий из 32 «признаков сверхчеловека» и часто дополняемый списком из 80 «вторичных признаков», описывал наиболее выдающиеся черты «тела славы» Будды. Этот перечень — общий для всех трех школ, и, должно быть, он довольно древний. Изображения и статуи Будды, которые мы находим в буддийском искусстве, никогда не относились к человеческому телу, всеми видимому, но всегда старались представить «тело славы» Будды.

Мысль о том, что различные знаки на теле, постижимые только мудрецами, указывают на предназначение личности, на ее социальный статус и на ее будущее, — отнюдь не открытие, совершенное на поздних этапах буддийской истории; она намного древнее, чем сам буддизм. Тридцать два признака сверхчеловека были заимствованы из добуддийских руководств по астрологии. «Тело славы» Будды не подвергается физическим ограничениям обычного те-

ла. Оно может перемещаться в пространстве размером не больше горчичного зерна; однажды Будда в три шага поднялся на небеса Индры, которые на самом деле находятся очень далеко.

Детальное обсуждение всех традиционных знаков сверхчеловека могло бы завести нас слишком далеко, несмотря на то что понимание буддийского искусства невозможно без тщательного знакомства с ними. «Тело славы» Будды составляло восемнадцать футов в высоту, и многие статуи Будды — именно такого размера. Это тело имело золотистый оттенок. «Меж бровей Бхагавана располагался курчавый завиток (*урна*), мягкий как хлопок, похожий на цветок жасмина, на луну, на раковину моллюска, на тычинку лотоса, на коровье молоко, на соцветие изморози». Многоцветные лучи света исходили от этого завитка волос, который был белым как снег или серебро. На скульптурах урна часто изображена в виде простой точки или в виде драгоценного камня. На более позднем этапе буддийской истории тантра, под влиянием шиваизма, интерпретировала урну как третий глаз, «глаз мудрости». Здесь нам приходится иметь дело с традицией, которая многим обязана йогическим практикам. Для йогингов обычна концентрация на невидимом центре над бровями или между ними, и учение йоги всегда придерживалось того мнения, что в этой части лба располагается нечто вроде центра психической или духовной силы.

Два других признака «тела славы» Будды представляются особенно заметными и важными. У него имеется *ушниша* (букв. «тюрган», «головная повязка»), которая у статуй изображается в виде некоего возвышения или выпуклости на макушке. Оно круглое в Гандхаре, коническое в Камбодже, заостренное в Сиаме и на бенгальских миниатюрах XI в. и в форме пламени в Лаосе. Кроме того, от тела Будды непрерывно исходит свет. Лучи, исходящие от него, ос-

вещают обширное пространство. «*Вокруг тела Будды на расстоянии в шесть футов вокруг всегда сияет свет, постоянно излучаясь во всех направлениях, днем и ночью, будучи таким же ярким, как тысяча солнц, и напоминая гору драгоценностей, пришедшую в движение*». Согласно общеиндийской традиции, тела великих людей излучают некую огненную энергию, и привычка к медитации усиливает ее. Очень часто эта магическая мощь представлена языками пламени, которые вырываются из ореола, окружающего фигуру Будды, и иногда из его плеч. На Яве небольшие языки пламени, исходящие из ореола вокруг статуй Будды, образуют священный слог *ом*; по форме это перевернутый вопросительный знак со спиральным хвостиком. Голову Будды окружает нимб, символизирующий божественность и святость. В искусстве Гандхары нимб придавался также богам и царям, а в IV в. этот символ приняло и христианское искусство.

Всегда, когда в буддийской традиции говорится о Будде, подразумевается эта его тройственность. Для историка-христианина или сторонника агностицизма реален только Будда-человек, духовный же и магический аспекты Будды для него не более чем фикции. Но верующие буддисты думают совершенно иначе. Для них более значимы природа Будды и «тело славы» Будды, а плоть Будды и его историческое существование представляются им всего лишь лохмотьями, наброшенными на его духовную славу.

Атеистичен ли буддизм?

Часто говорили о том, что буддизм — это атеистическая система мысли, и данное утверждение породило многочисленные дискуссии. Одни полагали, что поскольку буддизм не знает никакого Бога, то он

не может быть религией, другие — что буддизм, несомненно, является религией, ведь вера в Бога и не составляет существо религии. Эти споры предполагают, что *Бог* — понятие недвусмысленное и определенное, что существование Бога — факт несомненный. Мы можем выделить по крайней мере три значения этого понятия. Во-первых, это личный *Бог*, творец вселенной; во-вторых, это *Божественная природа*, предположительно безличная либо надличностная; и в-третьих, это целый ряд *богов*, или *ангелов*, что почти одно и то же.

1. Что касается первого значения, то буддийская традиция не отрицает существование творца, однако она равнодушна к вопросу о том, кто сотворил вселенную. Цель буддийского учения — освобождение живых существ от страданий, а спекуляции по поводу происхождения вселенной, по мнению буддистов, отнюдь не помогают решить эту задачу. Эти спекуляции — не только пустая трата времени; они также препятствуют избавлению от страданий, поскольку рождают недобрую волю как внутри конкретного индивида, так и в окружающих. Придерживаясь подобного агностицистского подхода к вопросу о личности творца, буддисты тем не менее всегда ставили Будду выше Брахмы, — того бога, который, согласно брахманической теологии, сотворил вселенную. Они видели в Брахме бога, обуянного гордостью, когда он говорил о себе: «*Я есмь Брахма, я великий Брахма, Царь богов; я несотворен, я сотворил мир, я являюсь господином мира, я могу творить, преобразовывать и давать рождение; Я являюсь Отцом всего*». Буддийские писания в этой связи указывают, что Татхагата свободен от подобного ребяческого самомнения. Если безразличие по отношению к личности творца вселенной считать атеизмом, то тогда буддизм действительно является системой атеистической.

2. В настоящее время — возможно, исключительно благодаря работам Олдоса Хаксли¹ — нам известна разница между Богом и Божественной природой, что составляет сущностную черту *вечной философии*. И если мы сравним атрибуты Божественной природы — как она понималась в наиболее мистических традициях христианской мысли — с атрибутами нирваны, то почти не найдем никаких различий. Это правда, что нирвана не имеет никаких космологических функций, что мир создан не Богом, но нашей жадностью и невежеством. Это правда, что позиция буддистов относительно отвержения мира во всех его проявлениях более радикальна, чем та, которую мы замечаем у многих христиан. В то же самое время они обходились без целого ряда неуклюжих теологических выкладок и не были вынуждены, к примеру, примирять существование всемогущего и любящего Бога с наличием огромного количества страдания и беспорядка в этом мире. Возможно, вследствие своей склонности к точности мысли буддисты также никогда не утверждали, что Бог есть *любовь*, поскольку слово «любовь» для них было одним из наиболее неподходящих и двусмысленных, которое только можно использовать.

Однако, с другой стороны, в текстах говорится, что нирвана постоянна, устойчива, непреходяща, неподвижна, безвременна, бессмертна, не рождена и неизменна; она представляет собой силу, блаженство и счастье, безопасное убежище, приют, неприступную крепость; она есть действительная истина и высшая реальность; она является *благом*, конечной целью и единственным завершением нашей жизни, вечным, сокрытым и неизъяснимым покоем.

¹ Хаксли Олдос (1894—1963) — известный английский писатель, создатель так называемой вечной философии (*philosophia perennia*).

Подобным же образом Будда — своего рода личное воплощение нирваны — становится объектом всех тех чувств, которые мы обычно называем религиозными.

На протяжении всей буддийской истории существовало противостояние между бхактическим и гностическим подходами к религии, подобное тому, какое мы можем обнаружить в христианстве. Однако отличие здесь в том, что в буддизме гностическое видение всегда считалось более правильным, тогда как бхактическое, основанное на богопочитании, рассматривалось более или менее как уступка обычным людям (см. с. 192 и сл.). Философское мышление облакает в некое эмоциональное тепло даже абстракции, когда они имеют дело с Абсолютом, — достаточно вспомнить Аристотелево описание Перводвигателя. Однако в буддизме, вдобавок к этому, вся система обрядов и религиозного величия ассоциируется с интеллектуально понимаемым Абсолютом; это не вполне убедительно с точки зрения логики, но время доказало, что такой взгляд имеет свое право на существование.

3. Теперь мы подошли к весьма сложному вопросу о политеизме. Христианское вероучение, которое в какой-то степени стало основой нашего образования, убедило нас в том, что политеизм принадлежит отжившей эпохе человеческой истории, что он вытеснен монотеизмом и что ему нет никакого соответствия в системе современного мышления. Чтобы оценить буддийскую терпимость к политеизму, мы должны прежде всего понять, что политеизм достаточно живуч даже среди нас. Если в прежние времена человеческое воображение пробуждали Афина, Баал, Астарта, Исида, Сарасвати, Гуань-инь и т. д., то в настоящее время его воодушевляют такие слова, как *демократия*, *прогресс*, *цивилизация*, *равенство*, *свобода*, *разум*, *наука* и т. п. Множество персональ-

ных существ уступило место множеству отвлеченных имен. В Европе поворотным пунктом стал момент, когда французы низложили Деву Марию и перенесли свою любовь на богиню Разума.¹ Причину этого изменения не нужно далеко искать. Персональные божества возрастают на почве земледельческой культуры, где большинство населения неграмотно, в то время как отвлеченные названия завоевывают признание у образованного населения современных городов. В средневековые люди отправлялись на войну во имя Иисуса Христа, святого Георгия или святого Иосифа. Современные крестовые походы совершаются в поддержку таких абстракций, как христианство, христианский образ жизни, демократия и права человека.

Впрочем, грамотность — не единственный фактор, который отличает наш современный политеизм от политеизма древности. Другой фактор — это наша отделенность от сил природы. Каждое дерево, каждый родник, озеро или река, почти каждый вид животных могут однажды произвести божество. Ныне мы слишком далеки от природы, чтобы думать об этом. К тому же под влиянием наших демократических пристрастий мы все меньше и меньше расположены к тому, чтобы обожествлять великих людей. В Индии царей считали богами, да впрочем, уже и со времен Египта деспотизм божественного правителя был наиболее эффективным средством сохранения обширных империй — в Риме, Китае, Иране и Японии. Как бы ни превозносили люди Гитлера, Сталина

¹ Автор имеет в виду события, последовавшие после французской революции 1789 г., когда якобинские власти установили служение абсолютному началу в виде Разума. Впрочем, данный «культ» не покидал пределов Парижа и сразу же после победы реакции был ликвидирован. Соответственно был восстановлен и культ Девы Марии.

и Черчилля, они не склонны наделять их *полной* божественностью. Обожествление великих людей не ограничивается политическими фигурами. Заядлый политеизм человеческого ума прорвался наружу в исламе и христианстве сквозь оболочку официального монотеизма в форме почитания святых. В исламе святые вновь смешиваются с духами, которые с древних времен населяли различные местности. Наконец, мы должны понять, что религиозные люди всюду ожидают немедленного получения выгоды от своей религии. Недавно я видел витрину одного англиканского магазина в Оксфорде и подумал, что в настоящее время святой Христофор, похоже, становится единственным святым, к которому обращаются в этих кругах. Медальоны с его изображением защищают от автомобильных аварий. Подобным же образом и буддист ожидал от своей религии, что она сможет защитить его от болезней и пожара, что она сможет дать ему потомство и другие блага. Совершенно очевидно, что этот единственный Бог, который парит над звездами и присматривает за всей вселенной, на самом деле не может беспокоиться о таких пустяках. Особые нужды, таким образом, порождают особых божеств, чтобы те их удовлетворяли. В настоящее время мы развили в себе своеобразную веру в то, что наука и промышленность обеспечат эти запросы, и наши наиболее «суеверные» представления стали служить видам деятельности, содержащим большую долю случайности.

Среди тех групп людей, которые приняли буддизм, почти все виды деятельности содержали большой элемент случайности, и поэтому огромное число божеств было призвано для защиты и помощи. У буддистов и не нашлось бы никаких возражений против культа множества богов, поскольку идея ревнивого Бога в достаточной мере чужда им; к тому же они преисполнены убеждения, что любое интеллектуаль-

ное прозрение слишком ограничено, поэтому нам весьма трудно знать, когда мы правы, и практически невозможно быть уверенными в том, что не прав кто-то другой. Подобно католикам, буддисты считают, что вера может сохранять жизнеспособность только в том случае, если ее подогнать к умственным способностям среднего человека. Поэтому существование брахманистских божеств ранние буддисты считали само собой разумеющимся; в дальнейшем буддисты принимали всех богов той географической области, куда они приходили.

Если атеизм отрицает существование Бога, то мы были бы введены в заблуждение, описывая буддизм как атеизм. Иное дело, что монотеизм никогда не был привлекательным для буддийского ума. Последнему также были безразличны вопросы о происхождении вселенной — за одним исключением. Около 1000 г. н. э. буддисты на северо-западе Индии вошли в контакт с победоносными силами ислама. В своем желании быть всем для всех и каждого некоторые буддисты, проживающие в том регионе, ввели в свою теологию понятие *Адибудды*, разновидности всемогущего и всеведущего Будды, который посредством своей медитации породил вселенную. Это понятие также было усвоено некоторыми сектами в Непале и Тибете (см. с. 253 и сл.).

Четыре благородные истины

Обратимся теперь от Будды к Дхарме. Сущность учения, принимаемого всеми школами, была выражена в Четырех благородных истинах, которые Будда впервые проповедовал в Бенаресе вскоре после своего просветления. Сначала я представлю формулировку этого основополагающего учения, а затем прокомментирую ее.

1. *Что же тогда есть благородная истина страдания? Рождение есть страдание, старение есть страдание, болезнь есть страдание, смерть есть страдание. Быть соединенным с тем, что не нравится, есть страдание. Быть разлученным с тем, что нравится, есть страдание. Не получать то, что хочется, — это также есть страдание. Словом, всякая привязанность к (любой из) пяти скандх есть страдание.*

2. *Что же тогда есть благородная истина причины страдания? Она состоит в этом страстном стремлении к перерождению, сопровождаемому удовольствием и жадностью, поиском удовольствия то здесь то там, т. е. в стремлении к чувственному опыту, стремлении к увековечиванию себя или к саморазрушению.*

3. *Что же тогда есть благородная истина прекращения страдания? Она состоит в полном прекращении этого страстного стремления, в отказе от него, в отречении от него, в отбрасывании его, в освобождении от него, в непривязанности к нему.*

4. *Что же тогда есть благородная истина пути, ведущего к избавлению от страдания? Этот восьмеричный путь таков: правильные взгляды, правильные намерения, правильная речь, правильные действия, правильный образ жизни, правильные усилия, правильное памятование, правильное сосредоточение.*

Постоянное размышление над Четырьмя благородными истинами как наиболее основополагающими фактами бытия является основной задачей в жизни буддиста. Здесь я должен ограничиться первой истиной. Рассмотрение некоторых из ее следствий поможет нам увидеть буддийское учение в надлежащей перспективе.

Понять смысл первой истины не представляет труда, и всякий может с ней согласиться. В ней про-

сто перечисляются семь хорошо известных аспектов жизни, которые преисполнены страдания. Наше интеллектуальное сопротивление начинается только со второй истины, предполагающей универсальность страдания. Однако мы должны справиться со своим эмоциональным сопротивлением, которое мешает прийти к полному пониманию даже первой истины. Природа многих из нас такова, что мы предпочитаем жить в своеобразном раю для дураков, обращая внимание на светлую часть жизни и преуменьшая ее неблагоприятные стороны. Останавливаться на страдании — значит противоречить нашим склонностям. Обычно мы скрываем свои страдания с помощью различных «эмоциональных завес». Для большинства из нас жизнь была бы невыносима, если бы мы увидели ее такой, какая она есть, если бы наш умственный взор смог бы отметить ее отвратительные черты в той же мере, как и благоприятные. Мы склонны не пускать беспокоящие нас факты в поле своего зрения. Данное обстоятельство можно проиллюстрировать широко распространенным применением эвфемизмов, которые не представляют собой ничего, кроме попытки избежать употребления слов, вызывающих в нас неприятные ассоциации. Неясным или иносказательным выражением стараются скрыть какой-нибудь неприятный или запретный факт. К примеру, во всех языках имеются сотни эвфемизмов, обозначающих смерть, уродство, болезнь, секс, процессы пищеварения и бытовые проблемы. Человек не «умирает», но «уходит», «делает последний вздох», «засыпает», «уходит в мир иной», «соединяется со своим Творцом» и т. п. Требуется особое умственное усилие, для того чтобы взглянуть в лицо реальной смерти. Повсюду распространено стремление закрыть глаза на неприятные факты, пройти мимо них, преуменьшить их важность или приукрасить. Женщинам средних лет не нравится, когда им напоминают об их возрасте.

Когда люди видят труп, они часто вздрагивают и отворачиваются. Если неприятные и вызывающие отчаяние реалии жизни становятся темой для беседы, это шокирует «утонченных натур» и пугает людей попроще. И снова необходимо особое умственное усилие для того, чтобы вынести на поверхность то, что обычно скрыто. Я не могу показать здесь в деталях, как происходит этот уход от разочарывающей реальности, — отчасти это случается из-за склонности к нарциссическому себялюбию, но главным образом из-за страха, соединенного с желанием защитить свою личность от идей, которые угрожают ее целостности. Подавляющее большинство людей не может жить радостно, не встав при этом по отношению к жизни в позицию страуса. И в этом смысле первая истина не является самоочевидной. Для того чтобы уяснить ее, мы должны совершить насилие над своими застарелыми мыслительными привычками. Поэтому, желая сломить сопротивление ума непривлекательным сторонам жизни, буддийский йогин будет неоднократно и весьма подробно созерцать одно за другим семь звеньев этой формулы страдания.

В завершение данной формулы Будда заявил, что все в этом мире связано со страданием. Мы уже упоминали о «скандхах» (с. 24). Теперь же скажем о том, что невозможно «ухватиться» за материю, или же за ощущения, восприятия, побуждения и акты сознания, не будучи при этом вовлеченным в страдание. Буддхагхоша поясняет мысль Будды хорошо подобранными метафорами. *«Как в случае с огнем и топливом, с оружием и мишенью, с оводами, комами и т. д. и телом коровы, со жнецами и полем, с деревней и грабителями — точно так же и здесь рождение и т. п. вызывают беспокойство в пяти скандхах, в которых они происходят, точно так же, как трава и ползучие побеги возрастают на земле или как цветы и плоды покрывают деревья».*

Универсальность страдания не сразу уясняется как самоочевидный факт. Мы упрямо цепляемся за веру в то, что в этом мире все же можно обрести какое-то счастье. Только совершенный святой, только архат может до конца понять первую истину. Будда выразил это так: *«Трудно с большого расстояния выпустить стрелу за стрелой через узкое отверстие и ни разу не промахнуться. Гораздо труднее расщепить волосок на сотню частичек и охватить ими кусочек другого расщепленного волоска. Еще труднее понять тот факт, что „все есть страдание“»*.

Как бы там ни было, по мере нашего духовного роста понимание универсальности страдания постепенно углубляется. В мире есть довольно много очевидных видов страдания. Большая их часть, однако, сокрыта и доступна восприятию только мудрых людей. Явное страдание можно распознать по неприятным и болезненным ощущениям, которыми оно сопровождается, и по реакциям неприятия и ненависти. Скрытое страдание содержится в том, что кажется приятным, но на самом деле болезненно в глубине. Достаточно упомянуть четыре вида скрытого страдания, понимание которых зависит от нашей духовной зрелости.

1. *Пока приятно одному, другой страдает.*

Обычно люди бывают слепы к этому аспекту собственных удовольствий. По мере того как наша способность к состраданию возрастает, она расширяет горизонт скорби, которую мы переживаем как свою собственную. Жареная утка вкусна лишь до тех пор, пока мы игнорируем чувства утки. Наш несознательный ум обладает гораздо большей солидарностью с другими людьми, чем мы это себе представляем. Когда мы получаем удовольствие, одновременно лишая кого-нибудь его счастья, мы склонны считать это удовольствие своего рода преимуществом, неотдели-

мым от неосознанного чувства вины. Все это хорошо иллюстрирует то, как богатые люди относятся к своему богатству. Я редко встречал состоятельных людей, которые бы не испытывали страха стать бедными. Они чувствовали себя недостойными своего богатства, что обычно проявляется в их попытках доказать, что они заслужили его. Поскольку они приобрели свое богатство за счет бедных, то желают не впускать их в поле своего зрения, или откупаться от них, или мысленно принижать их, созерцая их ничтожность. Подавленное сострадание выливается в бессознательное чувство вины. Легко сравнивать себя с человеком ущемленным, бедным или уродливым и ставить себя на его место. Некоторые из нас сознают, что ничего не сделали для того, чтобы заслужить право быть более состоятельными, чем наши неудачливые приятели. Напротив, мы можем чувствовать, что вполне заслуживаем наказания и что в действительности нет ничего, что могло бы нас защитить от подобной участи. Острого душевного страдания избегают посредством вытеснения неприятного опыта. Мы также должны помнить о том, что наше социальное сознание никогда не может полностью угаснуть. Люди более состоятельные всегда склонны винить себя в нищете других. И тогда они изобретают картину социального мира, в котором бедность либо сведена к минимуму, либо оправдана, либо смягчена. «В Англии никто не должен нуждаться в еде». «Всякий может найти работу — стоит только этого захотеть». «Попрошайки — попросту лентяи, и часто они на самом деле богаты. Разве вы не читали в газетах об одном недавнем случае?..» «Бедняки станут богаче, если перестанут так много выпивать или будут меньше курить». Все это, может быть, и правда, но зачем бы понадобилась такая разработанная суперструктура, если бы за ней не скрывалось чувство вины?

2. Приятное сопряжено с беспокойством, так как существует страх лишиться его.

Буддисты называют это беспокойство «страданием от утраты», и многие люди, если не все, подвержены ему. Тревога и страх неотделимы от привязанности. Это становится полностью очевидным только тогда, когда кто-либо отважится освободиться от нее и вкусит последующие блаженство и бесстрашие.

3. В дальнейшем приятно привязывает нас к условиям, при которых неизбежны многочисленные страдания.

Какие только ужасы не ожидают нас лишь потому, что мы обладаем физическим телом! Сильное удовольствие вызывает к жизни плохие кармические последствия (наказание) и еще более страстные желания, которые еще крепче привязывают нас к этой жизни. Из-за обусловленности нашего существования страдание внутренне ему присуще. Обычно мы не способны в достаточной мере разглядеть это, и наши глаза открываются только до того уровня, на котором мы, посредством продолжительной медитации, приобретаем некоторое понимание Необусловленного как своего изначального источника (см. с. 147 и сл.).

4. Удовольствия, проистекающие от чего-либо, входящего в состав «скандх», не способны удовлетворить более глубокие слои нашего существа.

Они непродолжительны, пронизаны тревожностью, грубы и вульгарны. Нелепо пытаться создать что-либо реальное на чем-то зыбком, тривиальном и незначительном, — на том, что может предложить этот мир. Это становится все более и более очевидным по мере приобретения опыта духовного блаженства. По сравнению с ним чувственные удовольствия кажутся неудовлетворительными и даже пагубными, поскольку они лишают нас покоя, который приходит благодаря отвержению и избавлению от страсти.

*«Если радость мирских удовольствий
И великую радость небес
Сравнивать с радостью уничтожения*

*привязанности,
То она будет меньше ее шестнадцатой части.*

*Опечален тот, чья ноша тяжела,
И счастлив тот, кто сбросил ее;
Если однажды он сбросил свою ношу,
То не будет стараться обременить себя вновь».*

Что касается второй и третьей истин, то их смысл достаточно очевиден. Они утверждают, что страсть является причиной страдания и что отказ от нее может избавить от боли. Механизм, неизбежно связывающий страдание и страсть, описывается в весьма важном дополнении к Четырем благородным истинам, известном как формула *взаимозависимого происхождения*. Она начинается с неведения, и далее перечисляются 12 условий, завершающихся смертью-и-уничтожением, — условий, которые включают в себя все, что происходит в этом мире. Открытие Двенадцатеричной цепи причинности было провозглашено как величайшее деяние Татхагаты. Один стих подытоживает кредо всех буддийских школ, и его можно обнаружить повсюду — на стенах храмов, камнях, статуях, стелах и в манускриптах, везде, где буддизм оказывал свое влияние. «Татхагата разъяснил причину всех тех дхарм, которые возникают из причин, а также и способ их прекращения. Это учение Великого Аскета». Подлинное толкование Двенадцатеричной цепи причинности, однако, в каждой школе свое. Впрочем, изложение деталей выходит за пределы этой книги. Практики, входящие в состав восьмеричного пути, в последующих главах будут рассматриваться более детально. Пока что достаточно отметить, что *правильные взгляды озна-*

чают Четыре благородные истины, *правильные намерения* — желание самоугасания и благотворительность (что перефразировано Буддхагхошей посредством трех терминов — «самоотречение, отсутствие недоброжелательности и необидчивость»), а *правильные усилия* — попытки человека покинуть неблагоприятные дхармы и приобрести, взрастить и развить взамен их благотворные состояния.

Космология

Четыре благородные истины — суть религиозного учения буддизма. В своих взглядах на структуру и эволюцию вселенной буддисты, однако, довольствовались заимствованием традиций современного им индуизма. Индуистская космология в значительной мере мифологична и весьма сильно отличается от нашей. Поэтому будет уместно сказать несколько слов о некоторых ее характерных особенностях. Мы ограничимся здесь, с одной стороны, объяснением понятий *эонов* и *мировых систем*, а с другой — *шести условий жизни*.

До коперниканской революции и изобретения телескопа европейский ум был заключен во вселенную, весьма небольшую по своим размерам. В 1638 г. ослепнувший Галилей писал своему другу Диодати: *«Увы, твой дорогой друг и слуга Галилео за последний месяц безнадежно ослеп, так что это небо, эта земля, эта вселенная, которые я благодаря своим удивительным открытиям и ясным показам увеличил в размерах в сто тысяч раз по сравнению с тем, какой земля казалась мудрецам прошлых веков, с этих пор и навсегда уменьшилась для меня до размеров маленького пространства, заполненного только моими собственными телесными ощущениями»*. Европейцы XVII в. совершенно не по-

дозревали о том, что индийские *«мудрецы прошлых веков»* задолго до того признали неизмеримость времени и пространства, однако сделали это не посредством *«удивительных открытий и ясных показов»*, а благодаря своим космическим прозрениям.

Что касается протяженности *времени*, то в Индии измеряли космическое время не годами, а *кальпами*, или *эонами*. Кальпа равна отрезку времени, которое проходит между возникновением и уничтожением мировой системы. Буддисты говорят о длительности кальпы либо выдвигая некий аналог, либо «вычисляя» ее. Представьте себе гору, состоящую из очень твердых пород, более высокую, нежели Гималаи, и представьте, что человек лоскутом тончайшей бенаресской ткани раз в столетие должен слегка дотрагиваться до той горы, — тогда время, которое потребуется для того, чтобы стереть ее полностью, составит приблизительно как раз один эон. Что касается цифр — одни говорят, что кальпа длится только 1 344 000 лет, другие предлагают число 1 280 000 000, — то никакого согласия в этом отношении не существует. В любом случае имеется в виду огромный и практически невычислимый период времени.

За одну кальпу происходит эволюция мировой системы, начиная от ее первоначального сгущения и до окончательной гибели в огне. Одна мировая система следует за другой, без начала и конца, почти непрерывно. *Мировая система* — это конгломерат множества солнц, лун и т. д. Бесчисленные мировые системы располагаются в неизмеримо громадном пространстве. В некотором смысле, аналогичное представление прослеживается в современной астрономии, когда та говорит почти о миллионе уже известных «островных вселенных», многие из которых находятся от нас на расстоянии от одного до двух миллионов световых лет. Каждая такая «спиральная туманность» состоит из тысяч миллионов звезд, вращаю-

щихся вокруг общего центра. По форме они часто напоминают мельничные колеса, — это, кстати, замечали и буддисты. Земля образует часть «галактической системы», у буддистов ей соответствует «*этот мир Саха*».

Буддийские взгляды относительно размеров вселенной подтверждаются недавними открытиями; безграничность буддийской вселенной не может не способствовать духовному росту. Однако было бы неверно делать вывод, будто детальное описание устройства и состава мировой системы, которые дают буддийские писания, можно привести в соответствие с идеями современной науки. Почти все традиционные описания должны казаться нам неправдоподобными. В частности, мы много слышим о «раях» и «адах», присущих каждой мировой системе, да и описание земной географии достаточно сильно расходится с картиной, которую предлагает нам современный атлас. Буддисты, кстати сказать, считают само собой разумеющимся, что жизнь не ограничена пределами этой земли и что живые существа обитают на многих звездах, а более поздний буддизм махаяны придавал особое значение буддам и бодхисаттвам, которые трудятся ради облегчения страданий живых существ в мировых системах, отличных от нашей (см. с. 205 и сл.).

Теперь перейдем к классам живых существ. В настоящее время мы различаем три разновидности жизни: люди, животные и растения. Буддийская традиция насчитывает шесть *уровней существования*: это боги, асуры, люди, голодные духи, животные и существа ада. Некоторые авторы насчитывают только пять «миров», опуская асуров. Имеются большие расхождения в деталях, но общая схема принимается всеми школами. Все неисчислимы существа в мире попадают в один из этих шести, или пяти, классов. Заслуги, которые кто-либо из них приобрел в прошлом, определяют место, где этот кто-то должен переродиться.

«Боги» (дэвы) находятся «поверх» нас — в том смысле, что их материальная форма более тонка, чем наша, их эмоции менее грубы, продолжительность их жизни больше и они менее подвержены страданию, чем мы. Они напоминают олимпийских богов, но с тем важным отличием, что они не «бессмертны». В некотором отношении они гораздо более похожи на «ангелов», чем на «богов». Буддийская традиция предлагает сложную классификацию богов, которую мы здесь можем опустить. Асуры также представляют собой разряд небесных существ. Это яростные духи, которые постоянно сражаются с богами. Одни авторы причисляют их к богам, другие — помещают их среди голодных духов.

Животный мир, мир голодных духов и ады образуют триаду *неблагоприятных рождений*, или *скорбных состояний*. Термин «голодные духи» (преты) первоначально относился к «духам предков», но более развитая буддийская теория попыталась систематизировать под этим заголовком большую часть фольклорных духов, бытовавших в Индии. «Ады» весьма многочисленны, обычно их делят на холодные и горячие. Поскольку пребывание в адах тоже когда-нибудь подходит к концу, они в гораздо большей степени похожи на чистилище католической церкви, нежели на ад православного христианства.

Страдание — участь представителей всех форм жизни. Боги страдают оттого, что им придется в свое время лишиться возвышенного состояния. В жизни людей больше горестей, чем радостей, и часто их следующее существование оказывается хуже предыдущего. Преты все время мучаются от голода и жажды; боль же, испытываемая обитателями ада, вообще запредельна. Соприкоснувшись с океаном страдания, человек, искушенный в буддийском учении, почувствует жалость и будет размышлять так: «Если даже я подарю этим существам наивысшее в мире счастье, то

оно все равно должно закончиться страданием. Только посредством вечного блаженства нирваны я могу принести благо всем. Так что, прежде всего, я должен обрести истинную мудрость, а затем уже могу работать на благо других живых существ». Как бы то ни было, рождение в человеческом облике имеет важное значение для постижения Дхармы. Боги слишком счастливы, чтобы чувствовать неудовольствие по поводу обусловленного порядка вещей, и они живут слишком долго, чтобы оценить непостоянство. Сознание животных, голодных духов и существ ада слишком омрачено. Человек же, однажды достигнув определенных высот духовности, уже никогда больше не переродится в «безрадостных состояниях». Впрочем, согласно воззрениям большинства буддийских школ, он может по собственной воле искать перерождения в них для того, чтобы помочь тамошним существам проповедью Дхармы. Таким образом, он радуется и воодушевляет этих существ, а также возвращает в себе и отвращение к существованию, и терпение.

Глава II

МОНАШЕСКИЙ БУДДИЗМ

Сангха

Первое, и самое основное, деление буддистов — это деление их на монахов и домохозяев. В этой главе я намереваюсь описать наиболее важные достоинства монастырской жизни, в следующей — перейти к обзору народного буддизма, а затем — посвятить оставшуюся часть книги описанию различных школ буддийской мысли.

Костяк буддийского движения составляли монахи. Только монашеская жизнь может полноценно обеспечить благоприятные условия для духовной жизни, нацеленной на высочайшую цель. Монахи жили либо общинами, либо как отшельники, в уединении. Совокупное «братство» монахов и отшельников называется *сангхой*. Сангха, естественно, всегда представляла собой только меньшую часть буддийского сообщества. В пропорции к домохозяевам число ее членов на разных этапах истории варьировало в достаточно широких пределах. В Китае, к примеру, в 450 г. н. э. насчитывалось 77 258 монахов и монахинь, а в 525 г. — 2 миллиона. На Цейлоне в 450 г. н. э. было 50 000 монахов, в 1850 г. их осталось лишь 2500, потом в 1901 г. их число увеличилось до 7300. В Японии в 1931 г. на 58 400 священнослужителей приходилось 40 миллионов мирян. В Тибете в монастырях жило подчас до одной трети всего мужского населения.

Монахи представляют собой буддийскую элиту. Только они и являются буддистами в собственном смысле этого слова. Жизнь домохозяина практически несовместима с высокими уровнями духовной жизни. Это было общим убеждением всех буддистов во все времена. Их разделяла только та степень строгости, с которой они придерживались его. Хинаяна в целом не была склонна признавать какие-либо исключения. Правда, в *Вопросах царя Милинды* как-то неохотно, но все же допускается, что мирянин также может обрести нирвану, но сразу же оговаривается, что рано или поздно он должен либо вступить в общину, либо умереть. В любом случае, мирянин мог достичь нирваны в этой жизни только тогда, когда он следовал монашеской дисциплине в одном из своих прежних существований. Махаяна пошла дальше, предоставив мирянам возможность становиться бодхисаттвами, т. е. буддистами высшего уровня. Известным примером является мирянин Вималакирти. Чтобы бодхисаттва не был увлечен домом и семьей, он должен был сохранять надлежащее, весьма бдительное отношение к чувственным удовольствиям. Он должен был испытывать отвращение к ним и бояться их *«подобно тому, кто, находясь в глуши, кишачей грабителями, ест пищу, дрожа от страха, и беспрестанно надеется поскорее убраться из этого ужасного места»*.

Непрерывная преемственность монастырской организации была единственным неизменным фактором буддийской истории. Монастырская жизнь регламентировалась правилами *винаи*. Этот термин произведен от слова *винаяти*, т. е. «уводить прочь» от зла, «дисциплинировать». Монахи придавали особую значимость соблюдению правил *винаи*. Монашеская дисциплина была кодифицирована в правилах *пратимокши*. Различные школы насчитывали от 227 до 253 правил. Они почти одинаковые во всех источни-

ках и поэтому можно с уверенностью говорить, что они очень древние, поскольку появились в буддизме еще до его разделения на независимые школы. Слово *пратимокша* может означать либо «отказ от греха», либо «оснащение, вооружение». Дважды в месяц правила нужно было декламировать на собрании всей общины.

Бедность

Бедность, безбрачие и непричинение вреда были тремя столпами монашеской жизни. У монаха почти никогда не было никакой личной собственности. Ему позволялось иметь одежду, чашу для подаяний, иглу, четки, бритву, которой он должен был брить себе голову каждые две недели, и цедилку, служившую для удаления мелких живых организмов из питьевой воды. Первоначально его одежда состояла из лохмотьев, подбираемых им на кучах мусора за деревьями. Все это тряпье сшивалось и выкрашивалось в форменный для монахов шафрановый цвет. Позднее ткань для одежд обычно предоставлялась мирянами в качестве пожертвования. Теоретически и по предписанию монах должен был обходиться без дома, т. е. без постоянного пристанища. Монах вел *бездомную жизнь*, и чтобы начать ее, он должен был *покинуть дом, преисполнившись веры*. Первоначальная строгость монашеских правил, по всей видимости, требовала, чтобы монах жил в лесу под открытым небом, у подножия дерева. Виная говорит о жизни в монастырях, святых местах, храмах, домах и пещерах как о роскоши, которая, хотя и допустима, тем не менее таит множество опасностей. Пищу следовало добывать подаянием.

По сути дела, монах во всех своих нуждах должен был полностью полагаться на подаяние. Одни мона-

хи, желавшие вести особенно строгую жизнь, подчинялись этому правилу. Другие, по-видимому, уже с самых ранних времен принимали приглашения в дома верующих. Запрет на владение деньгами существовал довольно долго. Примерно через сто лет после основания общины некоторые монахи из Вайшали попытались нарушить это правило, и их поведение привело к первому настоящему кризису. Второй собор в Вайшали решил этот вопрос в пользу строгого соблюдения правил, но в более позднее время были сделаны значительные послабления по поводу владения деньгами, землей и другой собственностью.

Чаша для подаяний служила знаком независимости Будды. Многие статуи показывают Будду держащим эту чашу; это означает, что он получил ее в качестве вознаграждения за отказ от статуса мирового владыки. Учителя нередко отдавали свои чаши для подаяний преемникам в знак передачи своей власти. И конечно же, необходимо вспомнить, что в азиатских странах прошение милостыни всегда было приемлемым способом зарабатывания на жизнь. Кроме того, мы предпочитаем не вспоминать, что в средние века все европейские монашеские ордена содержали себя благодаря милостыне. Только экономическая система, сформировавшаяся с возникновением капитализма, сочла, что прошение милостыни несовместимо с ее потребностью в промышленных рабочих, и поэтому в качестве одной из первых мер приняла законы о бродяжничестве. Если обратиться к истории, то можно заметить, что все развитые формы человеческих сообществ, по-видимому, обладали достаточным излишком средств на обслуживание своих нужд. Египтяне использовали его для строительства пирамид. В настоящее время большая часть этого излишка тратится на войны, дамские безделушки и наркотики, т. е. на табак, пиво, кино и художественную литературу. В буддийских странах он тратится на содержа-

ние сангхи и сооружение бесчисленных объектов поклонения, таких как ступы и статуи. Буддисты рассматривают практику собирания милостыни как благоприятную почву для взращивания многих добродетелей. Монах не испытывал никакого чувства неполноценности по поводу своего образа жизни. Он понимал, что он отнюдь не бездельник, что он ведет достаточно деятельную жизнь, обуздывая свои желания и развивая созерцательные прозрения. Поскольку одной из главных добродетелей считалась щедрость, монахи были уверены, что, принимая милостыню, они дают домохозяину возможность накопить заслуги. В нынешнее время общество склонно считать созерцательных людей паразитами. С буддийской же точки зрения наличие созерцателей — единственное оправдание существования человеческого общества.

Во время своих походов за подаянием монахи часто встречались со случаями унижительного к себе отношения. Их называли «лысоголовыми» или давали другие обидные прозвища, и обуздание гордости в этой связи рассматривалось в качестве одного из преимуществ сбора милостыни. Кроме того, находясь в таком положении, можно было научиться иметь мало желаний, быть удовлетворенным и сдерживать чувства гнева и разочарования. Результат похода за милостыней не был ясен заранее, поэтому монах учился временами вообще обходиться без самых нужных вещей. Равнодушие просящих милостыню монахов к мирской выгоде, их спокойное и отмеченное достоинством поведение помогали обратить неверующих и укрепить веру у верующих.

Практика прошения подаяния дает широкие возможности для того, чтобы *правильно наблюдать за своим телом, контролировать свои чувства и сдерживать мысли*. Монах должен ходить от одного дома к другому, не делая различий между теми, кто богат, и теми, кто беден. Он не должен обращать

внимания на то, что он получает, и не должен показывать, доволен он или нет. Если женщина подает ему пищу, он не должен ни разговаривать с ней, ни глядеть на нее, ни глазеть на ее красоту или уродство. Пища, которую получали монахи, отнюдь не всегда была обильна и вкусна или даже съедобна. Проблемы с пищеварением приводили к «профессиональным» заболеваниям монашеских общин. Опыт буддийских монахов в каком-то смысле составляет параллель опыту Франциска Ассизского, который некогда был процветающим человеком, «большим привередой в родительском доме». После своего великого отречения от всего имущества он взял с собой чашу и просил объедки, ходя от одной двери к другой. Как повествует легенда, «когда ему приходилось съесть это месиво из разных объедков, поначалу он морщился, поскольку так и не привык даже взирать на эту пищу с благосклонностью. Наконец, превозмогая себя, он начинал есть, и потом ему уже казалось, что никогда в жизни он не едал пищи вкуснее».

Наконец, огромными преимуществами сбора подаяния можно считать отсутствие уз, подлинную независимость, возможность свободно приходить и уходить. По сравнению с жизнью странствующего монаха жизнь домохозяина казалась душевной и неинтересной. Даже жизнь монашеских общин, более оседлая, содержала множество печалей и тревог, которые отвлекали ум и препятствовали практике правильного пути. Каждый должен был соблюдать правила монастыря, прерывать медитацию ради приема гостей, помогать в управлении делами общины, брать на себя обязанности и выполнять определенную работу.

Хинаяна считает, что соби́рание милостыни — это прежде всего школа самодисциплины. Махаяна, большей частью отказавшись от практики сбора подаяния, делает упор на его альтруистические аспекты.

Этот пример, я полагаю, подтверждает общее наблюдение, согласно которому открытое исповедование альтруизма часто прикрывает чью-то личную выгоду. Махаянист, как бы там ни было, должен использовать сбор подаяния в качестве возможности взрастить свою любовь к окружающим его существам.

Со временем, в особенности за пределами Индии, практика сбора подаяния была прекращена. Доводы в пользу отказа от древнего нищенствования, которые приводит в своей *Йогашастре* Асанга, весьма благородны и альтруистичны; в настоящее время их часто можно услышать и из уст зажиточных христиан. Согласно Асанге, монахи могут владеть имуществом и быть богатыми, у них даже может быть золото, серебро или шелковые одежды, поскольку все это позволяет им быть более полезными для окружающих и помогать им. К настоящему времени обычай собирать милостыню полностью исчез в Китае, Корее и Аннамe. В Китае, при династии Тан, была основана особая школа, а именно школа *виная*, для того чтобы оживить древнюю практику сбора подаяния и ужесточить соблюдение строгих правил винаи вообще. При династии Сун чаньские монахи занимались нищенством, и эта практика до сих пор сохраняется среди монахов дзэн в Японии. В Японии, однако, сбор подаяния не является основным источником средств существования; это лишь дисциплинарное упражнение для новичков или способ получения денежных пожертвований по особому поводу или на благотворительные цели.

Монашеское безбрачие

Безбрачие представляет собой второй краеугольный камень монашеской жизни. Бесчисленные и тщательно разработанные правила регулировали отноше-

ния монахов с женщинами-мирянками, которых они могли встретить во время сбора милостыни, а также с монахинями, которых они должны были наставлять. Распушенность считалась преступлением и немедленно вела к изгнанию из общины. Целомудрие, называемое *брамчарьей*, т. е. поведением, достойным брахмана или святого, было великим идеалом, от которого монах ни за что не должен был отклоняться. Ортодоксы осуждали половые сношения как «бычью», или «звериную», привычку и воспитывали в себе определенное презрение к женщинам. Это презрение, однако, легко можно истолковать как защитный механизм, так как женщина, особенно в жарком климате, считалась источником постоянной опасности для всех аскетов, принявших обет безбрачия. Монаха предостерегали, чтобы он постоянно сохранял бдительность, и один короткий диалог превосходно подытоживает отношение ранних буддистов к этой проблеме:

Ананда: *«Как следует вести себя с женщинами?»* Бхагаван: *«Не смотрите на них!»* Ананда: *«А если приходится на них смотреть?»* Бхагаван: *«Не разговаривайте с ними!»* Ананда: *«А если приходится разговаривать с ними?»* Бхагаван: *«Крепко стерегите свои помыслы!»*

Причины такого отвержения сексуальных побуждений не нужно далеко искать. Философия, усматривающая источник всякого зла в привязанности к чувственному удовольствию, не станет множить случаи потакания чувственным радостям. *«До тех пор пока даже малейший страстный помысел у мужчины по отношению к женщине не уничтожен, его ум остается привязанным, подобно тому как сосущий теленок привязан к своей матери»*. Весьма трудно иметь сексуальные отношения с женщиной, не испытывая при этом к ней нежные чувства. Подобная позиция фатальна для мужской свободы. В ходе даль-

нейшего развития буддизма, в тантре, новичку предлагалось подвергнуть себя этой опасности и вступить в половые сношения, при этом сохраняя свой ум незагрязненным. На протяжении более тысячи лет подобная дерзость должна была казаться монахам нечестивым безрассудством. Кроме того, сексуальные отношения могли привести к рождению детей, что могло стать ужасными узами для того, кто пожелал жить вне общества, в полной независимости. Имеется, однако, и более глубокая причина того, что святые всех времен смотрели на сексуальное побуждение с особенным подозрением. Половое сношение способно вызывать пленительное успокоение и расслабление. Известно, что невротики используют его с целью сгладить на время свои душевные трудности. С этой точки зрения лучшее — враг хорошего. В своей практике вхождения в транс монах располагал гораздо более действенным методом вызывания внутреннего спокойствия. Медитация и половое сношение имеют общую цель, и силы, которые они для этого используют, одинаковы. По той простой причине, что одну и ту же силу нельзя использовать дважды, полное подавление сексуальных побуждений является необходимым условием для успеха в медитации.

Психологи часто отмечали сходство между мистическими состояниями и теми переживаниями, которые бывают в сексуальной жизни. Они активно обсуждали эротические образы, используемые некоторыми писателями-мистиками. В целом психологи склонны рассматривать духовный опыт как производный от сексуального и считают медитацию разновидностью сублимированной или ослабленной сексуальности, которая задерживается на определенной цели или на объекте, — словом, это слабый вариант более сильной сексуальности. С другой стороны, практикующий мистик склонен утверждать, что мы в той же степени являемся самими собой в медитации, как и при поло-

вом сношении, а то и больше. Он мог бы согласиться со значительным сходством просветления и сексуального слияния, но все же будет вместе с Плотинем рассматривать духовную активность как первичную, а сексуальную — как вторичную и производную. Весьма поучительна в данном контексте цитата из Плотина, когда он говорит: *«В экстатическом единении между душой и высочайшим не остается никакого промежутка. Больше не существует двух, но оба объединены в одно. Они не могут быть отделены друг от друга, пока душа пребывает там. Этому соединению в нашем мире подражают влюбленные, когда желают соединиться в одно существо»*. Согласно этой линии доказательства, перенос медитативной силы на сексуальную активность может привести к падению, к деградации, к растрате этой энергии. Потворствуя половому инстинкту, можно сделать его совершенно абсурдным и бесполезным. Секс мог бы стать «бычьей» и безуспешной попыткой достичь соединения просветления с эмоциональным удовлетворением, но по своей сущности он является неудачей или неверным применением стараний воссоединения с Абсолютом.

В течение более чем тысячи лет эти взгляды оставались в общине господствующими. Позднее, под влиянием определенных обстоятельств, некоторые члены сангхи стали полагать, что сексуальная жизнь не настолько уж несовместима с монашеством. Мы располагаем сведениями о женатых монахах из Кашмира, живших около 500 г. н. э.; далее примерно с 800 г. н. э. тантра санкционировала женитьбу монахов в тех регионах, которые подпали под ее влияние. В тантре левой руки, как мы увидим чуть позже (см. главу VIII), не было сказано ничего постыдного о половых сношениях; наоборот, они были средством достижения просветления. Падмасамбхава, Лотосорожденный, около 770 г. принесший буддизм в Тибет и считаю-

щийся вторым Буддой, принял в дар от тибетского царя одну из его пяти жен, и на многих изображениях Падмасамбхава представлен в компании двух своих главных жен, Мандаравы и Еше Цогел. Марпа-переводчик (родился в 1011 г.), один из величайших учителей Тибета, женился в 42 года, но у него было еще восемь учениц, являвшихся его духовными супругами. Довольно сильно отличается от описанного выше мотивация японской школы син (основана около 1200 г.). Ее адепты заявляли, что они настолько «низки и ничтожны», что от них нельзя требовать соблюдения заповедей Будды. Поэтому они по привычке продолжали вести семейный образ жизни и ели мясо. Бонза Кэнрё Кавасаки кратко выразил мотивы этой школы: *«Совсем необязательно полностью отказываться от мира и практиковать особо строгие предписания, чтобы стать совершенным буддистом. Наш основатель, Сёнин Синран, был женат и жил, как полагается, в миру. Наш долг — жить в соответствии с законами морали нашего общества, нашей семьи, рода занятий или нации и не выделяться на фоне других людей посредством показных деяний или акций»*. У нас еще будет возможность вернуться к этой аргументации. Здесь же достаточно было разъяснить, как большинство монахов относились к безбрачию, и в то же время проиллюстрировать удивляющий западное сознание факт того, что среди буддийских школ по поводу некоторых вопросов не было единогласия. Сталкиваясь с этим или любым другим спорным вопросом, буддизм, подобно пресловутой голове Януса, последовательно обращался к обоим противоположным направлениям. Он пытался прийти к истине не посредством исключения инаковости, считая ее ложью, но путем включения ее в качестве другой формы той же самой истины.

Около 500 г. до н. э. в Индии выдвинулись на первый план две религии, сделавшие принцип «не навреди» основой своих учений; одной из них был джайнизм, а второй — буддизм. Этот особый акцент на запрете причинения вреда любому живому существу был, по всей видимости, реакцией на тот рост насилия, который ознаменовал человеческие взаимоотношения после изобретения бронзы и железа. Он был направлен в Индии не только против резни, сопровождавшей всякую племенную войну, но также и против ужасного убийства животных, обычного для ведических жертвоприношений, и в определенной степени против жестокости, которой было отмечено отношение крестьян к домашним животным. Учение джайнов и буддистов основывалось на следующих двух принципах.

1. Вера в родство всего живого, еще более усиленная благодаря учению о перерождении, согласно которому одно и то же существо может быть сейчас человеком, завтра — кроликом, затем — мотыльком, а потом вновь лошадью. Таким образом, плохо обращаясь с животным, человек может оказаться в скверной ситуации, — оно может оказаться его собственной покойной матерью или же лучшим другом.

2. Второй принцип выражен в Удане, где Будда говорит: «Моя мысль блуждала во всех направлениях по всему миру. И никогда я не встречал ничего, что было бы дорого кому-либо более, нежели он сам. Всем и каждому дорого собственное „я“, поэтому пусть любой, кто желает себе процветания, не вредит другому». Другими словами, мы должны так усовершенствовать свои эмоции, чтобы могли чувствовать по отношению к другим то же, что чувствуем по отношению к себе. Если мы позволим

войти в нас добродетели сострадания, то никогда не случится так, что мы причиним вред кому-либо еще; скорее, мы добровольно нанесем ущерб себе. В данном случае мы уменьшаем привязанность и любовь к своему «я» посредством расширения границ того, что считаем своим «я». Как бы приглашая всякого обладающего самостью войти внутрь нашей личности, мы разрушаем барьеры, отделяющие нас от других.

Можно сказать, что благодаря подобному отношению буддизм оказал огромное облагораживающее воздействие на весь ход азиатской истории. Именно всеобщая доброжелательность в первую очередь поражает наблюдателя в странах, насквозь пропитанных буддизмом, таких как Бирма. Царь Ашока обратился в буддийскую веру, раскаяваясь в убийствах, с помощью которых он создал свою империю. Именно он сделал буддизм мировой религией. Книга сэра Чарльза Белла *Религия Тибета* (Charles Bell. *The Religion of Tibet*) снова и снова показывает нам, как буддизм смягчал грубый нрав воинственных племен Тибета и Монголии и почти стирал следы их былой жестокости.

В данном контексте мы должны рассмотреть еще два родственных вопроса — отношение буддизма к вегетарианству и его отношение к религиозным преследованиям. Поскольку невозможно поедать животных, не причинив им при этом вреда, буддист должен быть вегетарианцем. Но если он является монахом, который добывает себе пищу милостыней, собираемой при обходе деревни, населенной невегетарианцами, то он сталкивается с серьезными трудностями. Так как он не должен испытывать никакой привязанности к пище, от него требуется, чтобы он ел все, что ему бросают в чашу для подаяний. Преподобный Пиндола заслуживает глубокого почтения потомков за то, что он спокойно съел большой палец прокаженного, упавший в его чашу. Монашеская дисциплина

была бы подорвана, если бы монахи начали привередничать при выборе пищи. Впоследствии был достигнут компромисс, и в современной практике буддисты, воспринимаяющие свою религию серьезно, избегают есть мясо, даже если их к этому побуждают.

Часто буддийское вегетарианство критикуют на том основании, что оно совершенно бесполезно: пусть какое-то немногочисленное количество куриц и коров и сможет уцелеть, избежав уничтожения, но обычный ход нашей жизни все же предполагает значительное число случаев разрушений жизни, которых невозможно избежать, пока мы живем. Даже при простом мытье рук мы убиваем столько же живых существ, сколько людей проживает во всей Испании. Так мы оказываемся перед выбором: либо убивать себя, для того чтобы спасти других, либо убивать других, для того чтобы спасти себя. Похоже, что уничтожение жизни неотделимо от самой жизни. Буддисты всегда в полной мере осознавали вескость этого возражения. Они советуют нам, по крайней мере, уменьшить количество непреднамеренных убийств, — например, быть внимательными к тому, на что мы наступаем, когда гуляем по лесу. Кроме того, буддисты считают, что нам весьма полезно знать, сколько бедствий мы приносим одним лишь фактом своего существования, и раздумья о размерах этих бедствий должно побуждать нас быть более энергичными, для того чтобы избежать условий, при которых наше собственное страдание окажется вечным только потому, что мы причинили огромную боль другим существам. Когда Кальдерон сказал, что нашим величайшим грехом является уже то, что мы родились, он выразил типично буддийскую мысль. Некоторым людям в этой мысли видится только так называемый пессимизм, но она же напоминает нам о более благородной стороне нашей природы, которая оплакивает ту бездумность, с которой мы все время уничтожаем других существ, для

того чтобы продлить собственное жалкое существование.

Само собой разумеется, что в буддизме нет места религиозному преследованию — крестовым походам или инквизиции. Если бы Будде нанесли оскорбление, буддист не усмотрел бы в этом существенного повода для того, что убить или пытаться человека, совершившего это. *«Зачем возмущаться, когда оскорбляют будд? Будд не могут задеть оскорблением»*. Для буддиста было бы абсурдно убеждать кого-либо в высокой степени своей доброжелательности, при этом заживо его сжигая. Конечно, было бы большим преувеличением назвать все буддийские писания совершенно свободными от брани и поношений. Даже в некоторых наиболее значительных священных книгах, таких как *Праджняпарамита* и *Лотос Благого Закона*, мы можем обнаружить прискорбную склонность части авторов ввергать надолго в ад других буддистов, мыслящих несколько иначе, чем они. Что, однако, удержало этот естественный выплеск теологического недоброжелательства от превращения его в намеренную нетерпимость, так это ясное осознание различий темпераментов и индивидуальностей, которые присущи обычным буддистам. Дхарма на самом деле является не догмой, а Путем. Если главное место в религии занимает догма и если кто-либо полагает, что всякое утверждение может быть либо истинным, либо ложным и что спасение человека зависит от его принятия истинного утверждения как истины, то тогда кто-то один из милосердия может спокойно уничтожать тела других, желая спасти их души. По мнению буддистов, однако, весьма трудно, если не невозможно, вообще делать какие-либо положительные утверждения, чтобы они не были при этом ложными и несостоятельными уже только потому, что их высказали (см. с. 178). Все словесные утверждения в лучшем случае

истинны наполовину, и их единственная ценность заключается в том, что они побуждают принять определенный способ действия. Поскольку Библия говорит о том, что в доме Отца Нашего обитателей много,¹ то трудно представить, что к небесному граду ведет только одна дорога. В соответствии со своими наклонностями разные люди имеют различные потребности — то, что является пищей для одного, станет ядом для другого, — и было бы нелепо предполагать, что кто-нибудь может в полной мере разбираться в нуждах других. Следование подобным убеждениям отмечает историю буддийской мысли смелым и практически всеохватным экспериментированием с использованием духовных методов, действенность которых удостоверяет только практика, только результаты, достигаемые с их помощью. Тибетская пословица гласит, что у каждого ламы своя религия и что существует столько же буддизмов, сколько и лам. Уже было сказано, что именно эта безграничная терпимость оказалась причиной упадка буддизма. Но как бы то ни было, буддизм уже существует дольше, чем многие исторические институты. В любом случае, мало чего можно было бы достичь ценой сохранения его культовых форм и пренебрегая его духом.

Далее мы увидим, что царская протекция явилась одной из главных причин распространения буддизма. Очевидно, что царская власть базируется на жестокости и насилии; очевидно также то, что обращение правителей в веру не всегда было полным. Поэтому было бы большим преувеличением говорить, что буддийские правители никогда не прибегали к насилию, для того чтобы содействовать религии. Как только монахи, благодаря своей дружбе с императорами и царями, облакались некоторой общественной и политической властью, они также становились подвержен-

¹ Иоанн, 14, 2.

ными заражению ею. Наконец, можно было бы ожидать, что в стране, в которой буддизм определяет все основоположения культуры, народные восстания будут использовать его идеи для выражения своих социальных ожиданий, подобно тому как лолларды¹ и немецкие крестьяне поступали в отношении христианства.

В своем желании осудить христианство многие авторы раскрасили буддизм в слишком чистые цвета, но следует признать, что иногда буддисты были способны вести себя так, как, по нашему мнению, обычно свойственно поступать христианину. В Тибете, к примеру, правил плохой царь Ландарма, который около 900 г. н. э. подвергал гонениям монахов. Один буддийский монах убил его. Официальная тибетская история восхваляет его за *сострадание к царю, который накапливал грехи, преследуя буддистов*, и более поздние поколения, далекие от желания осуждать поступок этого монаха, канонизировали его. Авторы почти всех европейских исторических сочинений восхваляют Желтую церковь (*гелугпа*), которая занимает господствующее положение в Тибете на протяжении последних трехсот лет. Они полагают, что своим обретением власти и превосходства над более старыми Красными школами² эта школа обязана великому учению Цзонхавы,³ а также большей нравственной чистоте ее последователей и их относитель-

¹ Лолларды, «бедные священники» — последователи Джона Уиклифа (ок.1320—1384), английского богослова-реформатора, за антикатолические воззрения объявленного еретиком.

² «Желтая» и «красная» церкви названы так по цвету головных уборов, которые носили монахи этих «церквей» (точнее, школ).

³ Цзонхава (Цзонкхапа, Цонкапа) (1357—1419) — великий религиозный реформатор, основатель школы гелугпа, которая с XVII в. приобрела в Тибете доминирующее влияние.

ной свободе от магии и предрассудков. В какой-то степени это верно, но некоторые успехи школы гелугпа были связаны с тем, что ее поддерживали монголы, которые в XVII столетии часто опустошали монастыри соперничающих красных сект и которые на протяжении всего этого времени поддерживали Далай-ламу, главу Желтой церкви. В Бирме царь Ануруддха (XI в.) вел войну с соседним царством Тхатон, для того чтобы силой достать копии священных писаний, которые царь Тхатона отказался предоставить. В такой воинственной стране, как Япония, монастыри в средние века были источником постоянных беспорядков; многочисленные вооруженные орды монахов имели обыкновение вторгаться в Киото, покидая свои горные уединенные места. Китайские боксеры¹ были участниками народного движения, прибегавшего к насилию и использовавшего буддийскую терминологию. Для Китая подобное смешение народного недовольства с буддийскими верованиями довольно старо, и предшественники боксеров, такие как секта Белого Лотоса,² оказали сильное влияние на китайскую историю. В Бирме англичане оскорбляли религиозные чувства бирманцев, позволив, например, продавать в стране спиртные напитки. Они также разрушили монашескую дисциплину, запретив церковную иерархию. Впоследствии в этой стране все шире и шире распространялся своеобразный политический буддизм, так как препятствовать этому процессу было некому. Например, народный бирманский

¹ Боксеры, или ихэтуани — участники народного восстания в Китае в 1899—1901 гг., направленного против иностранного влияния. Восстание было жестоко подавлено войсками Англии, Германии, Японии и других стран.

² Общество Белого Лотоса (бай-лянь цзяо) — синкретическая китайская народная школа, возникшая в XIII в. В 1796—1804 гг. ее участники подняли восстание против маньчжуро-китайской династии Цинь.

вождь Сая Сан издал в 1930 г. прокламацию, в которой, на основании сочинения М. Коллиса *Судебные процессы в Бирме* (M. Collis. *Trials in Burma*. P. 206), мы читаем: «Во имя нашего Владыки и во имя великой славы Церкви, я, Тхупаннака Галон Раджа, объявляю войну язычникам англичанам, которые поработили нас».

Подобные примеры можно приводить бесконечно. В целом же буддисты могли бы сожалеть об отсутствии у людей такого качества, как милосердие, а также о свойственной человеческой природе порочности. В самой Индии монахи не пытались даже сопротивляться, когда гунны-эфталиты, а позднее мусульмане захватывали монастыри, убивали их обитателей, сжигали библиотеки и уничтожали священные статуи. Организованный буддизм, вследствие этих преследований, был истреблен раньше всего в Гандхаре, а затем — на всем севере Индии. Но сущность учения — так, как она выражена в *Праджняпарамите* и у Нагарджуны, — дожила в Индии до наших дней и, под именем веданты, до сих пор является официальной доктриной индуизма на его наиболее высоком уровне.

Главные направления монашеской мысли

Двумя основными направлениями монашеской мысли являются хинаяна и махаяна. В хинаяне, в первую очередь, выделяется старая школа мудрости, которая примерно через двести лет после нирваны Будды разделилась на две ветви. Первая из них, *тхеравада*, развивалась на востоке Индии, в настоящее время она существует на Цейлоне, в Бирме и Сиаме; вторая, *сарвастивада*, процветала полторы тысячи лет на западе Индии, в таких центрах, как Матхура, Гандхара и Кашмир. Кроме того, были и

другие школы, тексты которых к настоящему времени почти не сохранились. Примерно в 250 г. до н. э. на основе сектантских кругов «старой школы мудрости» *махасангхики*, жившие в Магадхе, а также на юге около Амаравати, образовали отдельную секту, которая исчезла только тогда, когда буддизм в Индии был истреблен.

Более либеральная разновидность махасангхики вскоре оформилась в новое течение, названное *махаяной*. Махаяна сама разделилась на множество школ, но не сразу, а по прошествии примерно четырехсот лет. Каждая из этих школ уделяла особое внимание какому-либо одному из множества существующих способов освобождения. Представители *мадхьямики*, основанной Нагарджуной примерно в 150 г. н. э., стремились получить освобождение, упражняясь в развитии мудрости, понимаемой ими как созерцание пустотности. Поскольку они сформулировали свои учения, намеренно противопоставляя их учениям «старой школы мудрости», то мы характеризуем ее как «новую школу мудрости». Другая школа мысли, тесно связанная с мадхьямикой, полагалась в основном на *веру* в будд и бодхисаттв и на преданное их почитание. Впрочем, система мировоззрения, разработанная мадхьямиками, пренебрегла некоторыми идеями, которые имели значение для ранней махаяны и которые позднее стали играть большую роль в параллельно развивавшемся индуизме. Влияние философии санкхья-йоги обнаруживается в школе *йогачара*, основанной примерно в 400 г. н. э. Асангой, который при достижении освобождения полагался на интроспективную медитацию, т. е. на йогу. Наконец, примерно с 500 г. н. э. развитие индуистской тантры начало оказывать влияние на магическую разновидность буддизма, также называвшуюся *тантрой*, которая основывала достижение полного просветления на магических практиках. Эта тантра стала очень

влиятельной в Непале, Тибете, Китае, Японии, на Яве и Суматре. За пределами Индии новых самобытных школ, развившихся на основе смешения махаяны с местными верованиями, появилось не много. Среди них следует особо отметить школу *чань* (школа медитации) и *амидаизм* в Китае и Японии, а также *ньингману*, впитавшую в себя значительную часть собственного тибетского шаманизма, в Тибете.

Творческий порыв буддийской мысли стал затихать примерно через полторы тысячи лет после нирваны Будды. В течение последующей тысячи лет никаких новых школ, имевших важное значение, не возникало, и буддисты, насколько могли, лишь сохраняли великое наследие прошлого. Можно вообразить, что примерно через 1500 лет лотос учения полностью распустился. Скорее всего, и в грядущем нас не ждет ничего значительного. Впрочем, условия нашей индустриальной культуры ставят проблемы, решение которых может привести к какому-то новому синтезу. Если теперешняя цивилизация в ближайшее время сама себя не уничтожит, буддизму придется приспособиться к ней. Дхарма не может быть услышана в современном мире, в котором господствуют наука и технический прогресс. Чтобы ее слышать, потребуются большие усилия в адаптации учения, необходимы также и серьезные изменения в его изложении. И сколько бы попыток ни предпринималось в разных частях света, все они недостойны того, чтобы влиться в исторический контекст.

Глава III

НАРОДНЫЙ БУДДИЗМ

Положение мирян

По своей сущности и своему внутреннему содержанию буддизм был и остается движением монахов-аскетов. Однако немаловажны для него и мирские последователи. По мере распространения буддизма и его трансформации из отдельной секты во всеобъемлющую церковь последователи-миряне становились для него все более необходимы. Как известно, монахи и аскеты, представлявшие ядро буддийского движения, сами не зарабатывали себе на жизнь. Их материальное обеспечение зависело от доброй воли обывателей. Кроме того, с самого начала Будда и монахи чувствовали свою ответственность за благосостояние всех людей. Джатаки рассказывают нам историю о том, как Сумедха — Будда Шакьямуни в своей прежней жизни — отрекся от возможности достичь свободы от страсти и отверг нирвану. В то время Татхагатай был Дипанкара. Когда Дипанкара прибыл в город Рамну, «Сумедха с радостью бросился перед ним в грязь, чтобы послужить ему мостом». Лежа в грязи и созерцая величие Будды Дипанкары, он решил достичь «высшего познания истины, чтобы помочь человечеству взойти на корабль дхармы и переправить его через океан существования, и только после того, как это будет сделано, уйти в нирвану». Дхарма представлялась

чем-то, что должно быть разделено с другими. Миссионерский мотив всегда был очень силен в буддизме. Царь Ашока являет собой прекрасный пример монарха: он старался сделать свой народ счастливым с помощью Дхармы и посылал своих миссионеров проповедовать ее в соседние страны. Когда замкнутое на своих предписаниях монашество развилось в других регионах, на него сразу же стал оказывать влияние формирующийся идеал бодхисаттвы (см. главу V).

Рвение, с которым все буддийские школы разносили свое провозвестие по всей Азии, а также качества, которые делали их способными на такие свершения, хорошо иллюстрирует история о Пурне, одном из ранних апостолов Дхармы. Он попросил разрешения у Будды отправиться в качестве миссионера в варварскую страну, называвшуюся Сронапаранта. Будда попытался отговорить его, и между ними произошел следующий диалог:

Будда: «Люди Сронапаранты свирепы, грубы и жестоки. Они склонны оскорблять, бранить и порицать других людей. Если они будут ругать, бранить и порицать тебя злыми, грубыми и лживыми словами, что ты сделаешь?»

Пурна: «В таком случае я буду думать, что люди в Сронапаранте на самом деле очень добрые и великодушные, поскольку они не бьют меня руками и не бросают в меня камни».

Будда: «Но если они станут бить тебя руками или бросать в тебя камни, что ты сделаешь?»

Пурна: «В таком случае я буду думать о них как о добрых и великодушных людях, поскольку они не бьют меня дубинами и не колют оружием».

Будда: «Но если они будут бить тебя дубинами или колоть оружием, что ты сделаешь?»

Пурна: «В таком случае я буду думать о них как о добрых и великодушных людях, поскольку они не лишают меня жизни».

Будда: «Но если они убьют тебя, Пурна, что ты сделаешь?»

Пурна: «В таком случае я по-прежнему буду думать о них как о добрых и великодушных людях, поскольку они легко освободят меня от этой отвратительной телесной оболочки. Я знаю монахов, которые стыдятся своих тел, страдают из-за них и питают к ним отвращение и которые убивают себя с помощью оружия, принимают яд, вешаются или бросаются в пропасть».

Пурна: «Пурна, ты наделен величайшей добротой и терпением. Ты можешь остаться жить в той стране Сронапаранте. Иди и научи их, как быть такими же свободными, как свободен ты сам».

Часто заявляют, что хинаяна обладала меньшим миссионерским пылом, чем махаяна. Это неправда. Как и махаяна, хинаяна была принесена на Цейлон, в Бирму, Тибет, Китай, на Яву и Суматру. Если же произошло так, что в Тибете и Китае выжила только махаяна, то это потому, что она лучше, чем хинаяна, приспособилась к обычаям неиндийских народностей. Например, царь Тибета пригласил 750 представителей хинаянской школы сарвастивада, процветавшей в то время в Кашмире и Центральной Азии, для того чтобы та укрепилась в Тибете. Однако массам людей нужна была религия, пропитанная магией, и по этой причине сарвастивадины вскоре исчезли из Тибета. Таким образом, буддисты всех направлений всегда были готовы нести благую весть о Дхарме.

Тем не менее везде, где бы ни распространялась Дхарма, где бы она ни становилась социальной реальностью, буддийская теория старалась сочетать свою возвышенную метафизику с осознанным принятием магических и мифологических верований крестьян, воинов или торговцев, в среде которых она пускала корни. Если монахи желали оставаться верными сво-

им идеалам сострадания, они должны были приобретать последователей. Если они хотели жить, то нуждались в подаянии от своих последователей-мирян или от своих правителей. В связи с этим следует рассмотреть следующие два вопроса.

1. Что делали монахи для масс своих приверженцев или для своих царствующих покровителей?

2. Как забота о нуждах мирян повлияла, в свою очередь, на буддийскую мысль?

Буддизм и светская власть

Без поддержки царей и императоров триумфальное распространение Дхармы по всей Азии было бы невозможным. Один из величайших правителей Индии царь Ашока (274—236 гг. до н. э.) был первым, кто сделал буддизм мировой религией, распространил его по всей территории Индии, принес его на Цейлон, в Кашмир и Гандхару и даже отправил миссии эллинистическим владыкам того времени — Антиоху II Сирийскому, Птолемию Филадельфу и Антигону Гонату Македонскому. После Ашоки буддистов поддерживали другой великий император, скиф Канишка (78—103 гг. н. э.), правивший на севере Индии, царь Харшавардхана (606—647 гг.), а также династия Палов (750—1150 гг.), которая правила в Бенгалии. За пределами Индии часто обращались в буддизм китайские императоры и императрицы, монгольские ханы, а также государственные деятели Японии такой величины, как Сётоку Тайси (572—621 гг.). В более поздней истории Индии мы встречаем всевозможные буддийские династии, правившие в разные времена.

Лишь некоторые из только что упомянутых монархов были буддистами, не имевшими склонностей к другим религиозным учениям. Такими исключениями

были династия Палов, правители Цейлона и Бирмы. На самом деле буддизм не требует от своих приверженцев абсолютной преданности. Кушанский правитель Кадфиз I (25—60 гг. н. э.) называл себя *верным последователем истинной Дхармы*. На монетах, которые он пускал в обращение, на одной стороне был изображен сидящий Будда, а на другой — Зевс, покровитель города Каписы. Канишка украшал свои монеты изображениями иранских божеств — Вэрэтрагны, Ардохшо, Фарро,¹ — индуистского бога Шивы и Будды; последний был представлен либо стоя, либо сидящим в позе лотоса, а его имя писалось греческими буквами как Боддо, или Будо. Цари из династии Гупта благоволили как вишнуизму, так и буддизму, цари из династии Валабхи (с 490 г.), хотя и были «приверженцами Шивы», покровительствовали буддизму, Харшавардхана сочетал буддийское благочестие с культом солнца и т. д. Так же обстояло дело и за пределами Индии. Великий хан Мункэ (около 1250 г.) поддерживал несториан, буддистов и даосов, будучи убежденным в том, — как он сказал об этом францисканцу Вильяму Рубруку,² — что «все религии подобны пальцам на одной руке». Впрочем, он же говорил, что буддизм подобен ладони этой руки, в то время как другие религии — ее пальцы. Хубилай-хан сочетал в себе склонность к буддизму с интересом к несторианству.

Поскольку задача правителей — править, маловероятно, чтобы их убежденность в духовной ценности буддийского учения была единственным, или да-

¹ Перечисляются зороастрийские божества: *Вэрэтрагна* — бог победы, *Ардохшо* (Арти-Вахишта, или Аши-Вахишта) — богиня благой судьбы, *Фарро* (Хварэна) — божество, воплощающее божественную благодать и славу. В раннекушанском пантеоне насчитывалось 14—15 божеств зороастризма.

² *Рубрук Вильям (Гийом)* (1220—1293) — монах францисканского ордена, известный миссионер и путешественник.

же главным, мотивом оказания поддержки буддизму. Тогда каким же образом буддийская религия, кажущаяся анархической и отрешенной от всего земного, способствовала укреплению власти правителя над его народом? Буддизм не только умиротворял сознание тех, кто жил потусторонним, но и освещал дорогу тем, кто желал ее осилить. Кроме того, вера в то, что в этом мире зло неискоренимо и что в нем невозможно обрести истинное счастье, помогала подавлению критики правительства. Притеснения правительственных чиновников казались отчасти неизбежным обстоятельством мира рождения-и-смерти, а отчасти — наказанием за какие-либо грехи, совершенные в прошлом. Значение, которое буддизм придает отказу от насилия, способствовало умиротворению населения страны и делало положение ее правителей более безопасным. К тому же, если для людей этот мир не столь уж важен, то их жизнерадостность не будет омрачена отсутствием имущества, а управлять веселыми людьми легче, чем замкнутыми и угрюмыми. Обычная жизнь в буддийском обществе протекала прежде всего в соответствии с религиозным учением, и люди хотели быть «бедными», как, например, это было в Бирме. М. Коллис (M. Collis. *Trials in Burma*. P. 214) приводит по этому поводу следующий весьма содержательный комментарий, касающийся презрительного отношения британцев к бирманцам из-за бедности последних: «*Бирманец, который имел, как и многие другие деревенские жители, свой собственный дом и землю, жену, много детей, лошадку и изображение любимой актрисы, бутылку вина и томик стихов, упряжку волов и кривую телегу из тика, комплект шахмат, набор игральных костей, — чувствовал себя на вершине счастья, не обращая внимания на мнение англичан, которые считали его бедняком, из-за того что его годовой доход составлял всего-то фунтов десять*».

Буддизм повсеместно не одобрял накопления материального богатства в руках отдельных лиц, вдохновляя людей или раздавать все нажитое ими, или вкладывать его в благочестивые дела, как это имело место в Бирме и Тибете в течение многих столетий. Если мы вспомним, что именно всеобщее поощрение европейцев в их желании обогатиться и повысить свой «уровень жизни» не только уничтожило все деспотические формы правления в Европе, но и подорвало авторитет всякой стабильной и постоянной власти в этой части света, то мы сможем понять, почему для традиционно деспотичных правителей Азии буддизм должен был казаться благом.

Уже со времен неолита правителей в большей или меньшей степени обожествляли, особенно там, где они должны были управлять обширными и неоднородными империями. Эта идея божественности царей была хорошо знакома в Египте, Китае и Японии. Она сыграла важную роль в Риме и Византии и была вытеснена демократическими идеями не так давно, однако до сих пор демонстрирует удивительную живучесть. Например, многие немцы питали чувство глубокого почтения к Гитлеру, и подобным же образом относились к Сталину многие советские люди. В Индии всегда была популярной вера в божественность раджей, сколь бы малыми ни были их владения. Нравственный авторитет правителя неизмеримо возрастал, если он представлялся как воля Бога. Буддизм получал особое признание у великих завоевателей. Буддисты активно поднимали престиж таких монархов посредством своей теории *царя, поворачивающего колесо* (на санскрите *чакравартин*). Писания рисуют несколько идеализированный портрет такого правителя. Ниже приводится его описание по *Дивьявадане*: «Он победоносен во главе своих войск, справедлив (*dhārmiko* = *dikaios*), царь Дхармы, наделен семью драгоценностями, т. е. колесни-

цей, слонем, конем, драгоценным камнем, супругой, министром и генералом. У него будет сто сыновей, храбрых и красивых героев, покорителей вражеских армий. Он завоюет всю обширную землю вплоть до границ океана, а затем удалит с нее всякую тиранию и нищету. Он будет править без наказаний, не используя меч, посредством Дхармы и миролюбия».

То, что правители, покровительствовавшие буддистам, жили более или менее в соответствии с этим идеалом, было вымыслом. Когда в более позднее время в махаяне был разработан новый пантеон божеств, блеск их славы отчасти отразился и на буддийских правителях. Правители Явы, Камбоджи, а также Цейлона в X в. считались бодхисаттвами. В Камбодже в конце XII в. Джаяварман VII освятил изваяние своей матери как статую Праджняпарамиты, *матери Будды*. Король Сиама до сих пор считается великим учителем Буддой (*Пхра Пхуттиччао*). В уйгурской надписи 1326 г. Чингисхан назван *бодхисаттвой в своем последнем перерождении*. Хубилай-хан стал в монгольской традиции *чакравартином*, мудрецом и святым (*хутухта*). Путешественники часто упоминают правителей Монголии и Тибета как «живых будд». На самом деле подобное употребление имени неверно, оно не выражает полного смысла, поскольку, например, Далай-лама считается воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары, а ургинский хутухта — проявлением будды Амитаюса. В буддизме развита идея о том, что будды и бодхисаттвы испускают иллюзорные тела, которые они посылают в различные уголки мира, и что высокие сановники становятся такими же иллюзорными телами. Каков бы ни был точный смысл этих предположений, их оценка престижа власти очевидна. Они не только увеличивают покорность населения, но и побуждают монахов выполнять функции духовных полицейских при правительстве. Одним из исторических казусов было то,

что за пределами Индии под буддийским влиянием настоящие теократии «египетского образца» были созданы в Индокитае, на Яве и Тибете.

Во всех доиндустриальных обществах человек был уверен в том, что процветание и благосостояние государства зависят от гармонии с невидимыми небесными силами, действительными правителями вселенной. В *Одиссее* судьба его главного героя всякий раз регулировалась решением, принятым на Олимпе. Благодаря дружбе с буддийскими монахами правитель пытался сохранять хорошие отношения с незримыми силами, а монах, который заявлял о своей особой близости с монархом, мог достичь высокого положения — стать важным советником. Так, у Вэй Шоу (ок. 550 г. н. э.) мы читаем сообщение о том, что в Китае около 400 г. н. э. находился некий кашмирский монах, который был *«искусен в предсказании судьбы, в охранительной магии и подробно говорил о судьбах других государств, и многие из этих предсказаний сбывались. Мэн-сюнь часто советовался с ним по поводу государственных дел»*.

Несомненно, те мотивы, о которых мы рассказали выше, побуждали правителей покровительствовать не только буддизму, но всякой другой религии, которая, в свою очередь, поддерживала их власть. Однако присутствовали два особых фактора, которые благоприятствовали именно буддизму. Во-первых, во многих странах, например в Японии или Тибете, буддизм был не единственным учением, но введение этой новой религии было сопряжено со многими преимуществами, которыми была наделена более развитая цивилизация. К примеру, когда принц Сётоку Тайси решил принять буддийскую веру, весь комплекс китайской цивилизации был перенесен через море в Японию. Тибетцы наряду с буддийской Дхармой переняли и многие индийские светские науки, такие как грамматика, медицина, астрономия и астрология.

Во-вторых, в буддизме есть что-то космополитическое и интернациональное, что делало его особо востребованным среди монархов, стремящихся объединить обширные территории. В буддийской интерпретации духовной истины нет ничего, или почти ничего, что могло бы привязывать ее к определенной почве или климату, к какой-либо расе или племени. Индуизм, по сравнению с буддизмом, полон племенных табу. Буддизму ничто не мешает перенестись из одной части света в другую. Он способен одинаково легко приспособиться как к заснеженным вершинам Гималаев, так и к засушливым равнинам Индии, к тропическому климату Явы, к умеренному теплу Японии и к суровым холодам Внешней Монголии. Все — индийцы, монголы и голубоглазые нордические люди Центральной Азии — могли приспособить его к своим нуждам. И хотя буддизм по своей сути враждебен индустриализму, в Японии вот уже сорок лет ему удается приспособиться к чрезвычайно неблагоприятным и чуждым ему по духу производственным условиям. Столь гибкое и легко приспосабливающееся мировоззрение могло бы оказаться весьма полезным людям, которым нужно управлять огромными империями, поскольку оно способно помочь в объединении разнородных групп населения, предлагая им общие убеждения и практики и устанавливая контакты, которым могут способствовать монахи различных регионов. Известная роль в деле распространения буддизма из индийских государств в неиндийские принадлежит купцам и торговцам. Строгие кастовые правила индуизма запрещали ортодоксам покидать страну; на морские путешествия смотрели неодобрительно, они считались оскверняющими, так что путешественники после своего возвращения должны были подвергнуться очищению. В средние века немалая часть внешнеторгового оборота Индии оказалась в

руках буддистов, которые разносили свою религию повсюду, где бы ни появлялись.

Теперь, рассмотрев проблему, связанную с взаимоотношениями буддизма и светской власти, можно исследовать вопрос о том, что он дал массам и своим последователям-мирянам.

Функции сангхи

На основе свидетельств о ранних буддистских общинах видно, что в общении с мирянами Будда демонстрировал большую практическую сметливость; он всегда был готов понять их нужды и законные поводы для недовольства. Если немногочисленная элита монахов сумела сохранить веру на протяжении более чем 2500 лет, то она должна была что-либо предпринимать, чтобы последователи-миряне ее признали. На мой взгляд, запросы мирян, которым старался угодить буддизм, можно разбить на три группы: *духовные, мифологические* и *магические*.

1. Даже те, кто обычно не уделяет никакого внимания духовным ценностям, периодически проникаются чувством никчемности той жизни, которую ведут. Они ощущают, что их нынешнее положение не позволяет им адекватно выразить свое истинное «я», и думают, что бегство от мира могло бы помочь обрести согласие с самим собой. Человеку, утратившему веру в себя, монахи могли предложить вразумительное объяснение происхождения и предназначения человека, его места в мире, смысла его существования, а также средства, с помощью которых можно обрести лучшую жизнь. В этом случае проповедь учения становилась окном в иной мир. Многие монахи своей жизнью являли образцы такой доброты, самообладания и непривязанности ко всему мирскому, в каких нуждались люди, стремившиеся вырваться из

этого мира. Эти люди были счастливы, хотя и считали за ничто все то, о чем другие постоянно тревожились.

2. В главе I (с. 59 и сл.) мы объяснили, почему мифология как будто бы удовлетворяет некоторые укоренившиеся потребности человеческой души. Мир, каким мы его видим, слишком мал, для того чтобы вместить в себя всю ту любовь и ту веру, которые находятся в сердце человека. Согласно буддийской теории, вера — это шаг в направлении буддизма, для мирян же вера непременно в большей или меньшей степени является прибежищем всех их религиозных устремлений. *Вера* в таком случае оказывается не признанием определенных догм; ее сущность можно было бы представить как определенную отрешенность от этого мира, а также как частичный поворот от видимого к невидимому. В чем же состояла *вера* буддийского мирянина?

Он был проникнут почтением к Будде, к его учению (Дхарме) и к общине монахов. Он также был убежден, что эти *три драгоценности* полезны для него, что радость или горе человека зависят от совершенных им поступков и что благие намерения значат больше, чем что-либо другое. Таким образом, человеческий инстинкт приобретения сознательно направлялся на приобретение *заслуг*. Их можно было приобрести, к примеру, раздачей даров — священнослужителям и святым людям в первую очередь, — ведением благочестивой жизни, практикой терпения в тех случаях, когда оскорбляют, дружелюбным отношением к другим.

Западным людям зачастую сложно понять, что именно буддисты вкладывали в понятие «заслуги». Преимущество «заслуг» состоит в том, что они либо обеспечивают более счастливое и уютное существование в будущем, либо, что более важно, обогащают жизнь духовными возможностями и достижениями.

Рождение заново в лучшем мире можно было считать или самим по себе хорошим событием, или же средством обретения более благоприятных условий для достижения просветления в следующей жизни. Например, очень плохой человек в новой жизни мог стать рыбой, а рыбам религия Будды была совершенно недоступна. Для домохозяина нирвана была слишком далекой целью, чтобы ее можно было преследовать в этой жизни. Груз его прошлых деяний оказывался очень тяжелым и не позволял высоко подняться. Никто из тех, кто верит в существование индивидуальности (а какой домохозяин не имеет такой веры?), не может достичь нирваны; однако вера в индивидуальность, и это выражено в текстах достаточно ясно, не препятствует возможности перерождения на небесах. Письменные источники, которыми мы располагаем, показывают, что надежда на перерождение в небесных мирах в качестве награды за непорочную и небожнюю жизнь вдохновляла большое число буддистов-мирян на протяжении многих столетий.

Вера — это жажда того, чего в этом мире нет, и она выражает себя в почитании. Буддисты имеют обыкновение поклоняться мощам и отпечаткам стоп, видимым свидетельствам пребывания Будды на земле. Они также почитают так называемые *чайтьи*. *Чайтья* — это обычное название всякого святилища или алтаря. Она всегда связана с личностью самого Будды, хотя эта связь может быть и весьма опосредованной. *Чайтья* может содержать останки физического тела Будды, его зуб или другие костные элементы; в ней может находиться что-либо из того, что Будда носил на себе или использовал, как, например, одеяние, которое сохранилось в Хадде, или же чаша для подаяний, которую показывали в Пешаваре; она также могла содержать части дхармического тела Будды, т. е. священные писания. Несколько лет назад в Гилгите, что в Кашмире, в одном каменном со-

оружии, или *ступе*, были обнаружены весьма древние буддийские манускрипты, пролежавшие в ней полторы тысячи лет. В ряде случаев, однако, *чайтья* только напоминает о каком-либо случае из жизни Будды. К примеру, Бодх-Гая, самое священное место в буддийском мире, располагается вокруг дерева, под которым Будда достиг просветления.

Какими же действиями и каким духом были освящены объекты, *почитаемые* буддистами? Почитание (*пуджа*) требует от человека делать подношения в виде пищи, цветочных гирлянд, зонтиков (которые символизируют царскую власть), а иногда и денег. Благоговейное отношение выражалось также *обходом по кругу*: человек совершал обход вокруг статуи или храма, всегда оставляя их справа от себя.

Изображения представляли собой важные объекты созерцания и благоприятные источники приобретения заслуг. Изготовление и преумножение числа священных образов рассматривалось как занятие, в высшей степени способствующее накоплению заслуг, и во времена подъема веры изготовление образов становилось чуть ли не переизбытком естественных сил. В то же время верили, что процветание народа зависит от почитания этих образов. Конечно же, для буддиста образ никогда не был самим божеством. Протестантские миссионеры часто полагают, будто язычники ошибочно принимают своих идолов за богов, но сами язычники эту мысль не поддерживают. Образ является: 1) очень несовершенным символом божественной силы и недостаточной поддержкой для человека, созерцающего его; 2) объектом, наделенным магической силой. Считается, что образ может воскрешать духовную силу, представленную соответствующим буддой или бодхисаттвой, но никто не заявляет, что он обладает их материальным или чувственным подобием. В течение пятисот лет после нирваны Будды буддисты отказывались изображать его, об-

ретшего просветление, в человеческом облике, поскольку он, строго говоря, превзошел все человеческое. Высекая на камне сцены из жизни Будды, они стремились напоминать зрителю о его присутствии с помощью изображений дерева, колеса (символа Дхармы), трона или ступы, содержащей его останки. Мотивы, которые побудили их изменить этому обычаю и начать ваять и рисовать Будду в человеческом облике, нам до сих пор неизвестны.

Помимо того что образы символизировали духовные силы, они также рассматривались и в качестве некоей магической энергетической станции. Магическая сила, заключенная в них, проявляла себя перед верующими в виде различных чудес при посредстве чайтий, ступ или статуй. Хинаяна считает, что эти чудеса не были сотворены Буддой или реликвиями, а были результатом либо милости архатов и божеств, либо же плодом непоколебимой веры поклоняющегося. Так об этом пишется, к примеру, в *Вопросах царя Милинды*. Махаяна же допускает, что сверхъестественная сила милости Будды продолжает сохраняться в его останках и пребывает там, где они помещаются. Но и хинаяна и махаяна убеждены в том, что святость всякого объекта в большой степени порождается верой и поклонением, вложенными в него. Хорошо известная история иллюстрирует это. Одна старая китайка узнала о том, что ее приятель собирается в торговую поездку в Индию и попросила его привезти ей один из зубов Будды. Торговец отправился в Индию, но забыл о просьбе старой женщины и вспомнил о ней только тогда, когда уже почти доехал до дома. На обочине дороги он увидел дохлую собаку, вырвал у нее зуб и привез его старухе в качестве подарка из Индии. Старуха очень обрадовалась, соорудила алтарь для этого зуба и стала вместе со своими друзьями ежедневно ему поклоняться. По прошествии некоторого времени зуб приобрел лучистость и стал

испускать странный свет. Даже после того как купец объяснил ей, что это был всего лишь зуб собаки, сияние вокруг зуба сохранялось, — вот какими сильными были вера и преданность этой старой женщины.

Впрочем, буддисты никогда не считали, что могут как-то умиловить Будду, поклоняясь его останкам. Олимпийские боги настаивали на том, чтобы им приносили гекатомбы, а Яхве — на том, чтобы его почитали. Будда же никогда не выказывал желаний, чтобы ему поклонялись, *так же как погасший огонь не требует и не желает никакого топлива*. Цель поклонения состояла в том, чтобы вызвать в почитателе умственный настрой, благоприятствующий духовному продвижению. Ибо *«вера есть семя, вера есть лучшее богатство для человека в этом мире»*.

3. Теперь мы должны сказать несколько слов о магических функциях буддизма. В настоящее время нам довольно нелегко понять магические убеждения наших предков с точки зрения их эпохи. Полный переворот в мировой истории отделяет читателя, а также в определенной мере и историка, от магических идей, которые господствовали в человеческом сознании на протяжении по крайней мере двадцати, а может быть и двухсот, тысяч лет. Урбанизация и удивительные реальные успехи научных методов в промышленности и медицине разрушили веру в магию среди наиболее образованных людей. Во всяком случае наука внушает нам больше доверия, поскольку ее успехи гораздо больше успехов магии. В какой бы области ни оценивались и ни сравнивались реальные достижения магии с результатами науки — будь то повышение урожая, ведение войны, лечение болезней, химия или даже создание погодных условий, — сравнение оказывается далеко не в пользу магии. Для образованной публики, к которой обращена эта книга,

ценность магии окончательно символизируют попытки бирманских крестьян, которые в 1930 г. «двинулись на пулеметы, распевая заклинания. С амулетами в руках они стали наступать на регулярные войска. Они указывали пальцами на самолеты в небе и ожидали, что те начнут падать» (M. Collis. *Trials in Burma*. P. 209). Нам кажется нелепой вера в то, что кто-нибудь может сделаться неуязвимым для пуль благодаря использованию каких-то пилюль и масел, распеванию догматов или татуировкам на теле.

Такое пренебрежительное отношение к магии может сделаться серьезным препятствием для нашего понимания исторического прошлого. Чтобы сохранять жизнеспособность, чтобы крепко стоять на ногах, религия должна в определенной мере отвечать материальным потребностям среднего человека. Она должна включаться в ритм общественной жизни, которая в прошлом повсюду была пронизана и управлялась магией. Тогда, как и сегодня, обычный человек был полностью поглощен своими каждодневными проблемами, которые касались урожая или скота, цикла рождения, женитьбы и смерти в семье. В какой-то степени он ожидал от религии душевного спокойствия, которое проистекало из твердой веры и непорочности и являлось наградой за жизнь в отречении. Но при этом, выказывая странное отсутствие логической последовательности, он надеялся, что та же самая религия, которая основывалась на отказе от всех мирских вещей, обеспечит ему контроль над невидимыми магическими силами, действующими повсеместно, и что она может гарантировать или по крайней мере помогать в безопасном владении предметами мира.

Как и все другие религии прошлого, буддизм обеспечивал магическую защиту и магическую власть. Хороший урожай, согласно народным поверьям, в огромной степени зависел от церемоний, устраиваемых

буддийскими священнослужителями, и люди полагали, что какая-нибудь злая сила может его уничтожить, если этими церемониями пренебречь. Плодородие почвы и здоровье людей зависели от монахов. В то же время личные желания людей также не оставались без внимания. В странах, где господствовала махаяна, верили, что бодхисаттвы отвечали и за земные радости верующих. Они могли спасти от пожара или наводнения, защитить корабли и скот, даровать детей. Сочинения более поздней тантрической школы дают подробные рекомендации по поводу того, как можно, благодаря умилованию невидимых сил, исполнить все желания. Свидетельством всеобъемлющего сострадания, свойственного буддийской религии, служит то, что она принимает во внимание все желания человека — от желания полного просветления до получения дара красноречия и приворачивания женщины, в которую тот влюбился. В таких странах, как Китай и Япония, буддизм сыграл очень важную роль в поддержании социальной стабильности благодаря тому, что стал обладать в некотором роде монополией на все, что связано со смертью. В Китае смерть и погребальные обряды являются прерогативой буддийских священников, которые при этом никогда не брались за проведение церемоний бракосочетания. В Японии буддизм смог легко смешаться с местной синтоистской системой магии, с ее почитанием предков.

Мы еще многое узнаем о магической стороне буддизма (глава VIII). Моя же книга носит исторический характер, и поэтому здесь я счел достаточным указать на особую важность магии в реальной практике буддизма. Любая попытка рассматривать эти верования в качестве правдоподобных заняла бы слишком много места. Однако я должен предостеречь читателя, видящего в магии, чудесах и оккультных силах отжившие суеверия, от того, чтобы он считал

более просвещенных буддистов, принимавших участие в магических практиках, некими приспособленцами, вынужденными, по существу, уступать убеждениям, которых они не разделяли. Читатели-протестанты в особенности могут столкнуться здесь с тем же затруднением, которое отвращает их от традиции католической церкви, в которой веру в оккультные силы, в магию и чудеса всегда разделяли все — и интеллектуалы и невежды. К примеру, мы встречаем историю о Сюань-цзане, одном из выдающихся умов китайского буддизма. Будучи высокообразованным, много путешествовавшим, глубоко осведомленным в философии человеком, он тем не менее постоянно встречается с чудесами во время своей поездки по Индии. Исторически действие сверхъестественных сил и проявление чуда послужили одним из главных поводов обращения отдельных лиц и целых племен в буддизм. Буддисту, каким бы утонченным и интеллектуальным он ни был, невозможность чудесных явлений не казалась очевидной. Он не видел причин утверждать, что дух в материальном мире непременно должен быть бессильным. На самом деле он склонялся к мысли о том, что вера в чудеса — необходимое средство поддержания духовной жизни. В Европе, начиная с XVIII столетия, убеждение в том, что духовные силы могут эффективно воздействовать на материальные явления, уступило место вере в неумолимую власть естественного закона. В результате этого в современном обществе духовный опыт становится все более и более недоступным. Ни одна из известных нам религий не достигала расцвета, не охватывая при этом как духовное, так и магическое. Если религия отвергает духовное, она становится всего лишь орудием власти, не способным ни изменить, ни даже хотя бы ограничить людей, которые управляют миром. Так было в случае с нацизмом, так обстоит дело и в современной Японии. Если, однако же, религия

не признает магическую сторону жизни, она отсекает себя от жизненных энергий мира, отсекает настолько, что оказывается не в состоянии довести человека до духовной зрелости.

Поэтому для буддизма было так существенно сочетание высокой метафизики с приверженностью к общепринятым человеческим суевериям. Даже в таком возвышенном, далеком от всего мирского произведении, как *Праздник парамита*, заметны следы такого синтеза. Основная мысль ее книг состоит в том, что совершенную мудрость можно обрести только посредством полного отказа от всякой личной выгоды и только в пустоте, в которой все, что нас окружает, исчезает подобно легкому сновидению. Но рядом с этим в высшей степени одухотворенным учением мы находим то же самое совершенство мудрости, представленное в качестве некоего магического талисмана или счастливого амулета; и осязаемые и видимые преимущества, которые эта совершенная мудрость вносит в нашу сегодняшнюю жизнь, описываются во всех деталях. Совершенство мудрости защищает нас от нападений врагов, от болезней, от насильственной смерти и от всяких «мирских бед». *Добрые божества будут охранять верующего, а злые духи ничего не смогут поделать. «Обретя совершенную мудрость в своем уме и вступив в битву, погибнуть нельзя. Мечи и копья не смогут поразить тело верующего».* Среди всех парадоксов, с которыми мы сталкиваемся при изучении истории буддизма, это сочетание духовного отрицания личной выгоды с магическим содействием ей — самый поразительный. И каким бы нелогичным это сочетание не казалось, немалая часть буддийской религиозной жизни была обязана именно ему.

Мы только что рассмотрели различные сферы — духовную, мифологическую и магическую, в которых сангха оказывала услуги мирянам. Наше представление о популярном буддизме было бы неполным, если бы я хотя бы кратко не рассказал о том воздействии, которое, по всей видимости, оказало покровительство царя Ашоки (ок. 250 г. до н. э.) на отношение монахов к мирянам.

Первоначально монахи, скорее всего, уделяли мало внимания мирянам. Конечно же, монахи читали им проповеди и давали советы в духовных вопросах. Некоторое удовлетворение своих духовных потребностей миряне находили в почитании чайтий и ступ, а также в паломничестве к святым местам. Но почти не существовало ритуалов и церемоний, в которых миряне могли бы участвовать. Связь с магическими свойствами реликвий Будды и его главных учеников придавала мирянину ощущение силы, и именно миряне сохранили культ этих реликвий, поскольку монахи считали отправление такого культа пустой тратой времени и сил. Что касается всего прочего, буддисты, как и все индийцы, поклонялись индуистским божествам и использовали индуистские заклинания для достижения своих целей. Поскольку в конечном счете обычному человеку легче поклоняться своим богам, чем исполнять их волю, то монахи постоянно напоминают мирянам о том, что Будду лучше всего почитать не внешними поклонами, а исполнением предписанных обязанностей. Минимальные обеты домохозяина обобщены в том, что традиционно известно как *Три Драгоценности*, а также в соблюдении пяти заповедей. Формула Трех Драгоценностей, которая декламируется уже свыше 2500 лет, выглядит так:

В Будде я принимаю прибежище.

В Дхарме я принимаю прибежище.

В сангхе я принимаю прибежище.

Во второй раз я принимаю прибежище в Будде.

Во второй раз я принимаю прибежище в Дхарме.

Во второй раз я принимаю прибежище в сангхе.

В третий раз я принимаю прибежище в Будде.

В третий раз я принимаю прибежище в Дхарме.

В третий раз я принимаю прибежище в сангхе.

Что касается пяти обетов, то их формула такова:

1. *Воздерживаться от отнятия чьей-либо жизни.*

2. *Воздерживаться от присвоения того, что тебе не принадлежит.*

3. *Воздерживаться от неумеренности в чувственных удовольствиях.*

4. *Воздерживаться от лживой речи.*

5. *Воздерживаться от крепких напитков, омрачающих ум.*

Эти обеты можно интерпретировать по-разному, но основной их смысл совершенно ясен.

Покровительство Ашоки, по всей видимости, оказало весьма значительное влияние на изменение отношения монахов к мирянам. Некоторые подразделения общины с тех пор стали стремиться к установлению связей с ними. Особенно следует выделить секту *махасангхиков*, которые с самого начала своего независимого существования пытались сделать монашескую общину более умеренной, говоря о необходимости смягчения правил винаи, отпугивавших своей чрезмерной строгостью многих потенциальных членов сангхи. В продолжавшейся примерно столетие борьбе за свое особое место среди других сект они пытались повысить значение мирян; другие секты тоже с большей или меньшей долей искренности развивали этот новый подход. Буддизм превращался во все более

разностороннюю религию. Будда стал некоей разновидностью Бога, высшего Бога среди всех богов. Почитание Будды приняло более конкретную форму через представление его в человеческом облике, что получило развитие спустя одно или два столетия после правления Ашоки. Учение, вместо того чтобы его соотносили главным образом с нирваной, «дхармами», «концентрацией» и тому подобными вещами, непривлекательными для мирян, стало теперь уделять больше внимания теориям кармы и перерождения, более занимавшими обычного человека. Для мирян была создана весьма обширная назидательная литература. Она состоит из историй о прежних жизнях Будды, которые дошли до нашего времени в виде *Джатак (Историй о рождениях)* и *Авадан*. Скульптурные изображения многих храмов иллюстрировали эти истории. В этой новой литературе совершенно не затрагивалась тема монахов и их жизнь в монастырях. В ней достаточно скупо говорилось и об основном учении буддизма. Она касалась только общих нравственных добродетелей и неизбежного закона кармы, в соответствии с которым мы пожинаем то, что посеяли, сколь бы много жизней ни прошло между поступком и его результатом в форме вознаграждения или наказания. Здесь мы имеем дело с новым провозвестием, — провозвестием для занятых домохозяев, которое старается пробудить их воображение и преданность и привить им верность буддийской общине.

Такое внимание к нуждам мирян со временем все более увеличивалось, результатом чего впоследствии стало развитие махаяны. Она будет рассмотрена в пятой главе данной книги, пока же достаточно будет рассказать о том, почему покровительство Ашоки способствовало также и назреванию своего рода кризиса в общине. Царская поддержка была щедрой, но кратковременной. Это означало, что часть доходов царской казны шла на содержание монахов. Многие

люди пожелали присоединиться к сангхе, не имея подлинного зова к монашеству, просто потому, что это давало им возможность вести сравнительно легкую жизнь. Многие из первоначальной простоты монашеского уклада кануло в прошлое. Монахи больше не хотели довольствоваться старыми лохмотьями в качестве одежд и надевали только то, что им дарили. Многие из них больше не желали просить пищу в качестве подаяния и имели в своем распоряжении регулярное питание, готовящееся в монастырях. Когда же были записаны и священные тексты, монахи постепенно привыкли к письменным принадлежностям, а это в данном случае оказалось губительным для обетов бедности, как это было в случае и с ранними доминиканцами, и францисканцами. Во всех отношениях монахи становились заложниками судьбы и делались зависимыми от поддержки извне больше, чем когда бы то ни было до этого.

В то же время нельзя забывать, что определенное равнодушие к мирским делам, явившееся результатом буддийских практик, могло помешать выживанию религии. Примечательно, как тесно переплетается монашеская община с родами Магадхи в первые десятилетия буддийской истории. Этот сердечный контакт с селянами во многих случаях прекращался, когда царская казна брала на себя ответственность за содержание монахов. Когда поддержка Ашоки закончилась, возникла серьезная необходимость расширить связи монахов с внешним миром и вновь завоевать благорасположение домохозяев. Именно эти условия явились причиной происхождения махаяны с ее гораздо большей заботой о спасении многих, и именно она смогла успешно преодолеть кризис.

Глава IV

СТАРАЯ ШКОЛА МУДРОСТИ

Школы

Примерно в 480 г. до н. э., когда умер Будда, на северо-западе, по всей видимости, существовали какие-то буддийские монашеские общины. Утрату физического присутствия Будды и его направляющей руки переживали как большую потерю. Никто не был назначен преемником. По словам писаний, руководить общиной продолжало только учение Будды (Дхарма). Оно, конечно же, не существовало в письменном виде. В течение четырех столетий учения Будды не записывались, а лишь заучивались монахами по памяти. Подобно брахманам, буддисты испытывали сильное отвращение к письменной фиксации религиозного знания. В античные времена такое же отношение мы обнаруживаем и на Западе, в Галлии, где, согласно Юлию Цезарю (*О галльской войне*: VI, 14), друиды «не считали правильным записывать такие высказывания (о философии). Я полагаю, что они придерживались этого мнения по двум причинам: не желали, чтобы принципы (практика) становились доступными всем, а также не хотели, чтобы те, кто изучает принципы, опирались на письменный текст и тем самым пренебрегали развитием памяти; и в самом деле, обычно так и происходит, что обращение к письму ослабляет усердие ученика и способность запоминать». Кстати, именно из-за этого не-

приятия письменных сообщений наши знания о ранней истории буддизма оказались столь отрывочными и бедными.

Тем не менее понятно, что за все эти века, когда священные тексты сохранялись в живой традиции благодаря их коллективной рецитации или распеванию и особенно по мере распространения буддизма, обязательно должны были появиться разнообразные местные традиции. Принято считать, что сразу же после кончины Будды собрался совет из пятисот архатов и повторил писания, — в том виде, в каком их запомнил Ананда. Но даже в то время нашелся монах, который заявил, что речи Бхагавана, как он их помнит, звучали совсем не так, и этому монаху спокойно позволили выступить.

Из всех школ и сект, сформировавшихся в результате появления различных истолкований писаний, а также из-за местных обычаев (см. с. 107—111), мы должны в первую очередь рассмотреть те, которые совокупно образуют группу, называемую *старой школой мудрости*.

Шарипутра

Уже не раз отмечалось, что облик религиозным и монашеским движениям придает не их основатель, а кто-то из его последователей первого поколения. Особой формой организации орден францисканцев гораздо больше обязан Элиасу из Кортонь,¹ нежели самому святому Франциску, равно как и орден иезуитов своим обликом больше обязан Лайнезу,² чем свя-

¹ Элиас из Кортонь (ок. 1180—1253) — ученик св. Франциска и один из ближайших его помощников.

² Лайнез Диего (1512—1565) — сподвижник Игнатия Лойолы, второй после него генерал иезуитского ордена (с 1558 г.).

тому Игнатию Лойоле. В таком же положении находятся святой Павел по отношению к Иисусу, Абу Бакр¹ — к Мухаммеду, Ксенократ — к Платону, Сталин — к Ленину, и также Шарипутра — к Будде.

Легко убедиться в том, что сравнительно второстепенный последователь может оказывать гораздо большее влияние, чем сам основатель. Последний, несомненно, является живым источником творческого вдохновения, кладущего начало самому движению, но большая часть его учений и прозрений оказывается за пределами понимания обычных людей. Менее одаренный преемник создает некую разновидность «карманного» Евангелия, которое в гораздо большей степени согласуется с нуждами обыкновенного человека и его способностью к пониманию. Когда Л. Робен говорит о Ксенократе, преемнике Платона, что он «заключил живую мысль Платона в жесткие рамки книжного учения, механизировал ее в соответствии с повседневными нуждами обучения», то его замечание в полной мере относится ко всем упомянутым выше случаям. Правда, Шарипутра умер на шесть месяцев раньше, чем Будда, и, таким образом, не мог возглавлять общину после его смерти. Благодаря влиянию Шарипутры буддийское учение приняло особую форму, и это не только стало определять способ обучения монахов, но и указало, каким аспектам Будды следует придать особое значение, а что должно отойти на задний план.

Фактически для первых двадцати поколений буддистов преобладающим было понимание учения Будды в версии Шарипутры. Он занимал господ-

¹ Абу Бакр ас-Саддик (573—634) — тесть пророка Мухаммеда и его ближайший соратник. После смерти Мухаммеда стал первым халифом (годы правления 632—634), энергично распространяя повсюду ислам.

ствующее положение — в том смысле, что одна часть общины соглашалась с его интерпретацией, а другая сформировала свое мнение в осознанном противопоставлении мнению первой.

Шарипутра, «Сын Шари», родился в Магадхе в брахманской семье. Свою религиозную жизнь он начал рано под руководством Санджайи, одного убежденного поклонника скептицизма. Через две недели после вступления в общину Будды он достиг полного просветления и с тех пор вплоть до самой смерти проводил свое время, обучая и наставляя младших монахов. Он обладал великолепным аналитическим умом. Любил упорядочивать знание так, чтобы его можно было легко заучить, держать в памяти, обдумывать и объяснять другим, и был наделен определенным здравомыслием и трезвостью рассудка.

Для тхеравадинов и сарвастивадинов Шарипутра являлся вторым основателем религии. Точно так же как Будда — царь Дхармы, так Шарипутра — его фельдмаршал. Он превосходил всех других учеников в «мудрости» и учености. «Если исключить Спасителя мира, то никто не обладал даже шестнадцатой долей мудрости Шарипутры». Мы должны иметь в виду, что слово «мудрость» здесь употреблено в довольно специфическом смысле, — в смысле некоего методичного изучения предписаний и правил абхидхармы (см. с. 141 и сл.).

В буддийской общине, однако, имелись и другие течения. Многим монахам не нравилась абхидхарма. По их мнению, другие ученики были гораздо важнее Шарипутры — например, Махамоггаллана, который преуспел в освоении психических сил, или Ананда, самый любимый ученик Будды, лично сопровождавший его на протяжении 20 лет. Для ортодоксальных же абхидхармистов Ананда являлся объектом постоянных неприязненных заявлений и своеобразным козлом отпущения за все неприятности, которые выпада-

ли на долю буддийской церкви. Среди противников интерпретаций Шарипутры наиболее влиятельными были саутрантики.

Примерно через сто лет после смерти Будды начала развиваться литература махаяны (см. главу V). Однако имя Шарипутры продолжало ассоциироваться с учением. В таких работах, как *Праджняпарамита сутра*, *Лотос Благого Закона* и *Аватамсака сутра*, он постоянно выступает как представитель низшей формы мудрости, которому еще многому следует научиться, как не очень сообразительный, туповатый человек, не способный понять истинное учение Будды. Ради него Будда и проповедовал низшую форму знания своего учения, которая известна как хинаяна.

Прежде чем излагать основные принципы школы, ведущей свое происхождение от Шарипутры, я должен сказать несколько слов в пояснение термина *старая школа мудрости*, который часто употребляю в этой книге. Она называется школой *мудрости*, потому что «мудрость» в писаниях школы Шарипутры считается главной среди пяти высших добродетелей, к которым, кроме нее, относятся также вера, усердие, внимательность и сосредоточение. Из всех этих добродетелей только развитие мудрости может действительно гарантировать окончательное освобождение. Школа Шарипутры названа *старой* для того, чтобы отличать ее от *новой* школы мудрости, которая сформировалась ей в противовес после 100 г. до н. э. (см. главу V).

Архаты

Нет лучшего способа понять дух старой школы мудрости, чем познакомиться с тем типом человеческой личности, который она стремилась создать, и с

идеей совершенства, которой следовали ее ученики. Идеальный человек, святой или мудрец, находящийся на высшей ступени развития, называется *архатом*. Сами буддисты производят слово «архат» от *ари*, что значит «враг», и *хан*, что значит «убивать», и таким образом архата можно рассматривать как «убийцу врагов», где под врагами понимаются страсти. Современные ученые прослеживают происхождение этого слова от *архати*, что значит «быть достойным чего-либо», и подразумевают под «достоинством и заслуженностью» право на дары и поклонение. Скорее всего, первоначально, в эпоху появления буддизма, «архатами» называли всех аскетов. В качестве же специального буддийского термина он применялся только для обозначения совершенных святых, освободившихся полностью и окончательно. Часто архатом называют самого Будду.

Много идеализированных портретов архатов запечатлело и сохранило до нашего времени буддийское искусство. Архат обычно изображался в виде важного человека с бритой головой, несколько сурового. Писания старой школы мудрости определяют и изображают архата стандартной формулой, которая довольно часто повторяется. Архат — это тот, в ком все «истечения» (т. е. чувственные желания, становление, неведение, неправильные взгляды) высохли, кто прожил великую жизнь, кто совершил то, что должно быть совершено, кто сбросил с себя тяжкое бремя, достиг своей цели, больше не подвержен «становлению», полностью освобожден, придя надлежащим образом к знанию. Он отбросил всякую привязанность к «я» и «мое», отрешен, усерден и серьезен, внутренне свободен, целиком управляет собой, сам себе хозяин, хладнокровен, бесстрастен и строг.

Авадана шатака (II, 348) дает несколько более полное описание архата: «Он старался и прилагал

усилия, он боролся и таким образом осознал, что этот круг „рождения-и-смерти“, с его „пятью составными частями“ (скандхами) представляет собой постоянное изменение. Он отверг все условия существования, которые создавались более сложными сочетаниями условий, так как их природа состоит в том, чтобы распадаться и разрушаться, изменяться и быть уничтоженными. Он отказался от всех „осквернителей“ и достиг архатства. Став архатом, он утратил всякую привязанность к „трем мирам“ (т. е. к миру чувственных желаний, миру форм и миру-без-форм). Золото и ком земли были для него одно и то же. Для его ума что небо, что ладонь руки представлялись одним и тем же. Он оставался хладнокровным (в опасной ситуации), как благоуханное сандаловое дерево, стоящее перед топором, который его срубает. Посредством своего знания он сорвал „оболочку неведения“. Он достиг знания, „сверх-знания“¹ и „способностей аналитической интуиции“. Он приобрел отвращение к мирским благам и почестям и стал достойным почитания, преклонения и уважения со стороны дэвов (богов), включая Индру, Вишну и Кришну».

Не считая будд, никто не мог быть в той же мере совершенен, как архат. Поэтому логично было допустить, что будда должен был обладать некоторыми дополнительными совершенствами по сравнению с архатом. Поначалу, однако, этому вопросу уделяли мало внимания, так как в нем не видели никакого практического смысла. Только по прошествии трех или четырех столетий, когда идеал архата утратил свою

¹ Т. е. божественного ока; божественного слуха; познания мыслей других; способности вспоминать свои прошлые рождения; чудесных сил; знания, что его «истечения» высохли. (Примеч. Э. Конзе).

привлекательность для определенной части буддийской общины (см. с. 153 и сл.), вопрос о различии между архатами и буддами стал приобретать определенную значимость для буддийских мыслителей.

Во все времена мистики пытались выделять ступени на лестнице духовного продвижения. Прежде чем человек сможет достичь состояния архата, он должен пройти ряд уже известных ступеней. Здесь нет необходимости приводить детали, но некоторое понимание поворотного пункта в человеческой жизни существенно для того, что следует далее. Считается, что все люди принадлежат к одному из двух классов: они либо *обычные люди*, либо *святые*. Святых называют *ариями*. На санскрите *арий* означает «благородный», «правильный» или «благой». Обычные люди, обыватели, всецело живут в мире своих чувств, и духовный мир, находящийся за пределами всего этого, им либо совершенно безразличен, либо служит лишь источником каких-то смутных и вялых устремлений. Сверхчувственный мир неизменной реальности в буддийской теории известен либо под именем *нирваны* — которая является последним и окончательным состоянием успокоения, — либо как *Путь*. Путь — это то же самое, что и нирвана, если ее рассматривать с точки зрения продвижения по определенным ступеням духовного роста. В результате выполнения духовных практик, которые будут описаны чуть позже, мы постепенно приобретаем опыт, превращающий нас из «обычных людей» в «святых». Для этого события существует термин *вступление в поток*. В какой-то степени он соответствует тому, что мы в христианстве называем «обращением». В этом случае перед нами внезапно открывается видение *сверхмирского пути*; по словам Буддхагхоши, мы начинаем видеть Путь так, как мы видим яркую полную луну сквозь дымку облаков. В данном случае облака служат символом наших чувственных привязанно-

стей. Вступив когда-нибудь в поток, мы еще должны будем выдержать длительное сражение. Иногда оно занимает много жизней, ибо нам нужно преодолеть свои привязанности к чувственным объектам и любовь к себе. Но главное, что поворот уже произошел.

Практики

Медитативные практики в буддизме — это источник всего, что в нем есть. Историческое развитие буддизма представляет собой, по сути дела, выработку все новых и новых средств достижения освобождения. Однако не так легко дать вразумительное описание этих практик, поскольку все они представляют собой методы, направленные на отказ от мира, а многие современные люди совершенно не заинтересованы в этом. Лишь два момента этих методов находятся в пределах понимания обычного человека — начало и конец практики. Отправным пунктом всех буддийских стремлений является недовольство миром, каким его видят; многие люди ощущают такую неудовлетворенность довольно часто, несмотря на то, что прекрасно знают, как с ней справиться. Конечным результатом духовной борьбы буддиста становится полный душевный покой, который наверняка хотел бы иметь любой человек, если бы только знал, что для этого нужно сделать. Но все то, что находится между началом и завершением Пути, большей частью представляет собой тот тяжкий труд, которого люди обыкновенно предпочитают избегать.

Всегда бывает так, что сокровенное знание Пути открывается только тем, кто по нему идет. Тем не менее мы попытаемся разяснить те методы, которые применяли в старой школе мудрости для обучения архатов. Эти методы традиционно разделяются на три основные группы, а именно *нравственную дисциплину*, *транс* и *мудрость*. К счастью, мы располагаем замечательной

книгой, описывающей эти практики, а именно *Висуддхимаггой* Буддхагхоши, название которой, весьма несовершенное, было переведено как *Путь очищения*.

Нравственная дисциплина

Выше мы говорили о монашеской стороне буддийской дисциплины (см. главу II). Буддисты полагают, что знания, или прозрения, обрести нельзя, если мы имеем только его словесную оболочку; оно обретается только в том случае, если мы можем ощутить его воздействие на наше непокорное тело. Мы мало что выиграем от того, что получим лишь умозрительное убеждение в ненужности чувственных удовольствий или во внутренней отвратительности и непривлекательности того, что их вызывает, если эта убежденность мозга и языка противоречит убежденности наших мышц, желез и кожи. Эти органы тела действуют как воплощения желаний, которые становятся почти автоматическими. Если мы жадны до еды, разглядываем всех девушек, которых встречаем на улице, и чувствуем себя несчастными, когда нам холодно, голодно или некомфортно, то тогда наша умозрительная убежденность в ненужности и бесполезности мирских вещей затрагивает только одну часть нашей личности и опровергается действиями другой части нашего существа. Это хорошо иллюстрирует индийская история об учителе, который спрашивает своего ученика о том, что является для него величайшей ценностью. Ученик почтительно отвечает: «Брахма, или Высший Дух». Тогда учитель ведет своего ученика к пруду, окунает его голову в воду на две минуты и затем спрашивает о том, чего он больше всего желал в конце этих двух минут. Ученик не мог не ответить, что больше всего на свете он желал глотнуть воздуха и что Высший Дух удивительным образом был ему в тот момент безразли-

чен. И если расположение нашего духа таково же, то тогда какая нам польза от священного учения?

Осознанное и строгое отношение к своему телу составляет основу обучения буддиста. Самым решительным образом освобождает нас от иллюзий индивидуальности и отвержение самовлюбленности и нарциссической привязанности к телу. Физическое тело всегда было в центре внимания буддиста: *«Я говорю вам, что именно внутри этого самого тела, смертного по своей сути и имеющего всего лишь шесть футов в высоту, находятся мир, и источник мира, и прекращение этого мира, и также путь, ведущий к его прекращению».*

Человеческий ум приучен работать на сопоставлениях. Если мы взглянем на буддийские произведения искусства, будь то скульптуры или другие изображения, то обнаружим, что форма человеческого тела передается с большой чувственностью в искусстве Амаравати и Аджанты и что она выражается с идеальной, неземной утонченностью в искусстве Китая и Тибета. Основная часть обучения монаха, однако, заключалась в утверждении прямо противоположного. Его учили многократно смотреть на это материальное тело как на отвратительное, мерзкое и в высшей степени неприятное: *«А далее ученик созерцает это тело от ступней ног до кончиков волос на макушке, и наоборот, тело с кожей, натянутой на него, тело, наполненное разнообразными нечистотами. В этом теле они таковы:*

*волосы на голове, волосы на теле,
ногти, зубы, кожа;
мышцы, сухожилия, кости, костный мозг, почки;
сердце, печень, серозные оболочки,
селезенка, легкие;
кишки, брыжейка, желудок, испражнения, мозг;
желчь, пищеварительные соки, гной,
кровь, сало, жир;
слезы, пот, слюни, сопли, суставная жидкость,
моча».*

Когда такое видение, или образ, «тридцати двух частей тела» накладывается на облик привлекательной женщины, можно быть уверенным, что оно окажет довольно разрушительное воздействие на любые сексуальные страсти, какие только возможны. Кроме того, буддисты, подобно джайнам, учатся сосредоточению внимания на *«деяти отверстиях тела»*, из которых непрерывно истекают грязь и отвратительные субстанции, — на двух глазах, двух ушах, двух ноздрях, на рте, на мочеиспускательном канале и заднем проходе. Если монах не довольствуется этим, ему советуют посещать кладбища или кремационные площадки и смотреть, что из себя в действительности представляет тело на различных стадиях его разложения. Всем этим буддийские практики намеренно противопоставляются привычкам цивилизованного общества, налагающего запрет на те стороны жизни, на которые обращают внимание буддисты. Цель цивилизованного общества состоит в том, что прямо противоречит Дхарме, и обычный его представитель старается избежать всякого соприкосновения с тем, что могло бы создать какую-либо опасность для его зыбких и неустойчивых радостей жизни.

Как и многие христиане, буддист никогда и не думает гордиться своим телом, а чувствует к нему стыд и отвращение. Мы никогда не должны забывать, что в этой системе мышления соединенность с телом оказывается с нашей стороны делом добровольным, ведь оно служит таким удивительным инструментом для осуществления наших предпочтений и желаний! Но стоит только нам понять, как ненадежно наше тело, насколько оно подвержено различным опасностям и порокам, насколько оно отвратительно в своих основных отправлениях, как мы начинаем испытывать стыд и ужас перед теми условиями, в которые наша божественная Самость сама себя поместила, и понимаем, как опасно она разместилась меж двух кожных покровов, или, говоря современным языком, меж эктодермой и энто-

дермой. Несомненно, подобные условия — не самые лучшие для нашей Самости. Конечно же, она не может быть свободной и спокойной в условиях, которые созданы алчностью и которые побуждают ее испытывать еще большую алчность. В этом отношении буддийская традиция вторит духу известного стихотворения Эндрю Марвелла,¹ в котором говорится:

*«О, кто может вырваться из этой темницы!
Эта душа порабощена так плотно
Костяными кандалами, сковавшими ноги
и связавшими руки;
Здесь она слепа из-за глаз, а там
Оглохла из-за барабанного боя в ушах!»*

Хорошо найти слова, с помощью которых можно убедить других в пустотности всех обусловленных вещей. Но еще более существенно убедить в этом собственное тело. Органам чувств в буддизме уделяется особое внимание, они подвергаются строгому надзору. Для обозначения этой практики применяется термин *индрия-гутти*, в буквальном смысле — «охрана органов чувств». Когда монах прогуливается, он должен смотреть прямо перед собой, а не крутить головой по сторонам.

*«Не позволяйте взгляду блуждать
подобно лесной обезьяне,
Подобно дрожащей лесной лани
или испуганному ребенку.
Глаза должны быть опущены,
они не должны смотреть
Дальше, чем на шаг. Ум монаха не
должен блуждать,
Словно беспокойная обезьяна».*

¹ Марвелл Эндрю (1621—1678) — английский пуританский поэт, сатирик, политический и религиозный деятель.

Это именно то, что называется «охраной дверей чувств». В чувственном опыте можно различить два составных элемента. Один из них представляет собой всего лишь чувственное восприятие внешнего раздражителя, а другой — нашу волевую реакцию на него. Контакт наших органов чувств с соответствующими им раздражителями служит «поводом» для, говоря словами буддийской формулы, «возникновения в нас алчных, печальных, злых и неблагоприятных состояний, ибо они нахлынут на нас, коль скоро мы остаемся несдержанными» по отношению к своим органам чувств. Поэтому мы должны научиться обуздывать свою безудержную жажду видеть, слышать и т. д., которая действительно отчуждает нас от самих себя. Мы должны научиться удерживать свой собственный ум, или мысли, или сердце от попадания в зависимость от объектов, с которыми встречаются наши чувства. Мы должны научиться проверять каждый раздражитель, проникнувший в цитадель нашего ума, чтобы наши нездоровые страсти не могли сковать его и окружить, стремясь найти новый центр для себя. Всякий, кто пытался выполнить наставления Будды, касающиеся контроля своих чувств, знает, сколь чудовищное насилие приходится применять к своему уму, чтобы сохранять его спокойствие даже на одну-две минуты. Как же мы можем выяснить, в чем заключена истинная природа нашего ума, если мы даже не способны защитить его от постоянного вторжения внешних импульсов и увидеть его таким, каким он является сам по себе?

Транс

Вторую группу буддийских методов традиционно называют *концентрацией*, или *сосредоточением*. Санскритское слово с этим значением, *самадхи*, эти-

мологически соответствует греческому термину «синтез». Смысл «сосредоточения» состоит в сужении поля внимания волевым усилием на определенный срок и определенным образом. В результате применения такого метода ум успокаивается, подобно тому как выравнивается огонь в масляной лампе в защищенном от ветра месте. С эмоциональной точки зрения сосредоточение вызывает состояние умиротворенности, поскольку человек при этом на некоторое время выходит за пределы всего, что могло бы вызвать в нем беспокойство. Традиционно насчитывают три разновидности практик сосредоточения:

1. *Восемь дхьян.*
2. *Четыре «безграничных».*
3. *Оккультные силы.*

Эти три составляющие были зачатками большей части всего того, что появилось в буддизме в более поздний период его развития. Практика дхьян приобрела решающее значение для системы йогачары, «безграничные» явились одним из источников ранней махаяны, оккультным силам было суждено стать сердцевиной тантры. Теперь нам следует пояснить каждую из этих трех разновидностей.

1. *Дхьяны* (на языке пали — *джханы*) являются средством для выхода за пределы воздействия чувственных стимулов и наших обычных реакций на них. Начинать упражнение следует с сосредоточения на чувственном стимуле — таком как, например, круг, выложенный из розового песка либо образованный голубыми цветами; это может быть чаша с водой или образ Будды. Первая стадия транса достигается тогда, когда человек обретает способность на некоторое время подавить свои нездоровые стремления — т. е. чувственное желание, недоброжелательность, лень и апатию, возбуждение и смущение. Практикующий учится не впускать эти стремления и старается направлять все свои мысли на избранный объект. На

второй стадии он выходит за пределы мыслей, которые направлены на объект и окружают его. Здесь прекращается дискурсивное мышление, и практикующий развивает более цельную, умиротворенную и уверенную позицию доверия, которую тексты называют *верой*. Эта позиция движения наощупь и выхода из самого себя в направлении чего-то такого, что недоступно дискурсивному знанию, но что доставляет большее удовлетворение, в конечном итоге ведет в переживанию радости и восторга. Впрочем, в определенном отношении эта радость тоже представляет собой некое пятно, некое загрязнение, и поэтому от нее, в свою очередь, также нужно избавиться. Решение этой задачи осуществляется на следующих двух ступенях. В четвертой дхьяне практикующий перестает сознавать, что к нему относятся свобода и не-свобода, благополучие и не-благополучие, радость и уныние, поддержка и препятствия. Личные предпочтения делаются так неинтересны, что становятся незначительными. Все, что остается в этом состоянии ясной, прозрачной и бдительной восприимчивости, — это *совершенная чистота внимательности и непрерывной осознанности*. Кроме этого, существуют еще четыре «бесформенные» дхьяны, которые представляют собой стадии преодоления остатков объекта. Пока мы «присасываемся» к какому-либо объекту, сколь бы чистым и тонким он ни был, мы не можем войти в нирвану. Практикующий вначале видит все как *безграничное пространство*, затем — как *ничто*, и далее, благодаря отказу от самого акта восприятия ничто, он достигает состояния, в котором нет *ни восприятия, ни не-восприятия*. Сознание и само-сознание оказываются здесь на пороге своего исчезновения.

Выше этого уровня находится *прекращение восприятия и чувствования*, когда, как говорят, практикующий *касается нирваны своим телом*. Сторон-

нему наблюдателю это состояние напоминает кому. Движения, речь и мышление в нем отсутствуют. Сохраняются лишь жизнь и тепло. Даже бессознательные побуждения, что говорится, *усыплены*. Внутренне это состояние похоже на то, что в других мистических традициях называют невыразимым осознанием *чистого созерцания*, чистого намерения, проникающего в реальность, союза ничто с ничто или же Единого с Единым, погружения в *Божественную бездну*, в *Божественную пустыню*.

Однако, согласно ортодоксальному учению, эти состояния, сколь бы возвышенными они ни были, не гарантируют окончательного освобождения. Необходимо полное преодоление индивидуального «я», поскольку с помощью этих экстатических опытов можно достичь лишь временной его утраты. Постепенно ум становится все более простым, все более отрешенным, все более умиротворенным, но это происходит только пока длится дхьяна, в которой самость забывается. Лишь мудрость может проникнуть в *великую пустоту*, только она может войти в нирвану, навсегда замещающую чувственные импульсы, которые преобладали в нашем уме, пока еще существовал ум, в котором можно было преобладать.

2. «*Безграничные*» (*апрамана*) — это методы взращивания особых эмоций. Таковых четыре: дружелюбие (*метта*), сострадание, сорадование и непрерывная осознанность. Основная цель упражнений состоит в сокращении границ, существующих между каким-либо индивидом и другими людьми — будь то дорогими, безразличными ему или же врагами. Практикующий пытается одинаково дружелюбно относиться к самому себе, друзьям, чужим людям и недругам. *Дружелюбие* считается добродетелью. Оно определяется как состояние, в котором человек желает другим блага, увеличения благосостояния и старается увидеть за неприятной и зачастую отталкиваю-

щей внешностью людей их привлекательные стороны. Но здесь не место вдаваться в технические подробности таких медитаций. Их настрой делается очевидным при знакомстве с коротким отрывком из *Метта сутты*: «*Да будут все существа счастливы, спокойны и беззаботны! Да будут они радоваться и жить в безопасности! Все существа, слабые или сильные, в высших, средних или нижних мирах, маленькие или крупные, видимые или невидимые, близкие или далекие, рожденные или ожидающие своего рождения, — да будут все они счастливы и беззаботны! Пусть никто не обманывает другого и не презирает никакое существо ни в каком состоянии; пусть никто во гневе или из-за недоброжелательности не пожелает вреда другому! Точно мать, присматривающая за своим ребенком и защищающая его, свое собственное дитя, — так с безграничным усердием должен он заботиться обо всех живых существах, излучать дружелюбие во всем мире, внизу, наверху и посюду без ограничений; так пусть он взращивает безграничную доброжелательность ко всему миру, не связанный, свободный от недоброжелательности или враждебности».*

Следующей по порядку оказывается добродетель *сострадания*, развить которую гораздо труднее. Это такое состояние, при котором практикующий сосредоточивается на страданиях других существ, переживает вместе с ними и желает им скорейшего избавления от этих страданий. На третьей стадии, после того как практикующий научился вызывать в себе сострадание по собственному желанию, он должен тренировать в себе *сорадование*. Он сосредоточивается на благоприятных моментах жизни других людей, испытывает вместе с ними радость и проникается радостным сочувствием к их счастью. И напоследок остается *непрерывная осознанность*, которую мы, как счи-

тает традиция, можем успешно познать только после того, как обретаем устойчивость в третьей дхьяне, сохранив при этом три предыдущих эмоциональных состояния. Поэтому осознанности достигают достаточно редко, так что здесь мы ограничимся лишь упоминанием о ней.

Практикующему предписывается не только развивать эти эмоциональные состояния, но и стараться сделать их *безграничными*, т. е. научиться одинаково ровно относиться ко всем людям и все время стремиться уменьшить собственные предпочтения, симпатии и антипатии. Всякий, кто пытался воплотить в жизнь предписания Буддхагхоши по выполнению этих упражнений, должен был заметить, что, находясь в обычном рассеянном состоянии, нельзя исполнить их правильно. Считается, что сначала ум должен пройти через очищение и отрешенность (а это может дать ему только практика дхьян), для того чтобы успешно применять «*безграничные*» ко всем вещам.

3. В буддийском учении так много в высшей степени рационального, что роль оккультного в нем зачастую недооценивали, и особенно это относится к современным европейским авторам. Они не принимают во внимание два решающих фактора: исторические условия, в которых буддийская религия развивалась, и законы духовной жизни. Они также не понимают значения более поздних ступеней развития буддийской мысли, которые кажутся им периодом вырождения и падения с первоначальных высот. Буддизм развивался в среде людей, которые столь же искренне верили в магию, как современные городские жители верят в науку. Реликвии Будды ценились за магическую силу, которой они были наделены. Небеса, реки, леса и деревья в нем, колодцы — вся природа была наполнена духами. Чародейство — обычное явление для индийцев, и его часто применяли раз-

личные религиозные организации для обращения других людей в свою веру. Изображение чудесных событий — излюбленная тема буддийского искусства. Даже если оккультное само по себе и не образовывало раздел священного учения, оно все равно оказывало влияние на общину через ее мирских последователей.

Здесь, впрочем, необходимо внести дополнительное замечание. Опыт всех стран мира показывает, что невозможно развивать духовную жизнь так, чтобы в то же время она не порождала определенных психических сил и психических ощущений. Этот факт способен вызвать удивление только у тех, кому духовные практики действительно незнакомы. В результате вхождения в различные трансовые состояния Будда и его ученики обрели власть над многочисленными видами сверхъестественных и магических сил, называемых *риддхи*, или *иддхи*. Одни из них представляли собой силы, которые мы теперь называем *психическими*, — ясновидение, яснослышание, память о прежних рождениях и знание мыслей других существ. Другие были силами телесными. Ученики могли «*по желанию проходить сквозь стену, ограду или холм, как через воздух; погружаться в твердую почву и выходить из нее; ходить по воде или передвигаться по воздуху*». С помощью магических действий буддисты могли продлевать жизнь своего тела. Они также могли облечь в форму или вызвать в воображении собственных двойников и придать им видимость жизни. Они могли принимать облик мальчика, змеи и т. п.

Христианские евангелия в определенной мере подверглись влиянию буддийских учений, которые были известны в Александрии и других частях Средиземноморья. Чудотворная сторона буддизма, видимо, особенно пришлась по душе ранним христианам. Святой Петр, ходивший по воде, шел по стопам мно-

гих буддийских святых. Одним из излюбленных чудес многих буддистов было *двойное чудо*. Из верхней половины тела Татхагаты вырывался огонь, а «из нижней части его тела струились потоки воды». В Евангелии от Иоанна (7, 38) мы находим любопытное место: «*Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой*». В качестве третьего примера мы можем упомянуть о том, что Татхагата мог бы, если бы только пожелал, пребывать еще целую эпоху, подобно Христу, который «*пребывает вечно*».¹

Несмотря на то что психические способности неотделимы от конкретной ступени духовного развития, их появление не во всех случаях благотворно сказывается как на характере, так и на духовности личности, в которой они проявляются. В психических проявлениях таится большая опасность: может возрасти гордыня; человек может погнаться за большей властью и потерять при этом и царство и славу; он может вступить в контакт с силами, которые будут разрушать его нравственность. В целом в первое тысячелетие своего существования буддийская церковь полагала, что оккультные и психические силы допустимы, если только им не начинают уделять слишком много внимания и показывать их в качестве дешевых трюков на публике. Однажды Будда встретил одного аскета, который двадцать пять лет сидел на берегу реки, предаваясь суровым аскетическим упражнениям. Будда спросил его, чего он добился в результате всех своих усилий. Аскет гордо ответил, что теперь, наконец, он умеет переправляться через реку, просто идя по воде. Будда объяснил ему, что эта награда слишком мала за подобные труды, поскольку всего за одну монету его мог бы перевезти лодочник.

¹ Иоанн, 8, 35.

Мудрость является высшей добродетелью. Обычно так переводят санскритский термин *пра-джня* (на пали *паннья*), и в целом с этим можно согласиться. Однако, имея дело с буддийской традицией, мы всегда должны иметь в виду, что смысл «мудрости» в ней особый, даже уникальный для истории человеческой мысли. Под термином «мудрость» буддисты понимают *методическое созерцание дхарм*. Это наглядно иллюстрирует формальное и академическое определение, которое дает Буддхагхоша этому термину: «*Мудрость обладает свойством проникновения в истинную природу дхарм. Она выполняет функцию рассеяния тьмы заблуждения, которая скрывает подлинное бытие дхарм. Она проявляется как отсутствие заблуждения. Это соответствует утверждению: „Тот, кто сосредоточивается, знает, что существует на самом деле“; сосредоточение является ее непосредственной причиной*».

Методы, с помощью которых можно развить мудрость, были изложены в книгах по абхидхарме. Очевидно, они являются более поздними частями Канона (см. с. 48). Некоторые школы, вроде саутрантиков, настаивали на том, что эти книги нельзя считать аутентичными словам Будды, и поэтому их необходимо отвергнуть. Точное значение слова *абхи-дхарма* не вполне понятно. «Абхидхарма» может обозначать *более высокую*, или *высшую*, дхарму. Когда именно были составлены книги по абхидхарме, выяснить трудно. Думается, однако, что не будет серьезной ошибкой отнести их ко времени первых двух столетий после смерти Будды.

До нас дошли два варианта *Абхидхармы*: один из них представляет собой собрание из семи книг на языке пали, а другой, также состоящий из семи книг, сохранился в китайской версии, хотя изначально был составлен на санскрите. Палийские тексты относятся к традиции тхеравады, а санскритские — сарвастивады.

Примерно через семь столетий после первоначального составления книг *Абхидхармы*, т. е. около 400—450 г. н. э., учения обеих традиций были окончательно кодифицированы. Кодификация тхеравадинского канона была выполнена на Цейлоне Буддхагхошей, а сарвастивадинского — в Северо-Западной Индии Васубандху. После 450 г. н. э. развитие учений абхидхармы почти, если не совсем, прекратилось.

Приходится признать, что стиль книг *Абхидхармы* в высшей степени сух и непривлекателен. Способ обращения к различным темам напоминает стиль бухгалтерских книг, инженерных руководств или, например, справочника по физике. Нельзя сказать, чтобы стилистические фигуры полностью отсутствовали в буддийской литературе, ведь она создавалась для пропаганды и пыталась завоевать признание необращенных и укрепить чувства верующих. Однако книги по абхидхарме предназначались исключительно для буддийской элиты, и предполагалось, что мудрость, приобретаемая в результате внимательного их изучения, будет достаточной наградой и стимулом к знанию.

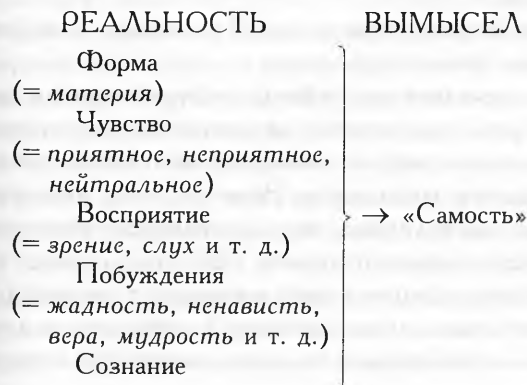
Главной задачей буддизма является искоренение индивидуального существования, а это достигается тем, что некто прекращает отождествлять себя с чем бы то ни было. В силу давней привычки нам естественно размышлять о своем опыте в терминах «я» и «мое». Даже когда мы убеждены в том, что такие слова, строго говоря, слишком неопределенны, для того чтобы быть приемлемыми, и что их необдуманное употребление служит причиной наших повседневных несчастий, даже тогда мы продолжаем ими пользоваться. Причин тому множество. Одна из них состоит в том, что мы не видим никакого иного способа, чтобы объяснить собственный опыт без использования таких терминов, как «я» и «мое». Величайшей заслугой абхидхармы является то, что она попыталась создать альтернативный метод рассмотрения собственного

опыта, — метод, в котором понятия «я» и «мое» полностью отсутствуют и в котором все действующие силы трактуются как безличные дхармы. Абхидхарма — старейшая письменно зафиксированная система психологии и, думаю, до сих пор значимая для достижения тех целей, для которых и разрабатывалась.

Что же, в таком случае, представляет собой наша индивидуальность, говоря языком *дхарм*? Согласно абхидхармической традиции, личность, со всеми ее возможными составляющими, можно разделить на пять *груд*, т. е. на пять своеобразных групп элементов, на санскрите называемых *скандхами*. Все, о чем личность может думать как о самой себе, все, что она может считать своим, обязательно попадает в одну из этих пяти групп. Она может быть любой из следующих.

1. *Материальное (наше физическое тело и материальное имущество).*
2. *Чувство.*
3. *Восприятие.*
4. *Побуждение.*
5. *Акт сознания.*

Ложная вера в индивидуальность или личность возникает, как утверждается, из-за домысливания сверх и надо всеми этими пятью грудями некоего «я». На схеме это выглядит так:



Включение вымышленной самости в действительную картину нашего опыта происходит всегда, когда я предполагаю, будто нечто является моим, или что я являюсь чем-либо, или что нечто является мною. Для наглядности мысли я вернусь к своему примеру с зубной болью (с. 31). Обычно человек просто говорит: «У меня болит зуб». Шарипутре это выражение показалось бы в высшей степени неверным. Ни я, ни отношение ко мне (выраженное здесь предлогом *у*), ни *зубная боль* не могут считаться конечными фактами реальности (дхармами). В абхидхарме выражения, относящиеся к какой-либо личности, заменены соответствующими безличными высказываниями. Безотносительно к личности, в контексте элементарных событий, этот опыт можно разделить на следующие части.

1. В качестве *формы*, т. е. материи, в нем выступает зуб.

2. Имеет место *чувство* боли.

3. Имеется зрительное, осязательное и болевое *восприятие* зуба.

4. Кроме того, в нем присутствуют *волевые побуждения*: негодование по поводу боли, страх перед возможными последствиями, т. е. перед угрозой для здоровья, страстное стремление к здоровому состоянию и т. д.

5. В нем также присутствует *сознание* — осознание всего этого.

Здесь исчезает «я», обычно употребляемое в разговорной речи: оно ничему не соответствует в приведенной выше схеме, не совпадает ни с одним из конечных фактов реальности. Впрочем, «я», как некая воображаемая величина, все же является частью нашего действительного опыта. В этом случае оно должно быть помещено либо в скандху сознания (соответствуя самости как субъекту), либо же, под названием *ложной веры в самость*, включено в состав

пятидесяти четырех элементов, образующих скандху волевых побуждений.

Проведенный анализ представляет собой пример того, как можно применять учение абхидхармы, однако нельзя сказать, что этот анализ уже сам по себе в состоянии существенно уменьшить реальную зубную боль. Подобный анализ можно применить к любому эпизоду нашего опыта. В книгах по абхидхарме приводятся различные списки факторов бытия, от 79 до 174, причем они считаются *базовыми* элементами, такими же реальными, как и *вещи* обыденного мира, которые, впрочем, могут быть сведены к ним в результате анализа. В то же время абхидхарма предлагает и правила комбинирования этих факторов, оформленные в виде перечня возможных отношений между ними. Пять скандх представляют собой только первые пять из этих факторов. Читатель должен помнить, что для того чтобы этот метод был эффективен, отличное знание содержания книг *Абхидхармы* должно сочетаться со строгой умственной дисциплиной, с длительными и упорными практиками напряженного сосредоточения. В противном случае медитация ничему нас не научит и не будет для нас полезной.

Впрочем, основная идея довольно ясна: переживания следует анализировать в контексте взаимодействия безличных сил. Когда практикующий выявляет исходные принципы, скрывающиеся под поверхностью любых вещей и проявляющиеся внутри нашей так называемой личности или вне ее, то, если верить *Абхидхарме*, эти вещи начинают восприниматься в их подлинном смысле, они начинают видеться такими, какими их видит сама мудрость. Однако западным читателям не следует полагать, что теория дхарм представляет собой некое метафизическое объяснение мира, с которым можно поспорить и которое можно обсудить. Напротив, эта теория является созерца-

тельно-практическим методом уничтожения тех сторон обыденного мира, которые связывают и обуславливают наш дух. Ее ценность следует понимать в терапевтическом, а не в теоретическом смысле. При правильном использовании этот метод должен даровать большую силу, рассеивающую неблагоприятный опыт. Сама по себе медитация на дхармы, очевидно, не способна искоренить все зло в наших сердцах. Она — не панацея, излечивающая от всех болезней, но всего лишь одно из лекарств в сундучке *Великого Врачевателя*. Тем не менее, если ее практиковать достаточно часто, она способна помочь нашему уму стать настолько здоровым, что у него разовьется привычка смотреть на вещи безличным образом. Соответственно должно уменьшиться и бремя мира. Шри Ауробиндо в своем труде *Основание йоги* ясно показал, как медитация на дхармы может повлиять на наше будущее: *«В безмятежном уме полностью спокойна именно субстанция ментального бытия, настолько спокойна, что ничто не может поколебать ее. Если появляются мысли или образы, они не то чтобы возникают за пределами нашего ума, они приходят извне и проходят сквозь ум, подобно тому как стая птиц пересекает безветренное пространство. Они пролетают, ничего не задевая, не оставляя никаких следов. Даже если тысяча образов или ярчайших переживаний пересекут его ум, неподвижное спокойствие все равно сохранится, словно самой основой ума была субстанция вечного и ненарушаемого покоя. Ум, который приобрел такое спокойствие, может начать действовать — и даже весьма напряженно и ярко, но он будет по-прежнему сохранять свое глубинное спокойствие, происходящее не из него, но откуда-то свыше и облекающееся в ментальную форму без всякого добавления от него, безмятежно, бесстрастно, хотя и с радостью от присутствия истины, и со*

счастливым ощущением силы и ясности от ее происхождения».

Как мы видели, нездоровье ума происходит от привычки отождествлять себя с тем, чем мы на самом деле не являемся. Наша личность присваивает себе разнообразные фрагменты реальности посредством вещей, которые можно увидеть или потрогать. В этих *принадлелостях* наша истинная самость отчуждается от самой себя, и за каждую привязанность, которая у нас формируется, мы расплачиваемся более или менее осознаваемым страхом. Будда учит, что мы можем обрести благо, т. е. избежать ужасного круга рождения-и-смерти, только полностью избавившись от всех этих сращений.

В какой-то мере влияние, которое оказывают на нас наши принадлежности, ослабляется, если соблюдать строгие правила нравственного поведения. Буддисту советуют оставить при себе как можно меньше имущества, покинуть дом и семью, больше заботиться о бедности, чем о богатстве, предпочитать дарение приобретению и т. д. В том же направлении действует и опыт трансовых состояний. Несмотря на сравнительную мимолетность состояния транса, память о нем все же должна поколебать веру в реальность чувственного мира. Неизбежным результатом регулярной практики трансовых состояний является то, что вещи нашего обыденного мира начинают казаться иллюзорными, обманчивыми, далекими и призрачными, они лишаются обычно присущих им устойчивости и надежности. Тем не менее полагают, что нравственность и транс одни не могут полностью выкорчевать и уничтожить основания нашей веры в индивидуальность. Согласно учению старой школы мудрости, только мудрость способна рассеять иллюзию индивидуальности, изгнать ее из наших мыслей, где она укрепилась в силу застарелой привычки. Не действие, не транс, но только мысль мо-

жет уничтожить иллюзию, которая пребывает в самой мысли.

Если все наши страдания обязаны своим присутствием тому факту, что мы отождествляем себя с ложными принадлежностями, которые на самом деле не наши, то можно сделать вывод о том, что было бы гораздо лучше обойтись без этих принадлежностей. Этот простой и совершенно очевидный вывод можно также представить более отвлеченно: то, чем мы в действительности являемся, идентично Абсолюту. Во-первых, мы допускаем, что существует некая высшая реальность, а во-вторых — что в нас самих имеется точка, в которой мы соприкасаемся с этой реальностью. Конечная, или высшая, реальность, называемая буддистами Дхармой или, иначе, нирваной, — это то, что полностью выходит за пределы чувственного мира иллюзии и неведения, мира, насквозь пропитанного страстными желаниями и жадностью. Для буддиста постижение этой предельной реальности является в высшей степени достойной целью его жизни. Буддийская идея конечной реальности довольно близка философскому понятию «Абсолюта», и нетрудно ее распознать в понятии Бога у многих мистических теологов, подобных Дионисию Ареопагиту и Экхарту. Нирвана провозглашается абсолютным благом, а Дхарма — абсолютной истиной в том смысле, что они являются благом и истиной бесспорно, без всяких обсуждений и при любых условиях.

Эти убеждения образуют основу буддийских практик медитации и созерцания. Практикующий отличает безусловный мир от мира обусловленных вещей. Мы страдаем потому, что отождествляем себя с обусловленными вещами, и действуем так, как будто то, что происходит с ними, в действительности произошло с нами. Посредством настойчивой медитации и смирения мы должны отречься от всего, кроме высочайшего, которое только одно и есть безуслов-

ленно. Другими словами, мы растожествляемся со всеми обусловленными вещами. Предполагается, что если мы сумеем действовать подобным образом естественно и в совершенстве, наша индивидуальность будет исчерпана и автоматически проявится нирвана. Конечно, такой подход требует от нас более возвышенного взгляда на самих себя. В некоторой степени мы должны ощущать стыд за то, что в нашем фактическом существовании отсутствует безусловное. Это также требует большой смелости, поскольку мы должны будем отбросить все то, что, по нашему убеждению, препятствует пробуждению изначальной безусловной природы. Вот как говорит об этом Буддхагхоша: *«Монах рассматривает весь опыт своего обусловленного существования как опасный, он отказывается от него, борется с ним, не находит в нем никакого удовольствия. Точно так же, как золотой лебедь, радующийся прекрасному озеру у подножия блестящих вершин Гималаев, не захочет жить в грязной луже у ворот деревни неприкасаемых, так и йогин находит удовольствие не в сложных и обусловленных вещах, но только в пути спокойствия и умиротворения»*. Наше умение вспоминать свое богоподобное состояние, которым мы обладали, прежде чем попали в этот мир, — один из первых шагов на пути, ведущем к достижению совершенной мудрости.

По самому своему определению Абсолют не имеет никакого отношения к чему бы то ни было. В то же самое время идея освобождения подразумевает, что должно быть какое-то соприкосновение или же слияние безусловного с обусловленным. Но с точки зрения логики эта идея несостоятельна, и, обдумывая ее, буддисты обнаружили огромное количество парадоксов и противоречий (см. главу V). Если абсолютное как таковое не имеет отношения к этому миру, то ни утверждение о том, что оно трансцендентно, ни

утверждение о том, что оно имманентно, не будут корректными. Буддийская школа *чань* положила этот факт в основу практик медитации, например, заставляя ученика ответить на вопрос: «*Присутствует ли природа Будды в этой собаке?*» Природа Будды, без сомнения, является безусловленной, а собака явно взята в качестве не самого возвышенного примера обусловленного объекта. Корректным ответом на этот вопрос будет что-то среднее между «*да*» и «*нет*», — какое-нибудь «*днет*», сочетающее в себе «*и да и нет*» или «*ни да, ни нет*».

Поскольку Абсолют заключен в самом себе, о нем вообще ничего нельзя сказать, равно как невозможно выразить какое-либо отношение к нему. Всякое усилие превзойти обусловленное оказывается тщетным. Всякое представление, создаваемое нами по поводу Абсолюта, является *ipso facto*¹ ложным. Тем не менее на немалой части пути к освобождению какое-либо из них может сослужить нам службу, если использовать его как форму или стандарт, с помощью которых мы определяем значимость и глубину того или иного своего переживания. Этот «Абсолют», представляющий собой объект предварительного и в высшей степени ложного осмысления, в религиозной практике оказывается в одном ряду с обусловленным миром и рассматривается либо внутри, либо вне его. Старая школа мудрости всегда подчеркивала запредельность Абсолюта, его полное отличие от всего, что мы можем сделать или испытать. Буддисты более позднего времени, представители махаяны, исправили этот в чем-то односторонний акцент, привнеся в понятие безусловленного значение имманентности. Старая школа мудрости подходит к высшей реальности с позиции отрицания — метода, детально разработанного великим Яджнявалкьей в упанишадах (около 600 г.

¹ В силу самого факта (лат.).

до н. э.), а позднее введенного на Западе Дионисием Ареопагитом в виде отрицательной теологии. Однако мы не должны забывать то обстоятельство, что нирвана в конечном счете не поддается ни мысли, ни восприятию. Представление о том, что на определенных стадиях нашего духовного продвижения нирвану можно помыслить и что это ее осмысление помогает в практике созерцания, является ценным только с терапевтической точки зрения, на самом же деле оно ложно.

В реальной практике такая убежденность в трансцендентности безусловленного означала, что к нему можно приблизиться только благодаря полному отрицанию вещей этого мира, какими мы их знаем. За более детальным описанием я должен отослать читателя к специальным книгам по буддийской медитации, однако общие очертания данного подхода можно неметить и сейчас. Недовольство этим миром — таким, каким мы его видим, — побуждает нас задаться вопросом, что же нам в нем не нравится.

Считается, что неприглядные свойства этого мира можно обобщить в виде трех основных признаков: *непостоянство*, *страдание* и *не-я*, последнее означает отсутствие независимого существования. Все в мире *непостоянно*, изменчиво, подвержено разрушению, ни на что нельзя положиться и все в конечном счете рассыпается в прах, несмотря на то что изо всех сил мы пытаемся удержать его. Что касается *страдания*, то я должен сослаться на главу I, где рассматривается первая благородная истина. Фундаментальное положение буддизма гласит: нет ничего, что либо прямо не воспринималось бы как страдание, либо не было бы как-то связано со страданием — в прошлом или будущем, по отношению к себе или другим. Наконец, все есть *не-я*, ибо мы никогда ничем не обладаем с достаточной уверенностью, мы никогда ничего полностью не контролируем, равно как мы никогда в

полной мере не обладаем обладателем и не контролируем контролирующего. Буддисты не утверждают, что анализ опыта восприятия мира самоочевиден. Напротив, они снова и снова повторяют, что мы сможем принять его только после усердных, продолжительных, методичных упражнений в созерцании. Обычно мы склонны полагаться на относительное постоянство вещей, от которых зависит наше счастье в этом мире, а также и власть, сколь бы слабой она ни была, — власть над своими обстоятельствами и над самими собой. Только в высшей степени чувствительные люди, безразличные к боли и страданию и обладающие определенной способностью к отречению, легко согласятся с тем, что предлагает буддийское учение. Для того чтобы оценить по достоинству буддийскую точку зрения и увидеть мир таким, каким его видели буддисты, мы должны выразить согласие пройти все предписанные практики медитации, которые, как утверждают, только одни и способны взрастить и укрепить в нас убежденность в том, что этот мир совершенно не имеет никакой ценности. В данном случае нам необходимо принять на веру как медитации, так и их результат.

Таким образом, с одной стороны, есть высшая реальность, которая проявится на определенной стадии Пути как непрекращающееся, ненарушаемое и независимое блаженство умиротворенности. С другой стороны, есть обусловленные события, которые в конечном счете оказываются *непостоянными, связанными со страданием и не принадлежащими нам*. По мере того как мы все чаще и чаще сравниваем эти две стороны, мы все более укрепляемся в своем отращении ко всему, что может быть отмечено упомянутыми тремя признаками. Ничто из этого перечисления не может дать нашей самости той безопасности, которую она ищет. Ничто не может рассеять нашу тревогу. Предполагается, что по мере нараста-

ния нашего отращения ко всем обусловленным вещам и отрешенности от них нашему взору все больше и больше будет открываться истинная природа необусловленного. Самость приходит к своему исчерпанию, а Абсолют остается. Все представления по поводу Абсолюта, формирующие основу для медитации, оказываются временными строительными лесами, которые становятся ненужными и убираются, как только дом завершен.

Упадок

Буддисты, делая особый акцент на непостоянстве вещей этого мира, не были вправе ожидать, что их собственные институты станут исключением из этого общего правила. Подобно всему остальному, Закон должен ослабевать или, по крайней мере, утрачивать ту неустойчивую опору в этом мире, которую он имеет. Свою силу и превосходство он сохраняет лишь на весьма непродолжительный срок, затем следует длительный период упадка, а в конце концов — полное исчезновение до той поры, пока не снизойдет новое откровение. Расчеты относительно продолжительности существования Закона расходятся. Первоначально говорили о периоде длительностью в пятьсот лет. Позднее он был увеличен до тысячи, полутора тысяч или до двух с половиной тысяч лет. Писания, составленные между 200 г. до н. э. и 400 г. н. э., содержат множество сведений, где предсказаны стадии отпадения от Благого Закона. В соответствии с одним сообщением, сохранившимся в палийском варианте, монахи могли приобрести Путь и становиться архатами только в первый период. С тех пор достичь высшего результата святой жизни стало уже невозможно. Непорочность сохраняется на протяжении второго периода, глубокое знание писаний — на протяжении

третьего, но на четвертой стадии остаются только внешние символы, вроде облачения священнослужителей; в пятый период остаются только одни реликвии и религия исчезает совсем. Другая сутра предсказывает, что в первые 500 лет после нирваны монахи и другие верующие будут строго соблюдать Дхарму, в последующие 500 лет они будут сильны в медитации, в третий 500-летний период они будут сильны в учености; в четвертый 500-летний период они еще будут основывать монастыри, и наконец, в последние 500 лет они будут сильны в войнах и брани. Тогда Чистый Закон станет невидимым. В Китае обычно выделяли три периода. Вначале в течение 500 лет буддисты безупречно практиковали Закон и пожинали его плоды. Следующее после этого тысячелетие является временем *фальсификации* Закона, а завершающий период, длящийся 1000 или 3000 лет, представляет собой эпоху полного исчезновения Закона. Несмотря на различия, все эти сообщения сходятся на одном: в них содержится глубокое убеждение в том, что примерно через 500 лет возникнет некий кризис и произойдут решительные изменения в худшую сторону.

Поздний буддизм в полной мере поддерживает идею этого упадка. Все литературные труды свидетельствуют об этом. Примерно в 400 г. н. э., когда буддизм внешне еще сохранял весьма сильные позиции в Индии, Васубандху завершил свою известную *Сокровищницу Абхидхармы* грустным наблюдением, что «*религия мудрецов находится при последнем издыхании; в нынешнюю эпоху пороки очень сильны; жаждущие избавления должны быть упорны и настойчивы*». Несколькими столетиями позже, примерно в 1200 г. н. э., Хонэн в Японии оправдывает свой отказ от древних буддийских практик утверждением о том, что слишком много лет отделяет его эпоху от Будды; времена настолько ухудшились, что никто

уже не способен должным образом понять глубину буддийской мудрости, и только простая вера в Будду — единственное, на что еще способны люди. Далее, в XIX в., Шри Велигама из Цейлона уверял г-на Эвина Арнольда, что люди отпали от древней мудрости и что теперь никто не может достичь тех высот, которые были доступны мудрецам прошлого.

Возлагать вину на неблагоприятные исторические условия в том ощущении упадка, которое возобладало в общине с началом новой эры, можно лишь отчасти. Все было намного сложнее. Сами методы, которые исповедовала старая школа мудрости, примерно через триста лет после нирваны Будды начали утрачивать свою действенность. В начальную эпоху существования общины мы слышим о большом числе монахов, ставших архатами, причем некоторые из них достигали этого удивительно легко. Все меньше и меньше о таких случаях упоминается в более поздних документах. В конце концов, как об этом было заявлено в пророчествах, приведенных выше, распространилось убеждение в том, что времена архатов прошли. Сливки с молока были сняты. Ученые заняли место святых, а ученость заменила практику. В одном из сарвастивадинских писаний рассказывается об ужасной, трагической смерти последнего архата от руки одного из ученых. Эта история хорошо иллюстрирует настроение той эпохи.

Буддийская община отреагировала на эти неудачи двояким образом. Одна ее часть отвергла первоначальный буддизм в интерпретации Шарипутры и создала новое благовестие (см. главы V—IX). Другая часть осталась верной старым представлениям, но внесла в них некоторые уточнения. Из-за упадка рвення, принимаемого членами консервативной группы за упадок веры, начался переход от устной традиции к письменной. В I в. до н. э. впервые были записаны палийские писания на Цейлоне. Другое изменение

было связано со снижением уровня поставленной цели. В период первоначального буддизма многие монахи стремились непосредственно к достижению нирваны. Миряне и не очень честолюбивые монахи довольствовались надеждой на получение более высокого рождения. Но примерно с 200 г. до н. э. почти у всех них появилось ощущение, что условия для достижения просветления в этой земной жизни стали слишком неблагоприятными. Вполне естественно, что примерно в это время на передний план выдвинулось предание о грядущем Будде, *Майтрее*. Майтрея (от слова *майтри*) олицетворяет дружелюбие. Возможно, что истоки этого предания были в определенной мере связаны с персидской эсхатологией, но в новых условиях оно получило иное звучание. Правда, тхеравадины принимали эту легенду без особого воодушевления, и их Меттея никогда не имел высокого статуса. Но для сарвастивадинов и последователей большой колесницы она стала приобретать все большее значение. В соответствии с буддийской космологией Земля проходит периодические циклы эпох. Для одних циклов характерен упадок, для других — подъем. Средний возраст человека — показатель качества той эпохи, в которую он живет. Его возраст может колебаться в пределах от десяти до многих сотен тысяч лет. Во времена Шакьямуни средний срок жизни равнялся 100 годам. После его ухода мир становится все более порочным, а человеческая жизнь — короче. Своего высшего предела греховность и нищета достигают тогда, когда средняя продолжительность жизни уменьшается до 10 лет. Тогда Дхарма Будды Шакьямуни будет полностью забыта, однако после этого начнется новый подъем. Когда жизнь человека продлится до 80 000 лет, Майтрея, в настоящее время пребывающий на небесах *удовлетворенных богов (Тушита)*, появится на Земле, которая в то время будет изобильна и великолепна, и ее размеры будут

больше, чем сейчас. Плодородный золотой песок покрывает ее поверхность. Везде растут деревья и цветы, чистые озера и груды драгоценных камней рассыпаны повсюду. Все люди высоконравственны и сдержанны, счастливы и радостны. Земля плотно населена, но поля приносят урожай всемеро больше, чем раньше. Те люди, которые в настоящее время совершают достойные поступки, создают изображения Будды, строят ступы, предлагают дары; во времена Майтреи они переродятся людьми и достигнут нирваны благодаря влиянию его учения, которое будет полностью идентично учению Будды Шакьямуни. Так, освобождение становится надеждой на далекое будущее не только для мирян, но также и для монахов.

В начальный период своего упадка старая школа мудрости еще демонстрировала достаточную интенсивность духовной жизни. В 100—400 гг. н. э. монахи кодифицировали учение, а также составили множество комментариев и трактатов по абхидхарме. После этого они довольствовались тем, что старались сохранить достижения прошлого. На протяжении последующих 1500 лет старая школа мудрости медленно умирала, подобно огромному старому дереву, от которого одна за другой отламываются ветви, пока не останется лишь один ствол. В 1000—1200 гг. буддизм в Индии исчез; множество условий было тому причиной, его собственное ослабление, индуистское возрождение и мусульманские гонения — одни из них. Сарвастивадины имели свои поселения в Центральной Азии и на Суматре, но утратили там свои позиции: около 800 г. — на Суматре, когда тантрическая ваджраяна пришла туда на смену хинаяне, и в 900 г. — в Центральной Азии, когда мусульмане завоевали ее. С другой стороны, тхеравадины продолжали существовать на Цейлоне, в Бирме и Сиаме. Буддизм был принесен Ашокой на Цейлон примерно

в 250 г. до н. э. В средние века там проживало много последователей махаяны. В настоящее время тхеравадинская школа вытеснила оттуда все другие учения. В Бирму буддизм, в махаянском варианте, был принесен примерно в V в., но начиная примерно с 1050 г. в интеллектуальной и общественной жизни страны стали преобладать тхеравадины. Подобным же образом хинаяна и махаяна в первое время сосуществовали и в Сиаме, но с 1150 г. тхеравадины также стали приобретать все больший перевес, при этом в качестве священного языка они использовали пали.

Глава V

МАХАЯНА И НОВАЯ ШКОЛА МУДРОСТИ

Махасангхики

Все расхождения, имеющиеся в период эпохи ранней буддийской общины, в основном были вызваны географическими причинами. Дхарма возникла в Магадхе, а оттуда распространилась на запад и на юг. Примерно через 100—200 лет после нирваны Будды между востоком и западом возникло некоторое разобщение и соперничество. Примерно ко временам Ашоки разногласия внутри общины привели к первому расколу. *Стхавиравада* отделилась от махасангхики (или наоборот). Она была консервативным направлением, следовавшим учению старейших, более же демократичные *махасангхики*, или *великособорники*, отстаивающие законность *великого собора*, включали в свой состав монахов с меньшими достижениями, а также мирян, и этим они отличались от отгородившегося аристократического *собора архатов*.

Как именно происходил этот раскол, понять нелегко. Почти все документы одной из отколовшихся сторон, а именно махасангхиков, утрачены. Все те работы, которыми мы располагаем, пронизаны сектантской чванливостью и злобой. Несомненно, что, скорее всего, этот раскол пришелся на время царя Ашоки и что он был связан с *пятью пунктами* монаха по имени Махадева. Этот Махадева возбудил большое

возмущение среди своих противников, которые описывают его как сына торговца, совершившего инцест со своей матерью, отравившего своего отца, а затем убившего мать и нескольких архатов. Совершив все это, он испытал угрызения совести, оставил дом и семью и принял посвящение в монахи, во многом внешнее, а затем попытался навязать свои *пять пунктов общине*. Два из них были направлены против архатов, которым вменялись некоторые пороки, — как нравственные, так и умственные. Говорилось о том, что у архатов может случаться семяизвержение по ночам. Это должно было предполагать, что их страсти еще не полностью усмирены, раз они подвержены соблазну и поддаются приставаниям Мары. Кроме остатков страсти в архатах также сохраняются и следы неведения. Архаты не наделены полным всезнанием, и поэтому по-прежнему остается нечто, что препятствует их мыслям. Этот второй пункт сыграл очень важную роль в развитии махаянского идеала *всеведения* (см. с. 183 и сл.). Причиной отделения махасангхиков стали исключительно пять пунктов Махадевы. Но вне зависимости от того, что о махасангхиках говорили их противники, у нас нет никаких оснований считать, что их учения были менее древними, чем те, которые мы описали в главе IV. Если мы и не говорим о них здесь более подробно, то лишь потому, что это не входит в наши задачи.

Махасангхика стала отправной точкой для развития махаяны благодаря своим более широким взглядам, а также некоторым теоретическим положениям. Во всех отношениях махасангхики выглядели либеральнее, чем их оппоненты. Они мягче интерпретировали дисциплинарные правила, с меньшим высокомерием взирали на домохозяев, более доброжелательно оценивали духовные возможности женщин и менее способных монахов и были склонны считать подлинными те добавления к писаниям, которые были со-

ставлены несколько позднее. В их среде впервые появились некоторые признаки махаянского идеала бодхисаттвы. Кроме того, в историческом плане отдельные принципы махасангхиков оказали большое влияние на отход буддийской традиции от личности самого Будды: они сочли, что совершенно необязательно слепо следовать его словам. *«Будда изложил все свои учения в одном звуке»*. *«Он понимает все вещи одновременно»*. *«Тело Татхагаты безгранично; такова же и его власть, и такова же продолжительность его жизни»*. *«Будда никогда не устает вести чувствующих существ к просветлению и пробуждать в них чистую веру»*. *«Будда ни спит, ни грезит»*. *«Будда всегда пребывает в сосредоточенности»*. Такие высказывания совершенно не подобают Гаутаме, жившему в Магадхе много лет назад. Делая акцент на сверхъестественных, или запредельных, качествах Будды, которыми он отличался от всех других людей, махасангхики уводили внимание верующего от случайных исторических обстоятельств его появления. Некоторые махасангхики зашли настолько далеко, что стали считать Будду Шакьямуни только *магически сотворенным существом*, которое проповедовало Дхарму по поручению Запредельного Будды. Если Будда жил только около 500 г. до н. э., тогда он и учить мог исключительно в это же время и его учение завершилось бы вместе с его жизнью. Однако, если истинный Будда существует во все времена, тогда нет никаких препятствий думать, что в любое время он может найти способ проповедовать свое учение. Таким образом, учению гарантировалось свободное и беспрепятственное развитие, а нововведения, даже если их и нельзя было проследить в существующем корпусе писаний, могли рассматриваться в качестве откровений подлинной природы Будды.

Благодаря махасангхикам появилось и развилось новое учение. Приверженцы первоначально называли его «колесницей бодхисаттв», *бодхисаттва-яной*, а позднее *маха-яной*, «великой колесницей» или «великим путем». В противоположность этому последователей старой школы мудрости стали соотносить с *хина-яной*, или с «меньшей», «низшей», «низменной колесницей». Махаяна представлялась *великой* по многим причинам — главным образом из-за всеобъемлющей природы сострадания, из-за пустотности, которой она учила, а также благодаря величю провозглашенной цели: достижение состояния Будды.

В своем исконном значении термин *хинаяна* считался оскорбительным, и последователи махаяны пользовались им редко. Обычно они говорили о своих оппонентах как об *учениках* и *прагьякабуддах*. В настоящее время, когда изначальное значение термина «хинаяна» уже едва ощутимо, он может быть использован в описательных целях, точно так же как искусствоведческие термины *барокко* и *рококо* в настоящее время являются описательными, хотя первоначально они выражали неодобрительное отношение к спорному искусству.

У нас нет точных сведений о том, каким было численное соотношение между индийскими хинаянистами и махаянистами в разные исторические периоды. По всей вероятности, махаянисты начали превосходить хинаянистов только примерно с 800 г. н. э., когда буддизм в Индии уже клонился к упадку. Когда же буддийская вера распространилась в Китае, Японии и Тибете, «великая колесница» вытеснила и почти полностью уничтожила хинаяну, которая в настоящее время сохранилась только на Цейлоне, в Бирме, Камбодже и Сиаме.

Махаянисты и хинаянисты жили бок о бок в одних и тех же монастырях и в течение длительного времени следовали одним и тем же правилам винаи. И-цзин (ок. 700 г.) сообщает об этом так: «*Последователи махаяны и хинаяны практиковали одну и ту же винаю, признавали одни и те же пять изъятий¹ и следовали одним и тем же четырем истинам. Те, кто почитал бодхисаттв и читал махаянские сутры, стали называться махаянистами; те же, кто не делал этого, — хинаянистами*».

Каковы же были взаимоотношения махаянистов и хинаянистов? Хинаянская литература попросту игнорирует махаянских реформаторов. Редко, если вообще когда-либо, махаянские авторы вступают с ними в дискуссию. Тем не менее определенную часть учений махаяны хинаяна незаметно усвоила.

В свою очередь, махаяна, по всей видимости, так никогда и не пришла к определенному заключению относительно хинаяны. В первые века, вплоть до 400 г. н. э., мы достаточно часто слышим об *учениках* и *прагьякабуддах*. По окончании этого периода, когда махаяна становится все более независимой в своих учениях, терминологии и мифологии, они упоминаются все реже и реже. Относительно представлений о сравнительной ценности обеих «колесниц» чувства махаянистов были противоречивы. Сектантская склонность, вместе со стремлением к самоутверждению и превосходству, боролась с терпимостью, доброжелательностью и скромностью. Этот конфликт приводил к различного рода утверждениям, неясность которых так никогда и не была устранена.

В одно время считалось, что в *колесницу будд* не входит колесница учеников, в другое же время они

¹ Имеются в виду пять главных аффектов, препятствующих духовному совершенству: невежество, гнев, страсть, зависть и гордыня.

отождествлялись. Порой на хинаянистов смотрели в высшей степени презрительно, грозили им геенной огненной и называли «отбросами», а то и еще хуже. В других случаях господствовало более непредвзятое отношение: можно было «попрать веру в Татхагату», если «выказать презрение к тем, кто следовал пути учеников или пратьекабудд, заявив: „Мы превосходим их“».

Сарвастивадины признавали три различные семьи (готры), или пути к освобождению: путь учеников, достигавших нирваны через архатство; путь пратьекабудд, или «самостоятельно достигших просветления, т. е. достигших полного просветления, но уходящих из мира, так и не провозгласив миру истину»; путь высших будд, достигших совершенного просветления и обучавших Дхарме других. Каждый индивид в зависимости от своего прошлого, своего характера и темперамента принадлежал к одной из этих трех групп и должен был прибегать к помощи тех средств, которые соответствовали его натуре. Некоторые махаянисты соглашались с этим. Другие, однако, настаивали на том, что существует только один путь к окончательному освобождению — колесница будд, или великая колесница, все же остальные колесницы, по их мнению, не способны далеко уехать. Например, в *Сутре Лотоса* говорится: «Все ученики полагают, что достигли нирваны. Но Победоносный наставляет их: „Это временный отдых, а не окончательный покой“. Когда Будда проповедовал этот метод, он прибежал к уловке. Нет никакой нирваны без всезнания. Старайтесь достичь его!» Архатам говорили, что, вопреки их собственному убеждению, они на самом деле не «выполнили своих обетов», не «завершили то, что должны были сделать». Поэтому им надо продолжать практику до тех пор, пока они не достигнут состояния знания Будды.

Сомнения махаянистов относительно сравнительной ценности двух колесниц, по всей видимости, указывают на то, что чувство сектантского превосходства не могло быть органически присуще буддийскому учению.

Письменные источники

В 100—200 гг. н. э. создается огромное количество сутр махаяны. Если кто-нибудь захочет уловить ее дух, то лучше всего обнаружит его в *Лотосе Благого Закона*, а также в *Изложении учения Вималкирти*, — и тот и другой текст доступны в английских переводах.¹ Сущность нового учения излагается в объемистых сутрах, имеющих дело с совершенством мудрости. Санскритское слово *пра-джня-парамита* буквально означает «мудрость, выходящую за пределы», или, как мы бы сказали, *трансцендентальную мудрость*. Буддисты всегда сравнивали этот мир страданий, мир рождения-и-смерти, с разлившейся рекой. На ближнем берегу блуждаем мы, мучимые всевозможными неприятностями и горестями. На другом берегу, *по ту сторону*, находится рай, нирвана, где все зло, вместе с отдельным индивидуальным существованием, приходит к своему завершению. Смысл текстов праджняпарамиты трудно уловим, и они весьма сложны для понимания. В то время как исконный буддизм возник в Северной Индии, в регионе между Непалом и Гангом, тексты праджняпарамиты создавались в Юго-Восточной

¹ Недавно был опубликован и русский перевод первого из этих произведений: *Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы* (Пер. с китайского и комментарии А. Н. Игнатовича. М., 1998). В это издание вошли также переводы двух других махаянских сутр.

Индии, на плоскогорье Декан между реками Годавари и Китсна, около Амаравати и Нагарджуниконды.

Учениям махаянских сутр, и особенно праджняпарамите, развитая систематическая философская форма была придана *мадхьямикой*. *Мадхьяма* означает *срединный*, а *мадхьямиками* называют тех, кто следует *срединному пути*, т. е. пути между отрицанием и утверждением. Эта школа была основана Нагарджуной и Арьядевой примерно в 150 г. н. э. Нагарджуна — один из самых тонких диалектиков всех времен. Выходец из брахманской семьи, он был родом из Берара в Южной Индии, а деятельность его протекала в Нагарджуниконде, близ Амаравати, а также в Северной Индии. По легенде, он родился под деревом арджуна, и наги, т. е. *змеи-цари* или *драконы*, наставляли его тайным учениям во дворце драконов на дне моря. Его теория называется *шунья-вадой*, или *учением о пустоте*. Он снабдил логическим аппаратом воззрения, изложенные в сутрах о запредельной мудрости, которые, как сообщается, он добыл в нижнем мире нагов. В то же самое время, когда Шакьямуни, как повествует история, проповедовал доктрину *учеников (шраваков)* людям, на небесах он проповедовал более глубокое учение, которое первоначально было сохранено *драконами*, а затем принесено на землю Нагарджуной.

Школа мадхьямика процветала в Индии на протяжении более восьмиста лет. Примерно в 450 г. н. э. она раскололась на два направления: представители одного из них, *прасангики*, интерпретировали учение Нагарджуны в духе универсального скептицизма, провозглашая, что их доводы направлены исключительно на опровержение мнения оппонентов; представители другого направления, *сватантрики*, считали, что учение содержит и некоторые позитивные истины. Мадхьямика, как и буддизм в целом, исчезла в Индии после 1000 г. н. э. Но основные идеи дожили

до наших дней; они были усвоены индуистской системой веданты, в которую их включили ее основатели Гаудапада и Шанкара.

Начиная с 180 г. н. э. переводы *Праджняпарамита сутр* оказывали огромное влияние на Китай. Мадхьямика существовала там несколько столетий, с 400 г. (или 600 г.) по 900 г., в виде отдельной школы, называвшейся *саньлунь цзун*. В 625 г. эта школа пришла в Японию, где стала называться санрон, но через какое-то время она угасла. Впрочем, приспособившись к китайскому и японскому мировосприятию, ее учение продолжает жить в рамках школы *чань*, или *дзэн*.

Идеальный человек махаяны: бодхисаттва

Двумя ключевыми словами, которые встречаются почти на каждой странице махаянских текстов, являются слова «бодхисаттва» и «пустота». Прежде всего следует выяснить, кто такой бодхисаттва. *Будда* — значит просветленный. *Бодхисаттва*, буквально, — это «*тот, чья сущность — просветление*». Он — будущий будда, желающий стать, как было сказано, просветленным. И это пока все, что касается буквального значения.

Было бы ошибкой полагать, что понятие бодхисаттвы было создано махаяной. Все буддисты верят в то, что каждый будда, прежде чем достичь просветления, в течение длительного периода был бодхисаттвой. Особенно большое значение пути бодхисаттвы придавали сарвастивадины. *Абхидхармакоша* дает прекрасное описание сознательных установок бодхисаттвы:

«*Но почему же бодхисаттвы, некогда приняв обет достичь состояния высшего просветления, тратят так много времени на его достижение?*»

Это из-за того, что достичь высшего просветления очень трудно: требуется длительное накопление мудрости и заслуг, бесчисленные героические деяния в течение трех неизмеримых кальп.

Если бы бодхисаттва стремился к этому столь труднодостижимому просветлению потому, что только через него он смог бы обрести освобождение, это было бы понятно. Но на самом деле это не так. Так зачем же тогда он предпринимает столь невероятные усилия?

Он действует на благо других существ, поскольку желает вытащить их из этого великого потока страдания.

Но какую же личную пользу они извлекают из блага для других?

Благо других есть их собственное благо, ибо они желают его.

Кто может поверить этому?

Действительно, людям, лишенным жалости и думающим только о себе, трудно поверить в альтруизм бодхисаттв. Но для сострадательных людей это так легко! Разве мы не видим, как некоторые люди, утвердившиеся в отсутствии жалости, радуются страданиям других людей, даже если это вредит лично им? Подобным же образом мы должны признать, что бодхисаттвы, утвердившиеся в сострадании, находят радость в том, чтобы творить благо для других безо всякой пользы для себя. Разве мы не знаем, что некоторые люди, невежественные в отношении истинной природы обусловленных дхарм, которые и образуют их так называемое „я“, привязываются к этим дхармам в силу привычки — несмотря на то, что эти

дхармы на самом деле полностью лишены связи с личностью, — и испытывают тысячи различных страданий из-за этой привязанности? Подобным же образом следует признать, что бодхисаттвы в силу своей привычки не привязываются к дхармам, которые представляют их так называемое „я“, ни в коей мере не считают эти дхармы „собой“ или „своими“, возвращают в себе сострадательную заботу о других и готовы испытать тысячи страданий ради них».

Такова идея махаяны, полностью оформившаяся в рамках хинаянских школ. Нововведением махаяны стало то, что она превратила эту идею в идеал, имеющий значение для всех. Она ставит фигуру архата ниже бодхисаттвы и провозглашает, что все должны стремиться стать бодхисаттвами, а не архатами.

Что касается архатов, то махаянисты считали, что те не вполне избавились от привязанности к «я» и «мое». Архаты собрались достичь нирваны только для себя, и они достигали ее, не обращая внимания на других. Таким образом, можно сказать, что архат проводит различие между собой и другими и тем самым косвенно сохраняет некоторое понятие о себе как об отличном от других, — и это указывает на его неспособность осознать истину не-я во всей ее полноте. Два отрывка из *Праджняпарамиты* выражают это критическое отношение более убедительно. В первом противопоставляется путь бодхисаттвы хинаянскому пути ученика, который стремится достичь архатства или состояния пратьекабудды. Он достигает полного просветления, но, будучи одиноким подобно носорогу, не проповедует свое учение другим.

«Как готовят себя практикующие, принадлежащие к колеснице учеников и пратьекабудд? Они думают: „Одно только «я» мы должны укротить, одно только «я» должны

умиротворить, одно только «я» мы должны привести к нирване». Затем они принимают за упражнения, которые создают благотворные основания для их самообуздания, самоумиротворения, приведения к нирване. Конечно же, бодхисаттва не должен готовить себя подобным образом. Он должен приняться за выполнение упражнений, создающих благотворные основания, со следующей мыслью: „Свое «я» я помещу в таковость (т. е. в нирвану) и, для того чтобы помочь всему остальному миру, помещу в таковость также всех живых существ; неизмеримый мир бесчисленных живых существ я поведу к нирване».

В переводе с тибетского слово «бодхисаттва» звучит как героическое существо. Христиане тоже канонизировали только тех святых, которые показывали добродетели в степени героя. Героические качества бодхисаттвы иллюстрируются в *Праджняпарамите* с помощью притчи.

Представьте себе, что герой, обладающий многими совершенствами, отправляется куда-то вместе со своей матерью, отцом, сыновьями и дочерьми. По каким-то причинам они оказываются в огромном дремучем лесу. Те из них, кто глуп, очень пугаются. Герой, однако, бесстрашно скажет им: «Не бойтесь! Я мигом выведу вас из этих огромных и ужасных джунглей и доставлю в безопасное место». Поскольку он бесстрашен, силен, крайне заботлив, сострадателен, смел и находчив, то никогда не станет выбираться из джунглей один, бросив своих родственников. Мысль, высказываемая против архата, такова: мы должны взять с собой всех существ и привести их к просветлению; мы не можем оставить их на произвол судьбы, поскольку все существа так же близки нам, как родственники.

Человек ни в коем случае не должен отделять себя от других, и ему следует прежде всего использо-

вать любую возможность помочь другим людям достичь нирваны и только потом растворяться в ней самому. Таким образом, махаянисты утверждают, что состояние архатства — не высшая цель. Они полагают, что идеалом должно стать не достижение образа эгоцентричного, холодного и ограниченного архата хинаяны, а обретение состояния всестрадательного бодхисаттвы, который покинул мир, но не бросил существ, обитающих в нем. Если в прежние века мудрость считалась в буддизме высшей добродетелью, а сострадание — второстепенной, то отныне сострадание ставится на один уровень с мудростью. В то время как мудрость архата была плодотворна для самоосвобождения, она оказывалась довольно бесполезной для помощи обычным людям. Бодхисаттва же мог быть тем человеком, который не только освобождается сам, но и изобретает искусные средства для взращивания и созревания скрытых семян просветления в других людях. Вот как говорит об этом все та же *Праджняпарамита*:

«Исполнители труднейших деяний — вот кто такие бодхисаттвы, великие существа, решившие получить высшее просветление. Они не желают достичь нирваны только для себя. Наоборот, они охватывают мир живых существ, безмерно переполненный страданием, и все-таки, желая достичь высшего просветления, не страшатся рождения-и-смерти. Сострадая всем, они нацелены на благо всего мира, на умиротворение всего мира. Они решили для себя: „Мы станем приютом для мира, пристанищем для мира, островами в мире, светильниками в мире, средствами для достижения миром освобождения”».

Появление идеала бодхисаттвы отчасти было связано социальным давлением на общину (ср. с. 116 и сл.), но в немалой степени он присутствовал изна-

чально и в практике «безграничных», в которой монахи учились не делать различий между собой и другими. Как мы уже сказали, буддисты располагали двумя методами, посредством которых они избавлялись от чувства индивидуальной обособленности. Первый из них состоял во возвращении социальных эмоций, или чувств, таких как дружелюбие и сострадание. Вторым заключался в развитии привычки рассматривать все свои мысли, чувства и поступки как взаимодействие безличных сил (получивших название дхарм), постепенно отучавших практикующего от таких понятий, как «я», или «мое», или «сам». Между методом мудрости, которая вообще не видит никаких личностей, а лишь одни дхармы, и методом практики «безграничных», в котором поощряется отношение к людям именно как к личностям, имеется некое логическое противоречие. Медитация на дхармы разлагает как образ другого человека, так и личность самого практикующего на совокупность безличных и мгновенных частиц. Она сводит нашу человеческую сущность к пяти «грудам», или частям, к которым прикреплен некий ярлык. Если в мире не существует ничего, кроме мгновенно исчезающих и появляющихся дхармических комбинаций — таких же холодных и безличных, как атомы, — то нет никакой возможности для развития ни дружелюбия, ни сострадания. Никто бы не стал желать добра дхарме, которая исчезает в тот самый момент, когда ей соберутся его пожелать, равно как никто не стал бы испытывать и жалости к такой дхарме — будь то «объект ума», или «орган зрения», или «восприятие звука». В тех кругах буддистов, где метод дхарм практиковался в большей степени, чем метод «безграничных», присутствовали некоторая беспристрастность ума, равнодушные, отсутствие теплоты. Истинная задача буддиста — одновременное следование обоим альтернативным методам. Если практика метода дхарм вела ко

все большему сужению поля «я» — поскольку с его помощью все опустошалось, — то практика метода «безграничных» вела к беспредельному расширению самости, поскольку практикующий отождествлял себя со все большим и большим числом живых существ. В то время как метод мудрости подрывает саму идею о том, что в мире есть какие бы то ни было существа, метод «безграничных» увеличивает осознание личных проблем все большего и большего числа живых существ.

Как же махаяна разрешает это противоречие? Буддийские философы отличаются от философов, воспитанных аристотелевской традицией, тем, что они не пугаются противоречий, а радуются им. Они просто доводят любые противоречия до крайности, а затем оставляют их как есть. Ниже приводится довольно известный отрывок из *Алмазной сутры*, иллюстрирующий этот момент:

«Итак, о Субхути, бодхисаттва должен размышлять следующим образом: „Сколь бы ни было живых существ во вселенной — рожденных из яйца, рожденных из чрева, рожденных из влаги или рождающихся вследствие магических превращений; обладающих формой или лишенных ее; мыслящих и не мыслящих, или не мыслящих и не не мыслящих, всех их я должен привести в нирвану, в это царство безостаточной нирваны. И все же, если бесчисленные живые существа и были приведены таким образом к нирване, в действительности ни одно существо не было приведено к нирване. И по какой причине? Если бы бодхисаттва имел представление „живое существо“, то его нельзя было бы назвать „просветленным существом (т. е. бодхисаттвой)“».

Бодхисаттва — это существо, состоящее из двух противоречащих друг другу сил — мудрости и сострадания. В своей мудрости он не видит и не разли-

чает личностей, в своем сострадании он намеревается спасти их. Умение сочетать эти противоречивые позиции — источник и его величия, и его способности освободить себя и других.

Пустотность

Сутра говорит нам, что для того чтобы успешно практиковать мудрость, бодхисаттва опирается на две установки: «*Никогда не отказываться ни от одного живого существа; прозревать истину о том, что все живые существа по своей природе пустотны*». Теперь мы попытаемся понять эту чрезвычайно важную идею *пустотности*.

В этом нам опять поможет корень санскритского слова. С его помощью слово *пустотный* может стать синонимом понятия *отсутствие собственного «я»*. То, что мы называем *пустотностью*, передается санскритским словом *шуньята*. Санскритское слово *шунья* происходит от корня *шви*: надуваться, разбухать. *Шунья* буквально означает *относящийся к чему-то разбухшему*. В отдаленном прошлом наши предки, обладая тонким восприятием диалектической природы реальности, часто пользовались одним и тем же глагольным корнем, чтобы обозначить два противоположных аспекта одного и того же события. Они хорошо понимали и единство, и разделенность противоположностей. Так что глагольный корень *шви*, или греческое слово *ку*, по всей видимости, передавали идею чего-то такого, что выглядит «разбухшим» извне, но является «полым» внутри. Это легко могут проиллюстрировать примеры из сравнительной филологии. Так, значение *разбухший* есть в таких латинских словах, как *simulus* (куча, груда) и *caulis* (ствол). Тот же корень придает значение *полый*, *пустой* греческому слову *koilos* или латинскому

savus. Таким образом, наша собственная личность является *разбухшей*, поскольку составлена из пяти скандх, но она также *пуста* изнутри, поскольку лишена центрального «я», самости. Кроме того, слово «разбухший» может означать «наполненный чем-то чужеродным». Когда женщина «распухает», будучи беременной (греки и здесь используют тот же самый корень в слове *куо*), она заполнена инородным телом, которое не есть часть ее самой. Рассмотрев личность под таким углом зрения, мы можем сказать, что в ней нет ничего, что бы действительно ей принадлежало. Она заполнена чужеродным материалом. Подобно ребенку, это чужеродное тело должно быть изгнано.

Очень жаль, что эти оттенки слова *шуньята* утрачиваются, когда мы говорим о *пустоте*. Здесь открывается простор для множества недоразумений. Несведущим, и им в первую очередь, *пустотность* может показаться простым ничто, каковым представлялась и нирвана.¹

Хотя в буддийском искусстве символом *пустотности* обычно является пустой кружок, не следует считать буддийскую пустоту простым ничто, или пустым местом. Этот термин употреблялся для обозначения

¹ Есть определенный исторический парадокс в том, что буддизм, эта в высшей степени некоммерческая и даже антикоммерческая система, повлияла на разработку инструмента, без которого современная коммерция вряд ли смогла бы развиваться. Без изобретения нуля наши торговцы, банкиры и статисты до сих пор мучались бы, орудуя неповоротливыми счетами. Маленький кружочек, известный нам как ноль, стал известен арабам примерно в 950 г. н. э. как *сифр*, пустое место. Он стал *цифрой* (*сифта*) в латыни, когда примерно в 1150 г. понятие и обозначение нуля пришло в Европу. Первоначально в английском языке для обозначения нуля употреблялось слово *cypher*, которое является не чем иным, как санскритским словом *шунья*. (Примеч. Э. Конзе).

ния отсутствия «я», или самоотрицания. В буддизме идеи, которые мы, как правило, не соединяем, могут быть связаны. Я представлю эту связь с помощью диаграммы:



Бодхидхарма — не то индеец, не то перс, пришедший в Китай примерно в 500 г. н. э., — сжато выразил значение этого термина, сказав: «*Все вещи пусты, и не существует ничего, чего можно было бы желать и к чему можно было бы стремиться*».

В своем специальном значении термины *пустой* и *пустотность* в буддийской традиции выражают полное отрицание этого мира усилием мудрости. Основная идея состоит в полном отрицании окружающего мира и отречении от него, в окончательном уходе и освобождении от него во всех его проявлениях и во всей его протяженности.

Абхидхармисты знали термин *пустой*, но почти не пользовались им. В Палийском каноне он встречается только в нескольких местах. Для школы же новой мудрости этот термин — сезам, который открывает все двери, а Нагарджуна разработал его эпистемологический вариант. *Пустотность* у него означает тождество «да» и «нет». В этой системе мышления искусное неделание одной рукой того, что делает другая, рассматривается как квинтэссенция истинного образа

жизни. Буддийский мудрец — это верная Пенелопа, которая терпеливо ожидает прихода своего Улисса, т.е. просветления. Он никогда не должен высказываться утвердительно или отрицательно по поводу чего бы то ни было. И если ему приходится сказать «да», он также должен сказать и «нет». А когда он говорит «нет», то он точно так же должен сказать и «да».

Пустотность — это то, что находится точно посередине между утверждением и отрицанием, между существованием и не-существованием, между вечностью и полным уничтожением. Зачатки этой идеи можно обнаружить в ранних изречениях Будды, которые передают писания всех школ. Будда говорит Катьяяне, что представления мира обычно основываются на двух вещах — существовании и не-существовании. «Это есть» — одна крайность, «этого нет» — другая. Мир заключен между этими двумя пределами. Святой человек переступает эти границы. Избегая обеих крайностей, Татхагата обучает Дхарме, находящейся посередине, где только и может быть обнаружена истина. Дхарма теперь называется *пустотностью*. Абсолют — это пустота, и все вещи также пусты. В своей пустотности нирвана и наш мир совпадают: они больше не различаются и представляют собой одно и то же.

Доктрина *анатты* открыто выступает против доводов здравого смысла. Учителя старой школы мудрости, признавая трудность преодоления противоречий, различали два рода истины. *Высшая* истина состоит из суждений о *дхармах*, *условная* истина говорит о *личностях* и *вещах*. *Конечные* события в этой школе подобны атомам, клеткам и другим сущностям, обыкновенно не замечаемым в обычной жизни, но реальным для современной науки. Новая школа мудрости понимает концепцию *высшей истины* глубже. Она определяет себя исключительно в отношении к единственной высшей реальности, которая представляет собой Абсолют в своей пустотности. *Высшая* истина — это уже истина не на-

учная, а мистическая. Очевидно, что в этом смысле все, что бы мы ни высказали, окажется абсолютно ложным. Пустотность не может быть объектом четкого представления. Мы не можем достичь ее, а если бы даже и могли, то не распознали бы, поскольку она не имеет никаких отличительных признаков. Все учения, даже Четыре благородные истины, — ложь, свидетельство нашего неведения. Теории скрывают от нас невыразимый свет Единого и являются всего лишь условными истинами, — в том смысле, что они соответствуют различным уровням духовного опыта людей. В соответствии со склонностями и способностями существ учение может, и должно, неограниченно видоизменяться.

Учение о пустотности часто передается с помощью уподобления. Старая школа мудрости уже сравнивала окружающий нас мир с массой пены, с пузырьком, с миражем, с грезой, с магическим проявлением. Эти метафоры должны были довести до нашего сознания мысль о том, что мир довольно незначителен, неважен, обманчив и нереален. Схожими сравнениями часто пользовались западные поэты, вкладывая в них тот же смысл:

*Но кто же те люди, что цепляются
за высокую хвалу,
Как ни пузыри в быстром потоке времени,
Мгновенно возникают, надуваются
и лопаются они, и уже
Не рождаются, забытые, по десяти тысяч
за час.*

Или более известное:

*Мир — это не более чем мимолетное
представление,
Обманывающее человека;
Радостные улыбки, горестные слезы,
Обманчивый глянец, обманчивый поток —
Нет ничего истинного, кроме небес.*

Когда новая школа мудрости, в свою очередь, сравнивает все дхармы с грезами, с эхом, с отраженным изображением, с миражем или магическим проявлением, то эти ее сравнения следует понимать как технические термины. Только Абсолют не зависим ни от чего, он в высшей степени реален. Любая относительная вещь функционально зависима от других вещей, она может существовать и быть воспринимаемой только относительно других вещей или при их посредстве. Сама по себе она ничего не представляет, не обладает никакой отдельной, внутренне присущей ей реальностью. «*Деньги, взятые человеком в долг, не являются его собственными*», — заметил Чандракирти. Но если всё до единого «*лишено своего независимого существования*» и в действительности не существует, подобно «*дочери бесплодной девственности, вытесанной из камня*», то как же тогда мы видим, слышим и ощущаем окружающие нас вещи, в действительности представляющие собой пустоту? Сравнения с грезами и т. п. предназначены для того, чтобы дать ответ на этот вопрос. Мы видим магическое проявление или мираж, слышим эхо, видим сон и тем не менее знаем, что это магическое проявление — всего лишь обман (см. с. 231), что на самом деле нет никакой воды при мираже, что эхо — не голос человека и не осознанная речь и что объекты любви, ненависти или страха, воображаемые кем-то, в действительности не существуют.

Многих недоразумений в понимании концепции пустотности мадхьямики можно было бы избежать, если бы каждый используемый в качестве синонима термин был рассмотрен в кругу всех своих возможных значений. Одним из наиболее часто встречающихся синонимов является термин *недвойственность*. При совершенном знании все двойственности устраняются, объект больше не отличается от субъекта, нирвана — от мира, а существование — от не-су-

ществования. Различие и множественность служат признаками неведения. Пустотность называют еще и *таковостью*, поскольку практикующий в этом случае воспринимает реальность такой, какая она есть на самом деле, без наложенных на нее идей.

Утверждения махаянских философов относительно истинного знания прекращают казаться парадоксальными и абсурдными, как только приходит осознание того, что они пытались описывать реальность такой, какой она нам представляется на уровне полного уничтожения идеи «я» или же с точки зрения Абсолюта. Если считать попытку описать этот мир с точки зрения Бога рациональной и осмысленной, тогда махаянские сутры оказываются полными смысла и рациональности. Мейстер Экхарт и Гегель пытались выполнить сходную задачу. Но их труды также свидетельствуют, что замысел Бога понять не всегда легко.

Освобождение

Освобождение, как его понимает новая школа мудрости, может быть понято через три отрицания: *не-достижение*, *не-утверждение*, *не-зависимость* и через одно утверждение: *всеведение*. Столь развернутое описание приводится для того, чтобы показать, что нирвана не достижима, что освобождения в действительности не происходит и что усердные старания бодхисаттвы на самом деле ни к чему не приводят, потому что «*в пустоте нет ни достижения, ни не-достижения*». Необусловленное по своему определению лишено каких-либо отношений с чем-либо еще, или, как говорят сутры, оно абсолютно обособленно и одиноко. Таким образом, невозможно вступить в какие-либо отношения с ним и уж тем более — достичь его или овладеть им. Кроме того, че-

ловек никогда не сможет узнать, что он достиг нирваны. У пустотности нет никаких качеств, никаких признаков, ее никак невозможно распознать, и поэтому мы никогда не сможем понять, обладаем мы ею или нет.

Таким образом, *не-достижение* в действительности равносильно самоисчерпанию, забвению себя в полном самоотречении. Примечательно, что если осознавать, что обладаешь некоей высокой добродетелью, то можно лишиться ее. Так же обстоит дело с простотой и смирением. Нельзя сознательно достичь безыскусной простоты, так же как невозможно осознать свое собственное смирение, при этом не потворствуя своей гордыне. Никто не может заявить, что он достиг нирваны, не проведя при этом различия между собой и нирваной, между своим прежним и теперешним состояниями, между нирваной и ее противоположностью. И все эти различия являются признаками глубокого неведения, которое отдаляет нас от другого берега.

Подлинная опасность заключается в самом использовании речи, поскольку любое высказывание любого человека выглядит как утверждение о чем-то. Находясь в системе, в которой *не-утверждение* является одним из признаков достижения освобождения, практикующий всегда должен помнить, что оно не выдвигается в качестве позитивной теории или метафизической системы. «*Это возвышенное учение — не арена для петушиных боев логиков*». Учение о пустотности было преподано не для того, чтобы поддержать одну теорию в ущерб другой, но для того, чтобы вообще избавиться от всех теорий. Поэтому было бы довольно несправедливым по отношению к идеям новой школы мудрости полагать, будто пустотность представляет из себя некий Абсолют, находящийся позади обусловленного мира, некую основу для этого мира, некий якорь для нас. Конечно же, это

не так, «нирвана ничем не отличается от рождения-и-смерти». Она вообще не является некоей отдельно существующей реальностью. В равной степени неверным будет описывать ее как метафизический монизм, направленный против плюрализма сарвастивады. Однако именно таким учение мадхьямики часто и представляют в книгах по философии. Тем не менее духу учения, избегавшего впадать в двойственность, противоречило бы противопоставление Единого Многому. Мысль Нагарджуны была гораздо утонченнее, чем подобные философствования. Пустотность — это не-различие «да» и «нет»; истина ускользает от нас, когда мы говорим: «это есть» или «этого нет», она находится где-то посредине этих суждений. Человек, *пребывающий в пустотности*, лишен как положительного, так и отрицательного отношения к чему-либо. Учение Нагарджуны — отнюдь не метафизическое, оно описывает практическую позицию не-утверждения, которая только и может обеспечить вечное умиротворение. Ничто так не чуждо мудрецу, как борьба, спор за или против чего бы то ни было. Эта безмятежность истинного мудреца — зародыш диалектики мадхьямики. Она отчетливо выражена уже в писаниях более ранних, чем сочинения Нагарджуны. Она ясно обнаруживается в очень древней *Сутта нипате* (стихи 796—803). А в *Самьютта никае* Будда утверждает: «*Не я сражаюсь с миром, а мир борется со мной, ибо тот, кто знает Дхарму, никогда не сражается с миром. Тому, что ученые умы в мире считают несуществующим, и я учу как о несуществующем. То, что ученые умы в мире считают существующим, и я считаю существующим*». Цель диалектики Нагарджуны заключалась вовсе не в том, чтобы прийти к некоему законченному и определенному утверждению, а в том, чтобы уничтожить все мнения и свести все положительные убеждения к абсурду.

Новый Завет сжато, одной фразой, говорит о том, что «Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову».¹ Располагая почти безграничным разнообразием выражений, новая школа мудрости проповедует доктрину *не-полагания*. Ключ к пониманию этого учения лежит в постижении значения тревожности в нашей жизни (см. с. 36). Эта тревожность принуждает нас постоянно держаться за что-то и опираться на что-либо, отличное от нас самих. Мы привязываемся то к одному, то к другому человеку, и ничто не страшит нас больше, чем возможность остаться в одиночестве, наедине с собой, без малейшей мысли о внешнем мире. Для того чтобы спастись, достичь освобождения, мы должны одну за другой отбросить все эти опоры и научиться смотреть безо всякого страха в пустоту своей собственной души во всей ее наготе. И вот когда мы окажемся без какой-либо твердой поддержки, без всякой надежды на нее, то тогда сможем сказать, что «*не полагаемся ни на что, кроме совершенной мудрости*» или *пустоты*, что одно и то же.

С положительной точки зрения освобождение описывается как *всеведение*. Это стремление к всеведению кажется нам довольно любопытным и поэтому мы вкратце попробуем объяснить его. Оно является итогом двойного развития: с одной стороны, высшая нирвана, состояние буддовости, превращается в цель, к достижению которой верующий должен стремиться; с другой — всеведение становится самым существенным признаком Будды. Первое, как мы видели, подразумевает идеал бодхисаттвы. В каком же тогда смысле Будда рассматривается в качестве всеведущего? Махаянисты провозглашают, что Будда являлся всеведущим в строгом смысле этого слова. Наделенный беспрепятственным восприятием, он доподлинно

¹ Мф. 8, 20.

знал все аспекты существования во всех их деталях. Конечно, ограниченные умы не могут надеяться на понимание того, как действует безграничный ум. Но мысли Будды на самом деле весьма отличаются от наших по своему качеству. Это «абсолютные» мысли, мысли Абсолюта об Абсолюте. Если как следует подумать, то мысль Будды на самом деле оказывается вовсе и не мыслью, поскольку необусловленное мышление не может быть включено в скандху сознания, а также потому, что она не отделена от своего объекта, но тождественна ему. В любом случае всеведение нельзя приписывать Будде ни как человеческому существу, ни даже как воплощенному в «теле славы»; однако оно может быть сущностно связано с Буддой как чистым духовным принципом, т. е. с *дхармическим телом* Будды. Не все буддисты, по-видимому, соглашались с тем, что это всезнание со стороны Будды обязательно для того, чтобы его религия приобрела требуемую весомость. Если он знал все необходимое для достижения освобождения, то этого было вполне достаточно, для того чтобы признать его наставником, заслуживающим доверия. В нескольких фрагментах палийских писаний Будда, по сути дела, отрицает любую другую разновидность всеведения. Махаяна же говорит, что, раз всеведение Будды заключается в основном в знании средств достижения небес и освобождения, оно также охватывает и все остальное без исключения; например, Будда наделен и таким бесполезным знанием, как знание количества насекомых во вселенной. Если бы Будда был лишен этого, ему бы мешали вещи, выходящие за пределы его познаний, и он бы не мог быть тождественным с Абсолютом.

Если оставить в стороне философское содержание этого вопроса, т. е. стремление к всеведению, и посмотреть на него с практической точки зрения, то это стремление окажется тождественным поискам избав-

ления от самости. Поэтому всеведение приветствуется как цель духовной жизни. Взглянув на себя с позиции условий нашего повседневного существования, мы, скорее всего, согласимся с тем, что не имеем особенного желания стать всеведущими. Обычный последователь Дхармы не стремится к всеведению, не рассматривает его как подлинную цель. Думаю, что человек, следующий Дхарме, ожидает достичь состояния, отмеченного тремя основными признаками: 1) защита от физической боли; 2) освобождение от страха, тревоги и опасений путем устранения всех привязанностей к своему «я», а также всех их последствий, таких как смерть; 3) и наконец, надежда стать центром или обителью спокойствия, чистой силы, которая может превзойти и рассеять мир. Исторические документы, имеющиеся в нашем распоряжении, позволяют предполагать, что именно эти мотивы и были вдохновляющими для значительной части древней монашеской общины. Перед ними стоял идеал *незаинтересованности*, подобно тому как перед стоиком возвышался идеал *apatии*. Именно против них направлена махаяна со своим акцентом на достижении всеведения. Если без конца мечтать об избавлении от тревог этого мира, то желание уничтожения «я» скоро начнет напоминать непрерывный сон без сновидений. Будда же постоянно находится в бодрствующем состоянии, и не случайно, что в санскритском корне «будх» заключены два значения — *бодрствовать* и *знать*. Это и было одной из причин, почему махаяна особо выделяла всеведение в качестве универсальной цели.

Кроме того, достоинство всеведения заключается на самом деле в том, что наше «я» не имеет ни малейшего желания его обрести. Ни одно из наших естественных побуждений не заставляет нас стремиться к всезнанию. В качестве искомой цели оно совершенно чуждо нашему естественному складу ума. Очевидно,

что здесь мы сталкиваемся с противоречием: для меня, последователя учения, цель должна быть привлекательной, поскольку в противном случае мое «я» не будет пытаться ее достичь; однако она также должна быть и непривлекательной, потому что в противном случае мое «я» будет пытаться ее достичь. Но цель находится там, где есть мое нынешнее «я», а все, что оно ценит и понимает, прекратило свое существование и больше не может возникнуть. Как и любому другому человеку, мне кажется совершенно нелепым всерьез верить в то, что кто-то хочет досконально знать устройство вселенной. Насколько крохотное пятнышко плесени на каком-нибудь камешке с атлантического побережья меньше Атлантического океана, настолько человечество меньше необъятной вселенной. Мое же «я» еще меньше этого. Всеведение и «я» никогда нельзя свести в одно целое. Но когда «я» — уже больше не «я», может произойти все что угодно.

Нам нелегко принять подобное противоречие и не пытаться его оспорить, это против нашей природы. Нам, людям какие мы есть, заманчиво представлять себе цель как нечто такое, чем можно завладеть, — вроде того как поймать бабочку сачком или открыть банковский счет. Нам нравится такое освобождение, которое мы, по словам Экхарта, можем *завернуть в одеяло и положить под скамеечку*. Чтобы исправить ошибку, заключающуюся в попытке достичь цели как одной вещи среди многих других, окружающих нас, можно было бы сказать, что наша цель вообще представляет собой ничто, т. е. пустоту, или тождество «да» и «нет». Или же, иначе, что она — все вещи, причем не их сумма, а всеобщность, одновременно и включающая и исключающая каждую отдельную вещь. Это кажется немислимым, но в состоянии всезнания объект идентичен своему субъекту. Поэтому следует: обращаться с вещами, не сознавая об этом обращении вовсе; думать обо всех вещах — и в то же

время не сознавать вообще о вещах; стремиться ко всем вещам, но не рассчитывать когда-либо достичь их. Вот то чудо, которое мы должны совершить, для того чтобы освободиться. *«Тот, кто не упражняется в том, чтобы достичь всеведения, упражняется в достижении всеведения, он и войдет на самом деле в это всеведение».*

Параллели

Нам, европейцам, идеи праджняпарамиты и мадхьямиков могут показаться странными, находящимися совершенно в стороне от основного русла нашей философской традиции. Поэтому полезно будет напомнить читателю о том, что перед нами не какой-то особый индийский феномен. Средиземноморский мир знает, или знал раньше, несколько подобных примеров.

Негативное отношение мадхьямиков к теоретизированию, к примеру, обнаруживает поразительную параллель с так называемым движением греческих скептиков. Основателем этой школы был Пиррон Элидский (ок. 330 г. до н. э.). За исключением акцента на всеведении, его мировоззрение во многом, даже в деталях, соответствовало взглядам мадхьямиков. Пиррон не имел никаких положительных учений. Быть его учеником означало *вести образ жизни, подобный образу жизни самого Пиррона*. «Он хотел открыть людям секрет их счастья, показав, что „спасение“ можно обрести только в умиротворенности — в безоценочном мышлении, угасшей чувствительности, послушной воле; кроме того, он говорил, что эти поиски требуют усилий индивида, которые состоят в стремлении умереть для самого себя» (L. Robin. *Pyrrhon et le scepticisme grec*. 1944. P. 24).

Свобода от страсти — великая цель жизни, и невозмутимость является тем состоянием, которое сле-

дует возвращать в себе. Все внешние вещи представляют собой *одно и то же*, между ними нет никакого различия, и мудрец не отличает их друг от друга. Для того чтобы достичь этого состояния безразличия, требуется принести в жертву все свои естественные склонности. Все теоретические взгляды в равной степени необоснованны, и необходимо полностью воздерживаться от формулирования утверждений и вынесения суждений. В Пирроновой философии присутствует знакомое нам по мадхьямике разграничение между *условной истиной, явлениями* (phainomena), с одной стороны, и *высшей истиной* (adēla) — с другой. Высшая истина полностью скрыта. «Я не знаю, сладок мед или нет, но я согласен с тем, что мне он кажется таким».

Для Пирронова воздержания от всех теоретических суждений имеется специальный термин — *эпохе*. Значение термина очень хорошо разъяснил Аристотел Мессенский, описав его в трех пунктах. 1) Что является внутренней природой (=собственное существование, *свабхава* на санскрите) вещей? Ее можно охарактеризовать только с помощью отрицаний, поскольку все вещи в равной степени *без-различны, не-мыслимы и не поддаются вынесению суждения о них*. Они равны между собой, и ни одна из них не имеет большего значения, нежели другая. Никто не может сказать ни об одной вещи, что она *в большей степени является этим, чем не является*. Можно с одинаковым успехом утверждать, что она *и есть и ее нет*, или отрицать, что она *есть или ее нет*. 2) В каком же положении находимся мы по отношению к ним? Мы не должны доверять одной из них больше, чем другой. Мы не должны поддаваться им. Они не должны волновать нас. 3) Как мы должны вести себя по отношению к ним? Наимудрейшим отношением будет бессловесное молчание, невозмутимость и безразличие. *Не-деяние* — единственное возможное действие.

Опираясь на эту параллель, можно сделать заключение и относительно самого появления мадхьямики в Индии. Этот вывод звучит довольно необычно, однако, я думаю, его стоит привести, поскольку он вполне правдоподобен. Фактически Пиррон основал свою школу сразу после возвращения из Азии, которую он, вместе со своим учителем Анаксархом, посетил в составе армии Александра. Более того, Робен и другие авторитетные исследователи утверждали, что скептическая философия была для Греции совершенно новым учением, ни одна из прежних местных традиций в своем развитии не вела к ней. Таким образом, можно заключить, что Пиррон, возможно, приобрел эти взгляды в Иране или Индии. Если он приобрел их не в Иране, а в Индии, тогда очевидно, что основные принципы, проповедуемые мадхьямиками, уже распространились в Индии примерно к 350 г. до н. э. Совсем необязательно, конечно, что Пиррону их передали буддийские монахи. Более вероятно, что он контактировал с джайнами-дигамбарами, которые в сообщениях греков встречаются под именем «гимнософистов», *нагих аскетов*. Джайны и буддисты жили в близком соседстве, и часто можно заметить следы влияния их учений друг на друга. Любопытно, к примеру, отметить, что у джайнов был список из двадцати четырех следующих друг за другом тиртханкаров (спасителей), а древнему буддизму хинаяны был известен список из двадцати четырех предшественников Шакьямуни. Я полагаю, что аналогичные джайнские представления также весьма повлияли на махаянское учение о всеведении. По меньшей мере одно типичное джайнское воззрение было засвидетельствовано среди высказываний Пиррона. Обосновывая ненужность создания каких бы то ни было книг, он заявлял, что *твердо решил не оказывать никакого влияния на чей-либо ум*. Но еще до него джайны, делая логический вывод из своего предписания о «невреждении», говорили, что

нельзя совершать насилия над кем-либо, навязывая ему свои взгляды. Как бы то ни было, если согласиться с тем, что Пиррон обязан своими основными идеями «обращению» в индийское мировоззрение и что его философия очень похожа на философию мадхьямики, то тогда истоки учений мадхьямики, известных нам по писаниям и твердо датированных не ранее 100 г. до н. э., должны восходить примерно к 350 г. до н. э., когда прошло примерно сто пятьдесят лет со времени вхождения Будды в нирвану.

Каковы бы ни были положительные или отрицательные стороны этого аргумента, остается исключительный факт: на протяжении одного и того же периода, т. е. начиная с 200 г. до н. э., две различные цивилизации, средиземноморская и индийская, независимо друг от друга сформировали на основе своих собственных предшествующих культур схожие комплексы идей, относящиеся к пониманию мудрости. В Восточном Средиземноморье мы имеем книги мудрости Ветхого Завета, практически совпадающие по времени написания с праджняпарамитой в ее первой редакции. Далее, под влиянием Александрии гностики и неоплатоники создали сочинения, в которых главное место отводилось *мудрости* (Софии). В этих сочинениях, от Филона до Прокла, встречаются многочисленные дословные совпадения с текстами праджняпарамиты. У одних христиан эту традицию продолжили Ориген и Дионисий Ареопагит; символом другой, восточно-христианской, традиции является великая церковь Святой Софии, которая красноречиво свидетельствует о значении мудрости. Бесчисленны параллели, а то и совпадения, между толкованием *хохмы*¹ и *софии*, с одной стороны, и буддийскими текстами, касающимися совершенной мудрости, с другой. Объяснение этих

¹ *Хохма* — одно из важных каббалистических понятий, означающее божественную мудрость.

совпадений с точки зрения теории «заимствования» мало что даст. Объясняя социальное законодательство Ллойда Джорджа,¹ мы не говорим, что он «заимствовал» его у Германии. Действительное объяснение мы сможем найти лишь в том случае, если попытаемся проникнуть в *мотив* самого заимствования. Простое заимствование не сможет объяснить нам тот факт, что как в буддизме, так и в иудаизме концепция мудрости, сформировавшаяся после 200 г. до н. э., развивалась вне собственных предшествующих традиций, но не находилась в противоречии ни с одним из их базовых положений. Нужно отметить только одно отличие: София играет определенную роль в сотворении мира, тогда как праджняпарамита не имеет никаких космических функций и стоит в стороне, не участвуя в генезисе вселенной. Иконографии Софии и праджняпарамиты, по-видимому, также развивались независимо друг от друга. Для меня было крайне удивительно обнаружить одну византийскую миниатюру X в., которая, как говорят, соответствует некоей александрийской модели. На ней София правой рукой показывает знак учения, в левой же руке держит книгу. Это изображение мало чем отличается от некоторых индийских статуй праджняпарамиты. В обоих изображениях мы можем видеть параллельные линии развития, происходившие под влиянием местных условий, но на основе какого-то общего, широко распространенного культурного прообраза. Конечно, может существовать также какой-то скрытый ритм в истории, который активизируют определенные архетипы — как бы это назвал Юнг — в определенные периоды в удаленных друг от друга местах.

¹ *Ллойд Джордж, Дэвид* (1863—1945) — английский государственный деятель, лидер либеральной партии; премьер-министр Великобритании в 1916—1922 гг., один из творцов Версальского мирного договора 1919 г.

Глава VI

БУДДИЗМ ВЕРЫ И ПРЕДАННОСТИ

Принятие бхакти

Новая школа мудрости являла собой элитарное движение, которое, будучи сострадательным, обращало внимание на интересы обычных людей, а не только на свои собственные. Таким образом, оно не могло довольствоваться простым формулированием положений утонченной метафизики, описанной нами в предыдущей главе. Для того чтобы выполнить свою миссию, это движение должно было дополнить метафизическое учение мифологической системой.

Бодхисаттве предписывалась *искусность в средствах*. Его деятельность, направленная на просветление других существ, не могла ограничиваться советом медитировать на пустоту. В противном случае большинство людей, лишенных склонности к метафизическим исканиям, озабоченных добыванием средств существования и подверженных глубоко укоренившейся привязанности к собственности, семье и дому, остались бы в стороне. Однако поскольку миряне тоже подвержены страданию и, будучи изначально божественными существами, наделены духовными устремлениями и способностями, то слово Будды может быть обращено также и к ним.

Неспособные к мудрости, они должны опереться на веру. Таким образом, путь запредельной мудрости дополняется путем веры, или *бхакти*. Нагарджуна отлича-

ет легкий путь веры от трудного и тяжелого пути мудрости. Оба пути ведут к достижению одной и той же цели, точно так же как человек может добраться до одного и того же города либо по суше, либо морем. Одни люди предпочитают метод усердной аскезы и медитации. Другие могут, посредством несложной практики *полезных средств* веры и просто думая о Будде во время обращения к его именам, быстро достичь такого состояния, из которого *нельзя выпасть*, т. е. из которого можно продолжать движение по направлению к полному просветлению, будучи уверенным в его достижении.

Вера, второстепенная добродетель в хиньяне, теперь возводится в ранг самой мудрости. Ее спасительная сила оказывается гораздо большей, чем считали старые школы. Нужно было признать, что все больше усиливается упадок человечества. *Трудный* путь самообузывляющей, пронизательной мудрости становился все менее осуществимым для многих, если не для большинства, последователей даже из числа монахов. В данных обстоятельствах *легкий* путь веры оказался единственным спасением, на которое люди все еще оставались способны.

Примерно с 400 г. до н. э. в Индии начинает развиваться движение бхакти, а на рубеже старой и новой эры оно стало весьма влиятельным и сильным. *Бхакти* означает личную преданность тем или иным божествам, представленным в человеческом облике. Приблизительно с начала христианской эры бхактические тенденции, преобладавшие в массах индийского народа и оказывавшие влияние на буддизм в течение довольно длительного времени, проникли в него в полной мере. Метафизика новой школы мудрости была достаточно гибкой, для того чтобы усвоить эти тенденции и обеспечить их философским обоснованием. Результатом органического соединения «новой мудрости» буддизма и бхактического движения стало то, что мы теперь будем называть *буддизмом веры*.

Махаяна настаивала на универсальности и общезначимости спасения, в противоположность хинаяне, которая казалась несовершенной — не в последнюю очередь из-за сосредоточения своего внимания на элите и из-за того, что у нее имелось не много средств для поддержки и помощи тем, кто менее способен к достижению просветления. Махаянист весьма серьезно относится к своему долгу по отношению к менее развитым существам, окружающим его. Он должен сделать так, чтобы Дхарма стала если не понятной, то по крайней мере доступной для них. Внутренняя логика совершенной мудрости ведет к тому, что она отрицается верой. Если нирвана и мир тождественны, если все вещи есть одно и то же, тогда нет на самом деле никакого различия между просветленным и непросветленным, между мудрыми и дураками, между чистотой и грязью, и всякий должен быть наделен одинаковой способностью к достижению освобождения. Если сострадание Будды безгранично, он должен спасать также и дураков. Если природа Будды в одинаковой мере присутствует во всех них, тогда все в равной мере могут приблизиться к состоянию Будды. Выводы, следующие из махаянского буддизма веры, имеют практическое значение. Он развивает методы, с помощью которых устраняется различие между бедняком и богатым, между невеждой и ученым, между грешниками и святыми, между целомудренными и нечестивыми. Поскольку все имеют равные притязания на достижение освобождения, то оно должно быть одинаково доступным для всех.

Письменные источники

Литература этого движения объединяет термины, обороты и идеи новой школы мудрости, имеющие отношение к персонам спасителей. Она родилась в Ин-

дии и ведет свое происхождение от начала нашей эры. Через четыреста—пятьсот лет в нее стало проникать все больше и больше идей из тантры. Все чаще начинают упоминаться «заклинания», с помощью которых можно приблизиться к божествам и побудить их выполнять чью-либо волю (см. с. 241).

Одним из первых будд, ставших объектом бхактического почитания, был Акшобхья (Несокрушимый), покровитель востока и правитель земли Абхирати. Он упоминается в некоторых раннемахаянских сутрах. Его почитание наверняка было достаточно распространено, однако до нас дошли лишь фрагменты легенды о нем. Культ Амитабхи демонстрирует сильное иранское влияние, и его возникновение относится примерно к тому же времени, что и культ Акшобхьи. Амитабха — будда неизмеримого (амита) света (абха), его царство располагается на западе. Он известен также как Амитаюс, поскольку срок его жизни (аюх) бесконечен (амита). Амитабхе посвящено весьма большое число текстов. Наиболее известна из них *Сукхавативьюха*, т. е. *Проявление счастливой страны*, в которой описывается рай Амитабхи, его устройство и происхождение. Кроме того, большую популярность завоевал Бхайшаджья-гуру, будда врачевания. Самую большую известность Амитабха приобрел в Китае и Японии. В Индии, по всей видимости, он никогда не занимал столь высокого положения, хотя Хуэй-же, китайский паломник, посещавший Индию в 702—719 гг., сообщает, что все говорили ему об Амитабхе и о его рае.

Другой род текстов имел отношение к бодхисаттвам. Как и будды, они весьма многочисленны, и мы можем упомянуть лишь некоторых из них. Самым выдающимся творением мифологического воображения буддизма веры стал Авалокитешвара. Будучи наделенным магическими способностями, безграничным состраданием и искусностью, он предоставляет защи-

ту и покровительство тем, кто страдает. Слово *Авалокитешвара* состоит из слов *ишвара* (господин, владыка) и *авалокита*, что означает *с состраданием смотрящий вниз*, т. е. на существ, страдающих в этом мире. Авалокитешвара олицетворяет сострадание. Изучение текстов и иконографических изображений говорит о том, что можно выделить три стадии развития его культа в Индии. Первоначально он является членом троицы сверхъестественных существ, состоящей из Амитаюса, Авалокитешвары и Махастамапрапты (т. е. *достигшего великой силы*). Эта троица имеет много параллелей в иранской религии, в частности в культе Митры и в зерванизме, персидской религии, которая признавала бесконечное время (Зерван Акарана = Амита-аюс) в качестве фундаментального принципа. Усвоенный буддизмом, Авалокитешвара становится великим бодхисаттвой, — столь великим, что почти уравнивается в совершенстве с буддой. Он наделен величайшей чудесной силой помогать живым существам во всех их опасностях и трудностях. На второй стадии Авалокитешвара приобретает целый ряд космических функций и черт. Он «держит мир в своей руке», он неизмеримо велик — «800 000 мириад миль; каждая пора кожи на его теле заключает в себе мировую систему». Он — владыка и повелитель мира. Из его глаз исходят солнце и луна, из уст — ветры, из стоп — земля. Во всех этих проявлениях Авалокитешвара напоминает индуистского бога Брахму. И наконец, на третьей стадии — в те времена, когда магические элементы в буддизме стали приобретать решающее значение, — он становится великим магом, придающим силу своим мантрам, и таким образом приобретает множество черт, делающих его похожим на Шиву. Это уже тантрический Авалокитешвара. В некоторых отношениях по популярности Авалокитешваре был равен Манджушри. Он олицетворяет мудрость.

Некоторое число сутр было посвящено ему, часть из них относится ко времени до 250 г. н. э. Многие другие бодхисаттвы, такие как Кшитигарбха и Самантабхадра, могут быть лишь упомянуты, за их детальным описанием читателю следует обратиться к книге Ч. Элиота *Японский буддизм* (Ch. Eliot. *Japanese Buddhism*).

Субъект спасения

Судя по писаниям старой школы мудрости полагание на самого себя являлось одной из наиболее выдающихся и отличительных черт, присущих ее последователям. Считалось само собой разумеющимся, что человек может освободиться только посредством личных усилий, что «никто не может быть освобожден кем-то другим». Три новые идеи способствовали подрыву этой позиции буддизма веры. То были: учение о *передаче заслуг*, понятие о том, что природа Будды присутствует *во всех нас*, и введение большого числа *спасителей*.

Вера в то, что заслуга может быть передана от одного лица другому, противоречит *закону кармы* — в том виде, в каком его принимала ранняя община. По-видимому, первоначальная вера представляла собой убежденность в том, что каждый из нас несет свое собственное кармическое бремя и что наказанию за проступки должен быть подвергнут сам согрешивший, равно как и он должен получить награду за свои благие деяния. Этот жесткий индивидуализм не являлся существенной чертой учения о карме, и поскольку исторически понятие коллективной ответственности предшествовало в своем развитии понятию ответственности индивидуальной, то, согласно ведам, считалось, что все члены одной семьи или рода разделяют одну общую карму. Индивидуалистическая ин-

терпретация закона кармы оставляет каждого индивида наедине с его собственным наследием и, похоже, отрицает всякую солидарность между различными личностями по отношению к более существенным элементам жизни, т. е. заслугам и грехам. Мы знаем историю о брахмане, который возражал против учения Будды на том основании, что на практике оно приносило заслуги только одному-единственному лицу. Будда ответил, что деяния святых обыкновенно воздействуют на бесчисленное множество людей, которых они вдохновляют своим примером. Однако ни в одном буддийском писании не сыскать ни единого примера, который указывал бы на то, что до 200 г. до н. э. существовало определенное учение о передаче заслуг от одного лица другому.

Заслуга — это такое качество, которое обеспечивает нам приобретение будущих благ, как материальных, так и духовных. Нетрудно заметить, что желание получить заслуги, сохранить их и накопить предполагает, как бы ни похвальна была эта цель, определенную степень своекорыстия. Буддисты всегда стремились ослабить «обладательские» инстинкты, управляющие менее духовными членами общины, отвлекая их от таких объектов, как богатство и семья, и направляя на одну-единственную цель, т. е. на приобретение заслуг. Но и такие действия, разумеется, достаточны только для людей довольно низкого уровня духовного развития. На более высоких ступенях требуется отречься и от этой формы собственности, нужно быть готовым отказаться от своих накопленных заслуг ради счастья и блага других. Махаяна делает этот вывод и ожидает от своих последователей, что они наделят своими собственными заслугами других существ, или, как говорят писания, что они «передадут, или посвятят, свои заслуги на благо просветления всех живых существ». «Благодаря заслугам, проистекающим от всех моих благих дея-

ний, я желаю избавить от страданий всех живых существ, быть лекарством, целительным средством, врачом и сиделкой для больных, откуда существует сама эта болезнь. Проливая потоки пищи и питья, я желаю погасить огонь голода и жажды. Я желаю быть неисчерпаемой сокровищницей для бедных, слугой, который снабжает их всем, в чем они нуждаются. Моя жизнь, все мои перерождения, все мое имущество, все заслуги, которые я приобрел или приобрету, — все это я покидаю безо всякой надежды обрести и сохранить при себе, покидаю для того, чтобы создать благоприятные условия для освобождения всех живых существ».

Таковым было первоначальное намерение. Его полностью выполняли великие бодхисаттвы на последних, завершающих ступенях своего духовного продвижения и воплощали в своих обетах. Часть их неизмеримых заслуг передавалась верующему, если он просил об этом с верой и устремленностью.

Во-вторых, особый акцент на тождестве Будды и этого мира приучил махаянистов к мысли о том, что природа Будды находится во всех частях этой вселенной и, значит, в сердце каждого из нас.

*«Господь Будда, восседающий на львином троне,
Обитает даже в песчинке и камне».*

Если предположить, что мы сами, посредством собственных усилий, боремся за достижение освобождения, то тогда какая же часть в нас ищет нирвану? Что осуществляет эти искания: наша индивидуальная самость или же наша «более высокая самость», «самость Будды»? Махаяна пришла к выводу о том, что в действительности именно Будда, находящийся внутри нас, ведет этот поиск и что именно природа Будды стремится к обретению состояния Будды.

В-третьих, Будда был учителем, но не спасителем. В буддизме же веры высшие бодхисаттвы превращаются для верующего в спасителей. Как только бодхисаттва достигает определенной зрелости в накоплении совершенной мудрости и уничтожает свою собственную личность с помощью основательного проникновения в понимание пустоты, с тех пор его существо претерпевает полное превращение. Всякая личная заинтересованность и привязанность исчезают. В принципе, бодхисаттва мог бы прекратить свое существование на этой ступени, но сострадание удерживает его от этого шага. Он продолжает действовать, но его деятельность с этого момента становится совершенно чистой. Истинный правитель, он наслаждается своим господством и покровительством над миром. На этой стадии бодхисаттва приобретает все виды неземных и сверхъестественных качеств. Он может чудесным образом переродиться по своей воле в любом месте и в любой форме, какую только пожелает принять; он овладевает безграничной способностью к превращениям и т. п. Новая школа мудрости говорила о возможном существовании таких сверхъестественных существ. Буддизм веры представлял их всех как конкретных индивидов и наделял именами, легендами, четкой и осязаемой индивидуальностью.

Однако очевидно, что Акшобхья и Амитабха, Авалокитешвара и Манджушри, все небесные будды и бодхисаттвы, признаваемые этой школой, являются творениями, не имеющими под собой никакого исторического или фактического основания. Нелегко понять, почему махаянисты соглашались с их реальностью и отрицали, что эти новые спасители были всего лишь творениями, всего лишь фикциями, продуктами человеческого воображения, субъективными и произвольными выдумками. Объяснить позицию махаянистов отсутствием исторического осмысления (что в целом присуще индийцам) невозможно, поскольку

мы знаем, что индийские буддисты хинаяны имели обыкновение оспаривать то, во что нельзя было поверить, и отрицали махаянских будд и бодхисаттв, раз не существовало никаких свидетельств, подтверждающих их реальное существование.

Мне кажется, что в данном случае мы имеем дело с тем же философским различием, с которым сталкиваемся при рассмотрении векового спора между номинализмом и реализмом. Для номиналиста реальным существованием наделяется только индивидуальное, для реалиста же — всеобщее. То же самое происходит и в религии: для одного типа мышления опорой для веры служит подлинное историко-фактическое обоснование, в то время как для другого продукты творческого мифологического воображения занимают более важное положение, чем продукты исторического развития человечества. Многие христиане придают большое значение утверждению о том, что Иисус Христос являлся исторической личностью. Для мифологического сознания вопрос об историческом существовании неуместен. Подобный умственный склад предполагает, что религиозное и духовное значение имеет только Христос, а отнюдь не человек Иисус. В истории раннего христианства позиция махаяны была представлена некоторыми гностическими сектами, которые провозглашали, что Христос снизошел на человека Иисуса во время крещения и оставил его при распятии в тот миг, когда Иисус воскликнул: «*Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?*»¹

Философы проводят различие между тем, чем *кажется* личность, и тем, чем она *является* по сути. В традиционном представлении о Христе нет ни единого элемента, который бы не являлся дохристианским, который бы не имел параллелей в других религиозных системах, который бы не напоминал преда-

¹ Мф. 27, 46.

ния о мессии, об Осирисе, о Геракле и многих других. Мифологическая школа опирается на мифологические концепции. Воплощается ли миф в конкретной исторической личности, для нее совершенно неважно и несущественно. Имена Амитабхи и других будд и бодхисаттв могут быть вымышленными, но реальность, скрывающаяся за ними (Абсолют), присутствует всегда.

В Китае подобная позиция махаяны вступила в противоречие со строгим и точным историческим вкусом, свойственным китайской письменной традиции. Мы обнаруживаем здесь стремление найти историческое ядро в представлениях о небесных бодхисаттвах. Например, о Манджушри говорится, что первоначально он был китайским царевичем, жившим в первом столетии, во времена императора Мин-ди, на Утайшани, или Горе Пяти Вершин (Панчаширша). Такая его локализация во времени и пространстве устроила всех. Подобным же образом и истоки Авалокитешвары прослеживались вплоть до его бытности китайским царевичем. Тибетский царь Сронцзан-гампо (ум. в 650 г.) имел двух жен, китайку и непалку. Они были отождествлены с двумя богинями, Белой Тарой и Зеленой Тарой. Для индийского сознания это был обычный случай воплощения предвечной духовной силы. Некоторые китайцы рассматривали эту ситуацию иначе. Бессознательно придерживаясь идей эвгемеризма,¹ они считали, что царевны были «обожествлены» как две Тары, т. е. что богиня Тара стала символом обожествления двух исторических личностей, которые, будучи изначально далеки от того, чтобы воплощать какую-то идею, и являлись

¹ *Эвгемеризм (евгемеризм)* — представление о том, что божества на самом деле являются обожествленными людьми. Названо по имени Эвгемера (ок. 300 г. до н. э.), греческого мыслителя из Мессены.

подлинным источником ее культа. В широкой космической перспективе ранней махаяны подобные попытки привязки к скудным данным человеческой истории казались труднообъяснимыми.

Цели верующего

Чего же, в таком случае, ожидал верующий от будд и бодхисаттв? В буддизме веры спасители в основном выполняют следующие четыре функции.

1. Они содействуют развитию добродетелей верующего, помогают ему справиться с алчностью, ненавистью и заблуждением, а также защищают его от духов и людей, которые злонамеренно пытаются воспрепятствовать выполнению духовных практик.

2. Кроме того, они даруют материальные блага. Поскольку будды и бодхисаттвы всемирносердны, то было бы естественно и в какой-то степени логично предположить, что они должны принимать во внимание действительные нужды и потребности своих приверженцев, защищать их от земных невзгод и отвращать от них несчастья.

К примеру, Авалокитешвара защищает караваны от грабителей, мореплавателей от кораблекрушения, преступников от казни. С его помощью женщины рожают желанных детей. Стоит только подумать об Авалокитешваре — и огонь прекращает гореть, мечи разлетаются на куски, враги становятся дружелюбными, оковы разбиваются, заклинания возвращаются к тому, от кого исходят, звери убегают, а змеи утрачивают силу своего яда. Этот аспект буддизма веры входит в логическое противоречие с особым акцентом на необходимости отречения, которым целиком проникнута буддийская доктрина. Как учение магическое буддизм обещает устранить зло физически; как учение духовное буддизм стремится к очищению

умов от неправильного отношения к нему. Выше мы уже показали (с. 113): то, что несовместимо в воображении, спокойно существует в действительности.

3. Будды и бодхисаттвы становятся объектом страстной любви. В настоящее время слово *любовь* является в высшей степени двусмысленным и содержит великое множество самых разнообразных значений. В нашем контексте *любовь* в смысле *бхакти* означает отношение одной личности к другой — той, которой не только поклоняются и которую почитают, но которую жаждут лицезреть, с которой жаждут быть вместе, с которой не желают расставаться и которую желают удержать. Традиционный взгляд на Будду, сформулированный «мудрыми», сделал его довольно неподходящим объектом для такой любви. О нем говорили как об угасшем, а после того как он достиг нирваны — как об ушедшем в никуда. Осталась только его Дхарма, безличная сущность. Его теория с самого начала оказалась эмоционально неприемлемой для тех, кто понимал религию как любовь. Ананда, главный представитель бхактического душевного склада среди непосредственных учеников Будды, любивший Бхагавана как личность, не мог смириться с его утратой. Он высказал довольно еретическое мнение о том, что, войдя в нирвану, Будда вознесся на небеса Брахмы, точно так же как во время своего рождения он спустился с небес Тушита.

Со временем бхактические тенденции в Индии набирали все большую силу. Захватили они и буддизм. Все в большей и большей степени верующие желали «пребывать в видении Будды» или «созерцать Татхагату». Несмотря на официальное опровержение, они желали верить, что Господь Будда на самом деле не исчез, что он все еще где-то существует. Мудрость и преданность вступали здесь в открытое столкновение друг с другом. Мудрость состояла в том, чтобы полностью отказаться от какой бы то ни

было поддержки извне. Преданность чувствовала себя несчастной, не имея вечно существующей личности в качестве своей опоры. Махасангхики удовлетворили стремление мирян к преданности, поддержав их убежденность в том, что Будда в качестве надмирного существа (см. с. 161) не ушел безвозвратно, но продолжает существовать и после своей нирваны в том или ином виде. Махаяна значительно развила эту идею и наполнила всю вселенную, вплоть до ее крайних пределов, живыми буддами и бодхисаттвами, которых можно было любить и хранить как сокровище.

4. Наконец, будды и бодхисаттвы обеспечивали благоприятные условия для достижения просветления в будущей жизни. В этом отношении махаяна всего лишь продолжает линию своих предшественников. Очевидно, что большинство верующих никогда не надеялись достичь высшей цели, нирваны, при жизни. Вместо этого они могли надеяться только на заслуженный допуск в тот мир, где было гораздо меньше препятствий к достижению полного просветления, чем в мире людей. Перерождение на небесах было для них непосредственной наградой за святую жизнь и за принятие ими прибежища в Трех драгоценностях. Там, находясь среди богов, добродетельные могли «окончательно исчезнуть» (*париниббаяти*) и «более не возвращаться из того мира». Махаяна лишь заменила небеса старых индуистских богов на небеса будд и бодхисаттв и расширила возможности, которыми располагал обычный человек, увеличив число раев, в которых он мог бы перерождаться. Уже в хиньяне Рай Майтреи, как место будущего перерождения (см. с. 156), приобрел большую популярность. Майтрея, грядущий Будда, в настоящее время правит и проповедует на небесах Тушита. На этих небесах, населенных *радостными богами*, будущий Будда мировой системы пребывает постоянно в своем предпоследнем существовании. Благочестивые буддисты стремятся

после смерти отправиться в царство Майтреи и оставаться там до тех пор, пока не переродятся вместе с ним в последний раз на этой земле.

Взирая на необъятное звездное небо, последователи махаяны воображали, что там повсюду находятся такие же райские сферы. Подобно тому как в нашей мировой системе появился Будда Шакьямуни, точно так же и другие мировые системы имеют своих будд. В своем соотношении различных будд с разными мировыми системами махаяна не была оригинальной. Так поступали уже махасангхики и саутрантики. Новизна махаяны состояла, во-первых, в развитии понятия *земли будды (буддха-кшетра)*, а во-вторых, в различении, которое она проводила между *чистыми* и *нечистыми* землями будд.

Каждый будда имеет определенную ограниченную сферу влияния, в которой «глубоким, возвышенным и чудесным голосом» он учит Дхарме живых существ, тем самым помогая им достичь просветления. Земля будды — это в некотором роде *царство Бога*, мистическая вселенная, населенная живыми существами, которыми будда правит и которых ведет к зрелости. Согласно Буддхагхоше, будда состоит в двояком отношении с этой вселенной: 1) благодаря своему всеведению он имеет представление о всей вселенной, которая является *полем его знания*; 2) обладая высшей властью и авторитетом, он оказывает влияние на определенное число мировых систем. Первый род отношения ясно просматривается в ранней хинаянской литературе. Вторая же идея, состоявшая в пространственной ограниченности магического влияния будды, его власти на определенной области (как отличной от его высшего господства в ней), в ранней хинаянской литературе напрочь отсутствует, она была воспринята Буддхагхошей из махаяны.

Но это еще не все. Многие земли будд тождественны естественным и потому *нечистым* мировым

системам, которые населены живыми созданиями, представляющими все шесть уровней существования (см. с. 72 и сл.). Другие же земли будд, подобно раю будды Амитабхи, являются «чистыми землями». Некоторые будды создают не естественные, а идеальные, или трансцендентные, места обитания в том смысле, что они находятся за пределами «трех миров» — миров чувственного желанья, формы и бесформенности; в них нет женщин, животных, голодных духов и проклятых, они населены только высокоразвитыми и совершенными бодхисаттвами, являющимися либо богами, либо людьми, «чистыми телом, речью и умом» и рождающимися посредством чудесного проявления. Там можно увидеть лучезарное тело Будды, внимать его проповеди и все более и более очищаться, до тех пор пока состояние Будды не будет достигнуто полностью. Этот «рай» часто описывается с большой чувственной образностью. Он светел, создан из лазурита, в нем нет камней и песка, ям, крутых обрывов и сточных канав. Он приятен, приносит успокоение и радует взгляд, украшен драгоценными деревьями, посаженными в шахматном порядке и покрытыми золотыми нитями, цветами и т. д. «*Существа, рождающиеся в той земле, никогда не подвергнутся преждевременной смерти, будут безмерно богаты, добродетельны, правдивы и искренни, ласковы и обходительны в речах. Их семьи и родственники всегда будут с ними. Они будут искусными в умении примирять ссоры, всегда творя для других благо уже одной своей речью. Они никогда не будут завистливыми или гневливыми, но всегда будут придерживаться праведных принципов*».

Все это представляет собой попытку пойти на встречу популярной религии. Однако для буддизма махаяны характерно то, что его последователи приняли серьезные усилия для объединения народных

представлений с основными идеями новой школы мудрости. Если бы под этими райскими землями подразумевали некую конкретную физическую реальность, то это бы противоречило духу учения об универсальной пустотности. На самом деле эти миры являются всего лишь продуктами ума самих бодхисаттв. Вот цитата из *Аватамсаки*:

«Земли будд, столь же бесчисленные, сколь бесчисленны пылинки, создаются одной лишь мыслью, взращиваемой в уме бодхисаттвы сострадания,

Который, практикуя добродетельные деяния в бесчисленных кальпах, привел всех существ к истине.

Все земли будд возникают в чьем-либо уме и имеют бесчисленные формы;

Иногда чистые, иногда загрязненные, они существуют в различных циклах наслаждения и страдания».

Земля будды — результат альтруизма бодхисаттвы, который ставит перед собой задачу не ухода от злонамеренных существ, а их обращения. В этом отношении весьма поучительна *Ратнамегха*: «Если бодхисаттва распознает чрезмерную людскую алчность и насилие, он не должен говорить: „Прочь от этих людей, таких жадных и грубых“, — и чувствовать себя подавленным из-за этого и отворачиваться от них. Он принимает обет пребывать в чистой обители, в которой даже сами имена этих людей не будут слышны. Но если бодхисаттва отказывается от помощи всем живым существам, его обитель нечиста и его работа не закончена».

Сегодня мало кто способен поверить в то, что можно сотворить мир, просто возжелав этого. Буддийская убежденность в том, что этически окрашенные поступки имеют творческую силу, кажется нам

поистине странной. Среда, в которой приходится жить существам, в большой мере, особенно в отношении ее приятности или непривлекательности, определяется их поступками (кармой). Разнообразные ады, например, произведены деяниями тех существ, которые там перерождаются. Безводные пустыни нашего мира существуют по причине наших малых заслуг. Мир вещей (*бхаджана-лока*) есть не что иное, как некое отражение человеческих деяний. Среда существует до тех пор, пока существуют люди, чья карма заставляет их воспринимать ее условия. В подобном же духе теперь заявляют, что заслуги бодхисаттвы могут быть так велики, что он может сотворить чистую землю не только для себя, но также и для тех, кому он эти заслуги передает.

Будучи общедоступной религией, буддизм веры учит о множественности миров будд. Являясь ответвлением буддизма мудрости, он знает, что эту множественность можно признать истинно существующей только условно. В конечном счете все обители являются единой обителью, а одна обитель представляет собой все обители. В конце концов естественные и идеальные обители будд суть одно и то же. Будда *вездесущ*, и поэтому *этот* мир, по сути, представляет собой идеальный мир, стоит только распознать его как таковой. «Здесь, прямо в этой комнате, — говорит Вималакирти, — проявляются все величественные небесные дворцы и все чистые земли всех будд». Наш мир кажется нам нечистым, полным самых разнообразных невзгод и печалей, отвратительным, полным опасностей. Перед теми же, однако, кто имеет истинную веру, тот же самый мир, во всех своих деталях, предстает в виде чистой земли, «сотворенной из лазурита, образующей гладкую равнину в форме шахматной доски из восьми рядов, разделенных золотыми нитями, и засаженной драгоценными деревьями». И снова приведем слова Вимала-

кирти, которые показывают парадоксальность этого учения: *«Из-за своих грехов существа не могут увидеть чистоту нашей земли будды. На самом деле эта земля всегда была чистой. Вся нечистота заключена в нашем собственном уме. Говорю тебе, Шарипутра, что бодхисаттва, будучи чист и тверд в своем устремлении, смотрит на все вещи беспристрастно, с мудростью будды, и тем самым эта страна будды представляется ему лишенной любых недостатков и омрачений. Наш мир всегда так же чист, как и тот. И тем не менее для того, чтобы спасти малоспособных существ, проявляется этот грешный и нечистый мир».*

Методы

Таким образом, определив цель, мы можем обратиться к пяти методам, с помощью которых обычно рассчитывают обрести рождение в одной из «блаженных земель».

1. Человек должен вести чистую, праведную жизнь, возвращая в себе желание уподобиться буддам.

2. По мере своего развития махаяна придавала все большее значение поклонению буддам как средству накопления заслуг. *Поклонение* включает в себя такие действия, как восхваление добродетелей будды, признание его красоты, мысленное восхищение им, прошение (*пранидхана*) о предоставлении возможности когда-нибудь переродиться совершенным буддой и подношение даров. Последнее представляет собой особый источник накопления заслуг. Заслуга, приобретаемая подношением даров, тем больше, чем более возвышенным и достойным является принимающий. В ранние времена в качестве «несравненного поля заслуг» этого мира рассматривались некоторые отдель-

ные лица или группы, в особенности святые и сангха. В махаяне в положении высшего «поля заслуг» все более укрепляется будда.

3. Следует размышлять о будде, постоянно повторяя его имя. Поскольку имя заключает в себе силу будд и бодхисаттв, призыв к нему представляет собой в высшей степени достойное деяние. Так были разработаны бесчисленные формулы взывания. Наиболее известной из них является «Поклонение будде Амитабхе!» На санскрите это звучит так: «Ом намо Амитабхая буддхая», по-китайски — «Ом а-ми-то-фо», по-японски — «Намо Амида будзу». В то время как профессиональные практикующие старались превзойти себя, повторяя священное имя, мирянам позволяли думать, что «единственный акт преданности», «единая мысль о будде» «за один-единственный миг» обеспечит ему освобождение.

4. Следует быть твердо уверенным, что выбранный будда или бодхисаттва принял «обет» спасти всех живых существ и что он, таким образом, и желает, и может спасти их, забрав в свой рай. Твердую веру характеризуют три особенности: она должна быть искренней; практикующий должен быть глубоко убежден в своем собственном бедственном положении и в силе обета будды; он должен «передать», или посвятить, свои заслуги этому раю, а также принять обет о перерождении в нем. Совместные действия — сострадание будды и наша вера — приведут к желаемому перерождению.

5. При медитациях следует сосредоточиваться на совершенных качествах земли будды; нужно тренировать свое зрительное воображение, чтобы видеть будд и бодхисаттв, а также слух, зрение и обоняние, чтобы воспринимать чувственную красоту земель будд.

Таковы пять методов. Одни авторитеты полагают, что путь к спасению — только вера, другие счи-

тают, что к освобождению ведет повторение святого имени. Велись большие споры по поводу первого и пятого методов, поскольку, с точки зрения некоторых людей, в них слишком много внимания уделялось самополаганию. Вообще, буддизм веры в Индии был склонен принимать во внимание моральные достоинства почитателей. Великие грешники, а также «те, кто оскверняет священную Дхарму», не могут быть спасены с помощью одной лишь веры. Как они могут заявлять о своей искренней любви к будде, если нарушают его нравственные учения, если не желают следовать его воле? Позднее в ходе развития амидаизма в Японии был провозглашен своего рода тоталитаризм веры, т. е. вера становилась всемогущей и не зависящей от нравственного поведения (см. главу IX).

Вера и уничтожение «я»

Специфические черты буддийских школ, появившихся через пятьсот лет после нирваны Будды, были вызваны частично социальным давлением, частично скрытыми тенденциями, заложенными в проблеме самоуничтожения. Как мы уже видели (с. 167 и сл.), махаяна, приняв идеал бодхисаттвы, старается устранить остатки своекорыстия. Бхактические тенденции исключают в вере всякое полагание на собственные силы, всякую надежду на то, что человек способен планировать и контролировать свою жизнь и спасение. Но когда мы судим о них с позиции отказа от собственной самости, «буддизм веры» оказывается прямым продолжением буддийской ортодоксальной традиции. Во многом послушание в согласии с верой приводит к уничтожению единичной самости, — отчасти потому, что здесь отсутствует полагание на самого себя, т. е. на собственные силы; отчасти потому, что практикующий видит тщетность всех сознатель-

ных и личных усилий и поэтому позволяет «вести» себя к освобождению; отчасти потому, что он не требует для себя никаких особых привилегий, подчиняясь тем самым высокой добродетели и мудрости. Элементарная скромность позволяет нам увидеть, что всякая заслуга, которую мы приписываем себе, ничто по сравнению с заслугами будд и бодхисаттв, с силой их помощи. Гордыня всегда считалась грехом, к которому были особенно склонны продвинутые буддисты. Теперь же их учат покорно принимать дары от другого, кого они могут воспринимать только посредством веры. Любая гордость за наш разум, гордость за чистоту нашей души противопоставляет наше собственное «я» всем остальным. Если же разум считать бесплодным и бесполезным, а сердце — порочным, то тогда эта самость уменьшится. Одна только милость Абсолюта способна вывести нас отсюда, ведь наши личные представления и старания слишком незначительны. Ибо никогда не следует забывать, что личный спаситель и рай, которые предстают перед сравнительно несведущими, полностью тождественны Абсолюту, о котором известно сравнительно знающему. До конца следуя логике, свойственной буддийской диалектике, можно сказать, что буддийское совершенство обнаруживает себя там, где оно полностью исчерпывается, и проявляет себя там, где оно становится полностью неразличимым. Буддийская жизнь должна строиться таким образом, чтобы в ней можно было практиковать буддийский путь. Искреннее сердце и вера, не знающая о достоинстве собственной искренности, — это все, что требуется. Просьба Будды о том, что для своего спасения практикующий не должен учиться чему-то особенному, выполняется и в данном случае, как и во всех других.

Глава VII

ЙОГАЧАРА

Мудрость и транс

С первых веков нашей эры начала развиваться новая школа, известная как *йогачара*. После 500 г. н. э. она стала все более и более доминировать в учении махаяны. Теории этой школы очень сложны, и их нелегко изложить в популярном очерке. Они предполагают более глубокое знание методов воздействия транс (*самадхи*), чем то, которым обладает большинство из нас сегодня.

В системе практик первоначального буддизма сохранились все более поздние системы мысли (с. 128, 134). Различные практики разбивали на три группы: *нравственность, транс и мудрость* (с. 128—153). Теоретические разработки, о которых говорилось в главах IV—VI, вводились в оборот специалистами в «мудрости», и методы абхидхармы были реальной движущей силой, стоявшей за этими разработками. Как же тогда обстоит дело с нравственностью и трансом? Нравственность вообще не вызывала споров до сравнительно недавнего времени, когда ее отвергла тантра левой руки (см. с. 258 и сл.). Что же касается особенностей в подходах и опыте тех, кто сосредоточивался на практике транс или экстатической медитации, то теоретические формулировки буддийского учения их не особенно интересовали. Задачей и целью йогачаринов было придать должное значение ми-

ровоззрению, раскрывающемуся благодаря погружению в транс. Темпераменту одних монахов лучше соответствовал *транс*, другим более подходила *мудрость*. В *Самьютта никае* (II, 115) различие между этими двумя путями демонстрируется на примере двух людей, которых звали Мусила и Нарада. Много места описанию двух различных путей, санкхьи и йоги, уделяет *Бхагавадгита*. «Люди мудрости» обычно предстают главным образом как интеллектуалы, а «люди транс» — как созерцатели и аскеты. Первые «посвящают себя Дхарме», последние просто «медитируют». Мудрость ведет к *прозрению*, в то время как транс — к *успокоению*. Мудрые уделяют мало внимания магии, «люди транс» — достаточно много. В соответствии с традиционным учением прийти к просветлению возможно только тогда, когда оба *крыла* будут действовать вместе. Сарвастивадины всегда придавали первостепенное значение мудрости, понимая ее как созерцание дхарм. У некоторых из них, например у Харивармана, экстатические трансовые практики отходили на задний план. Мадхьямики опять же все внимание уделяли мудрости, понимая ее как утонченную диалектику, приводящую к уничтожению всех мыслей. Движение йогачары представляет собой реакцию на подобную переоценку значения *мыслительных процессов*, приведшую к последующему пренебрежению практикой транс.

В чем же состоит своеобразие учения йогачаринов? Они учат тому, что Абсолют — это Ум. Вряд ли можно назвать эту идею совершенно новой. Она ясно утверждалась в писаниях многих школ, и мы должны постараться понять, почему ею так долго пренебрегали и по какой причине йогачарины стали развивать ее.

В палийских текстах Будда явственно заявляет, что хорошо управляемый ум подобен прозрачной воде в чистом пруду, на чьей поверхности нет никакого му-

сора. «Ум вполне самопросветлен, но обычно он загрязнен случайными омрачениями, приходящими извне». Другими словами, когда ум оказывается один на один с Истиной, проблеск просветленности мысли показывается в самой сердцевине нашего существа и, аналогично, во всей реальности. Учителя старой школы мудрости, прямо не отрицая это утверждение, придавали ему на самом деле не слишком большое значение. В их теоретических построениях в полной мере господствовала абхидхарма, а ведь она рассматривала реальность как соединение из последовательных дхарм, или моментальных событий. Мы видим мир в его истинном свете только тогда, когда сознаем, что «существуют только дхармы» (*дхамма-матта*), как это выразил в своей короткой формуле Буддхагхоша. Формула же йогачаринов «только-ум» (*читта-матра*) во многом развивает свое содержание, противопоставляя себя традиционной абхидхарме.

Далее, в праджняпарамите конечным фактом существования признается *пустотность*. Описывать ее в форме ума, как это делают йогачарины, мадхьямикам казалось совершенно бесполезным. *Праджняпарамита сутры* отнюдь не игнорируют традиционное представление о том, что в центре всего находится самопросветленный ум. Просто этот самый «ум» их не интересовал вообще. Их занимала только диалектическая природа мышления абсолюта, или абсолютного ума (см. с. 150 и сл.), — мышления, в котором содержится внутреннее противоречие и которое совпадает с собственным отрицанием. Конечно, мышление «в своей сущностной изначальной природе», когда оно полностью свободно от любой алчности, ненависти и неведения, есть «состояние прозрачной ясности», и на этом уровне оно представляет собой «сущностное бытие всех дхарм». Но, как продолжает сутра, этот ум «в действительности не явля-

ется умом», и поэтому он ни существует, ни не-существует. Предубеждение против мудрости, понимаемой как диалектическое растворение всего, ясно определяет, исходя из данного отношения, подход к данному вопросу.

Но развитие идеи абсолютной «самопросветленной мысли» на этом не заканчивается. Китайские буддисты, с их особым упором на пассивность и недеяние, принимали высказывания *Праджняпарамиты* и провозглашали, что освобождение состоит в достижении состояния «не-ума». Они отвергали всякую умственную деятельность и утверждали, что только глупые люди практикуют добродетели и медитируют. Их тезис о том, что «ни о чем не надо думать», не находил большой поддержки у их индийских собратьев из школы мадхьямика.

Йогачарины, в свою очередь, придавали древнему изречению несколько иное значение. Им казалось весьма важным утверждение о том, что Абсолют есть Ум — в том смысле, что его вообще не следует искать ни в каком объекте, но только в чистом субъекте, который свободен от всех объектов. Прежде чем мы приступим к рассмотрению этого довольно загадочного учения, мы должны представить краткий исторический очерк школы йогачара.

Письменные источники

Тенденции к образованию школы йогачара впервые обнаруживаются примерно в 150 г. н. э. с появлением *Сандхинирмочана сутры*. В нашем распоряжении имеются некоторые другие тексты 150—400 гг., которые учат «только-уму». *Ланкаватара сутра*, *Аватамсака* и *Абхисамаяланкара* занимают среднее положение между текстами мадхьямиков и сочинениями йогачаринов. *Абхисамаяланкара* является

важным комментарием на *Праджняпарамиту*, созданным примерно в 350 г. н. э.; он до сих пор служит основой для толкования *Праджняпарамиты* в монастырях Тибета и Монголии. *Аватамсака* развивает учение о *тождественности* всего, обосновывая его идеей взаимопроникновения всех элементов мира. Единственный вечный принцип вселенной — *неподвижная безмятежность ума*, отражающегося в космосе, — своим присутствием сообщает всему духовную значимость. Таинства ума можно увидеть повсюду, и посредством любого объекта можно произвести любые добродетели и раскрыть все тайны вселенной. *Аватамсака сутра* стала основным текстом той школы, которая получила известность в Китае под названием *хуаянь-цзун*, а в Японии — *кэгон-сю*. Ее величайшим теоретиком был Фа-цзан (ум. в 712 г.). Эта школа внесла немалый вклад в более утонченное отношение к природе на Дальнем Востоке и вдохновляла многих художников в Китае и Японии. В Индии она представляет собой необходимое связующее звено между йогачарой и тантрой.

Школа *йогачара* была основана приблизительно в 400 г. н. э. двумя братьями, Асангой и Васубандху, уроженцами Северо-Западной Индии. Некоторые ученые относят деятельность Асанги к 320 г. н. э. Асанга и Васубандху систематизировали теорию *только-ума*, а также разработали три других учения: о *сознании-вместилище*, о трех видах *собственного существования* и о трех *телах* Будды. Эта школа создала чрезвычайно сложную схоластическую систему и была несвободна от избыточной склонности к спекуляциям.

Из рядов йогачары вышли последователи, которые развили буддийскую версию науки логики. Буддийская логика была создана Дигнагой примерно в 440 г. н. э., и многие трактаты на эту тему составлялись в Индии вплоть до 1100 г. н. э. Интерес к логи-

ке был вызван ее большим значением для пропаганды. В средневековой Индии правители имели обыкновение устраивать диспуты, во время которых представители различных школ, находившиеся перед большими аудиториями, состязались один на один. Победа в диспуте несла с собой повышение авторитета и приобретение покровительства. Обучение логике давало буддистам преимущества перед их противниками, и индуистские школы вскоре осознали, что необходимо развивать собственные логические системы. Логика Дигнаги имела важные косвенные последствия. Там, где йогачара становилась влиятельной силой, интерес буддистов смещался с традиционной абхидхармы на новую логику, и хотя абхидхарма внешне не отвергалась, ей придавали все меньше и меньше значения. В настоящее время традиция логики йогачаринов все еще жива в Тибете. Довольно обширная литература, связанная с индийскими логическими текстами, имеется в Китае; вплоть до XV в. подобные тексты можно было найти и в Японии.

Йогачара исчезла из Индии примерно в 1100 г. н. э. вместе с буддизмом. В Китай она была принесена несколькими учителями. Среди них были два высочайших ума — Парамартха (500—569 гг.), который в 546 г. пришел из Удджайни (Оджайн), что в Восточной Индии, и Сюань-цзан, великий путешественник и паломник (ок. 650 г.). Школа Сюань-цзана известна под названием *вэйши*.

Сюань-цзан подытожил свое учение в *Чэн-вэйши-луне*, или *Трактате об обретении [прозрения в то, что все есть]* «только-ум», который до сих пор является классическим текстом этой школы на Дальнем Востоке. Он представляет собой извлечения из десяти индийских комментариев на сочинение Васубандху *Тридцать шлок*. Основное внимание Сюань-цзан уделил комментарию Дхармапалы, настоятеля монастыря Наланда, и почти пренебрег

остальными девятью. Знаменитым и весьма влиятельным деятелем школы вэйши был ученик Сюань-цзана Куй-цзи (632—685 гг.). Он написал большое количество комментариев, а также *Энциклопедию учений великой колесницы*. Школа вэйши скоро разделилась на северную и южную ветви. Помимо школ Парамартхи и вэйши в Китае встречались и некоторые другие линии традиции йогачары, оставившие свой след в истории благодаря описанию долгих продолжительных схоластических диспутов о различных тонкостях учения. В 653 г., а потом вновь в 712 г., подобная школа под названием хоссо (китайское *фасян-цзун*, «признак дхармы») появилась в Японии. В период Тэмпё она стала весьма процветающей благодаря деятельности Содзё Гиэна (ум. в 728 г.). Школа дожила до наших дней и теперь представляет собой одну из малых японских сект с сорока четырьмя храмами и монастырями и семьями священнослужителями.

«Только-ум»

В буддийской философии ум, мысль и сознание — термины взаимозаменяемые. Описывая нирвану в положительных утверждениях, — называя ее *только-умом*, или *только-мыслью*, или *только-сознанием*, — йогачарины в чем-то отходят от буддийской традиции, которая всегда предпочитала давать Абсолюту отрицательные значения. Слово *нирвана* буквально означает *угасание ветра*, и там, где другие традиции говорят о *вечной жизни*, буддизм ведет речь о *бессмертии*. Буддизм ревностно защищает запредельность Абсолюта, стремясь избежать опасности неверного понимания, которое может возникнуть в том случае, если имя, прилагаемое к чему-то, что можно найти в этом мире, используется и

для обозначения того, что абсолютно отлично от этого мира, — как, например, тогда, когда христиане называют Бога *личностью*. Почему же среди всех компонентов этого мира йогачарины выбрали для обозначения Абсолюта именно *сознание*?

Этим они стремились указать на то место в мире, на то измерение самосознания, где мы скорее всего сможем найти Абсолют. Во всем нашем опыте объект противопоставлен субъекту. Согласно абхидхарме, субъект идентифицируется со скандхой сознания, определяемой *осознанностью* в качестве своего отличительного признака. Точно так же как лезвие ножа не может порезать само себя, так и мы не можем непосредственно в опыте воспринимать сознание в качестве объекта, предстающего перед нами. И поэтому, коль скоро мы обращаемся к субъекту, он становится объектом и прекращает быть субъектом. Интроспекция, таким образом, не оставляет нам надежды на то, чтобы встретиться с субъектом лицом к лицу. Конечный субъект, обнаруживаемый в конце бесконечного движения вспять, полностью выходит за пределы нашего опыта, поскольку не принадлежит этому миру, трансцендентен ему. Попытка достичь его почти невозможна. Но именно за это и принимается йогачара.

Посредством строгого отвлечения от всяких объектов, входя в состояние транса, практикующий может надеяться на достижение подобного результата. При любых условиях, в которых обычно может оказаться моя личность, субъект всегда ассоциируется с каким-нибудь объектом. С другой стороны, если в отсутствие объекта, противопоставленного субъекту, не остается никакой примеси какого-либо отношения к объекту, тогда я могу сказать, что осознал свою *внутреннюю самость* во всей ее чистоте. Тем самым об освобождении можно сказать, что оно состоит в отказе от всего объективного, в отказе от внешних

воздействий на эту внутреннюю самость, которое реализуется тогда, когда она может быть оставлена одна, безо всякого объекта или мысли. *«Не существует никакого схватывания там, где нечего схватывать».*

Теперь мы можем отчетливо увидеть связь между этой линией аргументации и опытом экстатического транса. Школы мудрости уничтожили окружающие нас объекты — как посредством строжайшего анализа, который не нашел вокруг ничего, кроме мгновенных дхарм, слишком безличных и хрупких, чтобы вызывать у нас привязанность, так и посредством строгого *растождествления*, отсекающего любую идентификацию мысли с объектами: *«я не это, это не мое, это не я сам».* Глубокая *интroversия* экстатической медитации тоже устраняет объект, но при этом не отвлекается от него. Связь с этими опытами придавала теориям йогачары особую окраску. Выше мы показали (с. 134—135), что стадии *дхьяны* последовательно реализуются благодаря успешному отвлечению от всех внешних стимулов или объектов, которые все в меньшей и меньшей мере оказывают влияние на ум, до тех пор пока все шесть органов чувств не оказываются *неподвижными*; в высочайшем же трансе вообще не остается никакого внешнего объекта. Йогин ищет счастья и полноты не во внешних вещах, но в спокойной умиротворенности чистой обращенности вовнутрь своего собственного ума. Школы мудрости всегда утверждали, что мы пребываем в беспокойном состоянии из-за того, что ложно отождествляем со своей истинной самостью то, что находим в своем эмпирическом «я». Йогачарины же теперь определяют истинную самость как высший субъект. Естественным оказывается, что корень всякого зла лежит в нашей склонности рассматривать все как отделенное от этой внутренней самости или как внешнее по отношению к ней, существующее как объ-

ект. В реальности все вещи и мысли представляют собой не что иное, как *только-ум*. Все наши иллюзии основаны на том, что мы рассматриваем объективации, созданные нашим же умом, как мир, не зависящий от этого ума, подлинного источника мира и его субстанции. Как философское учение это очень похоже на идеализм Беркли. Епископ Беркли сказал, что *«некоторые истины столь близки и очевидны для ума, что человеку нужно только раскрыть глаза, чтобы узреть их. Только одно я считаю подлинно важным, а именно что весь хор небес и все земные вещи — словом, все тела, которые образуют величие мира, — не существуют в отсутствие ума».*

Внешний мир — это в действительности сам ум. Множественность внешних объектов — *«всего лишь изображение»*, *«ничто, кроме идей».* *«Точно так же как в мираже нет никакой реальной воды, хотя представление о реальной воде и производится, так и нет никакого объекта, кроме производимого понятия о нем».* Высочайшего прозрения достигают тогда, когда все вещи видятся как полнейшая галлюцинация. Для обоснования этого убеждения йогачарины опирались не только на определенные логические доводы, которые доказывали невозможность существования внешних объектов, но также и на живой опыт экстатической медитации. На более высоких ступенях транса йогин мог встречаться с яркими зримыми образами, не соответствовавшими никакому внешнему стимулу. В своих упражнениях он сосредоточивался на таких объектах, как синий круг или скелет, которые превращались в галлюцинирующие идеи или, согласно Асанге, в одну только мысль. Мир подобен сну. Сон представляет собой всего лишь восприятие идей, соответствующие им объекты во сне реально отсутствуют. Точно так же как человек понимает необъективность картин сновидения после того, как проснулся, так и тот, кто прозрел бла-

годаря знанию истинной реальности, осознает не-объективность восприятий во время бодрствующего состояния.

Сознание-хранилище

В йогачаринском понятии *сознания-хранилища* (*алая-виджняна*) интересен скорее мотив, лежащий в основе его появления, чем его конкретное значение. Асанга постулировал существование надличностного сознания, являющегося основой всей деятельности ума. Впечатления от всего прошлого опыта *сохраняются* в нем, равно как все поступки и их результаты. Это не индивидуальная душа, привязанная к психофизическому организму, но объективный факт, который мы в своем невежестве и себялюбии ошибочно принимаем за индивидуальную душу, или «я». Концепцию сознания-вместилища, разработанную йогачаринами, понять нелегко, и ее появление привело к самым жарким дискуссиям.

То, что такая концепция, и без того неудовлетворительная, вообще оказалась разработанной, указывает на серьезные затруднения в буддийской системе мысли. В доктрине анатты провозглашается, что в действительности не существует никакой индивидуальной самости (или постоянного «я»), которая могла бы служить опорой для единства и самотождественности индивида. То, что кажется индивидуальностью, на самом деле является последовательностью ментальных дхарм, постоянно сменяющих друг друга. Тем не менее сохраняются относительное единство каждой серии дхарм и ее отличие от других серий. Эта доктрина также не могла отменить здравое наблюдение того, что индивид намного лучше помнит свой собственный внутренний опыт, чем чужой; в действительности он не помнит его вообще. Сохрани-

лось и учение о карме, согласно которому некто обязательно ощущает последствия своих собственных деяний и не наказывается и не награждается за поступки, совершенные другим человеком. Далее, остается также наблюдение того, что некоторая часть индивидуального прошлого опыта, каким бы он ни был, *сохраняется* на определенный срок в виде некоего *бессознательного* и оказывает влияние на последующие действия. Это правда, что иллюзия индивидуального существования может поддерживаться стойким желанием, но она подтверждается и обычным наблюдением. Конечно, можно отмахнуться от всего этого и указать ищущему на состояние нирваны, в которой все эти наблюдения предстали бы в совершенно другом свете.

Для всех же тех, кто не продвинулся столь глубоко, вера в индивидуальность должна была казаться столь правдоподобной, что они могли бы попытаться найти для нее какое-то объективное подтверждение. В этом заключалась слабость защитных положений буддизма, что всегда беспокоило всех буддийских теоретиков. Ересь веры в индивидуальное существование проникла даже в саму общину. Например, последователи одной из восемнадцати традиционных школ, *саммитии*, получили известность как *пудгала-вадины*, или «сторонники веры в существование личности». Они поддерживали идею о различных существованиях самости, или души, но не делали из этого практических выводов. Пудгалавадины говорили о неопределенном существовании, названном ими *пудгала*, т. е. личность. Оно ни отлично, ни неотлично от пяти скандх и продолжается на протяжении нескольких жизней, вплоть до достижения живым существом нирваны. Эта «личность» представляла собой нечто среднее между самостью истинной и самостью эмпирической. С одной стороны, она предполагала ощущение личностной самотождественности (подобное «эмпирическому я»), с другой — должна

была растворяться в нирване (подобно «истинному я»). Среди всех спорных высказываний вышеизложенное рассматривалось как наиболее уязвимое для критики. На протяжении столетий представители традиционного учения выдвигали аргумент за аргументом против пудгалавадинского допущения существования *самости*. Но чем более упорно и настойчиво пытаются выбросить что-либо из ума или из системы мысли, тем более вероятно, что оно вернется вновь. Представители традиционной линии в конце концов были вынуждены признать понятие «постоянного я», но не открыто, а завуалированно, в довольно темных и невразумительных концепциях, подобных *подсознательному жизненному потоку* (бхаванга) тхеравадинов, *продолжающемуся существованию тончайшего сознания* саутрантиков, *коренному сознанию* махасангхиков и т. д. *Сознание-хранилище* йогачары было представлено в подобном же духе. Когда совет быть безразличным к индивидуальной самости был усилен утверждением о том, что «*не существует никакого я*», подобные уступки здравому смыслу стали почти неизбежными.

Уступив желанию исследовать происхождение иллюзий сознания, йогачарины погрузились в бездну бесконечных умозрительных построений. Начав с постулирования сознания-хранилища, они поставили перед собой задачу вывести из него весь действительный мир и четко проследить процесс эволюции, в которой высший субъект отчуждается от самого себя и превращается в объективный мир. Поступив таким образом, они построили в высшей степени запутанную и сложную систему спекулятивной метафизики, которая не имела прямого отношения к практике достижения освобождения. Они ушли от теоретической простоты прошлых времен, когда теоретики стремились скорее уничтожить иллюзии, чем объяснять их. Корпус философской системы йогачары, вызванный к

жизни именно для разрешения трудностей, присущих доктрине анатты, в действительности представлял собой пример воздействия на буддизм индуистской философской системы санкхья, которую приблизительно во времена Асанги Патанджали (ок. 450 г. н. э.) использовал для теоретического обоснования методов йоги, по сей день распространенных в Индии. В период между эпохой абхидхармы и эпохой, когда развивалась йогачара, умонастроения в Индии претерпели значительные изменения. В древние времена монахи вообще не интересовались вселенной. Ментальные состояния и психологические методы — вот и все, что имело значение для желавшего познать самого себя. Теперь же, когда стали искать не индивидуального, но всеобщего спасения, ментальные состояния рассматривались в их связи с развитием космоса, которому уделялось все больше и больше внимания. Этот сдвиг был замечен уже в йогачаре, но еще более заметным он становился в развитии тантрических учений, к рассмотрению которых мы вскоре обратимся.

Поздние учения

Помимо своих представлений о тождестве нирваны и ума, а также спекуляций о сознании-хранилище, йогачарины известны тем, что они придали окончательную, систематическую форму двум старым идеям, одна из которых онтологическая, а другая — буддологическая.

Что касается первой, то в йогачаре различали три вида *самостоятельного существования*. Учение о них достаточно упомянуть здесь мимоходом. Согласно ему, вещи могут восприниматься на трех различных уровнях. Во-первых, так, как они видятся здравому смыслу, т. е. в своем *воображаемом* проявлении

в качестве объекта; здесь вещь просто дана сама по себе, как отличная от всех других. Во-вторых, их проявление может быть *зависимым*. Здесь вещи рассматриваются более научно, а именно с точки зрения их обусловленности друг другом. И наконец, в-третьих, существует и такой уровень, с которого все выглядит завершенным и абсолютно реальным. Вещи уже не противостоят как объекты, но воспринимаются интуитивно благодаря йоге. Здесь все вещи — это одна таковость, неразличенный только-ум, который и за-пределен и имманентен всему.

Здесь следует упомянуть учение о *трех телах* Будды, поскольку оно явилось конечным результатом многовековых размышлений о трех аспектах Будды, которые мы описали выше (с. 51—56). Три тела суть *тело Дхармы, тело наслаждения и видимое тело*. Тело Дхармы — это Будда как Абсолют. Только в своем теле Дхармы Будда является истинным Буддой. Оно одно подлинно реально, два других тела происходят из него и поддерживаются им. Тело наслаждения — это проявление Будды для бодхисаттв в разных чистых землях будд. Различные собрания видят разнообразные тела наслаждения и слышат голоса, исходящие из них. Это тело отмечено тридцатью двумя отличительными признаками и от него исходят многие чудесные феномены. Оно *сотворено мыслью*, минуя обычные процессы зачатия и рождения. Наконец, проявленное тело — это личность, воплощаемое магическое творение. При своем создании оно проходит различные стадии: нисхождение с небес, покидание родного дома, практика аскетизма, достижение просветления, образование общины и обучение учеников, наконец, земная смерть — и все это для того, чтобы пробудить и довести до зрелости существ, наделенных слишком малым прозрением. Человеческий облик Будды, всегда в большей или меньшей мере считавшийся незначительным, теперь

становится всего лишь вымыслом или фантомом. Уже в хиньяне Будда наделялся чудесной властью создавать своего прозрачного двойника (*нимитта*); он посылал его проповедовать в одном месте, в то время как в другом собирал подаяние. Индуистские боги также обладали подобной способностью. Так, мы читаем в *Дигхникае*, что Брахма Сахампати показался перед группой *Тридцати трех богов* в материальном теле, «*потому что его естественный облик был бы невыносим для взора этих богов*». В махаяне эту идею стали использовать для того, чтобы определить отношение исторического Будды к единому вечному Будде. Единый Будда, тело Дхармы, существовал во все времена, но в различных случаях он проецировал в этот мир фантомные тела будд, чтобы они исполняли свою работу.

Магический смысл, приданный таким идеям, имел большое историческое значение. Сам мир, в котором проявляются *формы Будды*, — не более чем магическая видимость (*майя*). Впрочем, проповедуя о том, что мир есть магическая иллюзия, буддисты не имели в виду то, что он не существует вообще. Мир реален, т. е. осязаем и зрим, однако при этом он ложен, поскольку заставляет человека ошибочно принимать его за то, чем он по сути не является. Мир не истинен, и поскольку он представляет собой лишь магический обман, то к нему не следует относиться слишком серьезно. Практически с самого начала буддийской истории вещи этого мира называли майей. Теперь же область применения этого термина несколько расширилась. Вот как сказал об этом Будда фокуснику Бхадре в *Ратнакуте*: «*Наслаждения всех существ и вещи, которыми они обладают, вызваны майей их собственных деяний; эта община монахов — майей Дхармы; я сам — майей мудрости; и в целом все вызвано майей совокупных условий*». Другими словами, мир — это некая фантазмагория, в которой магически сотворенные существа спасаются от маги-

чески сотворенного страдания магически сотворенным спасителем, показывающим им несубстанциальность всего, что существует. Не стоит поэтому удивляться возникновению и широкому распространению убеждения в том, что только магические методы смогут эффективно иметь дело с такой вселенной. Свое оформление это убеждение нашло в тантре, к которой мы теперь и должны обратиться.

Глава VIII

ТАНТРА, ИЛИ МАГИЧЕСКИЙ БУДДИЗМ

Проблема тантры

В отличие от современных европейцев азиаты были достаточно хорошо знакомы с волшебными трюками чародеев, фокусников и т. д., которые были частью их повседневной жизни. Мне кажется, в этой связи будет уместно привести конкретный пример того, как индеец, араб или китаец воспринимал все эти вещи. В XIV в. арабский путешественник Ибн Батута посетил наместника Ханчжоу. Фокусник «взял деревянный шар с несколькими отверстиями, через которые были пропущены длинные веревки, и, держа шар за одну из этих веревок, подбросил его в воздух. Шар улетел так высоко, что мы совершенно потеряли его из виду. Теперь в руке у фокусника оставался только тонкий конец ремня, и он захотел, чтобы один из мальчиков, помогавших ему, взялся за него и взобрался наверх. Тот начал взбираться по веревке, и вскоре мы потеряли из виду и его! Фокусник затем трижды позвал мальчика, но не получил никакого ответа; тогда он, как будто в припадке ярости, выхватил нож, взялся за ремень и также исчез! Через некоторое время он сбросил вниз одну из рук мальчика, затем ногу, затем другую руку и другую ногу; после этого он сбросил вниз туловище и в конце концов голову! Затем, пытая и задыхаясь, он спустился сам, вся

его одежда была в крови. Он поцеловал землю перед эмиром, а потом что-то сказал ему по-китайски. В ответ эмир отдал приказание, и наш друг взял части тела того парня, правильно соединил их, ударил по ним, и вот, в мгновение ока, появился мальчик; он поднялся и встал перед нами! Все это поразило меня свыше всякой меры. Кади Афхаруддин, стоявший рядом, промолвил: „О Аллах!“ Я же думаю, что не было никакого подъема и никакого спуска, так же как не было и убиения и воскрешения; все это всего лишь фокус».

Согласно Праджняпарамите, весь процесс достижения освобождения можно уподобить этому волшебному трюку. Свидетельством этому служит следующий диалог между Бхагаваном Буддой и Субхути: «Бхагаван: „Представь, Субхути, что искусный маг, или его ученик, вдруг заставил бы волшебным образом появиться на перекрестке дорог толпу людей и, после того как он сотворит их, заставил бы эту толпу людей исчезнуть. Как ты думаешь, Субхути, был бы тогда кто-нибудь кем-нибудь убит, или замучен, или истреблен, или стерт с лица земли?“ Субхути: „На самом деле нет, Бхагаван!“ Бхагаван: „Так же и бодхисаттва, великое существо, приводит бесчисленных существ к нирване, и тем не менее нет ни одного существа, которое было бы приведено к нирване, так же как никто их не вел бы к ней. Когда бодхисаттва слышит об этом, и не дрожит, и не пугается этого, и не устрашается, тогда можно считать, что он вооружен великим оружием”».

Отсюда и следуют практические выводы буддийской тантры. Она является логическим итогом всего того, что ей предшествовало, и трудности, с которыми сталкиваются многие исследователи, на самом деле создаются ими самими. Конечно, если кто-то решил для себя, что «первоначальный» буддизм был религией

вполне рациональной, наподобие «этической церкви», совершенно не соприкасаясь ни с чем сверхъестественным или мистическим, тогда тантра для него представляется невообразимым «вырождением» того, что заключала в себе эта религия. В сущности, буддизм всегда был связан с тем, что рационалистам могло бы показаться суеверными представлениями (см. с. 111—115). Утверждение о реальности необычных психических способностей, и даже чудодейственных сил, никогда не оспаривалось (с. 138—140). Для тех, кто был пригоден к этому, возвращение таких сил являлось частью достижения освобождения, для других — сомнительным счастливым даром. Существование различных бесплотных духов и реальность магических сил принимались как нечто само собой разумеющееся, и вера в них составляла часть тогдашней космологии.

Европейские авторы, пишущие о тантре, зачастую находятся в плену эмоций. Их антипатия к ней отчасти вызвана их высокомерием, поскольку они убеждены в том, что переросли магические верования наших предков. Кроме того, тантра склонна вызывать в них внутреннее негодование. Им кажется, что в истории буддизма абстрактная возвышенная метафизика постепенно уступала место предрассудкам с их верой в персональные божества и колдовство, с их бессмысленным исполнением магических ритуалов и прочими разнообразными суевериями. Намеренная безнравственность, похоже, заступает место возвышенного аскетизма прошлых времен. Прежняя безучастная непривязанность к миру оказывается подмененной желанием подчинить его, с тем чтобы он соответствовал самым низменным влечениям, а смирение перед обстоятельствами — желанием приобрести власть над ними. И если прежде первейшим основанием для духовного роста была бедность, то теперь практикующий думает об умиротворении и умилостивлении Куберы и Джамбхалы, богов богатства. И так далее.

Это враждебное отношение к тантре по меньшей мере несправедливо. Тантра действительно заявляет, что преследует две цели — успех (*сиддхи*) в достижении полного просветления в этой жизни и успех в обретении здоровья, богатства и власти. Но это нелогичное сочетание мирских и немирских целей старо, как и сам буддизм, и составляет один из столпов его могущества (см. с. 116 и сл.). Как мы увидим, безнравственность, о которой пойдет речь, представляет собой качество, присущее не обычным мирянам, а святым. Заявление о том, что заклинания и магический ритуал — вернейший путь к полному просветлению, по своей выразительности и в самом деле является новым, но к нему неуклонно вело длительное историческое развитие. Тантра — отнюдь не кошмарные фантазии нескольких заблудших извращенцев с сомнительной репутацией; она была и есть неизбежная стадия развития буддийской истории.

История тантры

В настоящее время невозможно точно определить, когда были изобретены первые тантрические практики. Тантристы обыкновенно склонны к секретности. Наверняка оккультные и эзотерические взгляды циркулировали в узких кругах посвященных задолго до того, как о них стало известно. В качестве более или менее общеизвестной системы мысли тантра получила распространение примерно в 500—600 гг. н. э. Впрочем, ее зачатки относятся к самим истокам человеческой истории, когда жизнь земледельческих общин была пропитана магией и колдовством, когда были распространены человеческие жертвоприношения и культ богини-матери, ритуалы плодородия и культ хтонических божеств. Так что на самом деле тантра — явление не новое, она представляет собой ре-

зультат усвоения примитивных верований письменной традицией и итог их осмысления в буддийской философии.

Буддийская тантрическая литература весьма обширна и почти не исследована. Лишь малая ее часть была переведена, а ее тексты, зачастую намеренно, написаны на весьма запутанном и трудном для понимания языке. Подобно индусам, буддисты выделяют «тантру правой руки» и «тантру левой руки». В индуизме различие между этими двумя группами таково: «последователи тантры правой руки» (*дакшиначарины*) придают большее значение мужскому вселенскому началу, а «последователи тантры левой руки» (*вамачарины*) — женскому началу. В буддизме различие между этими двумя направлениями состоит главным образом в их отношении к сексу (см. с. 258 и сл.). Применительно к тантре левой руки уместно употребить термин *шактизм*. Индуистский шактизм обычно ассоциируется с шиваизмом. Шиваитские учения оказали огромное влияние на буддийский шактизм. Шакти — это творческая энергия, или «сила», некоего божества, олицетворенная в виде его подруги или супруги. В шиваизме культ шакти обращен к жене Шивы — Парвати, или Уме, которая также известна как *Великая богиня* и *Великая мать*. Особенностью шактизма является то, что многие божества существуют в нем как в мирной, так и в устрашающей форме. Устрашающая форма Парвати — это *Дурга*, *Недосягаемая*, или *Кали*, *Черная*. Устрашающие формы связаны со смертью и разрушением, с некромантией, с жертвоприношениями людей и животных. В то же время в шиваизме имеется огромное число женских божеств — ведьм, колдуний и великанш-людоедок, многие из которых были включены в буддийский шактизм. Последователи более радикальных шиваитских практик не всегда находили поддержку со стороны своих современников. В одной

из индийских драм, относящейся к 900 г. н. э., шиваитский маг Бхайравананда поет такую песню:

Чернокнижие, заговоры — пусть
они катятся в ад!
Мой учитель освободил меня
и от практики транса.
С выпивкой и женщинами
мы живем отменно,
На пути к освобождению мы весело пляшем!
Пылкую юную девицу к алтарю я привел.
Я ем свежее мясо, пью крепкое вино;
И все это — подавание, и шкура
для моей кровати тоже.
О какой еще религии, кроме этой,
можно мечтать?
Боги Вишну и Брахма могут проповедовать
Освобождение посредством транса,
священных ритуалов и вед.
Но один только возлюбленный Умы
смог научить
Нас освобождению, а также пьянству
и забавам с женщинами.

Научное исследование тантрических текстов еще только началось. На настоящий момент, насколько мы можем судить, среди множества различных тантрических сект выделяются две крупные школы, которые имеют наибольшее историческое значение, — «левосторонняя» разновидность *ваджраяны* и «правосторонняя» разновидность *ми-цзун* (*школа тайн*). Слово *ваджраяна* в переводе означает *алмазная колесница*. Ваджра (буквально «молния») означает жезл Индры, напоминающий жезл Зевса и Тора, особенно эффективно используемый в качестве оружия. Сам неразрушимый, он может разрушить все что угодно. В поздней буддийской философии это слово использовали для обозначения некоей сверхъестественной субстанции, твер-

дой как алмаз, чистой как пустое пространство и неотразимой как удар молнии. Ваджра теперь отождествлялась с высшей реальностью, с Дхармой и просветлением. Ваджраяна мифологизирует учение о пустотности и учит адепта тому, что с помощью ритуалов он может восстановить свою истинную *алмазную природу*, обрести алмазное тело и преобразиться в алмазное существо (*ваджрасаттва*). Возникновение ваджраяны может относиться примерно к 300 г. н. э., но вид, известный нам, эта система начала приобретать с 600-х г. н. э. *Гухьясамаджа-тантра* — один из самых ранних ее текстов. Ваджраяну основали многие учителя, среди них был и «второй» Нагарджуна (ок. 600—650 гг.). Имена наставников тантры прослеживаются примерно до 1100 г. н. э. По всей видимости, ваджраяна происходит из нескольких мест: с крайнего севера Индии, с востока, т. е. из Бенгалии и холмов Ассама, а также с запада, из района под названием Уддияна, который, возможно, совпадает с окрестностями современного Пешавара. В отдельных случаях определенную роль в формировании тантрических идей сыграли неиндийские традиции. Эротический мистицизм, а также особое внимание, уделяемое женскому началу, многим обязаны дравидийскому слою индийской культуры, сохранившему в культе *сельской богини-матери*, чем элементы ведийской религии. В Бенгалии развитию и организации тантрических учений способствовало покровительство династии Пала. Официальный буддизм того времени представлял собой смесь праджняпарамиты и тантры. Монахи, жившие в Наланде и в поселениях, основанных царями из династии Пала, — таких как Одантапури, Викрамашила, Джагадала, Соматура, — сочетали метафизику и магию, как это делали Герберт Реймский и Альберт Великий из средневекового фольклора. Диапазон их интересов хорошо представлен на примере Вагишваракирти (ок. 1000 г. н. э.), о котором Таранатха говорит: «По-

стоянно созерцая лик святой Тары, он разрешал все свои сомнения. Он основал восемь религиозных школ праджняпарамиты, четыре школы для изложения Гухьясамаджи и по одной школе для трех других видов тантр. Он также основал множество религиозных школ с целью обучения логике мадхьямики. Он в больших количествах создал эликсир жизни и раздал его другим, так что старые люди, достигшие 150-летнего возраста, и даже более старые, вновь становились молодыми». Это сочетание праджняпарамиты и тантры продемонстрировало удивительную жизнеспособность. В Бенгалии его уничтожили мусульмане, но на Яве и в Непале оно получило широкое распространение, а в Тибете до сих пор продолжает существовать в качестве живой традиции.

Тантра правой руки известна главным образом по системе Амогхаваджры (705—774 гг.), которая сохранилась в Китае. Утверждают, что это учение также ведет свое происхождение от Нагарджуны. Китайская школа *ми-цзун* соединяла в себе две тантрические системы, каждая из которых воплощалась в магическом круге (*мандала*). Считается, что *круг утробы* (*гарбхадхату-мандала*) и *круг молнии* (*ваджрадхату-мандала*) в высшем смысле тождественны друг другу и что они представляют различные аспекты высшей реальности. Здесь вселенная представлена в виде Будды Махавайрочаны. Его тело состоит из двух взаимодополняющих частей — пассивной (*ментальный элемент утробы*) и активной (*материальный алмазный элемент*). Весь мир является самораскрытием Будды, что и представлено этими двумя мандалами. Это учение пришло в Японию с Кобо Дайси примерно в 800 г. н. э. и в виде школы *сингон* (букв. *истинное слово*) до сих пор представляет собой одну из самых крупных японских сект, имея к 1931 г. 8 миллионов последователей и 11 тысяч священнослужителей. Другие эзотерические доктри-

ны были приняты школой *тэндай*, основанной Дэнгё Дайси, который дополнил их более «открытым» учением, опирающимся на сутру *Лотоса благого закона*. Шактизм никогда не был широко распространен в Китае или Японии. Эротические тенденции получили развитие в секте *татакава*, входившей в школу *сингон* в XI в., но впоследствии она была запрещена. В 1132 г. была учреждена реформированная школа *сингон*, получившая название *синги-сингон-сю*.

Тантрическая литература включает в себя множество трактатов, заклинаний, прославлений и описаний мифологических существ. Тантрические божества часто носят те же самые имена, что и божества традиции *бхакти*. Однако за тождеством имен божеств скрывается глубокое различие в их функциях. *Бхактические* божества — творения мифологического воображения, их любят и к ним обращаются за помощью. Тантрические же божества — это олицетворения духовных и магических сил, и вызывание к ним помогает восходить по ступеням освобождения.

Тантрические практики

Подобно другим школам буддизма тантра создала свой собственный комплекс практик. Для тантры существенно различие между посвященными и непосвященными, и в соответствии с этим учения четко делятся на эзотерические и экзотерические. Будда, изображенный в палийских буддийских писаниях, гордился тем, что он ничего не утаивал «*в зажатой ладони*», т. е. не сокрыл ни одного элемента знания, относящегося к достижению освобождения. Тантра же, наоборот, утверждает, что о действительно эффективных методах достижения освобождения и об их правильном применении нельзя узнать из книг и что им можно обучиться только при непосредствен-

ном контакте с духовным наставником, или гуру. Только гуру, которому мы смиренно следуем и который для нас занимает место Будды, может передать и разъяснить все тайны и секреты учения. Узкие круги посвященных собирались вокруг гуру, а то, чему учат за их пределами, в действительности весьма далеко от правды.

Без получения посвящения приступить к духовной практике невозможно. Посвящение в этой буддийской системе играет такую же важную роль, какую оно имело в мистериальных культах Древней Греции и Рима. Кроме того, мы можем отметить, что посвящение всегда имело большое значение в примитивных сообществах, и в этом отношении, как и во многих других, тантрический буддизм представляет собой возврат к примитивным способам мышления и деятельности. На санскрите церемония посвящения обозначается словом *абхишека*, что буквально означает *окропление*. Посвящаемый окропляется святой водой, и в этом мы можем обнаружить некую параллель с христианским крещением. Эта церемония происходит от древнеиндийского ритуала возведения на престол наследного принца. Теоретически царевич посредством совершения этой церемонии должен был превращаться в мирового правителя. В данном случае подобным же образом предполагалось, что вода Знания поможет посвященному стать духовным мировым владыкой, т. е. буддой. Описание всех разновидностей поклонения и ритуалов, практикуемых посвященными, могло бы завести нас слишком далеко. Существуют, однако, три метода, с которыми мы должны разобраться достаточно подробно. Их суть такова:

I. Рецитация заклинаний.

II. Исполнение ритуальных жестов и танцев.

III. Отождествление с божествами с помощью особой медитации.

I. Что касается использования заклинаний, то здесь мы должны выделить три периода. Ранние буддисты, подобно всем другим индийцам того времени, ожидали, что магические формулы защитят их от опасности и помогут им в мирских делах. Употребление заклинаний для таких целей было широко распространено у всех народов, относящихся к доиндустриальному периоду человеческой истории. При этом подразумевались по крайней мере два предположения: во-первых, что болезни и многие другие несчастья возникают в результате вмешательства каких-то демонических сил, и во-вторых, что слова имеют силу эффективного воздействия на демона — либо отгоняя или прогоняя его прочь, либо вызывая какую-то более мощную благосклонную магическую силу, направленную против него. Веру в действенность магических слов в большой мере поддерживали священнослужители и врачи, которые питали к этому определенный личный интерес. Конечно, всегда находились скептики, которые, подобно Васубандху, указывали на то, что лишь травы и лекарства являются целебными средствами, а вовсе не магия, однако врачи, которые «боятся, что люди смогут обходиться без них и поэтому перестанут давать им деньги», заявляют, что лекарство успешно действует только благодаря *мантре* (что на санскрите означает «заклинание»), знание которой составляет их профессиональную тайну. Мантра — это заклинание, произнесение которого вызывает чудесные действия. В качестве защитных заклинаний буддисты использовали не только традиционные брахманистские мантры, но также и некоторые короткие буддийские сутры. Китайский путешественник Сюань-цзан рассказал своему биографу Хуэй-ли,¹ как *Сутра сердца совершенной мудрости* помогла ему в переходе через пустыню Гоби, когда он

¹ Хуэй-ли (род. в 615 г.) — монах школы вэйши.

призвал на помощь Гуань-инь,¹ учившую этой сутре. В пустыне Гоби Сюань-цзан «столкнулся с полчищами самых разнообразных демонов и странных чудищ, которые, казалось, окружили его со всех сторон. Несмотря на декламирование имени Гуань-инь, он не смог их прогнать; когда же он прочел эту сутру, то при звуке ее слов все они мгновенно исчезли. Где бы он ни встречался с опасностью, это было единственным, чему он мог доверить свою безопасность и освобождение».

Начиная с III в. н. э. буддисты все чаще и чаще стали использовать мантры для защиты своей духовной жизни от вторжения вредоносных божеств. К наиболее известным сутрам, таким как *Лотос благого закона* (глава 21), *Ланкаватара сутра* и другим, были добавлены специальные главы, посвященные заклинаниям.

В третий период, начиная с VII в., для некоторой части общины мантры стали основным средством достижения освобождения. Допустимая, но еще пока только вспомогательная, практика бормотания заклинаний становится в *мантраяне*, или в *колеснице мантр*, основным ключом к освобождению от уз существования. Если их правильно использовать, то на самом деле не останется ничего такого, чего с помощью мантр нельзя было бы достичь. Их сила «может даже даровать состояние Будды, — чего еще большего, нежели это, можно пожелать!» Около 200 г. до н. э. Нагасена в *Вопросах царя Милинды* (*Questions of King Milinda*. Ed. Trenkner. P. 150) учил тому, что заклинания могут защитить только в том случае, если им не противостоит дурная карма, — что было ясно показано на примере Маудгальяны, ученика Будды, который был весьма искусен в

¹ Гуань-инь — то же, что и бодхисаттва Авалокитешвара. В Китае его стали воспринимать в женском облике.

магии, но который тем не менее не смог уйти от возмездия за один несправедный поступок, совершенный им в отдаленном прошлом; возмездие состояло в том, что грабители забили его до смерти (*Ibid.* P. 188). Тантра же говорит о том, что мантры и дхарани надежно действуют только при неукоснительном соблюдении всех многочисленных и детальнейших правил их произнесения.

Тантрические буддисты изобрели бесчисленные мантры, в совокупности они образовали довольно сложную науку, имеющую собственные законы. К примеру, мантра, обращенная к мужскому божеству, должна оканчиваться на *хум* или *пхат*; если же божество женское, то последним словом в его мантре должно быть *сваха*, если же оно ни мужское, ни женское — *намах*. Оставив эти детали в стороне, мы должны сказать несколько слов о тех причинах, которые побуждали тантристов верить в то, что бормотание каких-то бессмысленных слогов или слов способно производить столь серьезное воздействие на мир. Конечно же, мантры приводятся в действие силой ума. Мантра — это средство вступления в контакт с невидимыми окружающими нас силами через обращение к их персонификациям. Эти мантры даровали нам благожелательные сверхъестественные существа. К примеру, известная мантра *ом мани падме хум*, которая повсюду встречается в Тибете, — она написана на скалах, на домах, на молитвенных колесах и всегда у людей на устах — является одним из наиболее ценных даров Авалокитешвары этому страдающему миру. В 1-й главе *Махавайрочана сутры* сила и действенность мантр объясняются следующим образом: «Благодаря изначальному обету будд и бодхисаттв чудесная сила присутствует в мантре, так что с помощью ее произнесения можно приобрести безграничные заслуги». Тот же текст говорит, что «успех наших планов, реализуемых с помощью мантр, про-

истекает от их освящения Буддой, который вложил в них глубокую и непостижимую силу». Произнесение мантры — это путь поклонения некоему божеству, и этимологически слово «мантра» родственно таким словам, как греческое «μεῖμαο», выражающее страстное желание, томление и напряженное стремление к цели, а также древневерхненемецкое «*minn-ia*», что означает «заставить любить кого-либо».

Для того чтобы понять значение мантр в ритуале тантрического буддизма, мы должны в заключение вкратце описать четыре операции, которые *Махавайрочана сутра* выделяет в процессе их рецитации (*джапа*). Прежде всего это *созерцательная рецитация*, включающая в себя четыре аспекта: а) практикующий декламирует мантру, созерцая в своем собственном сердце форму ее букв, — это называется «сердечным просветлением»; б) практикующий хорошо различает звук отдельных букв и в) хорошо понимает значение фраз; и, наконец, г) «практика дыхания», в которой практикующий регулирует свое дыхание, стремясь созерцать взаимопроникновение верующего и Будды. После этого следуют вторая и третья операции — рецитация, сопровождаемая подношениями божеству цветов, благовоний и т. п. И, наконец, четвертая операция — *рецитация реализации*, когда благодаря силе мантр практикующий достигает «успеха» (*сиддхи*).

II. Помимо звуков большую роль в тантре играют ритуальные жесты. В тантре была разработана весьма детальная классификация магически действующих положений рук. Некоторые из наиболее общепринятых ритуальных жестов известны по статуям будды и бодхисаттв, и они же являются одним из наиболее существенных признаков, позволяющих отождествить данную статую. Объем книги не позволяет нам вдаваться в детали. Танец для индусов представляет собой некую форму «песни, исполняемой телом»; он

приобрел большое значение на севере Индии и в странах, попавших под влияние Тибета. В любом случае, согласно тантрической теории, эффективный ритуал должен включать в себя все три составляющие нашего существа, т. е. тело, речь и ум. Тело задействовано посредством жестов, речь — посредством мантр, а ум — через пребывание в трансе (*самадхи*).

III. Тантра сочетает в себе потребности масс в преданном поклонении с медитативными практиками йогачары и метафизикой мадхьямики. Другими словами, тантра вобрала в себя весь пантеон популярной мифологии с его невероятным разнообразием божеств, фей, ведьм и т. д. Однако тантристы принимают также и метафизические положения праджняпарамиты, в соответствии с которыми на самом деле реальна только пустотность, тогда как любая множественность в конечном счете оказывается нереальной, пустой фантазией нашего больного воображения. Множественность богов, таким образом, в действительности не представляет собой ничего, кроме продукта воображения, и ни одно из божеств реально не существует. Мы, люди современные и свободомыслящие, от всего сердца согласились бы с этим утверждением. Впрочем, здесь имеет место важное различие: для нашего современного мировоззрения множественность вещей, окружающих нас, реальна, чего не скажешь о божествах, — мы считаем их выдумкой, связанной с нашим разочарованием в естественной жизни при встрече с тягостными фактами повседневной «реальности». Согласно же тантре, вещи и боги одинаково нереальны по сравнению с единой всеобъемлющей пустотой, но в целом образы мифологии представляют собой более ценный вымысел, чем эпизоды нашего будничного практического опыта, и, когда мы с этими образами правильно обращаемся, они могут оказать нам неоценимую поддержку в деле освобождения от пут существования.

Тантра разработала систему медитации на божеств, в которой выделяются четыре этапа:

Прежде всего следует осознать пустотность и погрузить в нее собственную индивидуальность.

Затем практикующий должен повторять и визуализировать *семенные слоги (биджа)*.

В-третьих, практикующий формирует представление о внешнем облике божества, какой явлен в статуях, на изображениях и т. д.

В-четвертых, через отождествление он сам становится этим божеством.

1. Мы уже знакомы с утверждением новой школы мудрости о том, что пустотность является конечной реальностью; йогачарины отождествляли эту пустотность с умом и учили тому, что за его пределами во внешнем мире ничего не существует. С самого начала развития буддизма во всех его ответвлениях считали, что признание индивидуальности, на самом деле иллюзорной, — основа греха, страдания и заблуждения. Тантра же теперь советует йогину «развивать пустотность» посредством вращения мысли: «я, в самом своем существе, обладаю алмазной природой». Успешное вращивание в конечном счете должно уничтожить индивидуальную личность. Вот как об этом говорит Садханама: «Огнем представления о пустоте все пять скандх уничтожаются безвозвратно». Если мы отождествили себя, или свое «я», с пустотностью, состояние нашего ума отныне называется «мыслью о просветлении» (*бодхи-читта*).

2. Начиная с эпохи вед отношение к звуку в Индии было гораздо более серьезным, чем на Западе. На протяжении всей своей истории западная философия обращалась к зримым проявлениям вещей, звуку же она отводила второстепенное место, такое же как запах или вкусу. Каким-то образом мы пришли к убеждению, что реальному облику вещей в большей

мере соответствуют визуальные и тактильные ощущения, нежели их звук. Однако в магических традициях всех времен звук в гораздо большей мере приближается к сущности силы, чем что-либо другое. Каждое слово может быть разложено на составляющие его слоги. Согласно тантре, различные слоги не только соответствуют различным духовным силам или божествам, они также могут быть использованы для их вызывания. Тем самым такой слог в определенном смысле можно назвать «семенем» данного божества, подобно тому как зерно пшеницы заключает в себе само растение. Логично было бы предположить, что если практикующий на первой стадии может растворить свою собственную самость в пустоте с помощью сосредоточенной мысли, то тогда так же возможно и создать из пустоты весь мир феноменов. С помощью определенных звуков — таких как *ом*, *хум*, *сваха* — практикующий действительно создает божеств из пустоты. Утверждения о том, что эти божества объективно не существуют, до тех пор пока их не сотворит йогин с помощью звуков, делают тантру совершенно уникальной системой. Подобными способностями обладали, наверное, только египетские жрецы. Большая часть мифологических систем не решается лишать своих божеств объективного и независимого существования. Обычно считается непочтительным по отношению к божеству говорить о нем, что его «нет». Здесь же, однако, божества — всего лишь отражения. Творческое воображение доходит здесь до высшего предела, хотя традиция и сдерживает его.

3. Неопределенность и сумбурность индивидуальной фантазии приводится в некоторый порядок практикой визуализации облика божеств. Этот облик с особым педантизмом описывается в так называемых *садханах*, некоторые из которых восходят примерно к 500 г. н. э. Перед художниками стояла задача творчески воплотить эти предписания. Подавляющее

большинство тантрических образов, дошедших до нас, тесно связаны с предписаниями садхан. Только в редких случаях художники вносили изменения, руководствуясь собственными художественными целями, например для того, чтобы увеличить симметрию многоруких образов. Художественный образ рассматривается в качестве основы для визуализации божества. Эту своего рода подсказку, без которой мы должны обходиться в дальнейшем, заменяет то, что можно было бы назвать «галлюцинацией божества».

4. Типичным для магии является то, что отождествление с божеством позволяет нам обрести магические силы этого божества. Безусловно, божество иллюзорно, и столь же иллюзорны блага, которые мы от него получаем. Это отождествление происходит благодаря пустотности всех вещей, — пустотности в нас, объединенной с пустотностью божества. На третьем этапе происходит видение божества. На четвертом этапе мы сами становимся божеством. Субъект тогда отождествляется с объектом, а верующий — с предметом веры. «*Почитание, почитающий и объект почитания — все три неотделимы друг от друга*». Это ментальное состояние называется йогой, сосредоточением (*самадхи*) или трансом (*дхьяна*).

В тантрической медитации очень важны магические круги, или *мандалы*, которые известны всем любителям буддийского искусства. Мандала — это диаграмма, показывающая божества в их духовных или космических взаимосвязях и используемая в качестве основы для проникновения в духовный закон, который представлен таким зримым образом. Мандалу либо рисуют на обрывке ткани или бумаги, либо выкладывают на земле кучками разноцветного риса и камешков, либо вырезают на камне или металле. Каждая тантрическая система обладала собственными мандалами. Божества представлены на них либо гра-

фически, в своей видимой форме, либо в виде санскритских букв, образующих их *семенные слоги*, либо в виде различных символов. Некоторые мандалы подробно, хотя и очень сжато, изображают всю вселенную; они включают в себя не только будд и бодхисаттв, но также богов и духов, горы и моря, знаки зодиака и великих еретических учителей. Мандалы — прямое продолжение древней магической традиции. Первым шагом на пути мага, который желал обрести магическую силу, всегда было отделение его обычного окружения от Магического круга, в котором может себя проявить сила. В последние годы К. Г. Юнг обнаружил, что некоторые его пациенты непроизвольно рисовали изображения, похожие на буддийские мандалы. Круг и квадрат, по его мнению, являются существенными элементами мандалы, и, хотя Юнг никогда в действительности не понимал буддийских методов медитации, его попытка свести тантрическую традицию и психологию бессознательного могла бы оказаться плодотворной для дальнейших исследований в этой области.

Тантрическая философия

Если тантра стремится достичь освобождения посредством священнодействий, то в ней неизбежно должно быть такое представление о вселенной, в соответствии с которым подобные действия *могут* стать средством для достижения этой цели. В космосе заключается огромное количество сил, или способов проявления мировой силы; с помощью священнодействий мы приспособляемся к этим силам и заставляем их служить своим целям, которые при этом совпадают с целями космоса. Будда больше не выглядит только как запредельная духовная реальность. Вездесущность природы Будды обязана тому факту, что

она воспринимается в виде *космического тела*. Шесть элементов, составляющих основу мироздания, — земля, вода, огонь, ветер, пространство и сознание — являются субстанцией этого космического тела, а действия тела, речи и ума — его функциями. Мир — лишь отражение света Будды, более сосредоточенного в одном месте и более рассеянного в другом в зависимости от обстоятельств. Будда — это тайная реальность, скрытая во всех вещах, это их сердце, живая и главная истина. По отношению к нему мы не являемся внешними элементами, и поэтому все, что нам следует сделать, — это осознать, что мы сами есть и Будда, и космос. Логические обоснования и рассуждения в данном случае бесполезны. Только мистически значимые действия могут помочь нам осознать нашу внутреннюю и универсальную общность, или тождество, с Буддой.

Легко увидеть, что данная теория является логическим развитием идей тех буддийских направлений, которые предшествовали тантре. Для старой школы мудрости нирвана была полной противоположностью этому миру. Ранняя махаяна отождествляла нирвану и мир страдания в абсолютной реальности пустоты. Теперь же, в тантре, мир оказывается манифестацией дхармового тела Будды. Кроме того, старый буддийский призыв к полному самоотрицанию выражен теперь в новой метафизической формулировке. *«Когда мы рассматриваем себя и всех других существ как проявление вечного жизненного начала, то действуем с ощущением отсутствия „я“, с ощущением свободы от личностных, эгоистических интересов. Тогда, и только тогда, мы можем посвятить себя земному труду, не причиняя ущерба своему духовному продвижению. Ибо посредством своего изменившегося умственного отношения к этому миру феноменов мы практически превзошли этот мир»* (фон Глазенап).

Ранний буддизм рассматривал личность человека как соединение скандх. Тантра же теперь переносит это представление на самого Будду, заявляя, что и он состоит из пяти скандх. Скандхи сами по себе являются буддами. В европейской литературе их часто называют *дхьяни-буддами*, но данный термин, введенный Ходжсоном¹ примерно столетие назад, нельзя считать подлинно санскритским: в тантрических текстах он нигде не встречается. Пришло время отказаться от него. Сами тексты всегда говорят о «*пяти Тамхагатах*», или о «*пяти Джинах*». Джина означает «победитель», или «завоеватель», и этот древний эпитет, прилагавшийся к Будде, первоначально относился к его победе над страстями. Тибетцы всегда говорят о пяти Джинах, и я буду следовать их примеру. Пять Джин — это *Вайрочана* («просветляющий», или «блистающий»), *Акиобхья* («непоколебимый»), *Ратнасамбхава* («возникший из драгоценности»), *Амитабха* («бесконечный свет») и *Амогхасиддхи* («беспрепятственное достижение»). Эти пятеро будд, впервые появившиеся вместе около 750 г. н. э., полностью отличаются от всех других будд, известных буддизму прежде. Все будды дотантрического периода начинали свою деятельность как обычные человеческие существа или даже животные и затем, последовательно очищаясь духом в течение многих миллионов рождений, медленно и постепенно продвигались к состоянию Будды. Что касается пяти Джин, то они были буддами всегда.

Пять Джин представляют собой тело вселенной. Кроме того, тантра разработала систему мистического «соответствия» пяти Джин различным компонен-

¹ Ходжсон Брайан (1800—1894) — английский индолог, собиратель древних индийских рукописей.

там вселенной. Так, пять элементов соответствуют пяти Джинам, пяти чувствам и пяти чувственным объектам, пяти основным направлениям (при этом пятым будет центр). В то же время устанавливаются дальнейшие соответствия — с буквами алфавита, частями тела, с различными видами «жизненного дыхания», с цветом, звуками и т. д. Но и это не все. Каждый небесный будда отражается в небесном бодхисаттве и мирском будде и объединяется со своей женской ипостасью силы, шакти. Далее, с принятием идеи о том, что каждый Джина предводительствует целым мистическим «семейством», эта система может в принципе сгруппировать вокруг этих пяти Джин всех остальных божеств в качестве второстепенных божественных сущностей.

Система пяти Джин была наиболее влиятельной, но ни в коей мере не единственной мифологической системой тантры. Точно так же как буддизм мог считать, что человеческая личность состоит из пяти скандх, не устанавливая над ними и вне их какого-то объединяющего начала, так и сведение всей вселенной к пяти Татхагатам, как к ее конечным составляющим элементам, должно было удовлетворять логическим требованиям большинства буддистов. Однако после 800 г. н. э. в различных местах и в различных формах появляется учение, старающееся произвести пять Татхагат, рассматриваемых в качестве эманаций, от изначального, первого или первозданного Будды, которого иногда называют *Адибуддой* и который является единственным вечным жизненным началом вселенной.

Сведения об Адибудде обычно считались самым тайным разделом учения, и в настоящее время мы не в состоянии провести четкое различие во взглядах на него, относящихся к разным школам мысли. Многие школы в качестве главного из пяти Джин выделяли обычно Вайрочану. Другие вводили шестое лицо, гла-

венствующее над всеми ними. Этот персонаж иногда носит имя Махавайрочаны, иногда Ваджрадхары, а иногда его просто называют Адибуддой.

Именно эта идея и стала той отправной точкой, когда буддизм начал полностью отходить от своих первоначальных учений и готовить себе путь к вымиранию. Совершенно ясно, что такая разновидность учения должна иметь тенденцию к развитию монотеизма. Как мы видели прежде, в буддийской традиции всегда твердо считали, что размышлять о мире следует лишь для того, чтобы от него избавиться, а не для того, чтобы объяснять его происхождение. Первопричину этой проявленной вселенной вокруг нас склонны были видеть в неведении, а не в Боге. Йогачарины первыми создали в высшей степени сложную и запутанную систему, предназначенную для объяснения того, как мир внешних объектов выводится из неведения как причины, а из «сознания-хранилища» — как основы существования вселенной. Примерно через 500 лет, в 950 г., некоторые тантрические ученые, жившие неподалеку от Джакарты, сделали весьма близкую к монотеистической космогонию центром буддийского учения.¹ До сих пор Татхагата был тем, кто провозглашал истинное учение о причине возникновения вселенной. Теперь же он сам становится этой причиной. В *Калачакра-тантре*, как и в некоторых китайских системах, Будда действует подобно творцу. Будды, прежде являвшиеся *владыками и покровителями йогин*ов, теперь оказались магами, сотворившими этот мир посредством своей медитации. Все вещи — их магические творения. Все, что существует, они видят в своей творческой медитации. И то, что они видят, должно быть реальным, по-

¹ Автор, вероятно, имеет в виду группу буддийских храмов Боробудура с острова Ява, построенных в виде мандалы, олицетворяющей собой вселенную.

сколько помимо этой медитации ничего не существует вообще, ведь на самом деле все является мыслью. За многие столетия сложилась йогачаринская традиция описывать высшую и конечную реальность как «зародыш *Татхагаты*». И теперь говорится о том, что мир исходит именно из этого зародыша. Разработка этой космогонии была последним творческим актом буддийской мысли. Как только она достигла этой ступени своего развития, ей уже не оставалось ничего, кроме как раствориться в окружавших ее монотеистических религиях.

Тантра левой руки

В нашем историческом обзоре мы уделили особое внимание различию, проводимому между тантрой левой руки и тантрой правой руки (см. с. 235 и сл.). Основными чертами тантры левой руки являются следующие: 1) почитание различных *шакти*, или женских божеств, с которыми мужские божества соединяются в любовных объятиях и от которых они получают свою энергию; 2) присутствие огромного количества разнообразных демонов и устрашающих сил, поклонение богу Бхайраве (*Ужасному*) и тщательно разработанный ритуал, связанный с погребением; 3) включение половых сношений и других форм «безнравственного поведения» в число практик, ведущих к достижению освобождения.

Тантра левой руки столкнулась со значительным неодобрением и осуждением, и такое нравственное негодование послужило препятствием к тому, чтобы многие наблюдатели ее поняли. Тем не менее ее жизнеспособность оказалась удивительной; за несколько веков она превратилась на Востоке в историческую силу первой величины, и поэтому мы должны попытаться лучше разобраться хотя бы в трех ее наиболее ярких чертах.

1. Древний буддизм был строго мужской системой, и в нем допускалось существование весьма немногих женских божеств, да и те были достаточно второстепенными. Более высокие божества были бесполовыми, какими и являлись обитатели полей Будды. Женский пол в целом считался препятствием на пути к высочайшим духовным достижениям, и когда буддхисаттва двигался к обретению состояния Будды, то он прекращал перерождаться женщиной. Женщина не могла стать Буддой.

Первыми самостоятельными буддийскими божествами были Праджняпарамита и Тара. Культ Тары, по всей видимости, проник в буддизм примерно в 150 г. н. э. Тара, чье имя происходит от санскритского слова «тараяти», является спасительницей; она помогает нам «переправиться» на другой берег, избавляет нас от страха и опасений и дарует исполнение всех желаний. Тара была творением народного ума. В противоположность ей культ Праджняпарамиты возник в немногочисленных группах аскетов-метафизиков. В махаяне Праджняпарамита стала не только одной из добродетелей, книгой и мантрой, но также и божеством. Персонификация запредельной мудрости, по-видимому, начала развиваться примерно с начала нашей эры. В *Праджняпарамита сутрах* она описывается как «мать всех будд». Что значит эта фраза? Подобно тому как ребенок рождается от матери, так же и полное просветление Будды происходит только от совершенства мудрости. Именно она указывает им путь за пределы этого мира. Таким образом, женское начало оказалось бок о бок с Буддой, а в определенном смысле — даже и над ним. Интересно отметить, что тексты праджняпарамиты с их особым вниманием к женскому мировому началу появились на юге Индии — там, где дравиды сохранили живую передачу многих матриархальных идей, в гораздо большей степени вытесненных исключительно

мужским брахманизмом севера страны. Почти в любой системе древнего мышления мы можем найти понятие первоначала, которое представляет собой как женственность, так и мудрость и в котором материнство сочетается с девственностью. Так, в ту же эпоху в средиземноморском мире мы встречаем *Софию*, и ее изображение следует образу Иштар, Исиды или Афины; в ней соединяются абстрактная идея мудрости и образ Великой Матери (*Magna Mater*), и она помещается рядом с высшим мужским существом. Подобно Иштар и Деве Марии, *Праджняпарамита сутр* по своей сущности являлась как матерью, так и девой. Она — «мать всех будд», и это значит, что она не бесплодна, но чревата множеством благих деяний, и в ее изображениях особенно подчеркиваются ее полные груди. С другой стороны, подобно деве, она остается «непорочной, нетронутой», и писания выделяют ее недоступность больше, чем что-либо другое.

Несмотря на то что таким образом буддизм признал важность женского начала в мире, персонифицировав его разновидности в образе многих женских божеств, в целом сексуальное отношение к женщине не одобрялось, и сексуальная подоплека, заключенная как в женственности, так и в отношениях между мужским и женским аспектами, замалчивалась. В тантре же левой руки понятия, заимствованные из половой жизни, открыто привлекались к объяснению духовных явлений. Психологам, конечно, хорошо известно, что зачастую почти неприкрытая сексуальность входит в состав мистических переживаний. Даже абстрактное метафизическое мышление не вполне свободно от своей «либидозной»¹ стороны. Это ощущали даже те философы, которых обычно считали чуть ли

¹ *Либи́до*, в психоанализе Э. Фрейда, — сильное жизненное влечение, выраженное в форме сексуальных ощущений; у К. Г. Юнга *либи́до* обозначает жизненную энергию как таковую.

не бесчеловечными за их отвержение всех нормальных влечений. Однажды Иммануил Кант спросили, почему он никогда не был женат. Кант ответил, что всю жизнь у него была лишь одна «возлюбленная» — метафизика и что он хотел бы оставаться верным ей. Также и авторы *Праджняпарамита сутр* сознавали, что стремление к совершенной мудрости могло предполагать некое подобие любовного отношения к Абсолюту. Интерес к последнему должна была поддерживать особая труднодоступность совершенной мудрости. И действительно, нам открыто говорят о том, что бодхисаттва должен думать о совершенной мудрости с той же силой и исключительностью, с какой мужчина думает о «милой, привлекательной и красивой женщине», с которой он договорился о свидании, но которая избегает встречи с ним.

Однако то, на что только намекается во многих трактатах, посвященных совершенной мудрости, совершенно открыто выражается в шактизме. Высшая реальность в нем понимается как союз мужского (активного) и женского (пассивного) начал. Активное начало именуется «искусностью в средствах», а пассивное — «мудростью». Только единство этих двух начал может привести к освобождению. Единый Абсолют является двойственным союзом, и этот акт соединения наполняет его «высочайшим блаженством». Искусство этой школы, как хорошо известно, изображает будд и бодхисаттв в акте полового сношения, называемого тибетцами позицией *яб—юм* (букв. «отец—мать»).

2. В йогических практиках тантры левой руки особый акцент делается на устрашающем аспекте вселенной. Путь левой руки направлен на то, чтобы избавить человека от его эго, с тем чтобы тот мог полностью отождествиться с божественным началом. Цель состоит в том, чтобы полностью уничтожить все элементы, образующие эго, т. е. наши желания и стра-

сти, и избавиться от них. Сосредоточенность на саморазрушении может в определенной степени соответствовать облику многих грозных божеств, которые представляют собой собственные попытки йогина учинить это разрушение. Как говорит об этом д-р П. Х. Потт, *«идея разрушения естественно пробуждает ассоциацию с кладбищем и кремационной площадкой, где уничтожается материальное тело. Посвящения в практики „левостороннего пути“ должны производиться преимущественно в местах погребения. Ритуал вдохновляется их особой атмосферой»*. С эзотерической точки зрения кладбище представляет собой место, где разрывается последняя связь между человеком и земным миром.

3. Наконец, мы должны рассмотреть аргументы, выдвигаемые в оправдание всех разновидностей безнравственного поведения. Не следует ожидать, что последователи какой-либо религии и в самом деле станут защищать, к примеру, необходимость *«ежедневного полового сношения в безлюдных местах с 12-летними девочками из касты чандала»* как некий священный долг. *Гухьясамаджа-тантра*, одно из наиболее ранних и наиболее почитаемых писаний тантры левой руки, по-видимому, учит противоположно тому, что отстаивал буддийский аскетизм. Она говорит нам о том, что мы легко сможем достичь состояния Будды, если будем *«потворствовать всем плотским удовольствиям, которые только можно пожелать»*. Лишения и аскетизм терпят крах там, где доминирует *«удовлетворение всех желаний»*. Только самые безнравственные, самые запретные действия могут казаться привлекательными для последователей этого учения. Практикующему предписывалось игнорировать аскетические запреты на излишества в еде. Он должен был питаться сырым мясом слонов, лошадей или собак, и вся пища и питье должны были быть перемешаны с грязью, мочой или

объедками. Неудивительно, что это учение очень часто вызывало помутнение человеческого рассудка.

Цель этих учений должна быть совершенно ясна всякому, кто знаком с мистическими учениями. В данном случае имеется намерение привести органы чувств в контакт с возбуждающими их объектами — либо благодаря сильной привлекательности, либо посредством отвращения. С одной стороны, можно только тогда полностью осознать тщетность и относительность всех чувственных удовольствий, когда отдашь себя на их волю. С другой стороны, мы знаем также о христианских святых, которые старались побороть в себе чувственное отвращение к омерзительной пище, отправляя ее себе в рот. Подобное поведение действительно находится в полном согласии с духом аскетизма. Далее, легко увидеть, насколько логично вела к подобным выводам метафизика махаяны. Она учила, что нирвана и этот мир представляют собой одно и то же. Тогда и страсти также оказываются не вне нирваны, *«страсти — то же самое, что и нирвана»*. Обе ветви тантры соглашались с этим утверждением. Тантра правой руки отстаивала позицию, согласно которой страсти, прежде чем они станут крыльями просветления, должны быть преобразованы. Чувственная любовь — любовь к самому себе, к женщинам, к мирским вещам — оправдывалась в той мере, в какой она являлась отправным пунктом для развития универсальной и всеохватывающей любви. Страсти, следовательно, должны не подавляться, а облагораживаться и преобразовываться. Тантра же левой руки считала, что страсти могут быть превращены в средство достижения освобождения и в своей непосредственной, непреобразованной форме.

Думаю, что возражение против безнравственных практик, выдвигаемое во имя религии, само по себе относится не столько к религиозной, сколько к бытовой жизни. Возможно, йогинам тантры левой руки не хватало духовности, но также и совершенно ясно, что

им страшно недоставало признания. В равной степени верно, что они и не желали получить его. Чтобы лучше разобраться в этом, мы должны понять, что религия может существовать либо в виде института, либо в виде крайне индивидуалистических взглядов. Когда религия оформлена в институт, тогда религиозное учение и практика редко вступают в конфликт с обычными нормами общественной морали. С другой стороны, мистики, более склонные к индивидуализму, никак не могли понять, почему религия и нравственность обязательно должны быть как-то связаны друг с другом. Основой для обычной нравственности людей служит нечто большее, чем социальные запреты, т. е. по существу она опирается на страх социальной изоляции, которую мистик рассматривает как идеальную почву для развития духовного освобождения. Пока йогини ощущают некоторый страх перед социальными запретами, «свободы духа», к которой стремятся, они еще не достигли. Находясь на той стадии духовного продвижения, на которой они еще чувствуют свою связь с моральными правилами своего социального окружения, они могут обнаружить, что уничтожение привязанности к ним окажется для них благотворным, равно как и жизнь в изоляции, вдали от уюта и человеческого тепла. Такой бунт против общественных ограничений называется «антиномизмом». В разное время подобное выступление случалось во всех религиях, и в буддизме оно не ограничивается исключительно тантрами; его также можно было наблюдать среди амидаистов, а также представителей школы чань. Безнравственное поведение, таким образом, оказывается необходимым переходным этапом на пути к вне-нравственному образу жизни. Почти точное соответствие буддийскому вне-морализму мы находим в описании Рёйсбрука,¹

¹ Рёйсбрук Жан (1294 — 1381) — известный фламандский мистик.

который говорит о взглядах некоторых «последователей свободного духа»: «Потом они доходят до того, что заявляют, что, до тех пор пока человек имеет склонность к добродетелям и желает исполнить высшую волю Господа, он все еще несовершенен, поскольку поглощен приобретением. Поэтому они думают, что можно не верить в добродетели, что можно получить дополнительные заслуги и что можно совершать грехи. Следовательно, они способны потворствовать всякому низменному желанию, поскольку отвергли состояние невинности, и законы более не властны над ними. Они заявляют, что на самом деле стали свободными, выйдя за пределы заповедей и добродетелей. Они легко даруют своему телу все, что оно пожелает. Для них высшая святость человека состоит в следовании без принуждения и во всех обстоятельствах своему природному инстинкту; такой человек может отдаться всякому порыву, ведущему к удовлетворению потребностей тела».

Контроль над телом

Впрочем, было бы неправильно говорить о больших расхождениях между доктринальными формулировками тантры и учением древнего буддизма. Есть один важный пункт, в котором тантра во всех своих ответвлениях остается верной духу буддийской традиции. В качестве главного предмета приложения усилий он также рассматривает физическое тело. Мы указывали выше (с. 130—131), что тщательное дисциплинирование тела является краеугольным камнем буддийских упражнений. И это относится ко всем школам, несмотря на все имеющиеся между ними расхождения.

Именно при виде величественной осанки некоего монаха обратился в буддизм Шарипутра. Лишения,

претерпеваемые в скитальческой жизни, требовали совершенного владения своим телом. Монах, как Будда сказал Шарипутре, должен уметь выносить холод, сильную жару и муки голода; он не должен бояться оводов, змей или нападения людей и диких зверей; он не должен с недовольством размышлять о том, где можно поесть и переночевать. Работа над телом составляла самую суть повседневной жизни буддиста, проходившей спокойно, вдали от доктринальных споров. Комфортные телесные ощущения упорно игнорировались и отвергались. Мускульные движения сопровождалось постоянным *вниманием*, т. е. практикующий старался осознавать, что он делал, когда ходил, стоял, сидел и т. п. Ритмичное и осознанное йогическое дыхание контролировало легкие и всю дыхательную систему. Практикующий боролся с потребностями пищеварительного тракта с помощью голодания — принимая за правило не есть никакой пищи после полудня, — а также посредством медитации на вредные и отвратительные аспекты еды и процесса питания. Органы чувств, как мы видели выше (с. 132), подвергались жесткому *контролю*. Управление телом и его умерщвление составляли существенное содержание духовной жизни. В то же самое время к телу, несмотря на то что оно было бременем, не следовало относиться с презрением. Высочайшего состояния транса, как мы видели (с. 134), достигали именно с его помощью. Тело предоставляет великое блаженство и полное успокоение, и поскольку всякая мыслительная деятельность угасает, то реализация этого состояния зависит от тела. Практикующему говорят, что он должен *«прикоснуться к бессмертному элементу посредством собственного тела»*.

Всякий, кто когда-либо пытался медитировать, должен был наблюдать, что слабость и беспокойство в теле можно устранить с помощью длительной медитации. Так, *Сукхавативьюха* учит о том, что в раю

Амитабхи физические тела существ будут *«так же сильны и крепки, как алмаз Нараяны»*. Тантра восприняла эту идею и переняла множество йогических практик, которые позволяют преобразовать это тело в нетленное *алмазное тело*, превратить его в удобную колесницу, предназначенную для совершения духовного путешествия, а также сделать его *зрелым*, достаточно сильным для того, чтобы выносить испытания, накладываемые на него духовной работой. В этой связи наиболее авторитетной считалась физиология, предлагаемая хатха-йогой. Согласно ей в теле находится огромное количество нервов или артерий (*нади*), т. е. каналов оккультной силы, и четыре энергетических центра, которые называются *нервными сплетениями (чакра)* или *лотосами (падма)*. Первый нижний центр располагается в области пупка, второй — в области сердца, третий — сразу под шеей и последний — в голове. Среди бесчисленных нервов три являются наиболее важными: два из них располагаются по обе стороны от позвоночного столба, а третий — посередине. Левый нерв представляет мудрость, правый — искусство в средствах, а центральный — абсолютное единство. С помощью эзотерических практик, которые совершенно непонятны без опытного наставления гуру, йогин заставляет мудрость и искусные средства объединиться в самом нижнем нервном центре, создав таким образом *просветленный ум (бодхи-читта)*. Этот ум затем должен двигаться вверх, вдоль по срединному нерву, до тех пор пока это не вызовет состояние устойчивого блаженства в самом верхнем нервном центре. Большую роль в этой технике играет система дыхательных упражнений, поскольку считают, что они дают способность управлять *жизненными ветрами*, которые, в свою очередь, определяют направление тока оккультной силы в нервах. Все это, будучи изложенным здесь в общих словах, звучит слишком фантастично,

и даже сама попытка все это представить хотя бы в мало-мальски приемлемом виде заняла бы немало страниц. Я должен отослать читателя к пространным трактатам по хатха-йоге, которые сейчас доступны.

В данном контексте мы позаботились главным образом о том, чтобы показать всю серьезность, с которой тантра относится к телу. Истина находится внутри тела, она и проистекает из него. В *Хеваджра-тантре* Бхагаван объясняет, что, несмотря на то, что все пустотно, есть необходимость в существовании физического тела, поскольку без него не может быть достигнуто высшее блаженство. Высшая истина пребывает внутри тела. *«Она находится внутри дома, но ты ищешь ее снаружи, спрашиваешь о ней. Ты видишь, что твой супруг дома, и тем не менее спрашиваешь соседей, будто они должны знать, где он находится»*. Так говорил Сараха, бенгальский тантрический поэт. *«Ученые разъясняют все писания, но они не знают того Будду, который пребывает внутри тела»*. Именно напряженная борьба с собственным физическим телом наполняла жизнь тантрического йогина, и любые теории, которые он мог разрабатывать, были не более чем второстепенными побочными продуктами его усилий.

Глава IX

РАЗВИТИЕ БУДДИЗМА ЗА ПРЕДЕЛАМИ ИНДИИ

Общий обзор

Школы, которые мы до сих пор рассматривали, происходили из Индии, и даже их распространение за ее пределы не привело к существенному изменению их основных принципов. Однако три школы, развивавшиеся за пределами Индии, глубоко видоизменили первоначальный импульс индийского буддизма. На Дальнем Востоке это были школа *чань* (*дзэн*) и *амидаизм*, а в Тибете — *ньингмапа*.

В Китае буддизм пришел из Центральной Азии. Впервые китайцы познакомились с ним примерно в 50 г. н. э. Всегда с подозрением относившийся к конфуцианству, китайский буддизм позаимствовал немало черт у местного даосизма. Буддизм имел большой успех при династии Лян (VI в.) и в период правления династии Тан (618—907 гг.). Примерно с 1000 г. н. э. две школы собрали вокруг себя наибольшее число китайских монахов. Одна из них, созерцательная школа *чань*, представляла собой дальнейшее развитие метафизики махаяны, праджняпарамиты и йогачары, видоизмененных под влиянием местных китайских и японских условий. Вторая, амидаизм, стала дальневосточным вариантом «буддизма веры».

Около 700 г. н. э. монахи из Бенгалии принесли буддийскую религию в Тибет. Исконной религией Тибета была *бон*, разновидность магического шама-

низма. Буддизм так и не смог целиком вытеснить ее. И вплоть до сегодняшнего дня, после более чем 1200-летнего господства буддизма, религия бон сохраняет свою жизненную силу. Отношение тибетских монахов к местному шаманизму было неоднозначным. Некоторые подверглись значительному его воздействию, другие — гораздо меньшему. После 1400 г. н. э. не столь магически ориентированная школа, известная как *Желтая церковь*, вследствие реформ Цзонхавы приобрела главенствующее положение. Многие же *Красные школы*, в большей мере ориентированные на магию, существуют по-прежнему, и школа нyingмапа представляет собой ту ветвь тибетской тантры, которая в наибольшей мере испытала бонское влияние.

Чань

Слово *чань* является китайским эквивалентом санскритскому слову *дхьяна*, что значит «умозрение», или «созерцание». В развитии школы чань можно выделить четыре основных периода.

1. Период формирования, который начался около 440 г., когда группа учеников Гунабхадры¹ предприняла перевод на китайский язык *Ланкаватара сутры*. Примерно к 520 г. относится появление легендарного Бодхидхармы.² Затем было несколько монашеских групп, сложившихся вокруг таких людей, как Сэн-цань³ (ум. в 606 г.), чья поэма *Синь синь мин*

¹ *Гунабхадра* (393—465) — индийский монах, прибыл в Китай в 436 г. Известен прежде всего своими переводами буддийских текстов на китайский язык.

² *Бодхидхарма* — легендарный основатель и первый патриарх чань-буддизма в Китае (VI в.), индийский монах.

³ В чаньской традиции Сэн-цань считается третьим патриархом, учеником Хуэй-кэ, который, в свою очередь, учился у Бодхидхармы. Поэма «Синь синь мин» (другой возможный

(«*О вере в ум*») является одним из лучших изложений буддизма, которые мне только известны, и Хуэй-нэн¹ (637—713 гг.) из Южного Китая, считавшийся последующими поколениями сторонников чань неграмотным, практичным человеком, излагавшим истину просто и без околичностей. Многие *Изречения* и *Песни* патриархов, дошедшие до нас, представляют собой весьма ценные исторические и церковные документы.

2. Примерно после 700 г. н. э. чань превращается в Китае в *самостоятельную школу*. В 734 г. Шэнь-хуэй, ученик Хуэй-нэна, основал школу на юге Китая. После того как примерно в середине правления династии Тан (ок. 750 г.) северная ветвь школы чань прекратила свое существование, все более поздние линии развития чань стали отходить от школы Шэнь-хуэя. Если прежде чаньские монахи жили в монастырях школы *люй-цзун* (*виная*), то около 750 г. Бай-чжан² создал для них специальный свод правил и сформировал независимую организацию. Наиболее революционной чертой винаи Бай-чжана было приобщение к физическому труду: «*День без работы — день без еды*». При династии Тан (618—907 гг.) школа чань постепенно стала занимать господствующее положение среди других школ. Одной из причин этого стало то обстоятельство, что она благополучнее всех пережила период жестоких гонений 845 г. Пять «великих

перевод — «Письмена истинного сознания») в реальности была написана не ранее середины VIII в.

¹ *Хуэй-нэн* — один из самых значительных представителей чань за всю его историю, считающийся традиционно шестым (и последним) патриархом чань.

² *Бай-чжан* (720—814) — известный чаньский мастер, ученик Ма-цзу Дао-и. Многие современные исследователи оспаривают его авторство в составлении «свода правил».

мастеров» из числа учеников Хуэй-нэна открыли ряд великих танских мастеров чань, и этот период оказался в истории чань весьма творческим и даже героическим.

3. К 1000 г. чань затмил все остальные буддийские китайские школы, за исключением амидаизма. Внутри самой школы чань главенствующее положение заняла школа *линъцзи*.¹ Ее методика теперь стала более *систематизированной*, до определенной степени даже механизированной. В XII и XIII вв. появились специальные учебники в виде сборников загадок и таинственных изречений, составление которых обычно связывали с танскими мастерами. Эти загадки называются *гун-ань* (в японском прочтении *коан*, букв. — *официальный документ*). Вот пример одной из них: «Однажды монах спросил Дун-шаня:² „Что есть Будда?“ Дун-шань ответил: „Три фунта льна”».

4. Последний период ознаменовался проникновением чань (с последующим растворением) в общую культуру Дальнего Востока, в его искусство и жизненный уклад. Выражением чаньской философии стало искусство периода династии Сун. Особенно сильно культурное влияние дзэн ощущалось в Японии. Школа чань была принесена в Японию примерно в 1200 г. н. э. Эйсаем³ и Догэном.⁴ Ее простота и прямолинейный героизм привлекали людей военного со-

¹ Названа так по имени известнейшего мастера чань Линь-цзи И-сюаня (ум. в 867 г.), прославившегося своими радикальными методами. В Японии школа известна как *риндзай*.

² Дун-шань Шоу-чу (ум. в 900 г.) — чаньский монах, ученик мастера Юнь-мэня.

³ Эйсай (Ёсай) (1140—1215) — японский наставник, основатель школы риндзай-дзэн. Считается, что именно он привез из Китая семена чая.

⁴ Догэн (1200—1253) — выдающийся японский наставник, мыслитель, основатель школы сото.

словия. Дисциплина дзэн помогала им преодолеть страх смерти. Многие чаньские стихи свидетельствовали о победе над смертью:

*Ни небеса, ни земля не дают мне пристанища.
Мне радостно знать, что все вещи пусты, —
я и весь этот мир.
Честь и хвала мечу, которым владеют
воины Юань.
Ударь им — и он пронзит насквозь,
словно весенний ветерок, словно молния.*

Детальное описание глубочайшего влияния, которое оказал дзэн на японскую живопись, а также на каллиграфию, садоводство, чайную церемонию, фехтование, искусство танца и поэзию, увело бы нас слишком далеко, поэтому я должен отослать читателя к великолепным работам Д. Т. Судзуки, посвященным данному предмету.

Можно выделить четыре специфические черты чань-буддизма:

1. К традиционным аспектам буддизма дзэн относится враждебно. Изображения Будды предаются осквернению, установления высмеиваются посредством намеренно эксцентричного поведения. Чань явно демонстрирует дух радикального эмпиризма, очень похожий на тот, который был присущ Королевскому научному обществу в Англии XVII в. Его девизы были сходны: «*Не размышляй — пробуй!*» и «*Книги они используют только для того, чтобы посмотреть, какие эксперименты уже были проведены раньше*» (Спрэт¹). Школа чань была нацелена на прямую передачу состояния Будды вне письменной традиции.

¹ Спрэт Томас (1635—1713) — английский проповедник и писатель, автор «Истории Королевского лондонского научного общества».

Изучением писаний, таким образом, пренебрегали. В монастырях их частенько помещали в места, примыкавшие к уборным. Обсуждение комментариев, изучение текстов и раздумывание над словами уподоблялись исследованию песка на дне моря. «Какая польза считать сокровища других людей?»; «Чань — это значит видеть свою собственную природу». По сравнению с этим ничто другое не имеет значения. Такое тяготение к практической стороне дела истории зачастую относили к особенностям китайского национального характера. Но это не совсем правильно, поскольку в 500—1000 гг. антитрадиционализм распространился по всему буддийскому миру, и индийская тантра в этом отношении во многом составляет параллель чань.

2. Школа чань враждебно относится и к метафизическим спекуляциям, она испытывает неприязнь к теоретизированию, старается упразднить любые логические умозаключения. Прямое прозрение ценится гораздо выше, нежели искусная паутина тонкого мышления. Истина не утверждается как нечто абстрактное, высказанное в общих словах, но передается настолько конкретно, насколько это возможно. Танские мастера прославились своими мудрыми и таинственными изречениями, своим эксцентричным и оригинальным поведением. Освобождение можно обрести посредством обыденных вещей повседневной жизни. Сюань-цзянь¹ получил просветление, когда его учитель задул свечу, другой пробудился, когда упал кирпич,² еще один — когда он сломал но-

¹ Дэ-шань Сюань-цзянь (782—865) — известный чаньский мастер линии *шитоу*, ученик Лун-тан Чун-синя, который и вызвал у него пробуждение, внезапно задув свечу.

² Это эпизод из жизни монаха Сян-яня Чжи-сяня (ум. в 898 г.) из линии *гуйян*; пробуждение у него произошло, когда он услышал звук внезапно свалившейся с крыши черепицы.

гу.¹ Впрочем, все это не было таким уж новым явлением. Палийские *Псалмы братьев* и *Псалмы сестер*² показывают нам, что и в старой школе мудрости тривиальные события так же легко могли послужить толчком к окончательному пробуждению. Чаньские мастера всячески демонстрировали свое неодобрение простому следованию традиции, выражая его в шокирующих поступках. Они сжигали деревянные статуи Будды, убивали кошек, ловили креветок и рыбу. Учитель помогал ученику не столько мудрыми устными советами, сколько «прямым воздействием», которое заключалось в том, что он дергал ученика за нос, бил его палкой (*бан*) или кричал на него (*бан-хэ*). Коаны, которые представляли собой опору и поддержку для медитации, состояли из загадок и сбивающих с толку историй, над которыми должен был размышлять ученик, до тех пор пока умственное истощение не приведет его к внезапному осознанию их значения. Опять же, коан не является, как часто утверждают, каким-то особым творением китайского гения. Он — не что иное, как китайский вариант более широкой буддийской традиции, которая в тот же период отчетливо прослеживается в Бенгалии. Там тантрические *сахаджи*³ учили с помощью загадок и таинственных выражений отчасти для того, чтобы сохранить свои мысли в тайне, а отчасти для того, чтобы избежать абстракций, используя при этом конкретные образы.

3. Отличительным признаком южной ветви чань было *внезапное просветление*. Просветление, со-

¹ Знаменитый наставник Юнь-мэнь Вэнь-янь (864—949) обрел просветление после того, как учитель Му-чжоу выбросил его за ворота, сломав ему при этом ногу.

² Т. е. духовные песни монахов и монахинь — соответственно *Тхерагатха* и *Тхеригатха*.

³ *Сахаджия*, или *сахаджаяна* — одно из направлений буддийского тантризма, понимавшее реальность как недвойственность, исполненную высшего блаженства (*сахаджа*).

гласно Хуэй-нэну и его преемникам, процесс не постепенный, а мгновенный. Смысл этого учения очень часто понимали неправильно. Чаньские мастера не имели в виду то, что для просветления не требуется никакой подготовки или что его можно обрести за очень короткий срок. Они просто придавали особое значение распространенной мистической истине, заключающейся в том, что просветление происходит в «*безвременной момент*», т. е. за пределами времени, в вечности, и что оно является действием самого Абсолюта, а не нашим собственным. Никто не может сделать что-либо для того, чтобы стать просветленным (с. 150). Ожидание того, что аскетизм или медитация приведут нас к освобождению, подобно «*полированию кирпича с целью сделать из него зеркало*». Просветление просто происходит, не будучи опосредованным каким-либо конечным условием или влиянием, и оно является, как мы могли бы сказать, совершенно «*свободным*» актом. К просветлению ведет не постепенное накопление заслуг; оно происходит само, как спонтанный акт узнавания. В сущности, все это учение совершенно традиционно. Школа чань отклонилась от традиционного пути только в том и только тогда, когда она сделала вывод о необязательности следовать второстепенным предписаниям дисциплины и таким образом культивировала нравственную индифферентность, которая привела к ее соединению с японским милитаризмом.

4. Подобно последователям амидаизма мадхьямики и до определенной степени тантристы верили в то, что следование буддийскому образу жизни может заключаться только в его отрицании. Будда пребывает сокрытым в неприметных вещах будничной реальности. Принимать их такими, какими они являются, — вот и все, что значит быть просветленным. «*Что касается последователей чань, то, если они видят палку, они просто называют ее палкой. Ес-*

ли они хотят прогуляться, они просто идут; если они хотят посидеть, они просто садятся. Они не должны ни при каких обстоятельствах впадать в замешательство или отвлекаться». Или: «Как чудесно, необычно! И как это изумительно! Я ношу воду, я добываю топливо!» Или еще одно:

*«Весной — цветы, а осенью — луна,
Летом — освежающий ветерок, а зимой — снег.
Что еще нужно?
Каждый час для меня — час радости».*

Амидаизм

Культ Амиабхи происходит из Северо-Западной Индии, из тех мест, где Индия граничит с Ираном. Оттуда, примерно в 150 г. н. э., миссионеры принесли его в Китай. Около 350 г. Хуэй-юань основал *школу Чистой Земли*, которая учила легкому пути к просветлению, основывающемуся на *Сукхавати сутре* (см. с. 195). Долгое время «буддизм веры» в Китае концентрировался вокруг фигур Шакьямуни (Шидзя) и Майтреи (Ми-лэ), а также некоторых широко почитаемых бодхисаттв, таких как Авалокитешвара (Гуань-инь) и Кшитигарбха (Ди-цзан). Несмотря на никогда не прекращающуюся популярность Майтреи, а также то, что в VII в. широкое распространение получили культы Манджушри (Вэнь-шу) и Вайрочаны (Би-лу-чже-на), надписи и изображения показывают, что примерно в 650 г. на передний план выдвинулся Амиабха (А-ми-то). Позднее с этим культом стал прочно ассоциироваться образ бодхисаттвы Гуань-иня. В настоящее время в Индии редко находят какие-либо изображения Амиабхи и совсем не находят изображений его рая, Китай же изобилует ими. Причины, по которым именно рай Амиабхи так

сильно поразил воображение китайцев, нам не известны. Египетские *Тростниковые поля*, или рай Озириса, иранский *Вар*, греческие *Острова блаженных* и *Сады Гесперид* находились на Западе, но еще до их создания китайский фольклор содержал представление о чудесном дворце в горах Кунь-лунь, в котором обитала Сиван-му, *царственная мать Запада*. После 650 г. амидаизм создал свою собственную, тщательно разработанную теологию. Цзу-мин (680—748 гг.) одним из первых сосредоточился на простом повторении имени Амитабхи. Его школа сохраняет свою популярность вплоть до сегодняшнего дня.

В Японии идеи амидаизма начали распространяться после 950 г. н. э. В период Камакура амидаистское движение существовало в виде нескольких школ, из которых наиболее важны две. В 1175 г. Хонэн основал «школу Чистой Земли» (*дзёдо*), а один из его учеников, Синран Сёнин (1173—1262 гг.), — «истинную школу Чистой Земли» (*дзёдо син-сю*). К 1931 г. школы Чистых Земель насчитывали в Японии 16 миллионов последователей, из них 23 000 были священнослужителями. Таким образом, к ним принадлежало немногим менее половины всех японских буддистов.

Амидаистской принято считать и школу Нитирэна (1222—1282 гг.). Правильнее было бы рассматривать ее как одно из ответвлений националистического синтоизма.¹ Нитирэн отличался особой самоуверенностью и недобрый нравом, в нем удивительным образом сочетались личностный и племенной эгоизм, что дискредитировало его как буддийского учителя. Он был убежден не только в том, что о нем

¹ В реальности школа Нитирэна считается ответвлением школы *тэндай*, и сам Нитирэн получил посвящение в *тэндай*-ское монашество.

упоминалось в «*Лотосе Благого Закона*», но и в том, что японцы — избранная раса, способная возродить мир. Последователи школы Нитирэна, как об этом говорит Судзуки, «*даже сейчас в большей или меньшей мере сохраняют милитаристский настрой и стоят особняком от остальных буддистов*».

С точки зрения буддийской мысли главное значение развития амидаизма на Дальнем Востоке заключается в его всевозрастающем радикализме, который достигает своей наивысшей точки в школе син-сю, настойчиво стремясь увеличить силу веры и силу обетов Амиды, сделать освобождение более доступным, а учение — более простым, отвергает всякий ритуализм, философию и даже умеренный аскетизм монастырской жизни. Все люди без различия, будь они порядочными или преступниками, допускаются в рай Амиды. Одно-единственное условие допуска — это вера в милость Амиды. Мы все в равной мере грешны, а Амида — это бог сострадательной любви. Но, в отличие от христианского Бога, он не является судьей. Идея о том, что нравственное совершенство — ничто по сравнению с верой, уходит своими корнями в далекое прошлое. О ней достоверно сообщается по меньшей мере за тысячелетие до Синрана. В *Дивьявадане*, составленной около 150 г. н. э., встречается история, которая показывает, как легко, даже в то время, могли пренебрегать нравственными правилами. Дхармаручи, живший за три эпохи до появления буддизма, убил своих родителей, убил архата и сжег до основания монастырь. Тем не менее будущий Шакьямуни обратился к нему со следующими словами: «*Какая польза от правил? Только повторяй постоянно формулу: „Прибежище в Будде, прибежище в Дхарме!“*»

Священнослужители син-сю могли жениться, есть рыбу и мясо. Они довели до логического завершения старую идею о том, что к миру следует приспособить-

ся. Совершая те же действия, что и миряне, живя как другие обычные люди, священнослужители избегали воздвигать вокруг себя какие-либо барьеры и поэтому могли общаться с мирянами на более понятном языке. Школа син тяготеет к полной отмене всех специфических религиозных предписаний. Конечно, мотивы для отмены безбрачия были здесь совсем иными, чем те, что превалировали главным образом в тантре. Син считала, что необходимо использовать все тело для достижения освобождения, поэтому нет никаких причин для исключения его частей, имеющих отношение к половой функции. Секс считался формой физической тренировки, и искушения охотно поддавались. В син-сю вступление в брак священников мыслилось как способ разделить удел простонародья, соблюсти традиции и выполнить долг перед обществом, в котором человек живет и которое было бы самонадеянно отвергать. Главная задача — жить как все и при этом служить как миру, так и Будде. Демократический дух син-сю и ее поддержка общественного долга способствовали ее успеху и в современном мире. Как и другие буддийские школы, син за последние пятьдесят лет показала, что буддизм может приспособиться к условиям промышленной цивилизации; впрочем, такое «приспособление» буддизма очень легко может быть принято и за его уничтожение.

Ньингмапа

В Тибете древняя Красная школа, последователи которой носят красные одеяния вместо желтых, проповедует и практикует эзотерические учения, введенные индийским принцем Падмасамбхавой примерно в 750 г. н. э. Падмасамбхава был чудотворцем, дважды посетившим Тибет на весьма непродолжительное время. Но влияние, оказанное им за недолгие восем-

надцать месяцев пребывания там, было настолько сильным, что оно ощущается в Тибете даже в наши дни, несмотря на то что официальная, Желтая, церковь сражается с учением ньингмапы уже на протяжении пяти столетий. Основная причина сохранения влияния Падмасамбхавы заключается, по-видимому, в том, что его версия буддизма, разновидность тантры, имеет много общего с учением бон, местной религии Тибета. Последователей Падмасамбхавы обычно называют *ньингмапа*, что буквально означает «древние». Основанием для подобного именованья служит тот факт, что их учения были принесены в Тибет приблизительно в 750—850 гг., т. е. в период, предшествующий великому гонению на буддизм, учиненному царем Ландармой (836—841 гг.).

Вполне очевидно, что если тайные магические учения не претендуют на то, чтобы их действительность удостоверялась только рассудком, то тогда для придания себе авторитета они требуют некоей формы воодушевления. Ньингмапа заявляет, что она основывается на двух авторитетных источниках. Основоположения учения были взяты непосредственно от индийских мастеров. Кроме этого, ньингмапа, подобно герметической средиземноморской традиции, склонна верить, что она дополнительно основывается на текстах, спрятанных в тайниках (*терма*). Падмасамбхава и другие учителя укрыли некоторые тексты в стороне от людных мест, и всякий раз, когда возникнет необходимость в дополнительном откровении, эти тексты в определенное время обнаружат заранее выбранные люди. Подобным образом тексты герметической традиции, посвященные астрологии, алхимии, магии и т. п., во многих случаях провозглашались книгами, написанными еще древними мудрецами, для того чтобы они были «найжены» и стали доступными свету тогда, когда придет время. Это, кажется, подтверждает нашу точку зрения о том, что

основное содержание тантры явилось результатом смешения гностической формы египетской магии, с одной стороны, и метафизики махаяны — с другой. Спрятаные в Тибете тексты начали откапывать начиная примерно с 1125 г. Среди них есть весьма ценные.

В сущности, учение ньингмапы — это разновидность учения тантры левой руки. Поклонение божествам-покровителям играет в нем важную роль, и таких божеств — сто, из которых пятьдесят восемь являются мирными, а сорок два — гневными. Кроме того, в нем имеется, конечно, и культ устрашающих божеств, которые представляют собой разрушителей трех традиционных заклятых врагов нашего душевного спокойствия, т. е. алчности, ненависти и неведения. Весьма важную роль здесь также играют психологические практики хатха-йоги. Манипуляции, связанные с «артериями» (см. с. 263) и мужским семенем, рассматриваются как средство для достижения счастья, света и безмыслия. Различные классы практик обычно представляются в следующем порядке. Сначала идет умственное сотворение образов защитников, поддерживаемое произнесением формул и медитацией на возникающие видения. Далее следует физико-ментальное управление артериями и мужским семенем, и наконец, возникает осознание истинной природы ума, которая сама по себе представляет собой пустоту. Отличительной чертой этой школы является то, что, во-первых, она старается использовать то, что буддисты обычно отвергают, т. е. эмоции гнева, страсти и т. д., и во-вторых, она старается задействовать материальное тело, представляющееся для других буддистов ужасными оковами, как полезное средство для обеспечения поддержки духа. Магическая природа ньингмапы заметна в учении о *тхогель*, «превосходстве высшего»; согласно ему, существует такой путь к достижению спасения или освобождения, на котором материальное тело исчезает в радуге, растворяется в ее цветах.

Учения этой школы очень подробно разработаны, и почти невозможно дать им какое-либо краткое объяснение. Читатели, заинтересовавшиеся этой стороной буддизма, могут обратиться к некоторым переведенным на английский язык текстам, ставшим доступными благодаря Эванс-Вентцу. Самым интересным учением, сохранившимся в школе ньингмапа, является учение о *бардо*. Бардо — это термин, обозначающий опыт, переживаемый личностью во время ее пребывания в промежуточном состоянии между смертью и новым рождением. Одни буддисты полагают, что следующее перерождение наступает сразу же после смерти, другие считают, что должно пройти какое-то время, школа же ньингмапа предлагает самое детальное описание опыта, переживаемого «душой», находящейся в измерении бардо. Теперь это описание доступно нам благодаря замечательному переводу *Тибетской книги мертвых* Эвансом-Вентцем. Очевидно, что некоторые традиции, заключенные в ней, восходят еще к каменному веку. Книга содержит наставления умирающему человеку, подготавливая его к испытаниям, которым он подвергнется. Эта работа донесла до наших дней большую часть древнеегипетской мудрости.

Европейский буддизм

Иезуитские миссионеры XVII и XVIII вв. собрали достаточно точные сведения о китайском и японском буддизме, однако первым человеком, впервые познакомившим Европу с буддизмом как живой верой, был немецкий философ Артур Шопенгауэр. Будучи вообще незнакомым с буддийскими писаниями, основываясь только на философии Канта и латинском переводе персидского перевода *упанишад*, а также ведомый разочарованием в жизни, Шопенгауэр к

1819 г. разработал собственную философскую систему, которая своим подчеркиванием «отрицания воли к жизни» и сострадания как единственной спасительной добродетели оказалась весьма близкой по духу философии буддизма. Идеи Шопенгауэра, выраженные в живом и удобном для прочтения стиле, оказали большое влияние на континентальную мысль. Так, Рихард Вагнер был глубоко впечатлен учениями Будды, а в недавнее время Альберт Швейцер вел такой образ жизни, какой только и рекомендовал Шопенгауэр.

Вторжение в Азию европейских торговцев, солдат и миссионеров, совершавшееся на протяжении XIX в., также сопровождалось медленным проникновением азиатских идей в Европу. Это проникновение приняло две формы — научное исследование и популярную пропаганду. Научное изучение буддийских писаний и произведений искусства непрерывно продолжается уже на протяжении ста двадцати лет. В каждом поколении авторов, писавших об истории буддизма, было немало способных ученых. Многие из них, особенно на ранних этапах науки о буддизме, изучали буддизм так, как изучают врага, — с намерением доказать превосходство христианства. Мало кто был убежден в том, что он имеет дело с вероучением высочайшей чистоты, у которого Европа многому могла бы научиться. Большинство ученых исследовали буддийские документы с безразличием, подобным безразличию человека, который разгадывает кроссворд. И все же в результате деятельности четырех поколений исследование буддизма продвинулось весьма далеко, хотя еще предстоит сделать немало. С социологической точки зрения «ориентализм» в Европе был связан с империализмом. Поскольку произошел упадок европейского империализма, то и ориентализм в настоящее время находится в тисках глубокого кризиса, и можно только гадать, как он сможет выжить в буду-

щем. В СССР буддийские исследования, по-видимому, полностью прекратились, хотя в прошлом русские внесли серьезный вклад в научное изучение буддизма. Возможно, буддийский мистицизм пришелся не по вкусу диалектическим материалистам.

1875 год был отмечен событием, имевшим весьма большое значение. В этом году мадам Блаватская и полковник Олкотт основали *Теософское общество*. Деятельность общества стимулировала поток информации об азиатских религиях и возвратила уверенность в себе нерешительным умам самих азиатов. В тот период европейская цивилизация — сочетание науки и коммерции, христианства и милитаризма — казалась безмерно сильной. Присутствие потаенного запала национальной войны и классовой борьбы ощущали лишь немногие. Рост числа образованных людей в Индии и на Цейлоне показывал (вскоре к этому пришли и японцы), что у них нет иного выбора, кроме как принять западную систему со всеми вытекающими отсюда последствиями. Христианские миссионеры предвкушали быстрое массовое обращение. Но затем, довольно внезапно и неожиданно, прилив сменился отливом. Некоторые представители господствующей расы, белые мужчины и женщины из России, Америки и Англии, теософы, появились среди индийцев и цейлонцев, с тем чтобы засвидетельствовать свое почтение древней мудрости Востока. Мадам Блаватская говорила о буддизме в самых хвалебных тонах, полковник Олкотт написал *Буддийский катехизис*, а А. П. Синнетт опубликовал весьма удачную книгу *Эзотерический буддизм*, в которой разнообразные буддийские идеи были представлены в самой таинственной и завораживающей форме. Миф о махатмах помещал этих невидимых, мудрых и полубожественных предводителей и наставников рода человеческого в Гималаи, Тибет, в какую-то буддийскую страну, которая стала окружаться ореолом сверхчеловеческой мудрости. Своим свое-

временным вмешательством Теософское общество оказало большую услугу буддизму. И хотя позднее оно, как организация, развратилось из-за богатства и шарлатанства, его деятельность продолжала служить стимулом к изучению буддизма и вдохновила многих на дальнейшие поиски. К числу теософов принадлежал также Эдвин Арнольд, чья поэма *Свет Азии* пробудила во многих сердцах любовь к Будде, восхищение непорочностью его жизни и преданностью благо человечества.

После 1900 г. немногочисленные буддийские миссионеры, уехавшие из Азии, трудились в Лондоне и других местах, — впрочем, без особого успеха. В европейских столицах — Париже, Лондоне и Берлине — были учреждены небольшие пропагандистские организации. Созданное в Англии Буддийское общество, руководимое Кристмасом Хамфрисом, показало большую активность «в биении в барабан Дхармы». Однако вплоть до настоящего времени буддизм не был способен обрести для себя опору. Как мы уже видели (с. 75), единственным постоянным и устойчивым элементом в буддийской истории была сангха. Монахи и монастыри — необходимое условие для существования буддийского движения, нацеленного на конкретную социальную реальность. Некоторое число европейских буддистов, почувствовавших тягу к монастырской жизни, уехали на Цейлон, в Китай и Японию. Препятствия на пути к учреждению буддийских монастырей в Европе весьма велики, но, по всей видимости, они не более значительны, чем те, с которыми буддизм столкнулся на заре своего возникновения в Китае. Поскольку банкротство нашей цивилизации становится все более и более очевидным, думается, что все большее число людей начнут обращаться к мудрости прошлого, а некоторые из них — к ее буддийскому варианту. Осталось только увидеть, когда и где впервые появятся европейцы, облаченные в шафрановые одежды.

БИБЛИОГРАФИЯ ТРУДОВ Э. КОНЗЕ

Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez. Gegenstandsbereich und Primat der Metaphysik. Diss. Köln; Leipzig, 1928.

Der Satz vom Widerspruch. Zur Theorie des Dialektischen Materialismus. Hamburg, 1932; Frankfurt, 1976.

Why War? (with Elen Wilkinson). London, 1934.

Why Fascism? (with Ellen Wilkinson). London, 1934.

The Scientific Method of Thinking. An Introduction to Dialectical Materialism. London, 1935.

An Introduction to Dialectical Materialism. [NCLC Publishing Soc.]. London, 1936.

Spain To-day. Revolution and Counter Revolution. London, 1936.

Contradiction and Reality: A Summary. London, 1939.

Buddhism. Its Essence and Development. Oxford, 1951; Stuttgart, 1953.

Conze [Horner/Snellgrove/Waley]. Buddhist Texts through the Ages. Oxford, 1954; Frankfurt, 1957.

Abhisamayālaṅkāra. [Serie Orientale Roma VI]. Roma, 1954.

Selected Sayings from the Perfection of Wisdom. London, 1955.

The Buddha's Law among the Birds. Oxford, 1956; Zürich, 1957.

Buddhist Meditation. London, 1956.

Vajracchedikā Prajñāpāramitā. [Serie Orientale Roma XIII]. Roma, 1957.

Buddhist Wisdom Books. Diamond & Heart Sutra. London, 1958; London, 1980.

Perfection of Wisdom in 8000 Lines and its Verse Summary. Calcutta, 1958; Bolinas, 1973, rev. 1975.

Buddhist Scriptures. Harsmondsworth, 1959.

The Prajñāpāramitā Literature. [Indo-Iranian Monographs VI]. 'S-Gravenhage, 1960; Tokyo, 1978.

A Short History of Buddhism, [Buddhismo-Le Civiltà dell' Oriente III]. Roma, 1958; London, 1979; Frankfurt, 1984.

The Large Sutra on Perfect Wisdom with divisions of Abhisamayālaṅkāra. London, 1961; Madison, 1964; Seattle, 1966; Berkeley, 1975.

Gilgit Manuscript of Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā. [Serie Orientale Roma XXVI & XLVI]. Roma, 1962, 1974.

Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy. London, 1962; Frankfurt, 1988.

Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature. Tokyo, 1967; Tokyo, 1973.

Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays. Oxford, 1967.

The Short Prajñāpāramitā Texts. London, 1974.

Further Buddhist Studies. Selected Essays. Oxford, 1975.

The Memoirs of A Modern Gnostic. Sherborne, 1979.

Buddhist Scriptures. A Bibliography. New York, 1982.

ОГЛАВЛЕНИЕ

С. В. Пахомов. Дух Востока и западная цивилизация	5
Артур Уэйли. Предисловие	17
Примечание автора	19
Введение	21
Буддизм как религия	21
Буддизм как философия	26
Самоотрицание или доктрина «не-я»	30
«Радикальный пессимизм»	34
Бессмертие	37
Ценность существования	40
Глава I. Общие основания	42
Особенность Дхармы	42
Источники	43
Будда	51
Атеистичен ли буддизм?	56
Четыре благородные истины	62
Космология	70
Глава II. Монашеский буддизм	75
Сангха	75
Бедность	77
Монашеское безбрачие	81
Непричинение вреда	86
Главные направления монашеской мысли	93

Глава III. Народный буддизм	96
Положение мирян	96
Буддизм и светская власть	99
Функции сангхи	106
Влияние мирян	116
Глава IV. Старая школа мудрости	120
Школы	120
Шарипутра	121
Архаты	124
Практики	128
Нравственная дисциплина	129
Транс	133
Мудрость	141
Упадок	153
Глава V. Махаяна и новая школа мудрости	159
Махасангхика	159
Хинаяна и махаяна	162
Письменные источники	165
Идеальный человек махаяны: бодхисаттва	167
Пустотность	174
Освобождение	180
Параллели	187
Глава VI. Буддизм веры и преданности	192
Принятие бхакти	192
Письменные источники	194
Субъект спасения	197
Цели верующего	203
Методы	210
Вера и уничтожение «я»	212
Глава VII. Йогачара	214
Мудрость и транс	214
Письменные источники	217
«Только-ум»	220
Сознание-хранилище	224
Поздние учения	227
Глава VIII. Тантра, или магический буддизм	231
Проблема тантры	231

История тантры	234
Тантрические практики	239
Тантрическая философия	249
Тантрическая мифология	251
Тантра левой руки	254
Контроль над телом	261

Глава IX. Развитие буддизма за пределами Индии	265
Общий обзор	265
Чань	266
Амидаизм	273
Ньингмапа	276
Европейский буддизм	279
Библиография трудов Э. Конзе	283

БУДДИЗМ

СУЩНОСТЬ *и развитие*

**...и вот в то время как
могущественные империи,
построенные на жадности, ненависти
и лжи, просуществовали всего лишь
несколько веков, порыв
самоотрицания пронес буддийскую
общину над временным отрезком
длиною в 2500 лет. Великая и
всеобщая традиция мудрости уходит
в самую глубину, в самое дыхание и
ритм жизни. Именно смиренные
наследуют землю, и именно
смиренные унаследовали землю,
потому что они - единственные, кто
желает находиться в
соприкосновении с ней.**

... Поскольку банкротство нашей цивилизации становится все более и более очевидным, думается, что все большее число людей начнут обращаться к мудрости прошлого, а некоторые из них - к ее буддийскому варианту, осталось только увидеть, когда и где впервые появятся европейцы, облаченные в шафрановые одежды.

