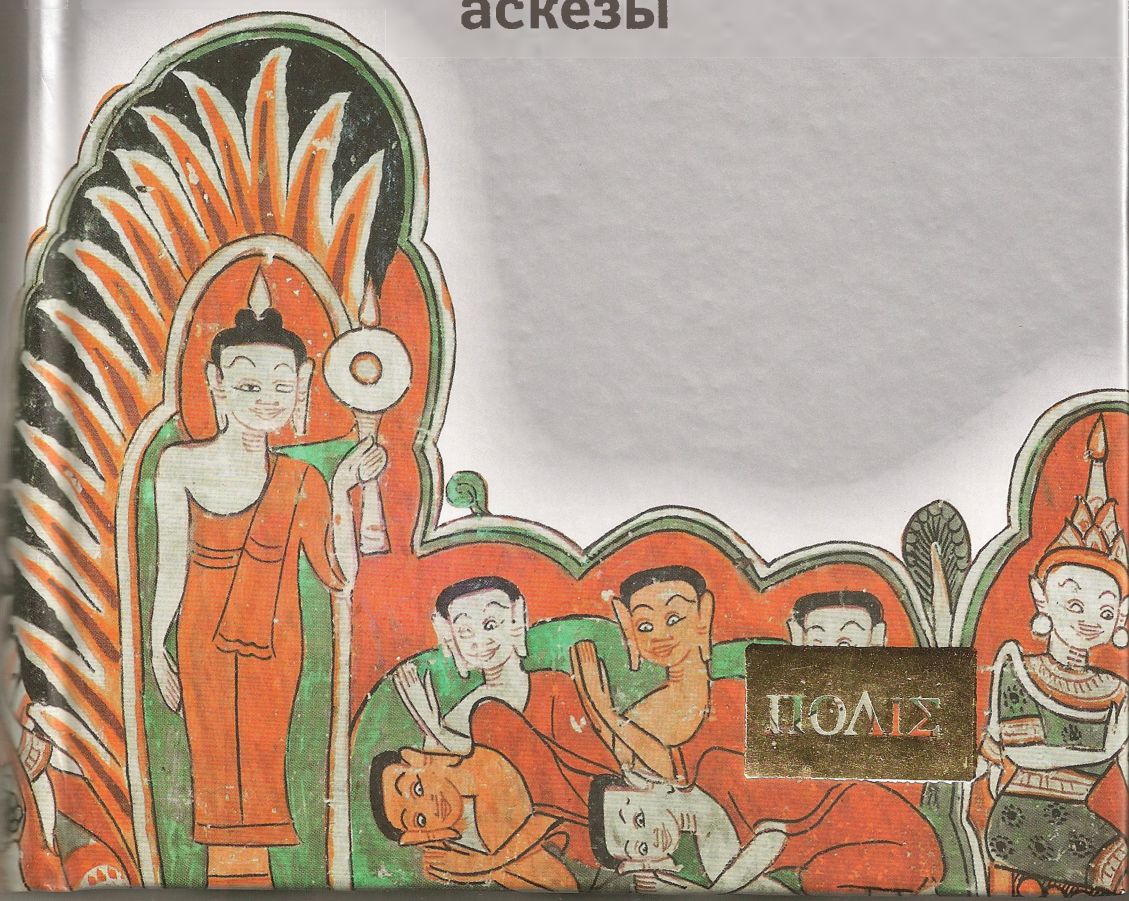


Юлиус Эвола

Учение о пробуждении

Очерк буддийской аскезы



ΠΟΛΙΣ

Julius Evola

La dottrina del risveglio

Юлиус Эвола

Учение о пробуждении

**Очерк буддийской
аскезы**

*Перевод с итальянского
А. П. Шурбелёва*



Санкт-Петербург
«Владимир Даль»
2016

УДК 24
ББК 86.35
Э15

Редакционная коллегия серии «ПОΛΙΣ»

*В. М. Камнев, Б. В. Марков, А. П. Мельников,
П. Э. Палей, Ю. В. Перов, К. А. Сергеев,
Я. А. Слинин, А. Ф. Филиппов*

© Издательство «Владимир Даль»,
2016

© А. П. Шурбелёв, перевод, 2016

© В. Ю. Быстров, статья, 2016

© П. Палей, оформление, 2016

ISBN 978-5-93615-169-9

ИСТОЧНИКИ

В этой книге мы практически везде (за исключением двух последних глав) опирались на Сутта-питаку, потому что в ней содержатся самые важные и самые древние части палийского буддизма.

Многие буддийские наставления излагаются в форме определенного *лейтмотива*, т. е. отрывков, которые — почти без каких-либо изменений — повторяются в различных текстах. По мере возможности мы упоминали о них в контексте Маджджхима-никаи — в частности потому, что этот сборник доступен итальянскому читателю в мастерском переводе К. Ноймана и Дж. де Лоренцо — переводе, который по праву можно считать произведением искусства (см. *I discorsi di Buddha*, Laterza, Bari, 1916—1927, V. 1—3). Мы постарались использовать этот перевод как можно чаще. Что касается других текстов, то здесь мы приводим следующие ссылки:

Digha-nikâyo: *Sacred Books of the Buddhists*, tr. T. W. Rhys Davids. London, 1899—1910. В издательстве Laterza опубликован итальянский перевод этого сборника: *I Discorsi Lunghi*, V. 1—2, Bari, 1960—1962. Что касается Махапариниббана-суттанты (XVI), то здесь мы помимо прочего использовали и китайскую версию, которую в 1919 г. перевел на итальянский К. Пуини (Lanciano, 1919).

Samyutta-nikâyo, tr. Rhys Davids and F. L. Woodward. Ed. Pâli Text Society, London, 1922—1924. V. 1—4.

Anguttara-nikâyo (Die Reden des Buddhas), München; Neubiberg, 1922—1923).

Что касается «Дхаммапады», то существует ее итальянский перевод, сделанный П. Паволини (Lanciano, ed. «Cultura dell'anima»).

Цитаты из этих и других текстов сохраняют членение оригинала. Тексты, ставшие доступными благодаря работе Х. Уоррена (см. *Warren H. C. Buddhism in Translations*. Cambridge, 1909; первая публикация — 1896 г.), мы в скобках помечаем литерой W.

Vinaja-piṭaka, см. *Sacred Books of the East*. V. XIII.

Dhamma-sangani, tr. C.A.F. Rhys Davids. London, 1900.

Мы сердечно благодарим Бернарда Ясинка за ту помощь, которую он нам любезно оказал.

ЗНАНИЕ

I. О многообразии «аскезы»

Термин «аскеза» (от греческого ἀσκήω — упражняться) в оригинале означает лишь упражнение и в каком-то смысле — уже в романском контексте — дисциплину. Соответствующее индоарийское слово — *tapas* (на языке пали *tapa* или *tapo*) — имеет сходное значение, с той лишь разницей, что в последнем случае корнем *tap* («тепло», «жар») передается идея сильной концентрации, жара, почти огня.

Однако, как известно, в ходе развития западной цивилизации термин «аскеза» приобрел особый смысл, отличный от первоначального. Он не просто стал односторонне религиозным по своему значению: в силу общей интонации, характерной для веры, распространившейся среди западных народов, аскезу стали связывать с идеей умервщления плоти и болезненного отречения от мира, т. е. этот термин постепенно стал обозначать наиболее адекватный, с точки зрения данной веры, способ «спасения» и примирения человека с Богом — человека, отягощенного первородным грехом. Уже в самом начале христианства слово «аскеза» употреблялось теми, кто, бичуя себя, стремился умертвить собственную плоть.

В итоге, по мере формирования современной цивилизации, все, что представляет собой аскеза, мало-помалу стало вызывать недвусмысленное отвраще-

ние. Если уже Лютер, с негодованием человека, не сумевшего понять и вынести монашескую дисциплину, отверг необходимость, ценность и пользу всякой аскезы, противопоставив ей восторг чистой веры, то гуманизм, имманентизм и новый культ жизни просто облили аскетизм недоверием и презрением, так или иначе связывая его со «средневековым обскурантизмом» и отклонениями, характерными для «исторически отсталых времен». И хотя аскезу не сводили напрямую к патологии и не усматривали в ней искусу сублимацию мазохизма, ее все равно обвиняли во всяческом неприятии жизни, формулируя всевозможные диалектические противопоставления. Согласно наиболее известному и старому из них, аскетический, живущий отречением, статический, враждебно настроенный к миру Восток противостоит деятельной, утверждающей, героической и созидательной цивилизации Запада.

Столь мрачные предрассудки сказались даже на таких умах, как Фридрих Ницше, который порой всерьез считал, что аскеза — это удел одних лишь «бледных врагов жизни», немощных и обездоленных, — всех тех, кто, негодуя на себя и мир, своими идеями подрывали все достойное, что было создано лучшими людьми. Более того, не так давно даже попытались объяснить природу аскетизма «климатическими» условиями. Так, согласно Гюнтеру, индоевропейцы, завоевав азиатские земли и ощутив на себе их расслабляющий климат, к которому не были приспособлены, постепенно начали воспринимать мир как юдоль скорби, преобразуя силу, изначально направленную на утверждение жизни, в ту энергию, которая с помощью различных аскетических дисциплин ищет «освобождения». Что касается последних «психоаналитических» толкований аскетизма, то о них вообще едва ли стоит говорить.

Таким образом, Запад окутал аскезу плотной сетью недоразумений и предрассудков. Ее одностороннее

понимание христианством, а также тот факт, что она нередко ассоциировалась с действительно патологическими формами духовной жизни, почти с неизбежностью пробуждали такие чувства, которые — с некоторым тенденциозным и невежественным неприятием традиции — почти всегда заставляли обращать внимание только на то, что в той или иной аскезе могло не понравиться современному умонастроению.

Однако именно наши современники, словно что-то переиначив, сами стали употреблять прошлую терминологию, хотя и приспособлявая ее к своему совершенно материалистическому уровню. В результате мы говорим о «мистике прогресса», «мистике науки», «мистике труда» и т. д., а также об «аскезе спорта», «аскезе социальной службы» и даже «аскезе капитализма». Несмотря на смешение понятий здесь чувствуется определенный возврат к исконному смыслу слова «аскеза»: в его современном употреблении подчеркивается простой момент упражнения, напряжения сил, не лишённого некоторой безличности, какой-то нейтрализации чисто индивидуального и гедонистического элемента.

Однако важно, чтобы сегодня образованные люди снова поняли, что же, собственно, означает и может означать аскеза в ее целостной перспективе, в ракурсе иерархически упорядоченных смысловых уровней, независимо от однозначно выраженных религиозных взглядов христианского типа, а также от современных профанаций — с учетом более исконных традиций и более высокого понимания мира и жизни, характерного для других индоевропейских культур. Однако, решив рассматривать аскезу именно в таком ключе, мы спрашиваем себя: на каком историческом материале можно лучше всего изложить полную и объективную систему аскезы, имея возможность сделать это ясно и четко, обоснованно и связно, в соответствии с духом ария, но и с учетом современных реалий?

Ответ, который мы наконец можем дать, таков: лучше всего для этого подходит «учение о пробуждении»: в своем исконном виде оно отвечает всем этим условиям. «Учение о пробуждении» является реальным содержанием того, что обычно называют буддизмом. Термин «буддизм» восходит к именованию Будды на языке пали (Buddho, на санскрите — Buddha): так называли основателя буддизма, хотя скорее речь идет не столько об имени, сколько о титуле. «Buddho» (от корня budh = пробуждаться) означает пробужденного и, следовательно, относится ко всякому, кто сумел осуществить духовное действие, аналогичное физическому пробуждению (о нем говорил царевич Сиддхартха). Таким образом, именно буддизм, взятый в своей исконной форме, — так называемый палийский буддизм — как очень немногие другие учения отвечает тем особенностям, о которых мы говорили, т. е.: 1) содержит в себе полную систему аскезы, 2) объективен и реалистичен, 3) чисто арийский по духу, 4) открыт для общих условий того особого исторического цикла, к которому принадлежит и сегодняшнее человечество.

Мы говорили о том, что аскеза, взятая во всей своей полноте, может иметь различные значения на разных иерархически упорядоченных уровнях. В себе и для себя, т. е. как «упражнение», как дисциплина аскеза нацелена на то, чтобы подчинить все силы человека главной цели. В этой связи можно говорить о самой настоящей технике, которой, как и технике в современной науке, присущи объективность и безличность. Таким образом, пронизательный взгляд, умеющий отличать второстепенное от сущностного, легко отличит «константу» от всего многообразия аскетических форм, характерных для той или иной традиции.

Пока второстепенным можно считать всю совокупность тех или иных конкретных религиозных понятий и конкретных же этических толкований, с которыми

аскеза связана очень часто. За всем этим можно, однако, уловить и выявить, так сказать, аскезу в чистом виде, т. е. как совокупность методов, направленных на пробуждение внутренней силы, использование которой поначалу — подобно использованию оружия или машин, созданных современной техникой, остается совершенно неопределенным. Таким образом, если условием всякого трансцендентного свершения является «аскетическое» усилие личности, совершающееся в той или иной исторической традиции, то такое усилие может иметь большое значение и в сфере тех современных свершений и той борьбе, которые почти без остатка поглощают современного западного человека. Более того, можно, наверное, говорить и о «демонической аскезе», поскольку общие чисто «технические» условия, позволяющие достичь серьезных результатов в какой-нибудь области «зла», не отличаются от тех, осуществить которые должен человек, стремящийся, например, к «святости». Разве тот же Ницше, который, как уже говорилось, в какой-то мере тоже испытывал неприязнь к аскезе, распространяемую во многих кругах современного ему общества, разве он, описывая своего «сверхчеловека» и говоря о «воле к власти», не имел в виду те виды дисциплины и формы самоконтроля, которые, в конечном счете, имеют явно «аскетические» черты? Таким образом, в каком-то смысле можно было бы, наверное, повторить старое средневековое изречение: «Одна сноровка, одно вещество, одно горнило».

Итак, мало найдется других великих исторических традиций, в которых — так легко, как в «учении о пробуждении», т. е. в буддизме — можно было бы в чистом виде определить элементы аскезы. Б. Ясинк довольно верно подметил, что в этом учении проблемы аскезы «ставятся и решаются так ясно, так, я бы сказал, логично, что в сравнении с ним прочие мистические учения кажутся неполными, фрагментарными,

непоследовательными»; что в нем, несмотря на всякое вторжение чувственного элемента господствует интеллектуальная ясность, сила и объективность, которые напоминают о современном научном подходе.¹ Мы хотим подчеркнуть два момента.

Прежде всего, для буддизма характерна установка на осознание: если во многих формах аскетизма (а в христианских почти всегда) второстепенное самым тесным образом переплетается с главным и собственно аскетическое, так сказать, не проступает прямую, потому что производится теми порывами и движениями души, на которых самым серьезным образом сказываются религиозные наущения и экстазы, если во многих формах аскезы это так, то в буддизме, напротив, мы имеем дело с прямым действием, основанным на знании, сознающим свою цель и в своем развитии контролируемым от начала до конца. «Это подобно тому, как искусный токарь или его ученик, вращая сильно, знает, что вращает сильно, а вращая медленно, знает, что вращает медленно». И еще: «Это похоже на то, как искусный мясник или ученик мясника режет корову, везет ее на рынок, разрубает на части, рассматривает и хорошо изучает их, а потом усаживается». Таковы — среди многих прочих — два ярких сравнения, характерных для той установки на осознание, которая в учении о пробуждении сопровождает любое аскетическое и созерцательное действие.² Можно привести еще одно: сравнение с чистой и прозрачной водой, сквозь которую видно все, что лежит на дне — символ души, избавившейся от всякой тревоги и смуты.³ Мы увидим, что эта установка проявляется везде, на любом уровне буддийского аскети-

¹ *Jasink B. Die Mystik des Buddhismus* (см. итал. перевод: Torino, 1925. P. 304).

² *Majjhima-nikāyo*, X (I, 82—84).

³ Ср., например, *Jātaka*, CLXXXV.

ческого делания. Отсюда с полным основанием можно утверждать, что «путь к осознанию и пробуждению описан так ясно, что это напоминает точную топографическую карту, на которой вдоль дороги отмечено каждое дерево, каждый мост, каждый дом».¹

Во-вторых, почти как никакая другая система, буддизм избегает всякого смешения аскезы и нравственности, понимая, что вторая имеет для первой чисто инструментальное значение. Здесь всякое нравственное наставление рассматривается в особом ракурсе, т. е. оценивается в соответствии с теми положительными «аскетическими» результатами, которые достигаются или не достигаются в зависимости от умения следовать этому наставлению. Таким образом, можно сказать, что здесь преодолевается не только всякая религиозная, но и всякая этическая мифология. В буддизме элементы «правильного поведения» (*sīla*)² рассматриваются именно как «орудия души»: здесь надо говорить не о «ценностях», а об «орудиях», орудиях для той *virtus*, которая понимается не в нравственном смысле, а в древнем значении мужественной энергии, силы души. Отсюда и известный образ плота: глуп тот, кто, решив перебраться через опасный поток, построил для этого плот, но потом, перебравшись, зачем-то взял его с собой в дальнейшее путешествие. Так же — учит буддизм — надо воспринимать и все то, что хорошо или плохо, справедливо или несправедливо с чисто этической точки зрения.³

Таким образом, можно вполне обоснованно утверждать, что в буддизме — как и в йоге — аскеза обретает то достоинство и ту своеобразную безличность, которые характерны для науки: то, что где-то встреча-

¹ См. Рейнгольд, во введении к работам К. Ноймана. Цит. по: *De Lorenzo. I discorsi di Buddho*. Bari, 1925. V. II. P. XV.

² *Majjh.*, (II, 50).

³ *Majjh.*, XXII (I, 210).

ется только как фрагмент, здесь становится системой; установка на порыв и воодушевление превращается в осознанную технику; вместо блужданий души, которой если и удастся подняться на какую-то высоту, то лишь благодаря «благодати» (потому что только случайно и к тому же благодаря соответствующим наущениям, страхам, надеждам и экстазам она становится на праведный путь), мы видим спокойный и ровный свет, который не гаснет даже у бездны, а также видим метод, который не нуждается во внешнем обосновании.

Однако все это касается только первого аспекта аскезы — самого простого в ее иерархии. Если мы понимаем аскезу как технику, направленную на сознательное порождение той силы, которая применима на любом уровне, тогда дисциплины, содержащиеся в учении о пробуждении, обретают такую меру ясности и самобытности, которая оказывается непревзойденной. Тем не менее внутри самой системы имеется различие между дисциплинами, которые «годятся для этой жизни», и теми, которые необходимы для того, чтобы выйти за ее пределы.¹ В буддизме аскеза прежде всего ориентирована на устремленность «ввысь». Вот как об этом говорится в каноне: «И он достигает чудесной тропы, открытой напряжением, постоянством и сосредоточением воли, чудесной тропы, открытой напряжением, постоянством и сосредоточением силы, чудесной тропы, открытой напряжением, постоянством и сосредоточением ума, чудесной тропы, открытой напряжением, постоянством и сосредоточением исследования — и пятое здесь — его мужественный дух». И далее: «И так став пятнадцать раз мужественным воителем, он, о ученики, становится способным к освобождению, способным к пробуждению, способным к обретению ни с чем не сравнимой невозмутимости».²

¹ Ср., например, Majjh., LII (II, 26).

² Majjh., XVI, (I, 158).

В другом тексте в этой связи говорится о двоякой возможности: «Или невозмутимость в этой жизни, или никакого возвращения после смерти [в той форме, которая была обусловлена существованием]».¹ Если на пути высокой аскезы достижение «невозмутимости» связывается с «пробуждением», то на более низком уровне с помощью аскетических дисциплин первой группы можно добиться определенной невозмутимости в обычной жизни — той невозмутимости, которая дает о себе знать во всех житейских делах и в то же время становится предпосылкой для более высокой аскезы. Именно в этом смысле можно говорить о том «усиленном применении», которое понимается как краеугольный камень всей системы и которое, «будучи развитым и часто практикуемым, ведет к двойному спасению — нынешнему и будущему».² В аскетическом развитии «невозмутимость» (*bhâvanâ*) связана с несокрушимым спокойствием (*samatha*), достижение которого можно считать высшей целью «нейтральной» дисциплины, возможной и для того, кто, по сути дела, остается «сыном мира» (*putthujjana*). Далее это несокрушимое спокойствие (*samatha*), будучи связанным с познанием (*vipassanâ*), ведет к Великому Освобождению.³

Итак, перед нами новое понимание аскезы, которое превосходит предыдущее и выводит за пределы индивидуального опыта и обычного восприятия; кро-

¹ Majjh., X (I, 91—92).

² Anguttara-nikâyo (Ang), V, 53; X, 15. Ср. *ibid.*, XXXV, 198, Samyutt., XXII, 123, где говорится о том, что названные дисциплины имеют значение для этой жизни, что они играют решающую роль в обретении самообладания, хотя в то же время закладывают прочную основу для уничтожения «асав», т. е. для той задачи, которая выходит за пределы этой жизни.

³ См. Angutt., IV, 170: здесь сказано о том, что оковы падают и открывается путь, когда саматха соединяется с випассаной.

ме того, становится ясно, почему и на этом более высоком уровне буддизм предлагает такие позитивные точки отсчета, которых почти нет в других традициях. Дело в том, что в своей исконной форме буддизм отличается от всякой так называемой «религии», мистики в неопределенном смысле этого слова, от системы «веры» или благочестия, от всякой закоснелой догматики. Что касается уже не этой жизни, а всего того, что «больше-чем-жизнь», то здесь буддизм как учение о пробуждении являет нам ту суровость и обнаженность, которые свойственны всему величественному, и образует ту атмосферу ясности и силы, которая окружает все, так сказать, «классическое» — по мужеству и отваге, которые могли бы казаться Прометеевыми, если бы, по сути дела, не были олимпийскими. Но чтобы все это правильно понять, необходимо еще раз разобраться с некоторыми предрассудками. И здесь неплохо обсудить два момента.

Высказывалась точка зрения, согласно которой буддизм в своей сути и исконной форме (т. е. без учета более позднего народного буддизма с характерным для него обожествлением своего основателя) — не религия. Это верно. Но сначала надо разобраться в том, каков — в плане ценностей — смысл этого утверждения.

Западные народы настолько привыкли к той религии, которая распространилась в их странах, что видят в ней мерило и образец для всякой другой. В результате те же самые западные, только более древние традиции (начиная с эллинской и романской), уже не воспринимаются в их подлинном смысле и настоящей ценности,¹ и это тем более так по отношению к более далеким и нередко более древним традициям, которые зародились в Азии и начало которым было положено индоевропейскими расами. Однако истина заключает-

¹ Ср. *Otto W. F. Die Götter Griechenlands*. 1935. 1, 2, *passim*.

ся в обратном: поскольку современная западная культура представляет собой нечто ненормальное в сравнении с предшествующими культурами традиционного типа,¹ смысл и значение христианской религии надо определять по тому, что в ней, в конечном счете, согласуется с более широким, ясным, исконным и не столь «человеческим» понятием сверхъестественного.

Не останавливаясь на этом моменте, о котором мы уже говорили по другому поводу, укажем лишь на то, сколь произвольно мы поступаем, отождествляя религию вообще с теистической религией, основанной на вере.² Таковую религию вполне можно назвать «экзотерической», и коль скоро мы видим, что она основана на чувстве, на чем-то таком, что стоит ниже интеллекта, на чем-то иррациональном и пассивном, от чего никогда не может полностью избавиться никакая ее систематизация и от чего редко удается освободиться даже на вершинах мистического озарения, было бы верхом самоуверенности считать ее высшей религией, тем более религией по преимуществу.

Однако надо признать, что такие формы религии тоже необходимы, и они известны тому же Востоку, где в более поздние времена мы встречаемся, например, с «путем благочестия», о котором говорил Рамануджа (*bhakti-mârga* — от слова *bhaj* — «преклоняться», «поклоняться»), с некоторыми видами культа Шакти и с амидаизмом (как примером расслоения буддизма). Но в любой традиционной и полностью сложившейся культуре эти формы благочестия распространялись только в массах, а другие точки отсчета, другие пути были намечены для тех, кто имел другое призвание и склад. Это верно и по отношению

¹ Cp. Guénon R. *Orient et Occident*. Paris, 1924; *La crise du monde moderne*. Paris, 1926.

² Dahlke P. *Buddismus als Religion und Moral*. München; Neubiberg, 1923. S. 11.

к буддизму, и в этом и только в этом смысле можно говорить, что в своей исконной и подлинной форме, изложением и истолкованием которой мы и ограничимся, он — не «религия».

Здесь надо подчеркнуть, что уже основная идея буддизма — идея «пробуждения» — по своей природе метафизична, а не религиозна, и как нельзя лучше помогает определить все то, что есть «религия» в узком смысле благочестия и прежде всего в христианском смысле. Перед нами учение, согласно которому то состояние человека, каковое надо преодолеть, вовсе не является результатом «греха», преступления, которое — и это главный мотив религии — надо загладить «покаянием», а также призыванием и ожиданием ничем не заслуженной благодати и спасения. Буддизм примыкает к основному направлению индуистской метафизики — в том смысле, что и он видит причину недолжного состояния человека в его «неведении», в незнании, а не в «грехе». Помрачение и забвение, поселившиеся в человеке (здесь нам не надо рассматривать их причины и формы), определяют его бренность и случайность. Задача только в том, чтобы покончить с этим неведением, с этим забвением, сном или обмороком, если мы не хотим жить так, как живем. Нечто подобное мы видим в эллипских мистериях, где посвящаемый пьет из источника воспоминаний, чтобы восстановить свое исконное естество, подобное божественному. Таким образом, здесь нет места никакому морализаторству. Есть центральная установка. Здесь нет речи о «греховном» создании, находящемся перед лицом теистического божества или перед своим Спасителем. Это одна из черт, отличающих истинно «арийское» начало, показывающих аристократизм учения, провозглашенного царевичем Сиддхартхой.

Итак, это по первому пункту. Второй касается не ориентации, которую занимает индивид, а того места, которое с вероучительной точки зрения надо отвести

теизму — религии, основанной на теистическом представлении. Здесь ситуация аналогичная. Теизм — это незавершенное мировоззрение, потому что в нем отсутствует его иерархическая вершина. С метафизической точки зрения понятие бытия, взятое в ракурсе личного Бога, на котором и основывается теизм, не таково, чтобы за него нельзя было выйти. Для более высокого типа духовности и в частности для тех «сокровенных учений», которые во всякой развитой традиции возвышались над культом, исповедуемым простыми людьми, характерно представление о той вершине, где исчезает различие между бытием и небытием. Они не отвергают теистической точки зрения, но, отводя ей заслуженное место на иерархической лестнице, ставят ее ниже подлинного представления о трансцендентном.

Надо сказать, что такое представление было известно и Западу. Здесь можно вспомнить о «едином» (ēv) неоплатоников, которое выходит за пределы «сущего» (ōv), можно также упомянуть о некоторых мистических направлениях, которые опирались на так называемое «отрицательное», или апофатическое богословие, можно упомянуть о Дионисии Ареопагите и отчасти об Эриугене; можно, наконец, вспомнить о бесформенной божественной бездне, о «нейтральном» *Божестве* (Gottheit) немецкой мистики, превосходящем теистического *Boga* (Gott) (в индуистском умозрении «Божество» соответствует Брахману, возвышающемуся над Брахмой или Ишварой, т. е. над личностным богом). Тем не менее на христианизированном Западе никто не спешил признать за этим воззрением его трансцендентное достоинство и место в вероучительной иерархии. Оно очень мало или никак не повлияло на главным образом «религиозную» установку западной души: лишь некоторые, в своих смутных попытках и несвязных прозрениях и озарениях, сумели выйти за пределы «ортодоксии».

Это уточнение необходимо сделать, когда религию, не исповедующую теизма, начинают обвинять в том, что оно — не религия, а то и прямо атеизм. Все, что мы только что сказали, в самом широком смысле относится и к исконному буддизму. Буддизм — это нечто в своем роде уникальное. Обычно область тех метафизических понятий и внутренних установок, о которых мы только что упомянули, — это некая «эзотерика», учение, предназначенное для узкого круга посвященных. В буддизме же все это сосредоточено прямо у истоков великой исторической традиции, причем в совершенно чистом виде, несмотря на то роковое расслоение, которое многим наставлениям пришлось претерпеть впоследствии — как в философствующей среде, так и в простонародной.

Возвращаясь ко второму из рассмотренных нами двух моментов, отметим следующее: признание того, что «находится по ту сторону бытия и небытия», открывает для аскетического делания такие возможности, которые неведомы миру теизма. Восхождение на вершину, где различие между «Творцом» и «тварью» с метафизической точки зрения теряет всякий смысл, делает возможной целую систему духовных реализаций, которую нелегко понять с точки зрения «религиозной» мысли, но прежде всего возможным становится то, что на языке альпинистов называется восхождением «напрямую», т. е. по отвесным скалам, без страховки и возможности уйти вправо или влево. Именно таково значение буддийской аскезы как системы — уже не в смысле простой дисциплины, способствующей рождению силы, уверенности и несокрушимого покоя, но именно системы духовной реализации. Буддизм — и впоследствии мы это ясно увидим — наделяет волю к безусловному такими возможностями, которые почти невообразимы для современного западного человека. В этом восхождении, совершающемся по краю пропасти, восходящий тоже

отвергает всякую «мифологию», полагается на чистую силу, гонит от себя всякое наваждение, не допускает даже малых проявлений человеческой слабости, сохраняет установку на чистое сознание. Поэтому Пробужденным (Буддой), Победителем (*jīna*) называли того, путь которого был неведом ни людям, ни ангелам, ни самому Брахме (санскритское наименование теистического бога, равнозначного Ишваре). Понятно, что такой путь не лишен опасностей, но он подобает мужественной душе — *virīya-magga*. Тексты вполне ясно говорят о том, что это учение обращено к «мудрому и опытному, а не к невеже и неумелому».¹ Эта мысль поясняется притчей о жгучей траве: «Как неловко сорванная трава куса жжет руку, так и плохо проводимая аскетическая жизнь ведет к мучениям».² Кроме того, приводится пример со змеей: «Вот человек, пожелавший поймать змею, отправляется на ее поиски, находит большую змею, хватается за нее, но не за голову, а за тело или хвост, а змея, бросившись на него, кусает его за руку или еще за что-нибудь, и он претерпевает саму смерть или смертную муку — и все почему? Потому что схватил ее не так, как надо — и точно так же люди, плохо усвоившие учение, терпят боль и вред. А почему? Потому что неверно „схватили“ учение».³

Итак, должно быть ясно, что как таковое учение о пробуждении — не какая-то частная религия, которая противостоит другим таким же. Даже в том мире, где оно возникло, оно с уважением относилось к другим божествам и народным культам, которые были с ними связаны. Оно понимало ценность «дел». Люди добродетельные и благочестивые отправляются на «небеса», но пробужденные идут по иному пути.⁴ Они

¹ Majjh., II (I, 13).

² Dhammapada, 311.

³ Majjh., XXII (I, 208—209).

⁴ Dhammapada, 126.

идут еще дальше, подобно «огню, который мало-помалу сжигает всякие узы»,¹ как человеческие, так и божественные. Врожденное свойство возвышенной души — вести себя так, что в текстах о ней мы никогда не находим никакого уныния, никакой чувствительности, никаких благочестивых излияний, никаких «задушевных» разговоров с Богом, хотя все свидетельствует о силе, неумолимо взыскующей безусловного начала.

Итак, мы привели три причины, по которым именно буддизм можно рассматривать как основу для изложения аскезы во всей ее полноте. Подытоживая, отметим еще раз, что первая причина — это возможность без особых затруднений выявить в буддизме те элементы аскезы, которые представляют собой объективную технику достижения покоя, силы и обособленного превосходства, каковые все вместе можно использовать в любом направлении. Вторая причина заключается в том, что в буддизме аскеза — это прежде всего путь духовной реализации, совершенно свободный от всякой «мифологии», религиозной, богословской или нравственной. Наконец, третья причина в том, что на последнем этапе этого пути человек обретает поистине метафизическое представление о вселенной, выходит на тот уровень трансценденции, который оставляет далеко позади себя обычное теистическое представление. Таким образом, воспринимая как помеху стремление догматизировать те или иные положения и осуждая людей, заявляющих: «Только это — истина, остальное — глупость»,² Будда тем не менее полностью сознает свое достоинство. «„Может, о ученики, так понимая и разумея, вы, ради собственного спасения хотите вернуться к обрядам и бредням привычно кающихся и к их священникам?“ — „Во-

¹ Dhammapada, 31.

² Ср., например, Atthakavagga, XII; XIII, 17—19.

истину нет" — таков ответ. „Но, о ученики, вы говорите только то, о чем сами подумали, что сами поняли и уразумели?" — „Именно так, господин". — „Благо вам, ученики. Да пребудет с вами это ясное и светлое учение, не связанное со временем, животворящее, зовущее, внятное всякому разумному. Если это было сказано, то ради того и говорилось».¹ И еще: «Есть кающиеся и священствующие, которые превозносят освобождение. Они на разные лады прославляют его. Но что касается самого благородного, самого возвышенного освобождения, то я знаю, что здесь нет равных мне, не говоря уже о том, чтобы превзойти меня».² В традиции эти слова были названы «ревом льва».

II. Арийское начало в учении о пробуждении

А теперь скажем несколько слов об «арийском» характере буддийского учения. Употребляя термин «арийский» по отношению к такому учению, мы прежде всего исходим из самих текстов. В каноне постоянно встречается слово *ariya* (на санскрите *âriya*), которое означает именно ария. Арийским назван путь пробуждения — *ariya magga*; арийскими являются четыре основополагающие истины — *ariya saccâni*; арийским является способ познания — *ariya-paṇa*; арийским называется наставление (в первую очередь то, в котором говорится о случайности мира)³ и которое, в свою очередь, обращено к арию: речь идет об учении, которое доступно и понятно не простолюдину, но арию. Иногда это слово переводили как «святой», но такой перевод неточен, более того, он тенденциозен, если иметь в виду то, о чем здесь на самом деле

¹ Majjh., XXXVIII (I, 390).

² Digha-nikayo, VIII, 21.

³ Cp. Samyutta-nikayo, XXXV, 84; XLII, 12.

говорится, и все то, что означает «святость» в западной традиции. Что касается перевода этого термина словами «благородный» и «возвышенный», то они тоже мало передают его подлинный смысл. Все эти варианты появились позднее, и они не передают всю полноту изначального термина, в одно и то же время выражающего духовность, аристократизм и расу: несмотря ни на что, этот глубинный смысл широко сохранился в буддизме. Поэтому такие востоковеды, как Рис Дэвидс и Вудворд, считали, что лучше всего вообще не пытаться переводить это слово, оставив его так, как оно появляется в текстах — как прилагательное или существительное, обозначающее определенное сообщество людей. В канонических текстах *ariya* — это Пробужденный, пробужденные и все те, кто един с ними, потому что понимают арийское учение о пробуждении, принимают его и следуют ему.¹

Арийское начало в буддийском учении надо подчеркивать по нескольким причинам. Во-первых, чтобы помешать распространению той точки зрения, согласно которой буддизм — это нечто азиатское и экзотическое, чуждое «нашим» традициям и «нашим» расам. Надо упомянуть о том, что исконное единство крови и духа, свойственное тем белым расам, которые создали величайшие культуры Востока и Запада (культуру иранскую и индоарийскую и не в меньшей степени — эллинскую, древнеримскую и германскую) — самая настоящая реальность. У буддизма есть полное право связывать себя с арийским началом, потому что в нем ярко выражается этот дух общих истоков и сохраняется значительная часть того наследия, которое, как уже говорилось, Запад мало-помалу забыл — в силу инволюционных эндогенных процессов, а также

¹ В некоторых текстах этот термин обозначает и расу, например, когда речь заходит о том, как трудно и какая честь родиться в стране ариев (*Anguttara*, VI, 96).

по той причине, что он сам — в гораздо большей степени, чем восточные арии — покорился чужим влияниям (особенно в религиозной области). Как уже отмечалось, в исконной буддийской аскезе (не беря во внимание некоторые «периферийные» аспекты), а именно в ее ясности, реализме, точности и прочно и четко разработанной структуре, действительно есть что-то от «классики»: в ней отражается самый возвышенный стиль древнего Средиземноморья.

Но речь идет не только о форме. Глубокое родство обнаруживается между аскезой, о которой возвестил царевич Сиддхартха, и тем олимпийским умозрением, которое присуще платонизму, неоплатонизму и римскому стоицизму. Другие точки соприкосновения обнаруживаются там, где христианство было очищено той арийской кровью, которая сама, в основном, не утратила чистоты: речь идет о так называемой немецкой мистике. Здесь можно вспомнить Майстера Экхарта с его проповедью от отрешенности (*Abgeschiedenheit*) или понятием о «благородной душе», можно вспомнить о Таулере и Ангеле Силезском (*Angelus Silesius*). Здесь, как и в любой другой области, акцент на противостоянии Востока и Запада по меньшей мере легкомыслен. Если уж и говорить о противостоянии, то между современными и традиционными представлениями, независимо от того, каковы эти последние — восточные или западные. Кроме того, противостояние существует между чистыми творениями арийского духа и крови и теми, которые, как на Востоке, так и на Западе, претерпели чуждое, неарийское влияние. Как справедливо отметил Дальке,¹ среди великих и древних традиций именно о буддизме можно говорить как о чисто арийском начале.

¹ *Dahlke P. Buddhismus als Weltanschauung. München; Neubiberg, s. d. S. 35.*

Это так и в более конкретном смысле. Если в широком смысле термином «арий» можно называть всю совокупность индоевропейских рас, имея в виду их общее происхождение (согласно преданию, сохранившемуся в древней иранской традиции, исконным отечеством этих рас — *airyanem-vaêjô* — была Гиперборея или, говоря более общо, северо-западная область),¹ то позднее он стал обозначать определенную касту. Термин *ариин* прежде всего символизировал аристократию, которая духом и телом противостояла как примитивным, нечистокровным и «демоническим» расам (например дравидам, которые проживали на завоеванных азиатских территориях), так и — в более широком смысле — тому субстрату, который сегодня, наверное, назвали бы пролетарскими и плебейскими массами, обычно рождающимися для того, чтобы служить, и — как в Индии, так и в греко-романском мире — не допускавшимися к тем ярким богослужениям, которые проводили высшие касты патрициев, воинов и священников.

Итак, в буддизме есть нечто арийское и в этом кастовом смысле, несмотря на ту установку (о ней мы поговорим позднее), которую он занял по отношению к кастовой системе своего времени. Тот, кого позднее называли Пробужденным, т. е. Буддой, был царевичем Сиддхартхой. Одни считали его сыном царя, другие — представителем древнего и чистого рода воинов Шакья, славного своей отвагой — недаром возникло при словье: «отважный как Шакья».² В свою очередь, этот

¹ См. в этой связи следующие наши работы: *Rivolta contro il mondo moderno*. Milano, 1951; *Sintesi di dottrina della razza*. Milano, 1941.

² *Oldenberg H. Buddha*. Stuttgart; Berlin, 1923. S. 101. Эта гордость и отвага не покидают царевича Сиддхартху и тогда, когда он стал Буддой, коль скоро предание влагает в его уста такие слова: «В мире ангелов, демонов и богов, среди аскетов и священствующих я не вижу, о Брахман, никого, перед кем мне

род, как самые древние и знаменитые индийские династии, возводил свою родословную к «солнцу» («род солнца») (*sūrya vamṣa*) и к древнейшему царю Икшваку (*Ikṣvâku*).¹ «Он, который из рода солнца», — читаем мы о Будде.² Сам он так говорит о себе: «Я происхожу из династии солнца и по рождению — Шакья».³ Став аскетом, отрекшимся от мира, он тем не менее не отказывается от царского достоинства — достоинства арийского царя.⁴ Предание говорит о том, что он был «украшен всяческой красотой и окружен лучезарным сиянием».⁵ Правителю, который встретился с ним, не зная, кто он такой, показалось, что он ему ровня: «Твое тело совершенно, вид лучезарен и благороден, у тебя бронзовый цвет лица, белоснежные зубы, ты крепок и силен. В тебе видны все признаки благородного происхождения, все говорит о том, что ты — человек высший».⁶ Встретившись с ним, ужасный разбойник в изумлении спрашивает себя: «Кто этот аскет, который идет один, без друзей, как завоеватель?».⁷ В его крепком теле и осанке проглядывает кшатрий, благородный воин, но предание хочет,

следовало бы встать, чтобы пригласить его сесть, и кому я мог бы с почтением поклониться» (*Anguttara-nikâya*, VIII, 11).

¹ *Suttanipâta*, III, vi, 31. Надо отметить, что Икшваку считался сыном Ману, первого законодателя индо-арийской расы. В буддизме эти отсылки примечательны: то же царское происхождение, восходящее к солнцу, приписывается и учению, изложенному в «Бхагаватгите» (*Bhagavad-gîta*, IV, 1—2), тому учению, которое, спустя годы забвения, было открыто кшатрию (т. е. представителю воинской знати) и в котором говорится о том, что путь отрешения может обрести форму безусловного, неудержимого героизма. Ср. *Rivolta contro il mondo moderno*. Cit. I, 18.

² *Samyutt.*, XXII, 95.

³ *Suttanipâto*, III, 1.

⁴ *Mahâvagga*, VII, 7.

⁵ *Jâtaka*, I.

⁶ *Mahâvagga*, VII, 1—2; 5—6.

⁷ *Majjh.*, LXXXVI (II, 384).

чтобы он олицетворял собой «тридцать два свойства», которые, согласно брахманскому учению, отличают высшего человека — mahāpurisa-lakkhāṇāni — того, для которого «существуют только две возможности и нет третьей»: или, оставшись в мире, стать тем, кого зовут sakravatin, т. е. царь царей, «вселенский повелитель» (арийский прообраз «Владыки мира»), или, уйдя от мира, стать совершенным пробужденным, стать Самбуддой, «тем, кто снял завесу».¹ Легенда говорит о том, что в пророческом видении крутящегося колеса царевичу Сиддхартхе было предсказано императорское всемогущество, но он отверг его во имя другого пути — пути к чистой трансценденции.² Примечательно и то, что, согласно преданию, Будда завещал похоронить себя не как аскета, но как верховного правителя (sakravartin).³ Впрочем, несмотря на ту позицию, которую буддизм занял по отношению к кастам, обычно считалось, что бодхисаттвы, т. е. те, кто однажды станут пробужденными, никогда не рождаются среди рабов или крестьян — они рождаются или среди воинов, или среди брахманов, т. е. в двух высших кастах в арийской иерархии. Более того, со временем предпочтение стали отдавать касте воинов, т. е. кшатриев.⁴

Арийское благородство и воинский дух находят свое отражение в самом учении о пробуждении. В канонических текстах сравнение буддийской аскезы с войной, а качеств аскета — с воинскими доблестями и героизмом встречается очень часто: «аскет, идущий грудью на битву», «продвижение поступью воина», «победитель в сражении», «высшее торжество

¹ Mahāvagga, VIII, 7; Pārāyanavagga, I, 25—28; Majjh., CXI (II, 426—428), Digha-nik., III, 5, 11, 12 etc.; Mahāvagga, I, 16, 19. Здесь есть одна интересная деталь, касающаяся расы: среди ее признаков упоминаются ярко голубые глаза.

² Jātaka, Вступление (W. 64).

³ Mahāparinirvāṇa-sūtra, II, 25; 52—56.

⁴ Jātaka, Intr. (W. 40—41).

сражения», «благоприятные условия для схватки», качества «воина, подобающие царю, вполне достойные царя, украшающие царя» и т. д.,¹ вплоть до изречения, согласно которому «лучше пасть в сражении, чем жить побежденным».² Что касается «благородства», то здесь оно связано со стремлением к высшей свободе. «Я, как вол, разрываю любые путы», — говорит Сиддхартха.³ «Освобожденные от груза, он разорвал путы существования», — эта мысль постоянно повторяется в канонических текстах, когда речь заходит о том, кто следует по указанному ими пути. Совершенный подобен «вершине, на которую нелегко взойти», подобен «одинокому льву».⁴ Пробужденный подобно «возвышенному в своих устремлениях святому восходит на самые высокие горы, спускается в самые заброшенные чащи, нисходит в бездонные пропасти».⁵ Он может сказать: «Я никому не служу, у меня нет нужды служить кому-либо»⁶ — и это заставляет подумать о «самобытной и неземной расе», «не ведающей царя» (ἄβασίλευτος), потому что она сама «царственна» по своему достоинству и о ней говорили и на Западе.⁷ Она «чиста, аскетична, сведуща, свободна, верховна».⁸

Перечисленные свойства часто встречаются уже в самых древних текстах, говорящих о Будде и о тех, кто идет его путем. Некоторые традиционные преувеличения не умаляют значения этих свойств, по крайней мере ничего не отнимают от них в смысле свиде-

¹ Cp. Majjh., LIII (II, 27, 23, 25); XXVI (I, 50); Angutt., IV, 181, 196; V, 90, 72 — 74.

² Mahāvagga, II, 15.

³ Suttanipāta, I, ii, 12.

⁴ Majjh., XCII (II, 441); Mahāvagga, VII, 7.

⁵ Majjh., L (I, 490).

⁶ Uravagga, II, 8.

⁷ Зосима, цит. по: Berthelot, Coll. des Alchimistes Grecques. Paris, 1887. V. II. P. 213.

⁸ Majjh., XXXIX (I, 409).

тельства о том пути и идеале, которые были намечены царевичем Сиддхартхой, а также о его духовной расе. Будда — это возвышенный пример аскета-царя, и по царственному достоинству подобием ему является тот, кто, подобно Цезарю, понимал как величие своего царского рода, так и святость богов, во власти которых находятся те, кто господствует над людьми.¹ Мы видим, что именно это и имеет в виду древняя традиция, когда, помимо прочего, говорит о природе того человека, который может быть или царем, или совершенным Пробужденным. Мы находимся почти у вершины арийской духовности.

Помимо прочего арийское начало в исконном буддийском учении проявляется в том, что оно не страдает манией прозелитизма, почти всегда напрямую связанной с плебейской, неблагородной верой. Арий слишком уважает другую личность и себя самого, чтобы кому-то навязывать собственные идеи, даже если и знает, что они — правильны. В соответствии с этим в изначальном круге арийских культур, как на Востоке, так и на Западе, мы не находим ни одного божества, которое было бы так озабочено судьбой людей, что бегало бы за ними, стремясь привлечь их к себе и «спасти». Так называемые религии спасения (или *Erlösungsreligionen*, если обратиться к немецкому термину) появляются на Востоке и на Западе только позднее, когда исконное духовное напряжение ослабевает, олимпийское сознание помрачается и, не в последнюю очередь, сказывается влияние низших социально-этнических стихий. Боги не много могут сделать

¹ Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей, VI. О равновеликости этих двух типов говорится, например, в Ангуттара-никае (II, 44), где в частности сказано, что два существа появляются в мире для спасения многих и для блага богов и людей — полностью Пробужденный и *sakravartin*, или «вселенский владыка».

для людей, именно человек, а не кто-то другой, определяет свою судьбу, как сейчас, так и после этой жизни, — эта характерная для изначального буддизма точка зрения как нельзя лучше отличает его от многих позднейших форм буддизма, особенно от махаяны, в которую просачивается мысль о существовании неких мифических существ, хлопочущих о спасении человечества.

Что касается учения и его метода, то в исконных текстах мы видим, как Будда, излагая открытую им истину, никому ее не навязывает и не прибегает ко внешним средствам, чтобы убедить или «обратить». «Имеющий глаза да увидит» — такая формула часто повторяется в канонических текстах. «Пусть придет ко мне человек разумный, — читаем мы в одном из текстов,¹ — человек не превратного ума, не лицемер, но человек искренний: я наставлю его, я изложу ему свое учение, и, вняв ему, через недолгое время он сам признает, сам увидит, что вот так человек освобождается от пут, то есть от неведения». Затем идет притча о ребенке, который постепенно освобождается от помет, и она в точности соответствует Платоновой «майевтике», его повивальному искусству. И еще: «Я не буду давить на вас, как горшечник на сырую глину. Я буду осторожно приступать раз за разом, прикасаться мягко. И кто здоров, тот это выдержит».² Впрочем, изначальное, познав истину, царевич Сиддхартха не собирался никому о ней говорить — не из неприязни к людям, а потому, что понял: она весьма глубока и поймут ее немногие. Однако потом, узнав о существовании немногих благородных натур с незамутненным сознанием, он из сочувствия к ним излагает им свое учение, хотя при этом всегда держится отстранено, но и уважительно. Он «всегда остается одним и тем

¹ Majjh., LXXX (II, 307).

² Majjh., CXXII (III, 193).

же»,¹ независимо от того, приходят ли к нему ученики или не приходят, следуют ли его аскетическим наставлениям или не следуют. Его установка такова: «Знай убеждение, знай и разубеждение, но, зная то и другое, не убеждай и не разубеждай — излагай одну лишь истину»². «Удивительно и странно, что никто не превозносит свое учение и не поносит чужое — и это там, где так много наставников, способных разъяснить его», — говорится в другом тексте.³

Это тоже характерно для ария. Конечно, духовная сила, жившая в Будде, не могла не проявляться — порой совершенно произвольно, требуя немедленного признания. Называя это «первой поступью слона», текст рассказывает нам, что однажды мудрецы, изощренные в искусстве спора, ожидали Будду у брода, чтобы немедленно опровергнуть его учение своими доводами, но стоило ему появиться, как они стали просить только об одном — чтобы он изложил им это учение.⁴ В другом месте говорится о том, что, когда Будда начинал беседу, его речь была подобна «разъяренному слону или огнедышащему пламени».⁵ Однажды случилось и так, что его старые товарищи, решив, что он оставил путь аскезы, условились не принимать его, но стоило ему появиться, как они тотчас пошли ему навстречу. В другом месте рассказывается о жестоком разбойнике Ангулимале, который был поражен величественным обликом Будды. Ясно, однако, что несмотря на все свое превосходство Будда никогда не прибегал к косвенным способам убеждения — по крайней мере никогда не играл на иррациональных струнах человека, не обращался к его чувствам. Важ-

¹ Majjh., XLIX (I, 481); CXXXVII (III, 321).

² Majjh., CXXXIX (III, 331).

³ Majjh., LVI (II, 257).

⁴ Majjh., XXVII (I, 262).

⁵ Majjh., XXXV (I, 349).

ную роль играло и такое правило: «Вам, о ученики, не следует показывать людям непосвященным чудо своей необычайной силы, но тот, кто сделает это, будет повинен в злом поступке».¹ Следовательно, надо отказываться от «чуда» как того внешнего средства, которое пробуждает «веру». Себя самого надо оставлять на втором плане: «Поистине, благородные сыны рассказывают о своих высоких познаниях таким образом, что, говоря об истине, никак не указывают на самих себя».² «„Зачем же именно так?“, — спрашивает Будда у того человека, который с нетерпением ждал встречи с ним. — „Тот, кто видит закон, видит меня, а кто видит меня, видит закон“».³ Достигнув пробуждения, Будда хочет лишь подготовить к пробуждению того, кто способен на это: во-первых, пробудить в нем осознание своего призвания и чувство достоинства, во-вторых, пробудить интеллектуальную интуицию. Кто способен к такой интуиции, не может не согласиться.⁴ Чудо благородного свершения, «по своей арийской природе» (*ariyaiddhi*), противостоящее такому чуду, в котором непременно должно быть что-то необычайное, и осуждающее его как «неарийское» (*anariyaiddhi*), касается первого момента: это «чудо наставления», которое пробуждает в человеке способность к различению, наделяет его новой, точной мерой оценки всех ценностей,⁵ для которой наиболее типичной канонической формулой является следующая: «Есть благородный человек, есть простолюдин и есть свобода, уводящая за пределы такого восприятия».⁶ Что касается второго момента, то здесь типичен та-

¹ Vinaya, III, 81.

² Angutt., VI, 49.

³ Samuyt., XXII, 87.

⁴ Majjh., XCV (II, 482).

⁵ Digha-nik., 3—8.

⁶ Majjh., VII (I, 57).

кой отрывок: «Его сердце [сердце ученика] внезапно почувствовало, что оно пронизано священным воодушевлением, и весь его разум раскрылся в чистоте, ясности и сиянии, подобно светлому диску луны — и вся истина явилась ему».¹ Таково основание уникальной веры, той неповторимой «правильной уверенности», которой придерживается арий: «вера обоснованная, укорененная в усмотрении, прочная», такая, которую «не может разрушить никакой кающийся или священствующий, никакой бог или дьявол, никакой ангел и никто в мире».²

Наверное, напоследок надо сказать несколько слов еще об одном моменте. Тот факт, что в палийских текстах Будда появляется не как сверхъестественное существо, сошедшее на землю, чтобы принести «откровение», но как тот, кто излагает истину, увиденную им самим, и указывает путь, который открыл он сам, как тот, кто, добравшись до другого берега, помогает другим перебраться туда же,³ куда он сам перешел своими собственными силами, без помощи учителя, который просветил бы его,⁴ — этот факт не должен слишком «очеловечивать» образ Будды. Даже оставляя в стороне учение о бодхисаттвах, которое очень часто претерпевает влияние народного сказочного элемента и формируется только в позднейший период, мы видим, что в исконных текстах понятие так называемого *kolankola* всегда дает основание видеть в Будде новое появление того ясного начала, которое загорелось уже в предыдущих поколениях: эта мысль согласуется со всем тем, о чем мы собираемся поговорить в следующей главе, когда речь пойдет об историческом значении буддийского учения о пробуждении.

¹ Mahāparinirvāṇa-sūtra, 52—56.

² Majjh., XLVII (I, 464).

³ Suttanipāṭa, III, vi, 36.

⁴ Majjh., XXVI (I, 253).

В любом случае, какими бы ни были его предшественники, трудно провести границу между человеческим и тем, что уже перестало быть таковым, — трудно тогда, когда речь идет о существе, внутренне освободившемся от смерти (*amata*), о том, кто предстает как живое воплощение закона, средоточием которого является нечто абсолютно трансцендентное и не позволяющее себя «вобрать» ничему другому — *araṅgīyā-rannam*. Здесь тоже встает вопрос о расе. Если человек чувствует, что метафизическая реальность далека от него, тогда всякую силу, которую он может приобрести, он воспринимает как «благодать», знание — как «откровение» (в том смысле, который распространился на Западе со времен еврейского пророчества), и провозвестник закона приобретает «божественные» черты, вместо того чтобы предстать как существо, окончившее с неведением и «пробудившееся». Само по себе это отъединение от метафизической реальности совершенно ничего не говорит о достоинстве или духовном уровне учения, равно как и о личности того, кто его возвещает. Ясно одно: когда речь идет о каких-то «откровениях» и «богочеловеках», арийскому духу это кажется странным — странным кажется «благородному сыну» (*kula-putta*) (особенно в ту эпоху, когда человечество еще не совсем забыло свои истоки).

Наконец, скажем несколько слов об историческом образе Будды. Пусть он и не предстает как бог, но зато вся изначальная традиция воспринимает его как человека, который своими силами смог достичь пробуждения, т. е. выйти за пределы индивида. Будучи кшатрием, царевич Сиддхартха, конечно же, прошел обычное посвящение в свою касту, но он нигде не говорит, что условием его духовной реализации была связь с каким-либо сообществом. Таким образом, здесь мы имеем один из тех исключительных случаев, когда преодоление условий человеческого существования и вы-

ход в трансценденцию совершаются самостоятельно. Здесь можно вспомнить евангельское изречение о том усилии, которым отверзаются двери в Царство небесное, а также о Вольфраме Эшенбахе и его «Парцифале». Будда положил начало традиции посвящения, и, вероятно, от него пошло предание, в котором его правила передавались самостоятельно — вне изначальных простых текстов. Но если мы говорим об образе Будды, надо иметь в виду ту истину, на которую мы уже намекнули: будучи началом самодостаточным, Будда свидетельствует о возможности самостоятельного восхождения в область духовного, и здесь одновременно схождение высших сил (если такое начинается) и слияние первого и второго первично обусловлено восхождением.

Пример Будды, говорящий об исключительности такого сочетания, не должен играть на руку тем причудам «самопосвящения», которые свойственны некоторым современным спиритуалистам, но, с другой стороны, он говорит о том, что надо знать меру и традиционалистам, категорически настаивающим, что всякое стремление выйти к трансцендированию должно быть «постоянно» и почти бюрократически связано с теми или иными организациями. Для многих такая связь необходима, но еще больше тех, для кого она настолько несущественна, что возникает вопрос, необходима ли она вообще.¹ Итак, нечто подобное духовной установке исторического Будды является просто необходимым условием любого посвящения, т. е. оно аналогично тому условию, которое необходимо для достижения буддийского пробуждения.

¹ См. в этой связи: «I limiti delle regolarità iniziatica». Introduzione alla magia. Roma, 1948. V. III. P. 174 sgg.

III. Исторический контекст учения о пробуждении

С «традиционной» точки зрения, которой мы и следуем, великие исторические традиции не следует рассматривать как нечто совершенно «оригинальное», но не надо и воспринимать их как нечто произвольное. В любой традиции, достойной этого имени, всегда в той или иной форме присутствуют элементы знания, которое, укоренившись в сверхиндивидуальной реальности, по своей природе объективно и в своем существе самостоительно. Кроме того, любая традиция предполагает свой особый способ изложения, который тоже не следует считать произвольным. Напротив, он соотнобразуется с условиями того или иного климата, как исторического, так и духовного. Этими условиями и объясняется выбор именно такого, а не другого способа изложения уникального знания, его согласования с чем-либо еще или же его ограничения. Ситуация не такова, будто кому-то в какой-то момент просто захотелось заговорить об Атмане, о нирване, разработать те или иные положения ислама и т. д. — захотелось по своей воле или под воздействием каких-либо внешних обстоятельств, в результате чего появилось множество обособленных точек зрения. Напротив, всякая великая традиция и любое великое учение подчиняются — быть может, совсем незаметно — той глубинной логике, выявлять которую надо с помощью адекватного метафизического истолкования истории. Из этого мы и будем исходить в нашем анализе буддийского учения, и поэтому мы считаем принципиально неверным всякое стремление любой ценой отстоять «самобытность» буддизма или любой другой великой традиции, подчеркивая, что, дескать, «в противном случае» вообще не будет никаких различий. Различие есть, так же как и согласие, но — скажем еще раз — и то и другое определяется вполне объек-

тивными факторами, даже если отдельные представители того или иного исторического направления и не видят их со всей ясностью.

Итак, исходя из этой предпосылки, мы видим, что для того, чтобы правильно понять специфику буддийского учения, необходимо рассмотреть всю совокупность добуддийских индуистских традиций, проведя различие между двумя фундаментальными направлениями: ведами и упанишадами.

В отношении вед, которые закладывают основу всей рассматриваемой нами традиции, нельзя однозначно говорить ни о «религии», ни о «философии». Уже сам термин «веды» (от корня *vid*, равнозначного греческому *ἰδ* — к которому, например, восходит и глагол *οἶδα* («вижу», «видел»)) — намекает на учение, основанное не на «вере» и «откровении», а на познании в возвышенном смысле этого слова, обретаемом посредством видения, усмотрения. «Веды» были «узрены» теми, кто именовался словом *риши* (*ṛṣi*), теми «зрящими», которые жили в далеком прошлом. Во всей традиции ее содержание никогда не расценивалось как «вера», но всегда считалось «священным знанием».

Поэтому смешно видеть в ведах выражение «чисто натуралистической религии», как это говорят многие ориенталисты. Какой-то «балласт» может, конечно, быть и здесь, как, впрочем, и везде, — особенно когда речь заходит о чуждых вкраплениях, что особенно заметно, например, в «Атхарваведе». Но в самой существенной и наиболее древней части вед говорится о космическом этапе развития индо-арийского духа. Здесь мы имеем не какие-то теории или богословские выкладки, а гимны, в каковых отражается и первенствует то сознание, которое еще сохраняет свою связь с метафизическим миром — так что различные «боги» вед, являя собой нечто большее, чем просто религиозные образы: это некие проекции смыслов и сил, воспринятых непосредственно в человеке, природе, за

пределами природы — в космическом, героическом и «жертвенном» порыве, в том чередовании, которое свободно и, так сказать, «исполнено торжества».¹ Несмотря на то что некоторые эпосы, например «Махабхарата», были написаны довольно поздно, мотивы, содержащиеся в них, восходят к этому же периоду. Здесь жизни людей, героев и богов настолько переплетены между собой, что, вслед за Карлом Кереньи, писавшем об олимпийско-гомеровом этапе в развитии арийско-эллинской традиции, вполне можно говорить о том, что люди «видели богов, а те — их»; что в исконном существовании те и другие пребывали вместе».² Однако олимпийская стихия находит свое выражение в типично ведийских божествах: это Дьяус (от корня *div* («сияние»), который просматривается также в словах «Зевс» и «Deus»), властелин небесного света, источник сияния, силы и мудрости; это Варуна, который тоже символизирует небесную, царственную силу, связанную с *rta*, т. е. с космосом, с космическим порядком, с естественным и сверхъестественным законом; это Митра, бог сугубо арийских достоинств и добродетелей, бог истины и верности. Кроме того, перед нами предстает и Сурья, пламенеющее солнце, от которого, как и от олимпийского «нуса» (*νοῦς*), ничто не может укрыться; он уничтожает всякую немощь и, выступая в образе Савитри, является той светоносной силой, которая прославляется в первом ежедневном обряде всех арийских каст как начало пробуждения и интеллектуального воодушевления. Мы видим и богиню Ушас, которая олицетворяет зарю: будучи вечно молодой, она отворяет пути солнцу, дарует жизнь и

¹ В какой-то мере здесь можно сослаться на то, что Кереньи говорит о «смысле празднества», см.: *Kerenyi K. La religione antica nelle sue linee fondamentali*. Bologna, 1940. С. II.

² См. *Kerenyi K. Op. cit.* С. IV—V.

является «знамением бессмертия». Что касается Индры, то в нем воплощается героический и метафизический порыв первых гипербореев-завоевателей: Индра — это «тот, без которого человек не побеждает», «сын силы», бог войны, мечущий молнии, олицетворение доблести, победы, губитель всех тех, кто выступает против ариев, а значит, губитель всякой несправедливой титанической силы, «возжелавшей взойти на небеса»; в то же время он предстает и как зиждитель, как тот, «на ком зиждется мир». В той или иной степени этот же дух находит свое выражение и в малых ведийских божествах — вплоть до тех, которые связаны с обусловленными формами существования.

Веды говорят о том, что для пробуждения этого космического опыта необходимо жертвенное действие. Жертвенный обряд выводит человека за пределы одного лишь человеческого, делает возможным и упрочивает связь двух миров, так что приносящий жертву (фигура суровая и величественная, чем-то напоминающая римского фламينا Юпитера (*flamen Dialis*) обретает черты бога земли (*bhû-deva*, *bhû-sura*)). Что касается учения о загробной жизни, то, по существу, веды говорят то же самое, что было свойственно древнейшему арийско-эллинскому духу: в древнейших частях вед мы почти не встречаем темных образов преисподней. Потрясение, вызываемое смертью, почти не чувствуется — в «Атхарваведе» она вообще воспринимается как следствие воздействия враждебной и демонической силы, которую можно одолеть соответствующими обрядами. Мертвые переходят в область лучезарного света, и это воспринимается как «возвращение», в результате которого они обретают свою изначальную форму: «Забыв о всяческом изъяде, возвратись в дом свой: преисполнившись света, соединишься со [своей] формой».¹ И еще: «Мы пили со-

¹ Rg-Veda, X, xiv, 2.

му [символ священного вдохновения], мы стали бессмертными, мы достигли света».¹ Символический ведийский обряд «стирания следов», в результате которого мертвый не появится среди живых, хорошо показывает, что в этот период идея перевоплощения почти полностью отсутствовала: в контексте того высокого героического, жертвенного и метафизического напряжения, которое было характерно для того периода, такая возможность не признавалась. В ведах бог всех тех, кто совершил переход в иную область (бог Яма), совсем не имеет такого значения, которое он приобрел потом, став богом смерти и преисподней: он скорее сохраняет те черты, которые напоминают о его ирано-арийском подобии — Йиме, преисполненном солнца боге некоего исконного, первоначального состояния. Сын «Солнца», Яма — «первый из смертных, отыскивший путь [в потустороннее]»: ² таким образом, в широком смысле ведийская запредельность в значительной мере связана с идеей восстановления некоего изначального состояния.

Около X в. до н. э. намечаются новые тенденции в развитии традиции, которые находят свое выражение в других исторических документах — текстах брахманизма и упанишадах. Те и другие восходят к ведам, но тем не менее уже намечается примечательное смещение перспектив. Постепенно начинается формирование «философии» и «богословия».

Умозрения текстов *брахман* прежде всего основываются на тех частях вед, в которых говорится о жертвоприношениях и других обрядах. Во всех традиционных культурах обряд не воспринимался как некая пустая церемония — формальная и в то же время рассчитанная на пробуждение определенных чувств, восхваляющая бога и умиляющая его: наоборот,

¹ Rg-Veda, VIII, xlviii, 3

² Rg-Veda, X, xiv, 2.

в нем видели действие, способное дать вполне реальные результаты, какое-то мощное дело, способное не только установить связь с запредельным миром, но и повлиять на сверхъестественные силы, с помощью которых, в конце концов, можно будет оказать воздействие на силы природы. Такой обряд требует не только знания определенных тайных законов, но и — что важнее — присутствия определенной нечеловеческой силы. Термин «брахман» (понимаемый в среднем роде, дабы не смешивать его с «Брахмой», выступающим в мужском обличье и обозначающим божество, принятое в теистическом контексте) исконно и обозначал эту энергию, магическую силу, поток жизнетворной мощи, который лежит в основе обряда и делает его по-настоящему возможным.

В текстах *брахман* этот обрядовый аспект ведийской традиции расширяется и формализуется. Обряд становится средоточием всего, его кропотливо изучают, и постепенно это привело к выхолащиванию его живого содержания. Касаясь того периода, в котором жил царевич Сиддхартха, Ольденберг говорит о той «глупой мудрости, которая все знает, все объясняет и удовлетворенно восседает на престоле своей власти, посреди своих вычурных творений».¹ Сказано слишком сильно, но тем не менее в этом есть доля истины. Есть все основания считать, что во времена Будды существовала каста *философствующих богословов*, занятых упорядочением сохранившихся древних писаний и всячески стремившихся упрочить свой собственный авторитет, который не всегда подтверждался их человеческими качествами и их породой — если не в физическом смысле (здесь система каст все тщательно отслеживала), то по крайней мере в духовном. Мы говорим «богословы», потому что в этой среде понятие «брахман» постепенно обобщалось и, так сказать, суб-

¹ Oldenberg H. Buddha. Cit. S. 21

станциализировалось, в результате чего оно перестало обозначать ту таинственную силу, которая имела свой смысл только в контексте магического и обрядового опыта, и стало связываться с мировой душой, с высшей вселенской силой-субстанцией, с тем субстратом, который в самом себе не поддается никакому стороннему определению и воздействию. Таким образом, оно превращается почти что в теологическое понятие.

Что касается упанишад, то в них прежде всего формируется учение об Атмане, в котором еще довольно широко отражается изначальное космическое чувство, свойственное сознанию первых ариев: внимание акцентируется на «Я» как на сверхиндивидуальном, неизменном и бессмертном начале личности — в противоположность множеству природных явлений и сил. Атман определяется формулой *neti neti* («не это, не это»), т. е. проводится мысль о том, что он не принадлежит ничему в природе и вообще не принадлежит никакому обусловленному миру.

Постепенно в Индии наметилась тенденция к слиянию умозрительных течений брахманизма и упанишад, завершившаяся отождествлением Брахмана с Атманом: «Я», взятое в его сверхиндивидуальном аспекте, и космическая сила-субстанция становятся одним и тем же. Здесь намечается принципиально важный поворотный момент в духовной истории индо-арийской цивилизации. Учение о тождестве Атмана и Брахмана на самом деле являет собой некую метафизическую вершину, но одновременно здесь же начинается процесс духовного рассредоточения и расслоения. Именно это и должно было случиться — в силу того помрачения, которое начал претерпевать прежде ничем не замутненный, изначальный героический и космический опыт «ведийского» человека и по мере того как ширилось стороннее влияние.

Изначально учение упанишад считалось тайным, это было знание, предназначенное лишь для немно-

гих — и на эту мысль наводит сам термин «упанишады». Но в действительности философско-умозрительный момент начинает главенствовать и здесь. В результате даже в самых древних упанишадах (Chândogya и Bṛhadâraṇyaka) начинаются расхождения по поводу того, что считать отправной точкой учения. Является ли Атман предметом непосредственного опыта или не является? Он — то и другое одновременно. Подтверждается его субстанциальное тождество с индивидуальным «Я», но в то же время мы часто видим, что единство индивида с Атманом-Брахманом отвергается — до наступления смерти индивида (и кроме того, определяются условия, при которых это на самом деле происходит, а также рассматривается ситуация, когда «Я» или, лучше сказать, слагаемые человеческой личности не могут выйти за круг конечного и смертного существования. По существу, древние упанишады так и не пришли к окончательному решению относительно того, каковы действительные отношения между «Я», о котором каждый может что-то утверждать, и Атманом-Брахманом. И это не случайно: такая ситуация обусловлена той неопределенностью, которая уже стала характерной для сознания, и причина здесь в следующем: если для приверженцев «тайного учения» «Я» действительно могло стать Атманом, то для расхожего сознания Атман стал превращаться просто в отвлеченное понятие, в некое как бы теологическое предположение, поскольку изначальный духовный уровень начал падать.

Кроме того, обнаруживается опасность смешения с пантеизмом. Ее не было в теории, потому что в упанишадах, в соответствии с ведийскими воззрениями, высшее начало понималось как субстанция, лежащая в основе мира и всего живого, а также как нечто такое, что «на три четверти» их превосходит, существуя как «бессмертный в небесах».¹ Тем не менее в тех же

¹ Rg-Veda, X, xc, 3; Chândogya-upanishad, III, xii, 6.

упанишадах подчеркивается тождество Атмана-Брахмана со всякими видами природного сущего, и потому всегда существовала возможность пантеистического развития, чему, в свою очередь, способствовало отождествление Атмана с Брахманом. Кроме того, не надо забывать и о том постепенно нарастающем упадке в духовной жизни человека, признаки которого обнаруживаются в любой традиции, включая индо-арийскую, где представление о четырех *югах* полностью соответствует классическому представлению о четырех «веках» и вхождению человечества в последний из них, в железный век, совпадающий с индо-арийским «темным веком» (*кали-юга*, *kali-yuga*). Если в эпоху таких спекуляций исконное космическое и ураническое сознание, бравшее свое начало в ведах, тут же претерпевало определенное помрачение, то тем более сформировавшаяся идея тождества Атмана и Брахмана для многих стала опасным стимулом к бегству, к смутному отождествлению «Я» с некоей всеобъемлющей духовностью, тогда как надо было самым решительным образом двигаться в сторону самососредоточения, отрешенности, пробуждения.

В общем и целом, тенденции к упадку обнаружившиеся уже в послеведийский период и четко обозначившиеся в эпоху Будды (VI в. до н. э.), были следующими: прежде всего это расхожая обрядовость, затем — демон отвлеченного умозрения, в результате которого «тайное учение» (*upanīṣad*, *rahasya*) в какой-то мере становится жертвой различных философствований, что приводит к беспорядочному возникновению самых разных теорий, сект и школ, которые живо описываются в буддийских текстах.¹ В-третьих, «религиозное» преобразование многих божеств, которые, как уже говорилось, в ведийский период соответствовали определенным, космически преображенным,

¹ Cp. *Digha-nik.*, I, I, 29—31.; *Atthakavagga*, XII, XIII.

состояниям сознания, становятся предметом народного почитания.¹ Об опасности пантеизма мы уже говорили. Кроме того, нельзя забывать и о последствиях сторонних, неарийских влияний, которые, как нам кажется, сыграли свою роль в формировании и распространении учения о перевоплощении.

Мы уже говорили, что в первый период существования вед нет никаких следов существования этой теории — по той причине, что она никак не согласуется с олимпийским и героическим восприятием мира, поскольку «истина» перевоплощения характерна для другого типа культуры, в котором присутствует телурическое и матриархальное умонастроение. По существу, идея реинкарнации понятна только тому, кто чувствует себя «сыном земли», кто не знает реальности, выходящей за пределы природного миропорядка, связанного с теми божествами, символизирующими женское и материнское начало, следы которых мы обнаруживаем как в древнем Средиземноморье, так и в остатках доарийской, дравидской культуры. К истоку, из которого, как нечто брэнное, возникает индивид, он, умирая, должен вернуться и раствориться в нем, чтобы потом вновь появиться в новых земных рождениях, совершая это неизбежное и неопределенное чередование. Таков окончательный смысл теории перевоплощения, которая начинает заявлять о себе уже в период упанишад, открывая путь дальнейшим смещениям, которые важны для нас как признак отмеченных нами перемен в изначальном арийском сознании. Если в ведах говорилось о единственном решении проблемы потусторонней жизни (и оно, как

¹ В буддийских текстах именно эти боги выступают в совсем скромной и подчиненной роли, вплоть до того, что иногда превращаются как бы в учеников, которых наставляет Будда. Таким образом, здесь речь идет о деградации древних богов.

мы уже отмечали, было родственным тому, что мы видим в античной Элладе), то в текстах брахманизма уже намечается теория двойного пути: «[Только] тот, кто знает и осуществляет ритуал, возрождается к жизни и достигает жизни бессмертной; другие же, не ведающие и не осуществляющие его, будут всегда рождаться снова и снова, как пища смерти».¹ Что касается упанишад, то в них неясной остается не только взаимосвязь «Я» и Атмана, но и учение о потусторонней жизни. В них говорится о некоей «преграде», за которой «ночь становится днем, потому что мир брахмана есть неизменный свет»; эта преграда создана Атманом, и совладать с нею не может ни немощь, ни смерть, ни страдание, ни доброе действие, ни зло.² В упанишадах говорится о «пути богов» (*deva-yāna*), и если человек после своей смерти идет по этому пути, он достигает безусловного и «больше не возвращается». Но одновременно говорится и о другом пути (*pitṛ-yāna*), идя по которому человек «возвращается»; после своей смерти индивид мало-помалу «приносится в жертву» богам, для которых он становится «пищей», дабы в конце концов снова появиться на земле.³ Древнейшие тексты говорят, что для тех, кто пошел по второму пути, освобождения не будет: вместо этого речь идет о «законе причинности», о карме, согласно которой характер будущей жизни определяется теми действиями, которые были совершены в предыдущей. Таким образом, речь заходит о том, что мы назовем сознанием *сансары*, каковая станет краеугольным камнем буддийского мировоззрения: согласно тому тайному знанию, которое тайным же образом мудрец Яджнавалкья передал царю Артаваге, после смерти

¹ Cathapâtha-brâhmana, X, IV, 3, 10.

² Chândogya-upanish., VIII, iv, 1—2.

³ Chândogya-upanish., iii-x; Brhadâraṇyaka-upanish., VI, ii, 9—16.

человек распадается на стихии, соответствующие космическим, включая Атмана, который возвращается в «эфир», а то, что остается, есть лишь карма, т. е. действие, сила, уже связанная с жизнью того или иного существа, та сила, которая определит характер будущей жизни.¹

Таким образом, во всем сказанном надо видеть нечто гораздо большее, чем какое-то новое, произвольное метафизическое измышление: это, скорее, признак того сознания, которое начинает рассматривать себя как земное или — самое большее — как сознание космического пантеизма, уже озаботившееся вопросами смерти, повторного рождения и дальнейшего блуждания в разнообразных обусловленных перерождениях. Мы говорим в «разнообразных», потому что горизонты постепенно расширяются и даже возникает мысль о возможности посмертного появления в мире тех или иных богов — в зависимости от совершенных действий. Как бы там ни было, но в эпоху формирования буддизма учение о перевоплощении и переселении души уже стало неотъемлемой частью всего того, что было унаследовано господствующим умонастроением. Иногда — уже в упанишадах — различные точки зрения причудливо переплетаются между собой, и в результате, с одной стороны, речь идет об Атмане, который, не являясь непосредственной данностью сознания, тем не менее всегда каким-то неосоздаваемым образом присутствует в каждом человеке, а с другой — о смутном скитании человека, переселяющегося из одной жизни в другую.

В результате наряду с чисто умозрительными направлениями постепенно все больше дают о себе знать направления практические и реалистические. К ним можно отнести и направление *санкхья*, в котором опасности пантеизма противопоставляется жест-

¹ Bṛhadâraṇyaka-upanish., III, ii, 13.

кий дуализм и где реальность «Я» или Атмана — здесь она называется *пурушей* — являя собой сверхъестественное, неосязаемое и бесстрастное начало, противопоставляется всем формам, силам и явлениям природного, материального мироустройства. Однако в этом отношении более важное значение приобретает *йога*, которая, с одной стороны, восходя к той же *санхье*, а с другой, — к некоторым аскетическим тенденциям, уже выступившим против обрядового и спекулятивного брахманизма, явно или скрыто признавала новое положение дел: речь шла о том, что, говоря о «Я», больше невозможно постичь Атмана как такового, который остается безусловным началом; что он не является предметом непосредственного опыта и потому, вне всяких умозрений, может восприниматься только как цель, как предел того процесса восстановления, который основан на конкретном действии. Теперь в качестве непосредственно данного выступает осознание *сансары*, связанное с понятием «потока» (сам термин *сансара*, который, однако, появляется только в относительно поздний период, как раз и начинается «поток»), потока становления.

Необходимо высказать еще одно соображение. Обычно на Западе под кастой брахманов понимают «священников». Это верно, но только до определенной степени. В ведах брахман, или «жертвователь» отличается от «священника» в обычном смысле слова: это одновременно и некий достойный муж и нечто священное — человек, в котором, как уже говорилось, проступает нечто сверхчеловеческое и которого именуют *бху-дева* (*bhû-deva*). Кроме того, изначально различия между брахманом (*brahman*) («жреческой» кастой) и кшатриями (*kṣātram*) или раджами (*râjam*) (кастой воинов или царей) практически не существовало — как об этом свидетельствуют почти все традиционные культуры на самом раннем этапе их развития. Эти два типа формируются только в последу-

ющий период, свидетельствуя об еще одной стороне уже упоминавшегося нами процесса упадка. Многие, однако, считают, что в Индии учение об Атмане изначально исповедовала прежде всего каста воинов, в то время как учение о Брахмане, ставшем неразличаемой в себе космической силой, в основном развивала каста жрецов. Наверное, в такой точке зрения есть какая-то истина. Как бы там ни было, но многочисленные тексты ясно показывают: именно цари или кшатрии (представители воинской знати) соревнуются в мудрости и порой даже наставляют членов брахманской касты; кроме того, согласно традиции, начиная с царя Икшваку, изначальная мудрость передавалась от царя к царю:¹ здесь опять мы видим ту «династию солнца» (*sûrya-vamṣa*), о которой уже упоминали, говоря о происхождении Будды. Мы считаем, что если в постведийский период каста воинов придерживалась более реалистической точки зрения, отдавая предпочтение учению об Атмане, который считался бесстрастным и бессмертным началом в человеческой личности, то каста брахманов постепенно превращалась в «священническую» худшем смысле слова и кончила тем, что сосредоточилась в основном на обрядах, формальной экзегезе и отвлеченных умозрениях. С другой стороны, самобытность первого ведийского периода оттеснялась на второй план обилием несвязных тропических мифов, народных религиозных образов, различных полублагочестивых ритуалов, направленных прежде всего на то, чтобы так или иначе добиться божественного «возрождения», основываясь на тех представлениях о перевоплощении и переселении души, которые, как мы уже говорили, стали проникать в не слишком просвещенное сознание. Оставляя йогу в стороне, интересно подчеркнуть, что *санкхья* (о которой мы говорили, что она вполне одно-

¹ Ср. *Bhagavad-gītā*, IV, 1—2.

значно выступала против умозрительного «идеализма») и так называемое «учение победителей», джайнизм (от слова jina, «победитель»), энергично подчеркивавший необходимость аскезы (хотя, впрочем, не без некоторых экстремистских тенденций), находили поддержку главным образом в среде воинской знати (kṣatram).

Все это необходимо иметь в виду для того, чтобы правильно понять историческое местоположение буддизма и обоснованность наиболее характерных для него положений.

С точки зрения общей истории буддизм возникает в тот период, когда целый ряд традиционных культур переживает кризис, который иногда разрешается позитивно — благодаря соответствующим реформам и начинаниям — а иногда приводит к отрицательным результатам, способствуя дальнейшему регрессу и духовному расслоению. Это время, кем-то названное «кульминационным и взрывоопасным» этапом в существовании культур, приходится на период между VIII—V вв. до н. э. В Китае в это время распространяются учения Лао-цзы и Конфуция, которые как раз и стремятся возродить более древнюю традицию: как в метафизике, так и в социально-этической области. Говорят, что в этот же период появляется и «Заратустра», благодаря которому в персидской традиции начинается нечто наподобие возрождения. Что касается Индии, то здесь нечто аналогичное началось, наверное, с появлением буддизма, который, с одной стороны, был реакцией на все происходившее, а с другой, возрождением древней традиции. С другой стороны, как мы уже подчеркивали, складывается впечатление, что на Западе упадок доминировал. В указанный нами период к закату клонилась древняя аристократическая и священная Эллада, в это же время в Египте царственная культура Солнца подпадает под власть религии Изиды и ложных простонародных верова-

ний, а в Израиле с развитием профетизма начинает бродить самая опасная в Средиземноморье закваска разложения и духовного бунта. По-видимому, на Западе единственной противоположностью всему происходящему был Рим, который появился в этот же период и на какое-то время стал событием вселенского значения и в немалой степени вместилищем исконного духа.¹

Возвращаясь к буддизму, скажем, что его не следует понимать так, как это делают те, кто, не задумываясь, усматривает в нем некий протест против сложившейся традиции, проводя аналогии между ним и протестантизмом в его противоборстве католицизму;² еще меньше его надо понимать как «новое» учение, родившееся в уединенном размышлении и сумевшее завоевать популярность. Он скорее представляет собой своеобразное приспособление исконной традиции к новым условиям, то сообразование с ними, которое, учитывая современные реалии, в чем-то ограничивает себя и по-иному выражает древние наставления; в то же время буддизм сохраняет особую связь с духом кшатриев, т. е. с кастой воинов. Мы уже говорили о том, что по рождению Будда принадлежит к древнейшей арийской знати, и кроме того, в тексте говорится о той особой неприязни, которую его род питал к касте брахманов: «Шакья не почитают жрецов, не

¹ О Риме как «возрождении» древнего наследия см. нашу работу: *Rivolta contro il mondo moderno* (вторая часть).

² Эту точку зрения поддерживал и Р. Генон, однако с нею невозможно согласиться. (См. *Guénon R. L'homme et son devenir selon le Vêdânta*. Paris, 1925. P. 111 sgg.). Более правильными мы считаем взгляды Кумарасвами, несмотря на то что автор довольно тенденциозно подчеркивает все то, что ценно в буддизме с точки зрения брахманизма, и ничего не говорит о той его специфике, которую он имеет по отношению к предшествующей традиции. См. *Coomarasvami C. A. Hinduism and Buddhism*. New-York, 1941.

уважают их, не воздают им почестей, не преклоняются перед ними, не берут их в расчет».¹ Нечто подобное чувствует и царевич Сиддхартха, но он стремится к тому, чтобы возродить, восстановить чистую волю к безусловному: именно этому раньше «царский» род нередко оказывался вернее, чем каста жрецов, уже успевшая расслоиться.

Кроме того, можно привести немало указаний на то, что буддийское учение не претендовало на оригинальность, но отстаивало свой универсальный характер, свое служение традиции в высшем смысле. Сам Будда часто говорит: «Итак, те, кто в минувшие времена был святым, полностью пробужденным, эти высшие существа тоже верно направляли своих учеников к той цели, к которой я теперь верно направляю своих учеников; и те, кто в грядущем станут святыми, полностью пробужденными, и они, эти верховные существа, будут верно направлять своих учеников, как теперь здесь это делаю я».² То же самое повторяется и тогда, когда речь заходит об очищении мысли, слова и действия;³ то же самое говорится и о правильном познании упадка и смерти, об их причинах, об их прекращении и о том пути, который к этому ведет; наконец, то же самое говорится о «пустоте», *шуньяте* (*sunnata*).⁴ Мы часто читаем о том, что учение, провозглашенное Буддой, и «божественная жизнь», к которой он призывает, «не связаны со временем» (*akâliko*).⁵ Кроме того, неоднократно упоминается о «древних святых, полностью пробужденных»⁶ и традиционно говорится о том месте (здесь он назван

¹ Digha-nik., III, 12.

² Majjh., LI (II, 3—4).

³ Majjh., LXI (II, 112).

⁴ Samyutt., XII, 33. Majjh., CXX (iii, 184).

⁵ Majjh., XCII (II, 443).

⁶ Majjh., LXXXV (II, 234); ср. LXXXI (II, 312).

«зевом пророка»), в которое ушел целый ряд так называемых рассекаbuddha — тех, кто самостоятельно, без чьей-либо помощи достиг сверхчеловеческого состояния и того полного пробуждения, которого достиг и Сиддхартха.¹ Упрекам повергаются те, кто «без веры, без благочестия, без предания».² Часто повторяется следующее: «О том, чего нет для мира мудрецов, я говорю: „Этого нет“, и о том, что есть для мира мудрых, я говорю: „Это есть“».³ Интересен и такой момент: об «угасании», каковое является целью буддийской аскезы, говорится как о чем-то таком, что «возвращает к истокам».⁴ Об этом образно говорится как о большом лесе, в котором обнаруживается «древняя тропа — тропа людей иных времен». Идя по этой тропе, Будда приходит к царскому городу и просит, чтобы его восстановили.⁵ В другом месте об этом говорится яснее: «И увидел я древний путь, старую дорогу, по которой некогда шли все Совершенные; это тропа, по которой иду я».⁶

После всего сказанного становится ясно, что буддизм никак не отвергает принцип духовного авторитета: речь, скорее, идет о законном противостоянии той касте, которая вознамерилась целиком присвоить этот авторитет, хотя далеко не всегда ее представители были этого достойны. Брахманы, против которых

¹ Majjh., CXVI (III, 136—137). Ср. CXXIII (III, 195).

² Majjh., CII (III, 23).

³ Samyutt., XXII, 94.

⁴ Mahāparinirvāṇa-sūtra, 52—53 (речь, однако, идет о китайском переводе текста).

⁵ Samyutt., XXII, 66.

⁶ Samyutt., III, 196. Интересно, что, согласно преданию, Будда достиг пробуждения под Древом Жизни, которое росло в средоточии земли и где все прочие будды достигли запредельного познания. Это напоминает о том «центра мира», который словно благословляет на принадлежность традиции и ортодоксии, где бы ни устанавливалась связь с истоками.

выступает Сиддхартха, — это люди, которые говорят о знании, но ничего не знают,¹ кто уже не в одном поколении утратил духовное видение, коль скоро они говорят: «Только это — истина, остальное — глупость»;² поэтому они похожи на «череду слепых, где ни первый, ни средний, ни последний ничего не видят».³ Первоначальные люди, те брахманы, которые соблюдали установленные в древности правила, охраняли двери чувств, целиком и полностью владели собой, были аскетами, в изобилии владевшими только мудростью, всегда оставались неуязвимыми и непобедимыми, укрепленными истиною (dhamma), эти люди совсем не похожи на их жалких последователей, погрязших в мирских заботах, захваченных одними лишь обрядами или занятых пустым покаянием — короче говоря, на тех, кто оставил древние законы.⁴ Из них нет «ни одного, кто видел Будду лицом к лицу», и потому «эти брахманы, погруженные в науку трехчастных вед, не могут указать путь к обретению единства с тем, чего они не знают и не видели — это им не дано».⁵ Будда выступает против тех, кто знает «только понаслышке», кто познает «только ту истину, о которой слышал разговоры, и, слушая их из раза в раз, передает учение как некий сундук, переходящий из рук в руки», но при таких условиях нельзя ручаться за его целостность.⁶ Поэтому надо проводить различие между теми аскетами и брахманами, которые «только на основании своего собственного мнения заявляют, что

¹ Majjh., XCIII (II, 454).

² Majjh., XCV (II, 477).

³ Digha-nik., XII, i, 15, Majjh., XCV (II, 478—479); XCIX (II, 514—515).

⁴ Samyutt., XXV, 132; Cullavagga, VII, 1—16.

⁵ Digha-nik., XII, i, 12, 15.

⁶ Majjh., LXXVI (II, 247—248). Здесь имеется в виду (ibid., CI, III, 8), что традиция — это нечто такое, что может давать как хорошие, так и плохие результаты.

они достигли высшего совершенства в познании мира — это всего лишь рассуждающие и спорящие» — и теми брахманами и аскетами, которые «постигая именно в себе самих истину и постигая ее в таких вещах, о которых раньше никто ничего не слышал, говорят, что они достигли высшего совершенства в миропознании». К этим последним Сиддхартха относит и себя самого и их он ставит в пример своим ученикам:¹ «Только тогда, когда он знает, он говорит, что знает, только тогда, когда он видит, он говорит, что видит».² Таким образом, в данном контексте буддизм не отвергает брахманизма: наоборот, довольно часто он использует это наименование и называет аскетическую жизнь словом *brahmasaṃyā* — просто в то же время он обращает внимание на те качества, которые должны отличать истинного брахмана.³

По существу, здесь — ради идеи обретения истинной целостности — истинный брахман отождествляется с истинным аскетом, хотя раньше они отличались друг от друга — особенно после того как практически (не считая некоторых исключений) исчезло традиционное представление об *ашраме*, согласно которому человек, принадлежащий к касте брахманов, последний период своей жизни должен был провести в аскезе и уединении (*ванапрастха*). Понимая это, мы понимаем и то, как именно Будда относился к проблеме каст. Даже в более ранней традиции аскезы воспринималась как нечто такое, что выше каст и никак с ними не связано. Так это понимает и Будда, иллюстрирующий такую позицию притчей об огне: человек, желающий развести огонь, не спрашивает, какие дрова для этого нужны, и точно так же в любой касте может

¹ Majjh., II, 527.

² Majjh., LXXVII (II, 267).

³ Majjh., XLVIII (II, 505—510); Dhammapada, 383 sgg.; Mahāvagga, IV, passim; IX, 27, passim; Uravagga, VIII, 1.

появиться аскет и «пробужденный».¹ Для царевича Сиддхартхи, как и для любого ума, воспитанного в духе истинной традиции, касты были не только чем-то естественным, но и оправданным, потому что, следуя учению упанишад, он понимал, что рождение в той или иной касте и вообще неравенство не случайны: они — следствие каких-то прежних действий человека. Он никогда не стремился потрясти систему каст, сведя их до уровня чего-то только этнического или социально-политического: наоборот, всегда говорилось о том, что человеку надо выполнять обязательства, связанные с его положением,² и никогда не утверждалось, что, например, вайшья или шудра не должен подчиняться высшим кастам. Проблема начиналась только на вершине духовной иерархии, где исторические условия требовали различия, реформы и обновления: надо было, так сказать, пересмотреть «кадровый состав», чтобы традиционное достоинство подтверждалось «в соответствии с заслугами».³ Как уже говорилось, решающим шагом в этом обновлении стало отождествление истинного брахмана с аскетом и акцент на личной аскезе. В результате был провозглашен следующий принцип: «не по касте ты пария, не по касте — брахман, но по делам пария, по делам брахман».⁴ Все четыре касты равны перед «пламенем, который возгорелся от доблести и добродетели, который был зажжен непрестанным упражнением», все одинаково равны перед возможным освобождением.⁵ И еще: сколько ни призывай, сколько ни молись и ни воспевай гимны, противоположный берег реки не окажется на этой стороне — точно так же надо думать и

¹ Majjh., XCIII (II, 450); XC (II, 417).

² Mahāparinirvāṇa-sūtra, 6—11.

³ Majjh., LXXXIV (II, 351).

⁴ Suttanipāṭa, I, vii, 21 (Uravagga).

⁵ Majjh., XC (II, 417).

о брахмане, который «не вырабатывает в себе качеств, поистине делающих из него настоящего брахмана, но вместо этого усваивает то, что брахманом не делает: просто призывает Индру, Сому, Варуну и прочих богов».¹ Если ты не погасил в себе жажду пяти основных чувств, тебе не стоит надеяться, что после смерти ты соединишься с Брахмой — это так же невозможно, как невозможно человеку со связанным за спиной руками вплавь добраться до противоположного берега реки.² Чтобы соединиться с Брахмой, надо развивать в себе те качества, которые присущи ему.³ Однако в то же время в текстах рассматривается идеал жреца-брахмана, в котором чистота речений соединяется с теми качествами, которые делают его подобным богу или какому-нибудь божественному существу,⁴ и порицаются современные брахманы — не только за то, что они позабыли древние обычаи и думают только о золоте и прочих богатствах, но, прежде всего, за то, что не хранят чистоту своей касты и, «подобно псам», по одной лишь похоти во всякое время сочетаются с женщинами из других каст.⁵ Общее положение для всякой справедливой иерархии выражается следующими словами: «Если, служа какому-нибудь человеку, ты в служении своем становишься хуже, а не лучше, то — говорю тебе — не служи ему. Если же, служа кому-нибудь, ты в своем служении становишься лучше, а не хуже, то — говорю тебе — служи ему».⁶

¹ Digha-nik., XII, i, 24—25.

² Digha-nik., XII, i, 26, 28; Cullavagga, II, 11; Dhammapada, 141.

³ Digha-nik., 33—38. Налицо соответствие с античным, особенно пифагорейским положением, согласно которому подлинное поклонение — это обретение богоподобия (в противоположность той дистанции, которая существует между «тварью» и теистическим богом).

⁴ Angutt., V, 192.

⁵ Angutt., V, 191.

⁶ Majjh., XCVI (II, 486).

Итак, речь вовсе не идет о том, чтобы под каким-нибудь духовным предлогом устроить «демократический переворот» в кастах: речь идет о тех условиях, соблюдение которых необходимо для исправления и очищения существующей иерархии. Царевич Сидхартха испытывал такую неприязнь к массам, что в одном из самых древних текстов «презренное простонародье» называет кучей отбросов, среди которых совершается чудесное цветение того человека, который достиг пробуждения.¹ Оставляя в стороне древнее деление на касты, буддизм говорит о более чистом, более принципиальном разделении, которое *mutatis mutandis** воспроизводит изначально существовавшее деление на ариев (или более обобщенно — «дваждырожденных», *dvīja*) и всех остальных: с одной стороны, арии и «благородные сыны, влекомые верой», открытые учению о пробуждении, с другой — простонародье, не понимающее, что есть святое, чуждые священному учению, которое им недоступно, не понимающие, что такое благородство, чуждые учению о благородных, которое им недоступно».² Как реки, которые, «едва достигнув океана, утрачивают свои названия и называются лишь океаном, так и принадлежащие к четырем кастам, принимая закон Будды, перестают различаться между собой» — но, с другой стороны, они формируют четко очерченную фалангу: это «сыны сына Шакья».³ Таким образом, на основании всего сказанного можно утверждать, что действительная цель буддизма заключалась в том, чтобы провести разделение, в результате которого пробным камнем стало именно учение о пробуждении — уче-

¹ Dhammapada, 58—59.

² Majjh., I (I, 3 sgg.).

³ Angutt., VIII, 19; X, 96.

* *Mutatis mutandis* (лат.) — изменив то, что следует изменить. — *Прим. пер.*

ние, которое только укрепляло те духовные основы, которые вначале сами были единственным оправданием арийской иерархии. Подтверждением этому является тот факт, что укрепление и распространение буддизма никоим образом не было следствием распада каст — и по сей день на Цейлоне касты в неизменном виде соседствуют с буддизмом, а в Японии буддизм существует с традиционными иерархическими представлениями о знати и воинстве. Лишь в некоторых «спиритуалистических» фантазиях Запада буддизм, воспринятый в его поздней форме — т. е. уже изменившимся и приобретшим черты расхожей популярности — воспринимается как учение о вселенском страдании (что способствует утверждению демократических ценностей равенства и гуманности).

Единственное положение древних текстов, которое надо принять *cum grano salis*,* — это мысль о том, что в человеке любой касты одинаково присутствуют все возможности — как положительные, так и отрицательные.¹ Но уже буддийская теория *санкхары* (*samkhâra*, санскр.: санскара), т. е. тех предусловий, которые даны еще до рождения, позволяют внести некоторые изменения в это положение. В иерархической системе пределы, налагаемые кастой, расой и традицией, приводят к тому, что индивид наследует определенные предусловия для своего развития в заданном направлении и благодаря этому развитие протекает органично и гармонично — в отличие от тех случаев, когда человек пытается достичь того же, но путем некоторого насилия, беря в качестве отправной точки нечто изначально тому не благоприятствующее. В некоторых буддийских текстах² рассматриваются четы-

¹ Majjh., XCVI (II, 486—487).

² Angutt., IV, 166.

* *Cum grano salis* (лат.) — букв. «с крупинкой соли»; здесь: с оговорками. — *Прим. пер.*

ре пути, три из которых считаются трудными или для прохождения, или для обретения знания, или же для того и другого; четвертый же легок как сам по себе, так и для обретения знания: его называют «путем избранных» — он для тех, кто пользуется преимуществами, которые дает благородное рождение. По крайней мере, это так, если обстоятельства складываются нормально. Но — повторим еще раз — буддизм родился в уже ненормальных условиях определенной культуры: именно поэтому он акцентирует внимание на делах, на личном достижении человека и не слишком обращает внимание на традицию (в жестком, формальном смысле этого слова). Царевич Сиддхартха заявил о том, что достиг знания своими собственными силами, без помощи учителя, который должен был его просветить, и точно так же в исконном учении о пробуждении говорится, что каждый должен рассчитывать на свои собственные силы, свои возможности — как пропавший без вести солдат, стремясь догнать свою армию на марше, рассчитывает только на себя самого.

Таким образом, в контексте сравнительного анализа различных традиций, буддизм вполне обоснованно можно связать с идеей расы, которую мы в другом месте называли «героической» (имея в виду не современное значение этого слова, а учение Гесиода о «четвертом веке»:¹ речь идет о породе, каковая ту духовность, которая характерна для изначального состояния, больше не воспринимает как нечто данное и естественное, но добывает ее в борьбе, завоевывает, вбирает ее в себя своими собственными силами, в соответствии с той мужественностью, которой уже нет в унаследованной традиции. Этим мы завершаем наше определение исторического места буддизма, знать о котором надо

¹ Cp. *Rivolta contro il mondo moderno*. Cit. II. C. VII.

для того, чтобы правильно понять смысл его главных положений и их обоснование.

Прежде чем перейти к рассмотрению вероучения и аскезы, вернемся к тому, о чем кратко упомянули в начале, сказав, что буддизм принадлежит к тому циклу, в который возвращается и современный человек.

Если уже в ту эпоху, когда жил царевич Сиддхартха, началось некоторое помрачение духовного сознания и мировоззрения древнего индо-арийского человека, то тем более в дальнейшем историческом развитии — особенно на Западе — мы видим усугубление кризиса, нарастание духовной косности «Я», утрату всякой непосредственной связи с метафизической и вообще сверхчувственной реальностью. «Современный» мир доходит до того предела, когда дальше уже просто некуда идти. Для современного человека предметом непосредственного познания является только материальный мир, противоположность которому — чисто психологическая сфера его собственной субъективности. Философские умозрения и религия обособлены друг от друга: умозрения порождаются чистым интеллектом, а религия прежде всего основывается на вере, нравственности и чувстве.

Совершенно не случайно, что — в отличие от великих древнейших традиций — западная религия сосредотачивается на вере, пытаясь с ее помощью спасти то, что еще можно спасти. Это попытка хоть как-то покончить с отчаянием: для человека, утратившего всякую связь с метафизическим миром, религия как связь с чем-то высшим возможна только через веру. В этой связи становится понятным и другой момент, а именно тот последний смысл, который протестантизм получает в его сравнении с католицизмом. Протестантизм заявил о себе в ту пору, когда с появлением гуманизма и натурализма европейский человек вступил в новую фазу своей деградации — более глу-

бокой в сравнении с той, которая была тогда, когда вообще возникло христианство: стали очевидными упадок и нравственное разложение многих представителей католической традиции, в которой видели опору и посредничество. По мере усугубления кризиса акцент все сильнее ставился на одной лишь вере — в противовес любому догмату, всякой иерархической организации и с растущим недоверием к теории добрых дел (включая аскезу католического монашества), что, собственно, и характеризовало протестантизм как направление.

Каждый знает, в каком кризисе находятся западные религии, основанные на вере, и кроме того нет нужды говорить о том, насколько сильны среди наших современников секулярные, материалистические и сансарические настроения. Таким образом, есть все основания спросить, что — при сложившейся обстановке — нам может дать система, основанная на строгом знании, свободная от чрезмерного фидеизма и отвлеченного интеллектуализма и действительно обращенная к безусловному. Ясно, что такой путь предназначен для тех совсем немногих, кто наделен исключительной внутренней силой. Здесь исконный буддизм подходит как далеко не всякое другое учение — хотя бы потому, что он имеет в виду такое состояние человека, которое еще не будучи материализмом, похожим на западный, и не страдая помрачением всякого традиционного живого знания, тем не менее в какой-то мере уже склонно ко всему этому. Не стоит забывать и о только что сказанном: буддизм — это практическое и реалистическое усвоение традиционных идей, прежде всего духа кшатриев, воинской касты; об этом надо помнить прежде всего потому, что, вопреки всему прочему, история западного человека — это история воина, а не жреца, и его собственное стремление к ясности, реализму, выверенному познанию и практическому действию способство-

вало наиболее типичным достижениям для его культуры и цивилизации.

Другие метафизические и аскетические системы могут оказаться более привлекательными, чем буддизм, и для духа, стремящегося проникнуть в тайны мира и человека, они могут оказаться более волнующими. Однако все они опасны тем, что могут погрузить человека в море фантазий и иллюзий — прежде всего потому, что если они на самом деле восходят к подлинной традиции (например учение веданты), то для их настоящего понимания и практического применения необходим тот уровень духовности, которого в основной массе людей давно уже нет. Буддизм же, напротив, ставит тотальную проблему, не допуская никаких уверток. Кто-то справедливо сказал, что у него нет никакого молока для детей (*no milk for babies*) — никаких метафизических лакомств для тех, кто страстно любит интеллектуалистские спекуляции.¹ «Человек, вот таким стал ты, а таким стал твой опыт. Познай же его. Путь, который ведет за пределы того, где ты есть, *существует*. Вот это — его направление, вот это — его этапы, а это — средства для его прохождения. Тебе остается только понять, к чему ты на самом деле призван, и взвесить свои силы». «Не убеждай, не разубеждай; познавая убеждение и постигая разубеждение, не делай ни того ни другого, но лишь говори о том, что есть» — таково, как мы уже видели, основное правило Пробужденных.

Таким образом, определив историческое место буддизма, мы объяснили и последнюю из тех причин, по которым остановились именно на нем, взяв его за основу для полного изложения аскезы — в соотношении с тем циклом, к которому принадлежит и современный человек. Более подробно мы говорим об этом в заключительной главе нашего очерка.

¹ *Dauids R. Early Buddhism. London, 1908. P. 7.*

IV. Уничтожение демона диалектики

Предпосылкой буддийского учения является уничтожение демона диалектики, отказ от различных мыслительных конструкций, от тех спекуляций, которые остаются лишь тем или иным мнением, а также от разнообразных теорий, в которых выражается фундаментальная тревога и где ищет опоры дух, еще не отыскавший в себе своего собственного начала.

Это касается не только космологической спекуляции, но и проблем, связанных с человеком, его природой, судьбой, и даже всякого концептуального определения последнего смысла аскезы. «Существовал ли я в прошлые времена? Или же вообще не существовал? Кем я был в прошлом? И как я стал тем, кем был тогда? Буду ли я существовать в будущем? И как я стану тем, кем буду? Но и настоящее наполняет [обычного человека] сомнениями. Существоваю ли я? Может, не существую? Что я такое? И каким образом я есмь? То существо, которое вот здесь, — откуда оно пришло? И куда пойдет?». Для буддизма все эти вопросы — лишь «суетные помышления»: «это называется захолустьем мнений, обжорством мнений, колючками мнений, чащей мнений, сетью мнений», попадая в которую «неопытный сын земли не освобождается от рождения, упадка и смерти».¹ И еще: «„Я есмь“ — это лишь мнение. „Я есмь вот это“ — и это мнение. „Меня не будет“ — это опять лишь мнение. „Я буду существовать в мирах [чистой] формы“ — мнение. „Я буду существовать в мирах, свободных от формы“ — мнение. „Я буду существовать вне сознания“ — мнение. „Я буду существовать не в сознании, не вне сознания“ — мнение. Мнение, о ученики, — это болезнь, мнение — это нарыв, мнение — это язва. Того, о уче-

¹ Majjh., II (I, 14—15); XXXVIII (I, 350).

ники, кто одолел всякое мнение, называют святым мудрецом».¹

То же самое касается и космологии. «„Мир вечен“, „мир не вечен“, „мир конечен“, „мир бесконечен“, „живое существо и его тело — одно и то же“, „живое существо и тело — не одно и то же“. „Совершенный существует после смерти“, „совершенный не существует после смерти“, „после смерти совершенный не существует и не не существует“ — все это тупик мнений, глухая чаща мнений, лес мнений, путаница мнений, лабиринт мнений, тягостный, безнадежный, мучительный, который не ведет к отрешению, не ведет к преображению, не ведет к прозрению, пробуждению и утасанию».² Об учении Совершенных говорится, что оно «до основания разрушает всякую привязанность к ложным воззрениям, положениям и построениям и удовлетворение ими» и потому отсекает как страх, так и надежду.³ Когда Будду спросили: «Может быть, у господина Гаутамы [родовое имя царевича Сиддхартхи] есть какое-то мнение?», его ответ был однозначен: «Совершенный далек от всякого мнения: он видит».⁴

Такой ответ указывает на нечто принципиальное. Не надо думать, будто буддизм стремится исключить всякую возможность рассмотрения тех проблем, на которые только что было указано, — ведь тогда он сам впал бы в противоречие, поскольку в его текстах (там, где это необходимо) даются достаточно точные разъяснения по той или иной проблеме. Речь, скорее, идет о том, чтобы противостоять демону диалектики, т. е. отвергнуть всякую истину, которая, опосредуясь только на отвлеченном умствованием (*vitakka*), остается не чем

¹ Majjh., CXL (III, 350).

² Majjh., LXXVII (II, 205).

³ Majjh., XXII (I, 212).

⁴ Majjh., LXXVII (II, 205).

иным, как просто «мнением» (δόξα). Надо держаться подальше от «рассуждающих и спорящих», потому что они «рассуждают хорошо и рассуждают плохо, говорят так и говорят иначе»,¹ рассматривая теории, которые всего лишь их собственные измышления. И если призыв «ἄφῃλε πάντα» — «отрешись от всего» — рассматривать как девиз буддийской аскезы, то речь не идет о *sacrificium intellectus** во имя веры, как это делают некоторые христианские мистики. Речь скорее идет о некоем предварительном катарсисе, об *opus purgationis***, вполне оправданном в стремлении достичь высшего мерилла достоверности, укореняющегося в действительном познании и приобретаемого (как в ранней ведийской традиции) в непосредственном видении. Критерием становится непосредственный опыт. «Отрешившись от веры, склонностей, слухов, изощренных доводов, размышлений и соображений, от радости умствования», Будда в своем решении относительно существования или несуществования какой-либо вещи исходит из того же, из чего исходит человек, говорящий о существовании удовольствия, боли или разочарования, — из непосредственного переживания всех этих состояний.² С другой стороны, даже большое знание, каковым, например, является знание отвлеченное, оставляет индивида таким, каков он есть: оно никак не способствует устранению «тройких уз», каковое необходимо для достижения трансцендентного знания и просветления.³ Уже будучи учителем «глубинной психологии», Будда признавал, что суетное умозрение и стремление к постановке раз-

¹ Majjh., LXXVI (II, 248).

² Samyutt., XXXV, 152.

³ Majjh., CXIII (III, 107); ср. Pârâyanavagga, VIII, 2.

* *Sacrificium intellectus* (лат.) — принесение ума в жертву. — *Прим. пер.*

** *Opus purgationis* (лат.) — дело очищения. — *Прим. пер.*

ного рода проблем свидетельствуют о беспокойстве и тревоге, т. е. как раз о таком состоянии, с которым надо покончить в первую очередь, если идешь «по тропе ария». Именно поэтому в притче о пастухе¹ говорится, что если ученик, достигший определенного продвижения, вновь задает обычные вопросы о душе и мире, значит, он делает шаг назад: это те самые пастбища, которые предоставляет Враг, чтобы человек, удовольствовавшись ими, умалился в своей силе.

«Знать путем непосредственного видения, стать знанием, стать истиной, стать оком» — таков идеал: знание-видение, сообразованное с реальностью — *yathâ-bhûta-nâna dassana*: непосредственная интеллектуальная интуиция, уводящая за пределы любой проблематики, напрямую связанная с аскетическим деланием. «Я смотрел, признавая скудость всякого умствования, не примыкая ни к одному из них и ища истину».² В палийском каноне часто повторяется такая формула: «Он [Совершенный] показывает весь этот мир с его ангелами, злыми и добрыми духами, вереницами аскетов и брахманов, богов и людей — после того как он сам все это постиг и вместил... и т. д.». Встречаются и более решительные выражения: «Я утверждаю, — говорит царевич Сиддхартха,³ — что закон, касающийся той или иной области, могу изложить так, что всякий, кто действует в соответствии с ним, познает существующее как существующее и несуществующее как несуществующее, простонародное как простонародное и благородное как благородное, преодолимое как преодолимое и непреодолимое как непреодолимое, возможное как возможное и невозможное как невозможное — что он познает, уразумеет и осуществит все это как раз так, как его надо познать,

¹ Majjh., XXV (I, 238); ср. Samyutt., XXXV, 207.

² Attharakavagga, IX, 3.

³ Angutt., IX, 22.

уразуметь и осуществить. Высшая форма познания — это познание сообразно реальности. Более высокого, более возвышенного знания не существует — я говорю». И еще: «Ты называешь себя полностью пробужденным, и это так, но вот чего ты не познал: ни аскет или брахман, ни бог или демон, ни Брахма или кто бы то ни был не могут стать против меня, такой возможности, — говорит царевич Сиддхартха, — я не вижу».¹ Итак, мудрец, арий не следует системам, не постигает тех или иных догм и зная каковы мнения, распространенные среди людей, он остается равнодушным ко всяческим умозрениям, оставляет их другим, сам же остается спокойным среди взволнованных и не принимает участия в словесных препирательствах тех людей, которые утверждают: «Только это — истина»; он не считает себя равным другим людям, не считает, что он превосходит их, равно как не думает, что в чем-то им уступает.² В канонических текстах — сразу после изложения разнообразных философских мнений того времени, идет следующая формула: «Совершенный знает иное [которое выходит далеко за пределы всех этих умствований] и, обладая таким знанием, не заносится, но остается бесстрастным, совершая в своей душе тот путь, который уводит его за эти пределы... Ведь, о ученики, существует и нечто другое, глубокое, труднодостижимое, нелегкое для понимания, рождающее покой и радость, не улавливаемое простым рассуждением, — его может понять только мудрец. Об этом и говорит Совершенный — после того как он сам все это осуществил, после того как сам все это увидел».³

Мы уже знаем, что имя «Будда», данное царевичу Сиддхартхе и затем распространившееся на всех

¹ Angutt., IV, 8; Majjh., XII (I, 107).

² Attharakavagga, V, 4; XIII, 10—19.

³ Digha-nik., I, i, 29—37.

тех, кто ему последовал, означает «пробужденный». Оно указывает на то же самое, т. е. на тот же критерий достоверности. Об арийском учении сказано, что оно «невообразимо»,¹ т. е. его невозможно охватить какими-нибудь рассудочными конструкциями. Часто встречается термин *atakkâvасага*, который как раз и выражает нечто такое, что невозможно уловить чистой логикой. Напротив, это учение содержится в «пробуждении» и как «пробуждение». Здесь сразу вспоминается учение Платона об анамнесисе, «припоминании» — о том «воспоминании», благодаря которому преодолевается состояние забвения: точно так же буддизм стремится преодолеть состояние, вызванное *асавами* (*âsava*), «ядами», бредом, жаром. Эти термины — «воспоминание», «пробуждение» — призваны указать на то, каким образом появляется знание, признание и оценка чего-либо как непосредственно очевидного — подобно тому как, что-либо вспомнив или проснувшись, человек непосредственно видит то, что видит. Поэтому в более поздней буддийской литературе появляется термин *спхота* (*sphota*), у которого аналогичное значение: речь идет о познании, осуществляемом в состоянии некоего раскрытия, — как если бы слепой, перенеся операцию на глазах, тотчас стал видеть. *Dhamma-sakkhu* («око истины» или «око реальности»), *sakkhumant* («наделенный оком») — таковы обычные буддийские термины, подобно техническому термину, обозначающему переживаемое арием «обращение» (*metanoia*) и в переводе означающему: «Его око истины открылось». Когда Будда говорит о своем собственном опыте, часто встречается отсылка на непосредственную очевидность, причем делается это или напрямую, или посредством таких сравнений, о которых прежде не слышали и не думали.²

¹ Majjh., XXVI (I, 249).

² См., например, Majjh., LXXXV (II, 364).

А вот другой лейтмотив таких текстов: «Как нечто, прежде неслыханное, зародилось во мне видение, зародилось познание, зародилась усмотрение — зародились мудрость и свет во мне»;¹ это называется «истинным превосходством, соответствующим арийской добротности познания». Здесь невольно припоминаются качества «нуса» (νοῦς), олимпийского «ума», который, в соответствии с древнейшей античной традицией, тесно связан с «бытием» и проявляется в «познании созерцанием»: это νοῦς, который, будучи невосприимчив к обману, остается «неколебимым и спокойным, подобно зеркальной глади; он открывает все, ничего не ища, или, скорее, все само открывается в нем»; это противоположность Прометееву духу, «беспокойному, изобретательному, всегда хитро и коварно чего-то ищущему».² Идеал буддизма — это видение, сопряженное с «прозрачностью»: «как в чистой воде хорошо видны песок, гравий и разноцветная галька — и все это потому, что вода прозрачна — так и ищущему пути освобождения надо сделать таким же чистым свой ум».³ Стремясь показать, каким образом аскет постигает четыре благородные истины, текст прибегает к такому образу: «Стоя на берегу горного озера, полного ясной, чистой и прозрачной воды, и глядя на раковины и улиток, на гальку и песок, а также на мелькающих или замерших рыб, человек подумает: „Это горное озеро ясно, прозрачно, чисто — я вижу раковины, улиток, песок и гальку, вижу, как движется или стоит на месте рыба“». Точно так же аскет, «в соответствии с истиной» постигает высшее учение.⁴ Формула «в соответствии с истиной» или «в со-

¹ Samyutt., XXXVI, 24; XII, 10; Dīgha-nik., XIV, 19.

² Ср. Kerenyi K. La religione antica nelle sue linee fondamentali. Bologna, 1940. P. 167, 104.

³ Angutt., I, 7; Mahāparinirvāṇa-sūtra, 64.

⁴ Majjh., XXXIX (I, 409).

ответствии с реальностью» (yathâ-bhûtam) очень часто встречается в текстах — наравне с «оком мира», «воплощенным оком» и «воплощенным познанием» (так называют Пробужденных).

Понятно, что достичь такого можно только постепенно. «Как океан постепенно становится все глубже и глубже и мало-помалу углубляется его дно, а не сразу низвергается в бездну, так и в этом законе и наставлении сокрыто постепенное упражнение, постепенное действие, постепенное разворачивание, а не внезапное достижение высшего знания».¹ И еще: «Невозможно, говорю я, сразу достичь совершенного знания — оно достигается только постепенным упражнением, постепенным действием, постепенным продвижением. Как это происходит? Сначала ты приходишь, влекомый доверием, потом присоединяешься [к собранию ариев], присоединившись, начинаешь слушать, слушая, воспринимаешь учение, а восприняв, вспоминаешь его; затем, помня о нем, начинаешь искать смысл того, о чем вспомнил, а пока ищешь, учение наделяет тебя знанием; получив его, ты принимаешь его, а потом начинаешь его обдумывать; обдумав, начинаешь усердно упражняться и, усердно упражняясь, улавливаешь возвышенную истину и, проникая в нее, видишь ее».² Таковы этапы духовного развития. Здесь надо отметить, что «доверие», о котором говорится в начале, отличается от простой веры: более того, в текстах всегда говорится, что это доверие обусловлено высоким духовным достоинством учителя и его личным примером;³ кроме того, из описания перечисленных этапов очень хорошо видно, что речь идет о временном принятии в общество: по-настоящему войти в аскетическое сообщество можно будет толь-

¹ Angutt., VIII, 19.

² Majjh., LXX (II, 194—195).

³ Majjh., XCV (II, 480).

ко тогда, когда, по завершении испытаний и упражнений, выработается способность к непосредственному видению, интеллектуальному усмотрению, совершенно независящему от предшественников. Поэтому текст добавляет: «Тому, кто не упорствует в упражнениях, не достичь истины, ибо лишь упорными упражнениями [аскет] достигает ее — и потому ревностное и упорное упражнение — это самое важное для ее достижения».¹

Ясно, что здесь постоянно ощущается скрытая предпосылка, о которой мы скоро поговорим: те, к кому обращено учение, еще не превратились в тупое животное — у них нет никакого интеллектуального представления об истине, но в глубине души они признают существование реальности, не улавливаемой чувствами. Для «простолюдина», который в сердце своем думает, что «нет никакого дара, нет щедрого дарования, нет жертвы, нет иного мира, нет духовного рождения, нет в мире совершенных аскетов и брахманов, которые, постигнув наличие или отсутствие этого и того мира, сообщают о своем знании», — для такого человека учения как будто и не разъясняли, потому что у него нет той простой готовности «довериться», которая отличает «благородного сына» и является первым этапом на описанном нами пути. Согласно яркому образу одного из текстов,² такие люди подобны «копьям, брошенным в ночи».

Что касается того первенствующего значения, которое в учении о пробуждении отводится действию, то здесь мы хотим привести еще одну яркую притчу, на сей раз о стреле. Когда одного человека поразила отравленная стрела, его друзья хотели вызвать ему врача, но он, вместо того чтобы дать вытащить ее, начал расспрашивать о том, кто в него стрелял, как его

¹ Majjh., XCV (II, 481).

² Dhammapada, 304.

звали, кто его родственники, как он выглядит, большой ли у него лук или маленький, из какого вида дерева он изготовлен, какая на нем тетива и т. д. Ясно, что ему не удастся все это узнать, потому что смерть не станет ждать. Но точно так же — говорит нам текст¹ — ведет себя тот, кто готов следовать за Верховным учителем лишь тогда, когда учитель ответит ему на различные умозрительные проблемы: скажет, вечен ли мир или не вечен, отличается ли тело от души или не отличается, что будет с Совершенным, когда он покинет этот мир и т. д. На все это, — говорит Будда, — я не давал ответа. «Почему же я не отвечал? Потому что все это не благотворно, в этом нет подлинной аскезы, оно не ведет к отращиванию, не ведет к отрешению, не ведет к уничтожению, успокоению, созерцанию, пробуждению, угасанию — вот почему обо всем этом я не говорю».²

Из противостоящих друг другу теорий о мире и человеке, которые примечательным образом напоминают антиномии Канта, каждая может оказаться истинной. Но ясно одно: речь идет о том состоянии, в котором человек фактически находится, и с которым он, уже в этой жизни, стремится покончить с помощью определенной аскетической науки.³

V. Пламя и сознание сансары

Итак, для того чтобы правильно понять буддийское наставление, надо прежде всего запомнить одну простую вещь: если человек рассуждает об Атмане и Брахмане, если он говорит о своем бессмертном и неизменном «Я», которое тождественно высшей суще-

¹ Majjh., LXIII (II, 126—129).

² Dīgha-nik., IX, 29, 30; Majjh., LXIII (I, 129).

³ Majjh., LXIII (II, 127).

ности, значит, он не говорит «в соответствии с реальностью» (*yathâ-bhûtam*), т. е. на основании своего действительного опыта: на самом деле он просто предается отвлеченному размышлению, философствует или богословствует. Учение о пробуждении хочет быть абсолютно реалистичным, а с реалистической точки зрения непосредственный опыт такого человека есть нечто такое, что мы уже называли «сознанием сансары». Буддизм приступает к анализу такого сознания и определению той «истины», которая ему соответствует и резюмируется в общей теории непостоянства и несубстанциальности (*anattâ*).

Если в предыдущем размышлении первый член двучлена Атман-сансара (т. е. неизменное «Я» и поток становления) стоял на первом месте и речь шла о природе и смысле Атмана, то в том наставлении, которое является отправной точкой для буддийской аскезы, внимание почти полностью заостряется на втором члене, а именно на сансаре и том сознании, которое с нею связано. Однако все то, что выражает этот второй термин (случайность, относительность, иррациональность), появляется только в результате сравнения с уже интуитивно улавливаемой метафизической реальностью, которая тем самым молчаливо предполагается, даже если из практических соображений о ней предпочитают не говорить.

Итак, мир становления является для буддизма, так сказать, истиной первой инстанции. У этого становления нет никакого самотождественного, субстанциального и неизменного субстрата. Это не что иное, как становление самого опыта, распадающегося на единичные содержания и моменты. Безостановочный и безграничный, он сам, в конечном счете, воспринимается как одна лишь последовательность тех состояний, которые сменяют друг друга в соответствии с неким безличным законом, похожим на вечное круговращение, похожее на эллинскую идею «циклического рож-

дения» (κύκλος τῆς γενέσεως) и «необходимости» (κύκλος τῆς εἰμαρμένης).

Для обозначения окружающей реальности, индивидуальной жизни и того или иного явления в буддизме используется термин *кхангха* (khandha) или *сантана* (santâna). В буквальном смысле khandha означает «груда», «куча» (имеется в виду некое скопление, масса), тогда как santâna означает «поток». В потоке становления формируются водовороты или течения психо-физических элементов и взаимосвязанных состояний, называемых словом *гхамма* (dhamma) и имеющих определенную устойчивость — до тех пор пока существуют условиях, обеспечивающие их сцепление. Со временем они распадаются и в потоке становления, в том, что называется словом «сансара» (samsâra), в какой-то момент формируют аналогичные соединения — такие же случайные, как и те, что им предшествовали. Именно это и имеется в виду, когда говорится о том, что «все слагаемые существования переходящи» и что все вещи лишены индивидуальности и субстанциальности (sabbe dhammâ anattâ'ti).¹ Закон, определяющий такое сознание, выражен в следующей формуле: *suññam idam attena vâ attaniyena vâti*, т. е. «лишенный „я“ или чего-то подобного ему, лишенный субстанции». Кроме того, высказывается мысль, что все имеет составную природу (sankhata), и в данном случае это равнозначно тому, что все «обусловлено».² В *сансаре* (samsâra) не существует ничего, кроме обусловленных состояний существования и сознания.

Это имеет силу как для опыта внешнего восприятия, так и для внутреннего переживания. Надо отметить, что в буддизме (и особенно в его более поздних формах) dhamma, т. е. изначальные слагаемые существования, воспринимаются как простые содержания

¹ Dhammapada, 277, 279.

² Dhamma-sangani, 185.

сознания, а не как абстрактные начала, постулируемые мыслью в качестве разъяснительных положений, каковыми, например, были атомы в древних физических школах. Таким образом, применительно к внешнему опыту, учение о несубстанциальности (*anattâ*) все больше напоминает чистый эмпиризм или феноменализм. Мир таков, каким он представляется в непосредственном восприятии. Нельзя говорить: «Этот предмет *имеет* такую-то форму, такой-то цвет, вкус и т. д.». Надо говорить: «Этот предмет *и есть* сама эта форма, этот цвет, вкус и т. д.», т. е. за чувственными данными нет никакого второго плана, который можно было бы иметь в виду.¹ Говоря современным языком, существует и является реальным только континуум переживаемого опыта.

Вполне последовательно (почти, так сказать, с хирургической прямоотой) этот принцип применяется и к внутреннему опыту и единству личности. Стремясь вести разговор «в соответствии с реальностью», буддизм не признает существования субстанции за отдельными феноменами и тем более (вопреки брахманизму) — за всей природой; равным образом он не видит оснований для того, чтобы говорить о некоем субстанциальном, бессмертном и неизменном личностном начале, каковым является Атман в упанишадах. Личность (*sakkâya*) — это тоже *кхандха* (*khandha*) и *сантана* (*santâna*), т. е. совокупность и поток элементов и состояний, которые непостоянны, «совокупны» и обусловлены. Она тоже — *sankhata*. Ее единство и реальность сугубо номинальны, в лучшем случае «функциональны». Подобно тому как о повозке говорят только тогда, когда видят, что ее различные части собраны воедино, о «личности» говорят только в том случае, когда налицо различные слагаемые челове-

¹ Cp. *Stcherbatsky T. The central conception of Buddhism.* London, 1923. P. 26—27.

ской индивидуальности. «Как сочетание частей образует понятие повозки, так совокупность или связь состояний дает имя живому существу».¹ Повозка — это не субстанция, а функциональное единство элементов, и точно так же обстоит дело с личностью и «душой» — «таким же образом слова „живое существо“ и „Я“ — лишь обозначение пятикратного связывания».² Когда условия, определившие то или иное сочетание элементов и состояний, перестают существовать, личность как таковая (т. е. та или иная конкретная личность) распадается. Но даже тогда, когда она сохраняет свою длительность, она все равно не «бытие», а просто течение, «поток», поскольку *сантана* понимается как нечто такое, что не начинается с момента рождения и не прерывается со смертью.³

Позитивная основа такой точки зрения — не слишком утешительная для всякого фантазирующего «спиритуалиста» — состоит в следующем: единственное сознание, о котором утвердительно могут говорить почти все сегодняшние люди (*yathâ-bhûtam*), — это сознание «ставшее» и «сформированное», т. е. определенное и обусловленное теми или иными содержаниями, которые сами по себе непостоянны. Сознание и познание взаимозависимы: они «связаны, нераздельны, их невозможно отличить друг от друга и указать на различие. Познаваемое является и осознаваемым, а осознаваемое — это познаваемое».⁴ Бессмысленно говорить об огне вообще (можно говорить только о том огне, который охватил поленья, навоз,

¹ *Milindapañha*, 58.

² *Visuddhi-magga*, VIII.

³ Понятие «я-потока» появляется уже в Дигха-никае (*Digh.*, III, 105) и в Самьютта-никае (*Samyutt.*, III, 143): «Этот поток подобен миражу, лишённому первоосновы»: за его пределами аскет, чей путь подобен пути человека, «голова которого объята пламенем», взыскует «несокрушимого жилища».

⁴ *Majjh.*, XLVIII (I, 430).

хворост, траву и т. д.), и точно так же нельзя говорить о сознании как таковом: можно говорить только о сознании в момент зрения, слуха, обоняния, осязания, вкуса, какого-то умственного действия — в зависимости от обстоятельств.¹ «Видимое возникает через глаз, предмет и осознание видения; то же самое касается услышанного, уловленного обонянием, вкусом и осязанием — и точно так же через ум и вещи возникает помысленное. Таким образом, у этих чувственных состояний есть причины, и эти состояния не имеют никакого первоначала».² «Мысль о том, что „я есмь“, возникает только в соотнесении с телом и никак иначе. И точно так же с чувствованием, восприятием, устремлениями и сознанием — в соотнесении с такими причинами возникает мысль „я есмь“ и никак иначе», однако эти причины непостоянны.³ Ясно, что при таком взгляде на вещи не допускается никакой мысли о некоем Атмане, о каком-то никак не обусловленном субстанциальном «Я». Сознание «лишено Я», потому что оно всегда возникает в соотнесении с тем или иным чувственным, психическим, мыслительным содержанием.⁴ Говоря более обобщенно, можно сказать, что то реальное «Я», которое переживает любой конкретный человек, — это не умозрительное «Я» философов: на самом деле оно обусловлено «именем-и-формой». Это выражение, которое буддизм заимствует у ведийской традиции, означает конкретного психофизического индивида: «То, что в этой совокупности плотно и вещественно, то есть форма,⁵ а то, что тонко и умственно, есть имя», причем первое и второе зависят друг от друга. Связанная с «именем-и-

¹ Majjh., XXXVIII (I, 380—381).

² Milindapañha, 54—57.

³ Samyutt., XXII, 83.

⁴ Samyutt., XXXV, 193.

⁵ Milindapañha, 49.

формой», «душа» следует фатальным переменам, и по этой причине, как мы увидим, тревога и трепет лежат в основе всякой человеческой и, говоря шире, сансарической жизни.¹ В конечном счете, индивидуальное сознание и «имя-и-форма» обуславливают друг друга. Одно не может существовать без другого, подобно тому как две доски могут устоять, только опираясь друг на друга. Точно так же можно сказать, что человек — это некое «функциональное» целое, для которого становление — не нечто случайное, но сама его сущность. «Одно состояние заканчивается, другое начинается, и последовательность такова, что, наверное, можно сказать: ничто не предшествует и ничто не следует потом».²

Все это можно считать общим введением к теории «четырех арийских истин» (*cattâni ariyasaccâni*) и «обусловленного происхождения» (*pratitya-samutpada*). Теория несубстанциальности — в том ее виде, в каком мы ее уже рассмотрели — не выходит за пределы феноменального восприятия внутреннего и внешнего мира. Чтобы выяснить каков — причем всегда в контексте пережитого опыта — более глубокий смысл и внутренний закон этого течения, этой текучей последовательности, состояний, можно признать существование неких движущих сил. Тогда мы имеем дело с первыми двумя арийскими истинами, которые обозначаются терминами *дуккха* (*dukkha*) и *танха* (*tanha*).

Уже здесь нам надо отличать само ядро буддийского учения от его второстепенных элементов и народных форм; кроме того, определенную трудность пред-

¹ Ibid., ср. *Visuddhi-magga*, XVII (W., 184). Эта же мысль находит свое выражение и в следующем образе: если о свете, масле и фитиле нельзя сказать, что они постоянны, значит, нельзя думать и о том, что огонь постоянен и вечен (*Majjh.*, CXLVI, II, 384).

² *Milindapañha*, 40—41.

ставляет терминология, которой нелегко подобрать точные эквиваленты в западных языках — хотя бы потому, что даже в одном и том же тексте слова нередко меняют свой смысл. В современных западных языках слова жестко однозначны, поскольку почти всегда в их основе — те или иные лексические и концептуальные абстракции, в то время как в восточных языках слова достаточно пластичны, что и позволяет им передать все богатство конкретного опыта.

Термин *гухкха* (санскрит: *duhkha*, пали: *dukkha*) обычно переводят как «боль», и отсюда возникает расхожее представление о том, будто суть буддизма — в его учении о мире как юдоли скорби. Однако это народное, экзотерическое или даже профанирующее понимание буддизма. Спору нет, *гухкха* относится и к таким вещам (старость, болезнь, смерть, претерпевание чего-то нежеланного и отсутствие желаемого и т. д.), которые могут быть причиной скорби и страдания. Но, например, уже мысль о том, что само рождение есть *гухкха*, заставляет задуматься, тем более что этим же словом обозначаются и нечеловеческие, «небесные» или «божественные» состояния сознания, о которых, конечно же, нельзя сказать, что они подвержены «боли» в обычном смысле этого слова. Если говорить о более глубоком, сугубо доктринальном, а не расхожем смысле термина *гухкха*, тогда это не столько «страдание», сколько некое возбуждение, беспокойство, «волнение».¹ Таким образом, мы имеем дело с переживанием, которое сродни тому, что в учении о всеобщем непостоянстве и несубстанциальности выражается терминами *аничча* (*anicca*) и *анатта* (*anattā*). Поэтому если в соответствующих текстах *гухкха*, *аничча* и *анатта* и не выступают как прямые синонимы,² тем не менее между ними существует вну-

¹ Cp. *Stcherbatsky T. Central Conception ecc. Cit. P. 48.*

² *Jasink B. Mystik des Buddhismus. Cit. S. 95.*

тренняя связь. Такой взгляд находит свое подтверждение, если обозначаемое термином *дуккха* мы рассматриваем в ракурсе его противоположности, т. е. в соотношении с состояниями «освобождения»: тогда *дуккха* предстает как противоположность спокойной бесстрастности, возвышающееся не только над горем, но и над радостью, предстает как противоположность «несравненной уверенности», тому состоянию, в котором больше нет «беспокойного вращения», нет хождения «туда и сюда» и где страх и тревога упразднены. Чтобы по-настоящему понять, о чем говорит первая арийская истина, т. е. *дуккха*, и тем самым уловить более глубокий смысл сансарического существования, с понятием «беспокойства» и «волнения» мы должны связать понятие «тревоги». «Трепещущая порода», — вот что предстает перед глазами Будды в этом мире: люди трепещут за свою судьбу, «подобно рыбе в почти пересохшем потоке». ¹ «Этот мир впал в волнение» — такая мысль пришла ему в голову, когда он еще стремился достичь просветления. ² «Поистине волнение овладело этим миром. Мы рождаемся, умираем, выходим из одного состояния, переходим в другое. И никто не знает, как избавиться от этого страдания, от этого упадка и смерти». ³ Поэтому на самом деле речь идет о чем-то куда более широком и глубоком, чем то, что можно выразить словом «боль».

Теперь мы переходим ко второй арийской истине, которая имеет дело с *самугаей* (*samudaya*), т. е. с происхождением. Откуда берет начало, чем питается и на чем утверждается то существование, которое проявляется как *дуккха*, как волнение и тревожное становление? Ответ прост — это *танха* (*tanha*), т. е. страстное стремление, или *тришна* (*tṛṣṇa*), т. е. жаж-

¹ Atthakavagga, II, 5—6.

² Samyutt., XII, 10.

³ Dīgha-nik., XIV, II, 18.

да («постоянно возникающая жажда жизни, которая, соединившись с радостью удовлетворения и находящая его здесь и там, есть не что иное, как жажда чувственного удовольствия, жажда существования, жажда становления»). Это основная сила сансарического существования, то начало, которое определяет *anattâ*, т. е. несамодостаточность любой вещи и всякой жизни, надевая ее искажением и смертью. Согласно буддийскому учению жажда, страстное влечение, жжение и жар обуславливают не только всякое состояние человека, но и опыт вообще, те формы чувствования, восприятия и переживания, которые кажутся «нейтральными» и механическими. В итоге перед нами — впечатляющая символика «горящего мира». «Весь мир охвачен пламенем, весь мир пожирается огнем, весь мир трепещет».¹ «Все охвачено огнем. Но что им объято? Горит око, горит то, что оно видит, горит ощущение, возникающее из соприкосновения с увиденным, будь то радость, печаль или ни то ни другое. И каким огнем все это горит? Огнем желания, огнем отворачивания, огнем ослепления» — и то же самое время от времени говорится обо всем, что мы слышим, пробуем на вкус, осязаем или обоняем, о том, что мы мыслим;² то же самое относится и к *панчакхандхе* (*pañcakkhandhâ*), к строению человеческой личности, состоящей из пяти аспектов: телесного строения, ощущения, восприятия, устремлений и сознания.³ Этот огонь горит не только в наслаждении, отвращении и ослеплении: он не утихает в рождении и смерти, в упадке, а также в любой боли и страдании.⁴

Такова вторая арийская истина — истина, касающаяся «происхождения». Чтобы как следует ее по-

¹ Samyutt., I, 133.

² Mahâvagga (Vinâya), I, XXI, 2—3.

³ Samyutt., XXII, 61.

⁴ Samyutt., XXXV, 28.

нять, надо уже выйти за пределы обыденного сознания. Все согласятся, что в основе почти всех человеческих поступков лежит желание, но вряд ли кто интуитивно догадается, что оно — сама суть его телесной формы, корень самой его индивидуальности, основа всякого опыта — вплоть до восприятия цвета или звука, к которым человек равнодушен. В какой-то мере то же самое надо сказать и по отношению к первой истине: ведь как понять, что в основе самой твоей радости лежит *дуккха*, т. е. волнение, страдание, пристрастие? Тот факт, что в какой-то мере эти две истины уже «с другого берега», становится очевидным только тем, кто, уже перейдя на другую сторону, может целиком и полностью — глядя со стороны — понять весь смысл того состояния, в котором находился прежде.¹ Именно в этой связи в текстах дается яркая притча о прокаженном. «Возбужденные желанием, снедаемые жаждой желанного, выжженные его лихорадкой наслаждаются им» как прокаженные своим израненным, изъязвленным, изъеденным червями телом: расчесывая язвы и распалая члены, они получают болезненное наслаждение. Но тот, кто освободился от проказы, чувствует себя исцеленным, здоровым, независимым, могущим «идти туда, куда хочет»; такой человек, «сообразуясь с реальностью», понимает, что наслаждение прокаженного болезненно по своей природе, и если кто-нибудь захочет силой привлечь его к тому огню, которым наслаждается прокаженный, он будет сопротивляться изо всех сил.²

Кроме того, символический образ огня и пламени дает нам примерное представление о законе обуслов-

¹ Majjh., LXXX (II, 306) ясно говорится, что только те, кто достиг конца, кто сложил свою ношу и совершил то, что надо было совершить, кто разрешился от уз существования, может по-настоящему постичь, что такое страстное желание и удовольствие от него.

² Majjh., LXXV (II, 230—232).

ленного существования и становлении, понимаемом как «страстное устремление» или «жажда». Возьмем для примера вполне физическую жажду или вообще потребность в насыщении. Стремясь поддержать свое существование, организм инстинктивно что-то потребляет и усваивает, но это означает, что когда-то снова придет жажда или голод — по тому самому закону существования организма, который только усиливается в результате удовлетворения очередной нужды. И в Евангелии от Иоанна мы читаем: «Всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек, но вода, которую Я дам ему, сделает в нем источником воды, текущей в жизнь вечную».¹ Еще точнее оказывается образ пламени и сгорания. Разъясняя этот образ, Дальке (Dahlke) раскрывает перед нами тайну сансарической жизни. Если страстное устремление уподобляется огню, тогда всякое живое существо предстает не как некое «Я», но как процесс горения: ведь на том уровне, где мы сейчас находимся, нельзя сказать, что некто *имеет* страстное желание — он сам и *есть* это желание. Таким образом, в каждом человеке скрытым образом присутствует воля к горению, стремление стать огнем, пожирающим то, что есть на данный момент. Это «горючее» только укрепляет такую волю, воспламеняет огонь и заставляет его гореть, но такое горение дает еще больший жар, т. е. новую энергию, готовую гореть, приводить к новому пожару и т. д. до бесконечности. Таким образом, можно говорить о процессе, который с данной точки зрения сам себя порождает и поддерживает: в пламени каждый миг появляется тот жар, который порождает новое горение — как только появляется новое «горючее».²

¹ Ин., IV, 13—14.

² Dahlke P. Buddhismus als Weltanschauung. Cit. S. 50—57; Buddhismus als Religion und Moral. Cit. S. 102 ff.

В приведенном тексте говорится о том, что всякое соприкосновение, всякое восприятие, всякий ракурс видения, всякая мысль рассматривается в контексте «горения». Огонь — это то страстное устремление, которое воля приводит к тому или иному соприкосновению, в каковом оно только еще сильнее разжигается и крепнет, питаясь самим собой и распаясь в самом акте удовлетворения и поглощения «горючего материала». «Я» как *сантана* (*santâna*), как «поток» есть всего лишь непрерывность этого огня, который, не имея пищи, тлеет под золой, но тотчас разгорается с новой силой, как только появляется возможность нового горения. Таким образом, жизнь, подверженная сансаре, — это огонь, неразрывно связанный с горючим материалом, или тот же огонь, который сам себе пища. Желания соприкасаются с желаемым и получают свое развитие благодаря своей устремленности, привязанности к нему (*upâdâna*). В первую очередь это происходит в уже упоминавшихся нами пяти аспектах, которые в общем и целом образуют человеческую личность: телесный состав, чувства, восприятие, устремления, индивидуальное сознание. Подспудно давая о себе знать во всем перечисленном, впоследствии жажда усиливается в каждой из перечисленных областей — путем ряда соприкосновений с внешним миром, который воля к горению и существованию в огне воспринимает как разнообразный «горючий материал», каковой, утоляя жжение, на самом деле только распяляет его. В результате *anattâ*, т. е. представление о «не-Я» приобретает следующий смысл: вне процесса горения нет никакого «Я» — оно и есть этот самый процесс, и стоит ему затихнуть, как «Я», а точнее иллюзия этого «Я» исчезает. Отсюда и тоска, то исконное «волнение», о котором мы уже говорили, отсюда — «троякий огонь чувственности, ненависти и ослепления», а также той самой воли, которая «заставляет искать иных миров». Основа сансарическо-

го «Я» — страстное устремление, без которого оно распадается.¹ Даже в страдании и муке сокрыт этот многообразный огонь, эта воля к существованию и утверждению обусловленных форм бытия, что, однако, приводит к более глубокому искажению.

В таком контексте буддийская теория *сансары* развилась до мысли о «мгновенности» или «мгновенном существовании» — *кшана* (kṣaṇa). Если существование и ощущение собственного «Я» обусловлено контактами с внешним миром, тогда это существование должно распадаться на вереницу таких контактов. Тогда, строго говоря, жизнь — это лишь то или иное мгновение, и здесь картину проясняет буддийский образ колеса в колеснице: колесо вращается непрерывно, но независимо от того, движется колесница или стоит, колесо соприкасается с почвой лишь в какой-то одной точке. «Точно так же жизнь живого существа — это лишь длительность мысли: живший в прошлом жил, но не живет и не будет жить; тот, кто будет жить, будет жить в будущем, но сейчас он не живет и не жил; живущий сейчас живет, но не жил и не будет жить».²

Это последний удар, который получает брахманская теория Атмана. Но даже если сейчас и потом мы постараемся не прибегать к столь резким формулировкам, какими бы последовательными они ни были, такой ход рассуждений достаточен для того, чтобы в любом случае покончить с теорией перевоплощения, появление которой в индуизме, на наш взгляд, в немалой степени было обусловлено сторонними влияниями. Мы уже видели, что для Будды беспокойное стремление узнать о том, что было до этой жизни и что будет после нее, означает возврат к блужда-

¹ Поэтому в Ангуттара-никае (Angutt., V, 69), где говорится об уничтожении страстного стремления (tanha), сказано о «том, кто разрушает опору».

² Visuddhi-magga, VIII (W. 150).

нию мыслей и мнений, а это — болезнь, язва, терние, нарыв, лабиринт, и потому уже а ргіогі надо покончить со всяким интересом к гипотезам относительно реинкарнации. В любом случае мысль о том, что «в круге переменчивых существований вот это сознание остается неизменным» однозначно объявляется «ложным мнением, не принадлежащим Будде»: это мнение «суетного духа»,¹ и когда царевич Сиддхартха спросил об этом своих учеников, все согласились, что это именно так.² Главный довод сводится к следующему: во-первых, ни о какой конкретной данности сознания нельзя сказать, что она существовала когда-то прежде,³ во-вторых, «природа сознания обусловлена»⁴ — прежде всего обусловлена «именем-и-формой», и потому невозможно помыслить реальную непрерывность сознания там, где имя и форма меняются; там, где в непрерывном потоке рождается *скандхи*, или *кхандхи* (*khandha*), т. е. различные новые психофизические образования. По сути дела, «то, что рождается еще раз, не является именем и формой, которые уже существовали прежде».⁵ Когда жизнь иссякает, когда имя и форма, т. е. конкретная индивидуальность перестает существовать, нельзя сказать, что она в своем прежнем виде начинает существовать где-то в другом месте: ведь когда лютня рождает звук, нельзя сказать, что он уже где-то существовал, равно как нельзя сказать, что он куда-то переместился, когда лютня перестает звучать.⁶ Да, непрерывность су-

¹ Majjh., XXXVIII (I, 377, 380).

² Ibid.

³ Majjh., CI (III, 4).

⁴ Majjh., XXXVIII (I, 378).

⁵ Milindapañña, 46.

⁶ Visuddhi-magga, XX (W. 186). В тантрическом буддизме (*Vajra-yâna*) колокольчик и специальный жезл представляют собой символические предметы, используемые в магических ритуалах. Колокольчик (*ghantâ*) символизирует познание яв-

ществует, но это некая безличная непрерывность, непрерывность безликого страстного устремления, непрерывность «потока», воли, стремящейся к становлению: когда эта сила, подобно топливу, истощается, жизнь перекидывается на другую область желаний и разгорается в ней. Согласно одному из текстов,¹ в промежуточных состояниях она подобна пламени, питающемуся самим собой, т. е. предстает как некий скрытый жар как таковой. Строго говоря, здесь надо говорить о *непрерывности*, в которой нет ни абсолютного различия, ни абсолютного тождества. Здесь помогает сравнение с огнем трех ночных дозоров: когда первая стража завершается, ее факел дает огонь факелу второй стражи, а та — третьей. Эти три огня не равны между собой, но и не различны. Первый воспламеняет второй, во втором горит пламя первого, но тем не менее они различны: огонь (жизнь, сознание) второго факела принадлежит все-таки ему. Другое сравнение: молоко со временем становится простоквашей, потом творогом, а затем сыром. Мы как будто бы имеем дело с одним и тем же веществом, но при каждом изменении уже нельзя использовать прежнее наименование, т. е. простоквашу нельзя назвать молоком, а творог — простоквашей.² Если меняется состояние, если

лений природы, реальность которой, подобно звуку колокольчика, воспринимаема, но быстротечна; жезл символизирует мужское начало vajra, алмаза-молнии, из которых состоит дух всякого «Пробужденного».

¹ Samyutt., XLIV, 9. Собственно, в тексте сказано так: как огню нужно горючее, так и новое существование нуждается в соответствующей пище. Но возникает вопрос: какова эта пища, когда, переносясь ветром, пламя от одного огня зажигает другой? Ответ Будды гласит: это сам ветер. Тогда возникает новый вопрос: когда существо покидает собственное тело и появляется в другом, как в таком случае выглядит необходимое горючее? Будда отвечает: «Тогда поистине этим топливом оказывается само страстное устремление».

² Milindapañña, 40—41.

появляется другое «имя-и-форма» (т. е., говоря философским языком, появляется другой *принцип индивидуации*), значит, надо менять и наименование — нельзя говорить о существовании одного и того же «Я», об одном и том же сознании.

Единственная реальная непрерывность — это причинная связь и безличная наследственность. Огонь, который в том или ином существе является его жизнью, с течением этой жизни приобретает определенное качество, определенный *habitus*, который сохранится и заявит о себе в следующем «горючем». Отсюда мы выводим понятие так называемых *санкхар* (*samkhâra*), которые соответствуют определенным, устоявшимся направлениям желания и образуют один из пяти аспектов личности; когда же речь заходит об общем законе детерминизма, посредством которого основная сила, заявляя о себе, собирает определенную группу элементов (*dhamma*), используется (особенно в поздних буддийских текстах) взятый из упанишад термин *карма* (*karma*, на языке пали — *kamma*). *Карма* понимается как некая «матрица существ» (*kammapaṇi*), и формулируется принцип, который гласит следующее: «В соответствии с действиями того или иного существа возникает новое существование; сделанное понуждает вновь существовать. Начав новое становление, существо вступает в определенные соприкосновения [т. е. начинается новый процесс «горения»]. Таким образом, мы наследуем результаты своих действий».¹ Однако исходя из сказанного мы не можем говорить о существовании непрерывной индивидуальной основы, о некоем непрерывно существующем «Я»: здесь надо снова обратиться к образу пламени, которое перекидывается с одной ветви на другую, так что всякий раз мы имеем дело только с тем конкретным качеством, которое огонь имеет в один

¹ Majjh., LVII (II, 68).

момент своего горения, прежде чем перейти к другому. Вот почему в текстах нет ответа на вопрос о том, один и тот же индивид вновь ощущает последствия своего предыдущего существования или надо говорить о каком-то другом индивиде: единственный ответ — вернуться к «обусловленному происхождению», т. е. к процессу, который, в общем и целом, ведет к сансарическому сознанию.¹ Но вопрос о том, не получается ли так, что в новом существовании возникают те же самые «имя-и-форма», ответ гласит: «В следующем существовании не рождаются те же самые „имя-и-форма“, но они успевают совершить те добрые или злые поступки, которые и обуславливают в следующем существовании возникновение других имени-и-формы».² И вот вывод: «Последствия возникают вереницей, в которой нет ни абсолютного тождества, ни абсолютного различия, и потому нельзя говорить, что они были сотворены одним и тем же существом, равно как нельзя сказать, что они были сотворены чем-то иным».³ Для большей ясности можно представить бильярдный шар, который получает направление и силу от другого, ударившегося в него бильярдного шара, который, конечно же, отличается от него. Хорошую аналогию нам дает и наш органический мир, когда речь заходит о феномене рождения и наследственности: хотя новое существо и отличается от своего родителя, но в нем продолжается его жизнь, нередко называются его устремления, инстинкты и даже недостатки.

¹ Samyutt., XII, 17, 24.

² Milindapañha, 46, 6—9. См. также [Samyutt. (XII, 37)], где сказано, что это тело нельзя рассматривать ни как свое собственное, ни как чужое: оно определено предыдущим действием, т. е. энергией, рожденной предшествующими действиями, как духовными, так и физическими.

³ Ibid., 46—49; Visuddhi-magga, XVII (W. 328—240).

Однако теперь надо думать не столько о линейной непрерывности индивидуальных существований, сколько о множестве проявлений единой ветви страстного устремления — того страстного желания, которое в процессе горения представляет собой всякую индивидуальную жизнь, любого индивида; перед нами желание, которое и образует данную жизнь, данного индивида, но в то же время оно превосходит его и, вернувшись в скрытое состояние, затем загорается в каком-то другом месте, где в основном и утверждает себя — в соответствии с тем направлением, которое эта жизнь уже задала себе ранее.

Такое учение преодолевает компромисс, характерный для упанишад (некую промежуточную позицию между истиной неизменного Атмана и истиной сансары), отстаивая строго реалистическую точку зрения, в которой нет места никаким «идеализмам» и смысловым неясностям и тонкостям. В итоге картина не слишком «утешительная». Будда, так сказать, ускорил ритм и выявил предел регресса и упадка, ибо только таким образом можно было вызвать тотальную реакцию и показать необходимость аскезы, которую с необходимостью предполагает путь пробужденного.

Здесь не мешает сказать еще кое-что. Мы уже отмечали, что две первые арийские истины (особенно если воспринимать их в контексте образов огня и жажды) для современного человека не слишком очевидны. Он понимает их только в особые критические моменты, потому что его обычная жизнь — это нечто внешнее по отношению к ней самой, нечто наполовину сомнамбулическое; она протекает между психологическими рефлексиями и образами, которые скрывают от него более глубокую и страшную суть существования. Только при каких-то особых обстоятельствах завеса иллюзии, в существе своем провиденциальной, разрывается. Это, например, всегда происходит при внезапной опасности: когда вдруг, идя по леднику, об-

наруживаешь трещину под ногами, когда неожиданно для себя берешь в руки раскаленный уголь или прикасаешься к какому-нибудь предмету под электрическим током, тебя пронзает мгновенная реакция, и она вызвана не твоей «волей», не сознанием, не твоим «Я» — все это приходит лишь потом, после непроизвольной первой реакции, когда срабатывает нечто более глубокое, более быстрое и абсолютное. Во время сильного голода, чувственного порыва, острой судороги, ужаса вновь дает о себе знать та же самая сила — и тот, кто успевает уловить ее как раз в такие моменты, получает способность постепенно осознать ее как невидимую основу всей бодрствующей жизни. Подземные корни наших склонностей, верований, различных атавизмов, характера — все, что существует на уровне животности, как биологическая раса, как совокупность телесных инстинктов, все это восходит к тому же самому началу. В сравнении со всем этим «воля человеческого Я» довольно часто свободна так, как свободен пес, привязанный на довольно длинной цепи: он не замечает ее, пока не захочет побежать куда-то дальше. Как только мы этого хотим, тотчас просыпается глубинная сила, которая подавляет наше «Я» или играет с ним, заставляя верить, что оно желает того, чего на самом деле хочет она сама. К этому же результату приводит дикая сила воображения и внушения, когда, согласно закону «обращенного усилия», чем больше ты «противишься» чему-то, тем больше его совершаешь — например, чем больше «хочешь» уснуть, тем меньше это получается, чем сильнее, идя по краю пропасти, «желаешь» не упасть в нее, тем скорее случится именно это.

Сила, смешивающаяся с эмотивными и иррациональными энергиями, постепенно отождествляется с силой, управляющей глубинными функциями физической жизни, на которые «воля», «мысль» и «Я» не имеют большого влияния: они сторонни по отноше-

нию к этим функциям и паразитическим образом питаются их энергией, высасывают из них соки, будучи не в силах проникнуть вовнутрь, вглубь. Итак, надо спросить, что из этого «моего» тела действительно подчинено «моей» воле, хочу ли «я» «моего» дыхания или той мешанины, в которой переваривается пища? Хочу ли своего вида, своей плоти, хочу ли быть именно этим человеком, определенным именно так, а не иначе? Но задающий такие вопросы пойдет, наверное, еще дальше и спросит: «А сама „моя“ воля, мое сознание, само мое „Я“ — хочу ли я их или просто являюсь ими?

Мы увидим, что учение о пробуждении задает именно такие вопросы, и тот, кто достаточно силен, чтобы выйти за пределы иллюзии, поневоле придет к следующему удручающему выводу: «Ты — не жизнь, которая в тебе. Ты не существуешь. Ты ни о чем не можешь сказать «мое». Ты не обладаешь жизнью — это она обладает тобой. Ты ее претерпеваешь. И мысль о том, что, расставшись с телом, призрак по имени «Я» будет продолжать существовать, конечно же, химера, потому что все вокруг говорит тебе, что его связь с телом, существенная для тебя, предстает как некое недомогание, травма, и любое потрясение самым решительным образом сказывается на всех его способностях, какими бы «духовными» и «высшими» они ни были.

Есть люди, которые в определенные моменты могут отрешиться от себя, переступить границу, погрузиться в темные глубины той силы, которая управляет их телом, сама уже не имея имени и очертаний. И тогда возникает ощущение, что эта сила ширится, вбирает в себя «Я» и «не-Я», пронизывает собою всю природу, наполняет время, влечет мириады существ, как будто опьяненных или погруженных в грезы, вновь и вновь проявляется в сотнях самых разных форм, неукротимая, дикая, неисчерпаемая, неустанная, безмерная, вечно ненасытная и жаждущая. Тот, кто до-

стиг этого опасного ощущения, похожего на внезапно разверзшуюся пропасть, схватывает тайну сансары и постигает, во всей полноте переживает смысл буддийского учения об *анатме* (anattâ), того учения, которое отвергает существование «Я». Переход от чисто индивидуального сознания к сознанию сансарическому, предполагающий безграничные возможности существования, как «преисподние», так и небесные — это, по существу, основа всего учения о пробуждении. Здесь речь идет не о какой-то «философии», а о том опыте, который, объективно говоря, принадлежит не одному только буддизму. Его следы и отголоски можно отыскать и в других традициях, как на Востоке, так и на Западе (на Западе это прежде всего учение о тайном знании и опыте мистического посвящения). Что касается учения о вселенской скорби, о жизни как страдании, то в этом контексте оно представляет собой нечто совершенно внешнее и, как уже говорилось, профаническое, экзотерическое. Здесь речь идет только о каком-то расхожем, популярном изложении.

Если смотреть с точки зрения западного менталитета, то — в качестве общей перспективы — можно различить две формы существования и сансарического сознания: одна — подлинно сансарическая, другая ограничена временем и пространством индивидуального существования. Для современного Запада в общем и целом характерна вторая форма, но это лишь часть сознания или сансарического существования, которое простирается за пределы времени и, как мы только что указали, может включать в себя состояния, свободные от известного нам закона времени. На древнем Востоке в немалой степени еще существовало это гораздо более широкое сознание.¹ Что касается

¹ Об этом в частности свидетельствует характерная для Дальнего Востока концепция «потока форм» или «трансформаций».

аскетического пути посвящения, то в нем первой фазой и предпосылкой всего остального считается переход от расхожего сознания, связанного с конкретной жизнью и пронизанного иллюзией существования «Я», к сознанию поистине сансарическому, которому, помимо прочего, соответствует идея *сантаны* (*santâna*), «Я» как течения, потока или неопределенного ряда несубстанциальных состояний, обусловленных *дуккхой*. Только после этого открывается возможность перейти к тому, что поистине никак не обусловлено и находится на пределах сансары. Но — и мы это увидим, когда начнем разговор о призваниях — на Западе очень редко можно найти того, кто не смешивал бы небесное и божественное с теми состояниями, которые, будучи более возвышенными в сравнении с другими, тем не менее остаются сансарическими.

VI. Обусловленное происхождение

Проблема «происхождения», соответствующая второй арийской истине, находит свое дальнейшее углубление и развитие в учении о так называемом обусловленном происхождении (*пратитья самутпада*) — которое подробно рассматривает те ступени и степени развития, которые приводят к обусловленному состоянию. Это учение называется «глубоким, трудным для понимания, рождающим покой, возвышенным, несводимым к обычной мысли, тонким, доступным только мудрецам».¹ Вероятно, имея в виду именно эту трудность, подстерегающую обычного человека, царевич Сиддхартха сначала не решался раскрывать его. Это учение «идет против течения, оно глубоко и сокровенно, сокрыто от всех тех, кто подвержен страстно-

¹ Samyutt., VI, 1.

му устремлению и окутан густым мраком».¹ Об этом надо помнить всем тем, кто, касаясь этого вопроса, призывает не вдаваться в слишком глубокие метафизические истолкования.² На самом деле перед нами результаты трансцендентального исследования, достигнутые — согласно традиции — в особых состояниях сознания, соответствующих трем ночным стражам, во время которых царевич Сиддартха достиг просветления, *богхи* (*bodhi*).³ Поэтому надо предотвратить и то возражение, согласно которому, несмотря на заявленное неприятие всяких отвлеченных умозрений, данный разговор основывается на простых философских предположениях. Буддизм принадлежит к той культуре, в которой говорится о взоре, «усматривающем не только этот, но и запредельный мир»,⁴ и, следовательно, допускается возможность при определенных условиях уловить как те состояния, которые предшествуют появлению человека в его телесном состоянии, так и те, которые начинаются тогда, когда эта форма проявления исчерпывается.⁵ Понятно, что горизонты наших современников весьма различны, и поэтому никогда не исчезнет впечатление, будто в данном случае речь идет просто о каких-то теориях, о спекуляциях.

Тем не менее в этом познании необходимо так или иначе разобраться, поскольку оно имеет принципиальное значение как для вероучительной, так и для практической части буддизма. «Кто видит обусловленное происхождение, видит истину, и кто видит ис-

¹ Majjh., XXVI (I, 249).

² Так говорит Рис Дэвидс в введении к Самьютта-никае (*Samyutta-nikayo*. London, 1922. V. II. P. VI).

³ Mahāvagga, I, I, 2.

⁴ Digha-nik., XIX, 13; Majjh., XXIXV (I, 337).

⁵ Об этой второй форме познания см. Bardo Thödol (*The Tibetan book of the dead*, trad. W. Y. Evans Wentz. London, 1927). См. также: Majjh., CXXXVI (III, 308).

тину, видит обусловленное происхождение».¹ И еще: «Глядя на все, происходящее в силу причины, Совершенный объяснил эту причину и тем самым — ее уничтожение. Таково учение великого аскета».² Оно служит прямой основой для практического действия и «рождает покой» (состояние, противоположное *дуккхе* (*dukkha*), ибо его смысл таков: «Если есть то, из него появляется это; в происхождении того берет начало и это; если того нет, это не появляется; завершением того завершается и это».³ Познавая причины, которые приводят нас к состоянию сансары, мы познаем, что их устранение ведет к устранению этого состояния — и потому *пратитья-самутпада* создает предпосылку для двух других арийских истин: третьей (*ниродха* (*nirodha*), т. е. возможности покончить с тем состоянием, которое определяется *дуккхой*) и четвертой (касающейся *магги* (*magga*) т. е. того метода, которому надо следовать, чтобы действительно с этим покончить).

Пратитья-самутпада — что буквально означает «обусловленное происхождение» или «обусловленное формирование» — рассматривает двенадцать обусловленных состояний. Здесь используется термин *нидана* (*nidāna*, «условие»), а не *хету* (*hētu*, «причина»), т. е. речь идет об обусловленности, а не об истинной причинности, и здесь можно вспомнить о веществе, преобразующемся в различных состояниях, каждое из которых при определенных условиях дает возможность появиться другому или, если его нейтрализовать, не делает этого. На каком уровне развивается такой ряд состояний?

Здесь мнения восточных комментаторов и тем более европейских ориенталистов нередко расходятся, и это объясняется просто: они не замечают, что здесь

¹ Majjh., XXVIII (I, 282).

² Mahāvagga (Vin.), I, XXIII, 10.

³ Samyutt., XII, 21, 22, 41.

одинаково возможны два различных толкования, которые не исключают друг друга и не противоречат друг другу, потому что каждое относится к своей области. Согласно первому истолкованию — которому односторонне следуют все те, кто с недоверием относится к «метафизике» — весь упомянутый ряд разворачивается в области сансары и подробно объясняет природу того процесса, который разворачивается во времени — так сказать, горизонтально — в результате чего какое-нибудь конечное единичное существование определяется предшествующим и, в свою очередь, определяет последующее, одновременно являясь следствием и причиной. Однако возможно и более глубокое истолкование. Весь ряд можно представить не только во временном, но и в трансцендентальном контексте, когда процесс разворачивания совершается не по горизонтали, а по вертикали, начинаясь от надындивидуальных состояний, предшествующих рождению, и заканчиваясь уровнем сансарического существования, на котором, в свою очередь, разворачивается ряд определенных «горизонталей», каковые и рассматривает первое истолкование. Поскольку очевидно, что в текстах одни и те же *ниданы* (причинные «связи») рассматриваются то с одной, то с другой точки зрения, появляется возможность смешения и различного истолкования — везде, где мы забываем об общих принципах учения.

Здесь мы рассмотрим *пратитья-самутпаду* в смысле трансцендентально-вертикального, нисходящего ряда состояний, который хотя и «врастает» во время, сам тем не менее временным не является.

1. Основным элементом всего ряда является *авидья*, т. е. «неведение», незнание, и во введении мы уже говорили об этом. В буддизме значение этого термина не слишком отличается от того, которое мы встречаем в других направлениях индуистской традиции, например, в санкхье или в той же веданте — учениях,

в которых оно разъясняется следующим образом: человек — это бог, который, правда, не знает об этом, и только это неведение и делает его человеком. Речь идет о состоянии «беспамятства», «забвения», «расплывчатости», которые и лежат в основе абсолютно первичной возможности отождествления с той или иной формой конечного и обусловленного существования, т. е. того состояния, которое потенциально вбирает в себя определенное расположение, устремление, движение. Поэтому в каком-то смысле можно говорить об «ослеплении», «отравлении», «мании» — и мы на самом деле видим, что в некоторых текстах «неведение» и «безумное пристрастие» («мания») обуславливают друг друга; говорится, например, что «происхождение неведения определяет происхождение безумного пристрастия» и наоборот, причем это пристрастие, мания предстает трехчастной: «мания желаний, мания существования, мания неведения — *кама-асава*, или *камасава* (*kâmâsava*), *бхава-асава*, или *бхавасава* (*bhâvâsava*), *авидьясава* (*avjâsava*)».¹ Вслед за Нойманом и Де Лоренцо мы переводим термин *асава* (*âsava*) словом «мания», «безумное влечение», хотя ориенталисты переводят его по-разному: «страсти» (Ньянатилока), «отрава» (*deadly floods, intoxicants*) (Рис Дэвидс), «пороки» (*depravities*) (Уоррен), наркотические, дурманные средства (*drugs*) (Будворд), нагноения, нечистые излития (*unreine Ausflüsse*) (Валлезер) и т. д. В буквальном смысле это означает отравляющее вещество, которое пропитывает весь организм, ввергая его в смятение и «манию». Таким образом, можно говорить о состоянии, похожем на опьянение, когда забываешь самого себя, но в то же время совершаешь безрассудные поступки. Тесная связь «неведения» (*авидья*) с «манией» (*âsava*) подтверждается не только тем, что — как мы видели — само неведение описыва-

¹ Majjh., IX (I, 79—80).

ется как *асава* — *авидья-сава* — но и тем, что о состоянии пробуждения (райñâ), противостоящем этому неведению, очень часто говорится, что оно наступает после того, как *асава* нейтрализуется или уничтожается.

Здесь надо решить, в какой мере «неведение» можно рассматривать как нечто совершенно изначальное. Возможны самые разные точки зрения — в зависимости от того, что берется за точку отсчета. Буддийское учение как таковое не идет дальше рассмотрения *авидьи*, и для достижения практических аскетических целей нет необходимости идти дальше этого трансцендентного факта, дальше того таинственного кризиса, который во многих традициях в мифологизированном виде предстает как изначальное «падение», «упадок», «вина» или «искажение». Однако с вероучительной точки зрения картина несколько иная. Если мы утверждаем, что «невозможно установить того предела, до которого неведения в какой-то мере не было и после которого оно началось»,¹ значит, речь идет не о трансцендентальном ряде состояний, а о горизонтальном и временном сансарическом существовании, о котором как раз и говорится в том же тексте: «Сансара не ведет к стихии, свободной от смерти. И невозможно установить, где начинают свое путешествие все те, кто парализован неведением и связан страстным желанием».² Если бы мы захотели, как некоторые, превратить неведение в абсолютный *prius** в иерархии обусловленного происхождения, истолкованного «вертикально», это, наверное, было бы неверно: конечно, такое решение прибавило бы буддизму «оригинальности», но тем самым обрекло бы его на всяческие противоречия и непоследовательность. Может, иррациональное страстное устремление и можно

¹ Samyutt., XV, 1.

² Samyutt., II, 179.

* *Prius* (лат.) — первооснова. — Прим. пер.

представить как нечто истонное, но только не неведение, которое как таковое уже предполагает познание. Бессмысленно было бы говорить и о пробуждении: ведь ясно, что пробудиться можно только в том случае, если сначала был погружен в сон и если есть нечто такое, что своим светом пронизывает туман забвения. Наконец, неверно понималась бы и сама суть буддийского учения — аскеза: ведь невозможно было бы понять, откуда у человека может появиться сила к сопротивлению, к отрешению от *сансары*, к стремлению упразднить всю цепь нидан, пробежав ее вспять и тем самым полностью угасив безумное влечение, угасив «манию» — невозможно, если неведение не осмысливается как нечто внезапно случившееся с человеком, как некое отравление, помрачение, опьянение, которое, несмотря на всю его силу, предполагает нечто предшествующее ему и которое все-таки не может полностью парализовать всякую силу, связанную с таким состоянием. Буддийское учение согласуется с такой точкой зрения, о чем говорит следующий текст: «Есть, о ученики, нечто нерожденное, неставшее, неслагаемое, несотворенное. Если бы не было этого нерожденного, неставшего, неслагаемого, несотворенного, не было бы и пути за пределы рожденного, ставшего, слагаемого, сотворенного. Но поскольку есть нечто нерожденное, неставшее, неслагаемое, несотворенное, возможно и освободиться от рожденного, ставшего, слагаемого, сотворенного».¹

Согласно самому известному комментарию² неведение в одно и то же время является первопричиной и не является ею: оно — «изначальная стихия, но не начало». Оно не является началом с точки зрения сансарического существования, о котором сказано, что никогда не было времени, когда неведения

¹ Udâna, VIII, 1—3.

² Visuddhi-magga, XVII (W. 171—175).

не было, потому что двоякий корень и основа такого существования — это как раз неведение и безумная страстность. Однако оно является началом с высшей, «вертикальной» точки зрения, согласно которой сами *аса* обусловлены неведением и в силу этого приводят к определенной форме существования на дочеловеческом, человеческом или «божественном» уровне.¹ На уровне сансары и, следовательно, в соответствии с темпоральным толкованием человек, пребывающий в неведении, однажды родившись, не может постичь, что миром правит *dukkha*, не видит причину своего нынешнего состояния, возможности избавиться от него, не видит пути освобождения: таким образом, данное неведение — это неведение четвертой арийской истины. Определенное «отравлением», «манией», *асавой*, это особое неведение утверждает сансарическое существование и закладывает основу (*upadhi*) для его продолжения.

2. В рассматриваемой нами цепи состояний за *авидьей* следуют *санкхары*. Этот термин тоже переводится по-разному. Буквально *санкхара* означает формирование или приготовление в соответствии с намеренной целью. Таким образом, речь идет о состоянии, в котором потенциальное движение первой *ниданы* уже принимает определенное направление, выбирает путь, по которому пойдет дальнейшее развитие. Следовательно, Нойман в каком-то смысле прав, когда переводит это слово как «различения»: ведь направление можно выбрать только после того как в целом наметил его и тем самым отделил от других возможных. Но кроме того надо учитывать волевой, деятельный (*санкхара* как *камма-четана*) и «концептуальный» фактор. В этой связи уже Бюрнуф говорил о происхождении, согласно которому *санкхара* есть «страсть, вбирающая в себя желание, отвращение, страх и ра-

¹ Angutt., VI, 63.

дость», отмечая при этом, что в данном случае «желание» и «страсть» тесно связаны между собой. В комментарии, который приводит Ходжсон мы читаем: «Вера бестелесного начала в реальность того, что лишь мираж, сопровождаемая желанием этого миража и убежденностью в его ценности и реальности: это желание называется санкхарой».¹ В этой связи Бюрнуф добавляет: «Санкхара — это то, quae fingit animus,* т. е. то, что дух творит, создает, воображает (sañkarôti), одним словом, порождения его способности постигать и воображать».² Именно в таких терминах начинает конкретизироваться предмет «безумного желания», «мании», а конкретный поток, *сантана*, начинает определяться в своем схождении к сансарическому существованию. Кроме того, *санкхару* можно связать с *каммой* (камма, на санскрите karma), причем в двояком смысле: в вертикальной цепи (понимая «камму» в общем смысле действия и как общее начало различения существ)³ и в цепи сансарической, темпоральной, горизонтальной (отыскивая в «камме» или «карме» причины того или иного характера, предрасположенностей, врожденных склонностей, а также вновь появившихся, которые развиваются и, устоявшись и вращаясь в общее «тело» страстного устремления, переходят от одного существа к другому, от одного состоя-

¹ Ср. Corpus Hermeticum, I, 1: «Увидев в воде свой образ, возжелал его и захотел овладеть им. За желанием последовало действие, и этот образ был воспринят. Природа овладела возлюбившим ее, окружила его, и они слились во взаимной любви. Вот почему единственный среди всех живущих на земле человек двояк: смертен телом, бессмертен сущностью... Будучи выше сна [= avijjâ], он подвластен сну».

² Burnouf E. Introduction à l'histoire du bouddhisme indien. Paris, 2 ed., 1876. P. 448—449.

³ Visuddhi-magga, XVII.

* Quae fingit animus (лат.) — то, что созидает дух. — Прим. пер.

ния существования к следующему). Мы увидим, что в этом втором смысле *санкхара* рассматривается как одна из тех пяти групп, которые образуют структуру личности. Но, в конечном счете, корень этих конкретных *санкхар* на обусловленном, сансарическом уровне восходит, в каждом из них, к *санкхарам*, которые составляют вторую «нидану» вертикального ряда.

3. Посредством различения или индивидуации, которые предполагаются в этих *санкхарах*, они дают место третьей нидане, имя которой *виньяна* (*viññāna*, или на санскрите — *виджняна*), т. е. «сознание», понимаемое как различающее сознание. Таким образом, речь идет о возможности всего того, что со временем появляется как обособление, как индивидуальное и конечное сознание или сознание «Я» — в общем смысле это выражено в санскритском термине *ахамкара* (*aham-kāra*), каковой, помимо прочего, соотносится с теми формами индивидуальности, которые отличаются от того, что обычно понимается как человеческая индивидуальность.

4. Четвертая нидана — это *нама-рупа* (*nāma-rūpa*), т. е. «имя-и-форма». Об этом мы уже говорили. Здесь надо только еще раз расширить это понятие, имея в виду совокупность как материальных элементов («форма»), так и тончайших, нематериальных («имя»), в которых *виньяна*, т. е. индивидуальное сознание в целом, нуждается как в своей основе. На уровне четвертой «ниданы» совершается то пересечение вертикального с горизонтальным, которое приводит к зачатию и рождению живого существа, в котором трансцендентные устремления врастают в структуру сансарической наследственности, в те элементы, которые, как только упомянутый ряд начинает двигаться в сторону рождения человека, широко используют биологический материал родителей.

Чтобы сориентироваться в этом вопросе, надо рассматривать буддизм в свете более широкого учения.

В момент рождения человека воедино сходятся три элемента. Первый по своему характеру трансцендентен и связан с первыми тремя ниданами: «неведение», «мания» и санкхара должны были вызвать помярачение и устремление вниз, которое через вторую нидану уже имеет свое направление и через третью уже поворачивается в сторону конечной, индивидуализированной формы «Я-сознания». Второй элемент, наоборот, связан с уже организованными силами и влияниями, с уже определенной жизненной силой, соотносясь с одним из тех процессов «горения», образующих сансару, о котором мы в свое время уже говорили. Такие влияния и такую витальность в общем и целом можно понять как сущее в своем роде, которое мы назовем «сансарическим» или «вождедеющим сущим». Это «жизнь», не исчерпывающаяся земной жизнью индивида, но скорее постигающаяся как «жизнь» этой жизни и связанная с такими понятиями, как «демон», «двойник», «гений», фюльгья и т. д., которые встречаются и в других традициях, а в индийской существовали, например, под именами *линга-шарипа* (*liṅga-śarīra*), или «тонкое тело», о котором говорится в *санкхье*, или *гангхарва* (*gandharva*) (сущее, наличие которого, согласно древнейшему буддийскому канону, тоже — помимо родителей — необходимо для того, чтобы рождение совершилось).¹ В «Абхидхармакоше», т. е. в теоретической систематизации буддийского учения это сущее получает имя *антарабхава* (*antarābhava*). Считается, что его способ бытия — до рождения и между ними; питаемое «желанием» и влекомое порывами, взращенными другими жизнями, оно стремится проявиться в новом существовании.² Итак, это второй элемент, потенциально уже соот-

¹ Majjh., XXXVIII (I, 390), Jātaka, 330, Milindapañha, 123.

² Abhidharmakośa, III, 12; cp. L. de la Vallée-Poussin. Nirvāṇa. Paris, 1925. P. 28.

ветствующий «имени-и-форме», в значительной мере предопределенным. На уровне этой «ниданы» (nâma-rûpa) — начало, помраченное «неведением», встречается с *антарабхавой*, с демоном сансары или вожделеющим сущим: первое, так сказать, переходит во второе, вращаясь в определенную совокупность сансарического наследия.

А теперь рассмотрим третий элемент. В уже упоминавшемся тексте говорится, что сверхчувственное око видит, как бродит демон — до тех пор, пока не появится возможность нового «возгорания» — в момент сексуального союза мужчины и женщины, причем таких, которые, являя соответствующую наследственность, как бы могут быть его отцом и матерью. Здесь рассматриваемое нами учение удивительным образом перекликается с положениями психоанализа (несмотря на все его деформации и преувеличения), а именно с его теорией либидо и комплексами Эдипа и Электры. Речь идет о желании, которое это существо может возыметь по отношению к своей будущей матери или отцу (в зависимости от пола, который был ему свойствен в предшествовавшей, уже исчерпавшейся жизни), равно как испытать отвращение к кому-то из них.¹ Отождествление совершается благодаря безрассудному влечению и наслаждению обоих существ, в результате чего происходит зачатие. Здесь сразу же начинается концентрация различных *скандх*, или на языке пали *кхандх*, т. е. цепи эмбриональных элементов, которые лягут в основу нового существа: начинается физиологический процесс развития эмбриона, каковой процесс — в его внешних аспектах — исследует современная генетика (и который — в его внутренних условиях — рас-

¹ Между прочим, эта мысль присутствует уже в ведах, где говорится, что демон гандхарва (см. Ригведа, X, LXXXV, 40) овладевает женой до того как к ней вступит ее муж.

смаатривает теория ниданы, о каковой мы еще поговорим).¹

В конечном счете, в человеческом существе дают о себе знать три начала, которые в санскхье называются *карана-шарипа* (*kârana-ṣarîra*), *лингга-шарипа* (*liṅga-ṣarîra*) и *стула-шарипа* (*sthûla-ṣarîra*) и которые в античной западной традиции известны под именами «нуса» (*nous*), «псюхе» (*psyché*) и «сомы» (*soma*), а также как *mens*, *anima* и *corpus*. Что касается последних, то здесь надо помнить о тесной связи между тем, что предстает как *anima*, осмысляемая как демон или двоякость, и «гением», понимаемым как жизнь и память о воспринятой «крови», об унаследованном роде. Все это, в свою очередь, заставляет вспомнить об уже упоминавшемся нами «пути отцов» (*pitṛ-yâna*), о котором говорится в упанишадах, т. е. о той тропе, которая вновь и вновь ведет к рождению (согласно закону вожделения и сансарическому существованию). Согласно исконному представлению, „*anima*“ (как начало, отличное от собственно духовного начала) как раз и относится к этой области и в большей или меньшей степени смешивается с тем неразумным существом, которое есть «демон». В праджняпарамитских сутрах личность, или «пудгала» тоже часто смешивается с тем началом, которое наделяется существованием как жизнь определенной жизни, элементы каковой оно тоже имеет; однако это начало сохраняется как сила, с этими элементами не связанная и продолжающая существовать после смерти индивида.

В текстах самого древнего буддийского канона (палийский канон) речь нередко идет о том, что демон или сансарическое существо кажется эквивалентным виджняне, т. е. «сознанию», третьей нидане. На самом деле, как мы уже говорили, они весьма от-

¹ См. *L. de la Vallée-Poussin. Bouddhisme. Études et matériels*. Paris, 1909. P. 25 sgg.

личаются друг от друга, а их взаимоуподобление объясняется тем, что — в силу динамического сродства и сходимости — высшая сила, сведенная на низший уровень неведением, отождествляется с сущностью, порожденной желанием; это отождествление совершенно аналогично отождествлению той же сущности с материей, которую будущие родители принесут для нового вожделения. «Сознание», виджняна, — это не «демон», но тем не менее оно встречается, соединяется и отождествляется с ним: в тот момент, когда совершается одно из его воплощений, а для этого необходима уже конкретизированная сила жизни, вожделения, привязанности и наслаждения. Поэтому в структуре человека действительно присутствует «демон», являющийся вместилищем сансарического сознания, которое, выходя за пределы сознания индивидуального, хранит совсем далекие, не индивидуальные, воспоминания, инстинкты и причины и которое можно связать с так называемой алая-виджняной, с «ларцом сознания», где хранятся все впечатления (как сознательные, так и неосознанные) данного сансарического потока или «ствола». Но в той же человеческой структуре наличествует и высшее начало — как раз то самое, которое помрачено и отравлено неведением и различными *асавами*. Это принципиальный момент, и если мы не будем его учитывать, мы многое не поймем в буддийской аскезе.

Когда в момент зачатия *антарабхава*, т. е. демон, входит в матку, когда вокруг него начинают сосредотачиваться и уплотняться материальные элементы, он «умирает».¹ Под этим надо понимать тот разрыв в бывшем до сих пор непрерывном потоке сознания, в силу которого мы обычно уже не можем вспомнить те состояния, в которых находились до зачатия и рождения, будь то состояния сансарические или транс-

¹ Cp. Tucci C. Il buddhismo. Foligno, 1926. P. 75.

цендентные. Это некий разлом, поскольку с этого момента, т. е. с четвертой ниданы, утверждается вышеупомянутая неразрывная связь между сознанием и той психофизической величиной, которая его индивидуализирует: если, с одной стороны, необходимо, чтобы сознание (*виджняна*) вошло в материнское чрево, дабы тем самым могли сформироваться «имя-и-форма», то, с другой стороны, одновременно необходимо, чтобы существовали те «имя-и-форма», дабы существовало сознание.¹

В текстах связь между тремя началами иллюстрируется следующим образом: сознание (*виджняна*, или *винняна*) — это семя, земля — это карма (или камма), вода, благодаря которой семя прорастает и становится растением, — это жажда. Карма, соответствующая силе, преобразованной определенными *санскарами*, или *санкхарами*, присуща «сансарической сущности» в которую погружается семя и которую вождение развивает до нового существования. Только в редких, «пророческих» случаях такого «нисхождения» — когда речь идет о существах, в какой-то мере одолевших неведение и потому почти «просветленных» (*бодхи* — «просветление»: таков буквальный смысл термина *бодхисаттва*) — речь идет уже не об *антарабхаве* как вожделеющем сущем, а о «небесном» или «сияющем теле» (*tusito-kāyo*). Тогда при рождении не происходит прерывания сознания, «воспоминание» остается более или менее точным, индивид полностью владеет собой, он сохраняет невозмутимость и определенное видение; для своего воплощения он сам выбрал место, время и мать.²

В контексте таких взглядов представление о биологической земной наследственности уже не кажется

¹ Cp. *Dīgha-nik.*, XV, 21—22.

² См., например, *Majjh.*, CXXIII (III, 196—197); *Dīgha-nik.*, XIV, 17; *Bardo-Thödol. Cit.* P. 191; *Angutt.*, VIII, 70.

чем-то полным и окончательным. Под наследственностью здесь понимается нечто куда более широкое: речь идет не только о том, что мы наследуем от своих предков, но и о том, что исходит от нас самих, от тех действий и отождествлений, которые предшествуют рождению (во всей наследственности как таковой этот второй момент оказывается наиболее существенным). Не признавать эту небιологическую наследственность так же нелепо, как считать, будто цыплята особой породы рождаются только из яйца (без всякой связи с их породой).¹ Вернемся к символу горения: если мы захотим отыскать источник огня, охватившего полено, мы поступим нелепо, начав искать, откуда это полено взялось, где то дерево, которое пошло на дрова, тот лес, в котором это дерево росло и т. д. — все это в лучшем случае объяснит, почему полено горит так, а не иначе. Источник огня надо искать в самом огне, а не в дровах, надо переходить к той искре, из которой вспыхнуло это пламя, а потом к тому пламени, откуда взялась эта искра и т. д. Точно так же наследственность в ее более глубоком, «непосредственном» смысле надо прослеживать не по генеалогии земных родителей: на самом деле мы наследуем плоды наших собственных действий, а не свойства отца и матери.² Помимо собственной наследственности, представляющей собой тело и сомυ, мы имеем дело с сансарической наследственностью в широком смысле и, наконец, со своей собственной наследственностью как началом, которое нисходит «свыше», но которое облачено «неведением» («вертикальный компонент»).

5. Возвращаясь к цепи обусловленного происхождения, надо сказать, что те состояния или ниданы, которые следуют за «именем-формой», связаны с вну-

¹ См. *Warren H. C. Buddhism in translations. Cambridge, 1909. P. 212.*

² *Dahlke P. Buddh. Als. Weltansch. Cit. P. 61.*

третьей стороной эмбрионального развития. В качестве пятого звена причинной цепи мы имеем так называемую *нидаятану*, т. е. пробуждение шести органов восприятия, базовое восприятие. Речь идет о тех областях, в которых -- в силу того или иного контакта -- возникают различные чувственные впечатления и умственные образы. В традиционном индуизме это шесть чувств: к уже известным традиционным пяти добавляется «*mano*» (на санскрите «*манас*»), т. е. «ум», «мысль». Этот термин не синонимичен (как ошибочно считают многие современные люди) термину «дух»: в данном случае «мысль», понимаемая как мысль субъективная, связанная с деятельностью нашего мозга, воспринимается как своеобразное чувство, в большей или меньшей степени имеющее тот же орудийный характер, как и прочие чувства. Когда ее деятельность не ограничивается координацией и организацией данных чувственного опыта, считается, что она возникает в результате особого, тонкого «контакта».

6—7. Переход от потенциальности к актуальности обозначается шестой ниданой: это *пхасса* (*phassa*), что буквально означает «контакт», «прикосновение»). Речь идет о том опыте, который начинает формироваться, «загораться», «сверкать» в каждой из уже названных областей. По этой причине следующая нидана называется *веданой*, т. е. здесь имеется в виду чувство, эмоциональный колорит различных восприятий, чувство как таковое. Здесь начинается новое развитие, которое можно рассматривать как воспламенение и проявление, так сказать, трансцендентной мании, предстающей в обличье того особого желания и той привязанности, которые формируют субстрат опыта, возникающего в конкретном существе при конкретных обстоятельствах.

8. Поэтому нидана, которая идет сразу после седьмой, называется «жаждой», «стяготеением», «привязанностью» (*танха*, *tanhâ*). Она пробуждается в раз-

личных областях чувств, подпитываемая различными контактами, — как тот огонь, который — согласно уже упоминавшемуся тексту — загорается во всяком чувстве, захватывает свой предмет, захватывает саму способность чувствовать, а также контакты и впечатления, которые из нее проистекают (причем это происходит всегда, даже в том случае, когда они кажутся нейтральными и не вызывают ни удовольствия, ни страдания).

9. На этом уровне «гореть» все равно что «быть», но поскольку для огня необходимо топливо, поскольку он зависит от него и должен его иметь, появляется девятая нидана, а именно *упадана* (*upādāna*). В буквальном переводе этот термин означает «обнимать», и в данном случае речь идет о том, чтобы что-то сделать своей собственностью — в смысле привязанности и зависимости. Поэтому многие переводят этот термин словом «воля» или «утверждение» (*anuvaya*), вкладывая в него смысл, противоположный «отрешению» и «отвержению» (*vinaya*). Именно здесь актуализируется и конкретизируется *ахамкара* (*aḥamkāra*) как общее понятие «усвоения» (*adhyātmika*): появляется чувство собственного «Я» или «личности» (*sakkāya*), определяемое отношением к тому или другому предмету или состоянию и выражающееся в следующей формуле: «Это — моё; я есть вот это; это — мне». Таким образом, здесь мы имеем дело с неким соединением, с формированием личности на основе пяти уже упомянутых аспектов, каковы суть «форма» (*rūpa*), вбирающая в себя все, что относится к телесному началу; чувственность (*vedanā*); восприятия, представления и идеи (*sañña*); склонности, предрасположения и вообще хотение (*sankhāra*); наконец, само сознание — в той мере, в какой оно определено, обусловлено и индивидуализировано (*viññāna*). «Привязанность (*upādāna*) не тождественна пяти родам привязанности, и в то же время она не вне их. Сокрытое в пяти родах есть

причина воли, утверждение, привязанность».¹ Таким образом, сансарическая личность состоит не из тех пяти областей, а из того, что во всех них присутствует как «вожделение воли»;² из того, что пронизывает собою весь процесс, а именно из жажды, которая смешивается с жаждой «демона» и — в момент своего утоления через какие-нибудь контакты — создает зависимость, от которой, в свою очередь, возникает стихийная тревога, беспокойство и страх, охватывающих всех тех, у кого нет в себе собственного начала и кто пребывает в отчаянии, хватаясь за «личность», за иллюзорное «Я» (*sakkâya*). «Привязанность» осуществляется тогда, когда существо хранит и лелеет пережитые ощущения (грустные, веселые или ни те ни другие) и как бы льнет к ним. В результате всего этого возникает чувство удовлетворения (в особом, трансцендентном смысле, поскольку — как мы видели — речь может идти даже о совершенно «нейтральных» ощущениях). Удовлетворение этих ощущений и есть «привязанность». Из этой привязанности возникает «становление».³

¹ Majjh., CIX (III, 76).

² Majjh., XLIV (I, 439—440).

³ Majjh., XXXVIII (I, 391). В этой связи можно разъяснить два важных буддийских понятия: речь идет о том, что называется терминами *sasava* (*sâsavâ*) и *prapṭi* (*prâpti*). *Sasava*, как производная от асавы, означает «со-отравляющий», «совместно отравляющий»: здесь мы имеем дело со всем тем, что содействует развитию изначального «безумного влечения» («мании») и «отравления». Она распространяется как на «хорошие» состояния, так и на «плохие», не затрагивая только «то, что не вобрано», т. е. то, что восходит к чистой трансценденности (См. *Dhamma-sang.*, 1103, 1104). Что касается *prapṭi* (*prâpti*), то она означает принятие или включение: речь идет об изначальном «сцеплении», посредством которого усвоенная склонность существует в потенции, ожидая благоприятного случая для того, чтобы вновь заявить о себе (даже тогда, когда, будучи реализованной, она как будто исчезла).

10. Теперь, когда все условия, необходимые для утверждения личности, соблюдены, начинается ее действительное становление, она окончательно «вырисовывается», «выходит наружу» как индивидуальное существо и обозначается ее «существование» (итал. *esistere*) в буквальном смысле: *ex-sistere*, т. е. нахождение вовне (существование, приобретшее внешние черты). Совершается десятая нидана, а именно *бхава* (*bhava*), что в буквальном смысле как раз и означает «становление». В каком-то смысле ее аналогом является следующая нидана.

11. Итак, одиннадцатая нидана — это «рождение», или *джати* (*jāti*), которое часто осмысливается и как «спуск», «нисхождение».¹ Таким образом, от пятой до десятой ниданы речь идет о состояниях, которые формируются как нечто параллельное и дополнительное эмбриональному развитию плода: начиная с момента зачатия и путем определения того, что на языке современной философии называлось бы априорными категориями опыта, т. е. установлением модусов, в которых этот опыт будет формироваться в пространстве и времени или в других условиях существования. Надо отметить, что в рассматриваемом нами учении речь идет не только о человеческом и земном рождении. Хотя мы знаем, что именно здесь буддизм разработал теорию обусловленного происхождения, однако в общем и целом возможность рождения, или джати (одиннадцатая нидана) допускается не только для животного мира, но и в области «чистых форм» (*гûра*), а также в сфере, «свободной от формы» (*агûра*).² Правда, здесь есть одна особенность: при рассмотрении последних случаев необходимо — для придания нужного ракурса — кое-что изменить в предыдущем изложении. Прежде всего надо подчеркнуть, что буд-

¹ Samyutt., XII, 2.

² См., например, Majjh., IX (I, 72).

дийское учение — как и всякое другое, которое является поистине метафизическим — преодолевает ту своеобразную ограниченность, которая характерна для популярных западных воззрений: оно утверждает, что человеческое бытие — всего лишь одно из многочисленных возможных обусловленных видов бытия, а индивидуальное человеческое существование — лишь одно из многочисленных форм индивидуального существования (в себе самом оно — это просто определенная часть потока (*сантаны*, *santâna*), который течет до него и после него).

12. Последняя нидана называется *джарамараной* (*jarâmarana*), т. е. «упадком», «закатом» (*джара* — «старость», *марана* — «смерть»). Рождение (*джати*) неразрывно связано с упадком и смертью. *Omnia orta occidunt et aucta senescunt*: все возникшее стареет и умирает.¹ Тексты говорят о том, что не в теории, а в непосредственном опыте — как нечто совершенно очевидное — в какой-то момент «ясному, незамутненному оку истины» открывается, что «все, имеющее начало, имеет конец».²

Итак, цепь обусловленного возникновения постепенно привела нас в мир случайности, вечного непостоянства, волнения, в мир той индивидуальности, которая на самом деле есть не что иное, как иллюзия и одно лишь имя, в мир той жизни, которая смешана со смертью и искажена тоской, радикальным лишением и недостатком, в мир, где нет свободы, где существа, охваченные вожделением, то «прыгают туда-сюда, как зайцы в силке»,³ то исчезают, как «стрелы, брошенные в ночь». И вот в такой ситуации человек, заявивший, что он может «объяснить жизнь из ее глубин»,⁴

¹ Majjh., I (I, 10).

² Majjh., LVI (II, 55); LXXIV (II, 334); Digha-nik., XXI, 10.

³ Dhammapada, 342.

⁴ Majjh., XI (I, 98).

провозгласил учение, вобравшее в себя две первые истины ария: корень всякого страдания — это волнение, *дуккха* (пали: *dukkha*), а его причина — вожделение, желание, *танха* (*tanhâ*).

Указав на различные возможности «рождения», надо подчеркнуть, что хотя буддизм признает существование другого мира и даже миров, а также — кроме земных — признает наличие иных, «небесных» условий существования, над небесными мирами все равно правит *дуккха*. Божества (*геvy*, *deva*) существуют в определенной иерархии, похожей на ангельскую иерархию в западной теологии, но они не бессмертны. Несмотря на то что по сравнению с человеком они живут бесконечно долго (*devâ dîghâyuka*), их тоже ожидает *jaṅamaṇa*, т. е. упадок и смерть. Сказанное надо понимать в контексте общего учения о циклических законах, согласно которым все явленные формы, включая высшие, вновь вбираются в неявленное начало, которое предшествует им и их превосходит. Мы знаем, что аналогичные воззрения были и в западной античной традиции, где говорилось об эонах, о веках и космических годах.

Мимоходом отметим, что в буддизме *princeps huius mundi** персонифицируется в божестве *Маре* (*Mâra*). Этимологически «Мара» восходит к *Mrtyu*, древнему индуистскому богу смерти, но здесь он предстает как сила, лежащая в основе всего сансарического существования и утверждающаяся везде, где происходит пассивное отождествление, осуществляется привязанность, крепнут узы желания и удовлетворения — на любом уровне существования и в любом «мире», в том числе и духовном.¹ Мара, имеющий дочерей (*Танха*, *Рати* и *Арати*, т. е. вожделение, любовь и ненависть),

¹ Samyutt., XXII, 63; XXXV, 114; Mahâvagga, I, 11.

* *Princeps huius mundi* (лат.) — князь мира сего (см.: Ин 12:31; 14:30; 16:11). — *Прим. пер.*

имеет также и пастбища, куда заманивает всех живых существ и где они, удовлетворяя свои желания, попадают в его власть¹ и, парализованные безумными устремлениями, непрестанно возвращаются в поток эфемерного существования.² Мара, воплощая в себе всю эфемерность сансарического существования и представляя как бог смерти, в какой-то момент захватывает и уносит прочь человека, хлопочущего о достижении того или иного блага, и нападение его подобно «затоплению сонной деревни».³ Мара тесно связан с «неведением», и потому он может действовать до тех пор, пока он не опознан. «Он меня не знает» — таково условие действия Мары, и потому в тот миг, когда незамутненное око заметит его, он теряет всю свою силу.⁴

Большое практическое значение *пратитья-самутпaды* заключается в том, что она утверждает: мир, в котором все обусловлено и случайно, не существует как нечто абсолютное — он сам, в свою очередь, обусловлен и случаен, и потому всегда можно отринуть его, отвергнуть, уничтожить.⁵ Обусловленные формы существования, созданные теми или иными действиями, действиями же могут быть упразднены. Таким образом, кроме анализа целого ряда формообразований нисходящего порядка, вызванного неведением и названного «недобрым путем», буддизм рассматривает ряд восхождений, названных «прямым путем».⁶ Если в первом случае неведение приводит к формированию так называемых *санкхар* (*sankhâra*), которые, в свою очередь, формируют «сознание», приводящее к фор-

¹ Itivuttaka, 14.

² Majjh., XXV.

³ Dhammapada, 287.

⁴ Mahâvagga, I, XI, 2; XIII, 2; Majjh., XLIX (I, 481) и т. д.

⁵ Samyutt., XII, 1 sgg., 20.

⁶ Samyutt., XII, 3.

мированию «имени-и-формы» и т. д. вплоть до рождения, упадка, страдания и смерти, то во втором с уничтожением «неведения» уничтожаются и *санкхары*, затем — «сознание» и т. д. вплоть до обусловленного упразднения последних результатов — рождения, упадка, страдания и смерти, т. е. самого закона сансарического существования.¹

Вот почему миг, в котором царевичу Сиддхартхе раскрылась истина об обусловленном возникновении (т. е. истина о том, что сансара не «существует», а «становится», «совершается»), был воспринят им как миг освобождающего просветления, как возможность покончить с миром обусловленности. «Так стало, так стало! — это знание вошло в меня как нечто никогда прежде не слышанное, вошло видение, вошло постижение, вошла мудрость, вошел свет». В этой же связи читаем: «Когда истинная природа сущего становится ясной для пламенеющего, размышляющего аскета, тогда все его сомнения проходят, ибо он понимает, какова эта природа и какова ее причина».² И еще: «Когда истинная природа сущего становится ясной для пламенеющего, мыслящего аскета, тогда он восстает, он, подобный солнцу, озаряющему небо, рассеивает воинство Мары».³ В этот миг дьявольская власть сансары прекращается.

Итак, после того как нисходящая цепь двенадцати нидан вывела нас на уровень сансарического существования, мы имеем возможность обратиться к иному их истолкованию, уже намеченному нами и названному «горизонтальным». Необходимо разделить двенадцать нидан на четыре группы и связать их с чем-то большим, чем просто индивидуальное существование. В первую группу войдут две первые нида-

¹ Mahâvagga, I, I, 2.

² Mahâvagga, I, I, 3.

³ Ibid., 7.

ны (*авидья* и *санкхара*), представляющие собой то сансарическое содержание, которое ныне живущее существо наследует из другой, прежней жизни. *Авидья*, или неведение относится к незнанию «четырех истин» и незнанию о случайности этого мира и возможности спастись из него, а *санкхара*, как мы помним, это те или иные наклонности и предрасположенности, возникшие в предыдущей жизни, прожитой в таком неведении. Что касается второй группы, то ее ниданы относятся к настоящему существованию («сознание», «имя-и-форма» и «вместилище шести чувств»): здесь речь идет о формировании и развитии новой жизни, воспринимающей наследственность прошлой жизни. В третью группу входят четыре ниданы: «контакт», «ощущения», «жажда» и «привязанность», относящиеся к обычной жизни обычного человека, насколько она соответствует сансарическому существованию, в котором новое вожеление подпитывает предыдущее, а мысли и действия рожают ту энергию, которая проявится в следующей жизни. С этой жизнью надо связывать три последние ниданы — «новое становление», «рождение», «упадок и смерть» — которые возникают почти как следствия.¹ В контексте такой интерпретации некоторые ниданы толкуются следующим образом: «неведение» касается четырех благородных истин; *санкхара* представляет собой формирование предрасположений в области мысли, речи и действия; сознание (*виджняна*) соотносится с шестеричным основанием (с шестью чувствами); «имя-и-форма» представляет собой психофизическую структуру живого человека; «контакт» и «чувство» снова связываются с чувственным опытом; наконец, *упадана* (*upâdâna*) представляет собой привязанность к желанию, к тем или иным мнениям, к вере в собственное

¹ Такой точки зрения придерживается Ньянатилока, см. *Anguttaro-nikâyo*, v. I, pg. 291.

«Я», наконец, к вере в чудотворную силу нравственных норм и обрядов.¹

Хотя иногда эту «горизонтальную» интерпретацию можно использовать для прояснения некоторых текстуальных особенностей, надо помнить, что — в сравнении с другой, «вертикальной» и трансцендентной интерпретацией — она оказывается низшей, экзотерической, поскольку учитывает только план сансары и к тому же не отличается последовательностью. Например, непонятно, почему «становление», «рождение», «упадок и смерть» нельзя включить в среднюю группу, которая относится к настоящему, нынешнему существованию; непонятно, почему они связаны с существованием будущим (словно они не имеют силы ни для нынешней жизни, ни для предыдущей, в которой локализуются *санкхары* и «неведение», и словно в будущей жизни вновь не возникнут «невежество», *санкхара*, сознание, шесть чувств и т. д., то есть все те ниданы, которые рассматриваются только в связи с предыдущим или нынешним существованием, наследующим предыдущее. Тот факт, что большинство ориенталистов, не обращая внимания на эту непоследовательность, принимают второе истолкование, говорит об их поверхностности и неготовности рассуждать в метафизическом ракурсе. И даже если в своем подходе они опираются на некоторые восточные воззрения, дело все равно не меняется.

Как только учение о причинной связи (*пратитьясамутпата*) мы начинаем понимать как нечто указующее на обусловленный характер сансарического существования, с этим учением, как уже говорилось, напрямую связываются третья и четвертая благородные истины: третья возвещает о возможности уничтожить состояние, вызванное двенадцатью ниданами, а четвертая говорит о том, как именно это возможно на де-

¹ Samyutt., XII, 2.

ле и каким образом в итоге можно достичь пробуждения и просветления.

Практико-аскетической предпосылкой такого достижения является принцип имманентности. Свое наглядное выражение он находит в аллегорическом рассказе, повествующем о «конце мира». Собеседник говорит Будде, что в надежде достичь конца мира он постоянно устремляется вперед, делая это даже с магической быстротой, но конца так и не достигает. «Невозможно идучи достичь конца мира, — отвечает Будда, — и тут же символически добавляет: где нет ни рождения, ни упадка, ни смерти, ни возникновения, ни гибели». Идя, т. е. продвигаясь по сансаре, конца мира достичь нельзя: этот конец надо искать внутри себя. Мир заканчивается там, где уничтожаются «асавы» (безрассудные, неконтролируемые влечения и склонности). «В этом теле, высотой всего в восемь пядей, теле, наделенном восприятием и сознанием, как раз в этом теле и заключен мир, его исток, его завершение и тот путь, который ведет к его концу».¹ Тело, взятое во всей его полноте, является основанием сансарического опыта мира, но — как в физическом аспекте, так и в аспекте тайном незримом — в нем имманентно присутствуют все ниданы, обуславливающие этот опыт, и в нем же скрыты силы, способные покончить с ними и способствовать преображению, переходу от одного способа бытия к другому.

В этой связи часто говорят о силе «ума», причем ум здесь понимается в широком смысле, а не только как психологическая способность. «Наше состояние — результат наших же мыслей: они — основание и вещество».² «Мир управляется сознанием, он связан с сознанием, подчинен силе сознания».³ Именно

¹ Samyutt., I, 62. Angutt., IV, 45; IV, 46; IX, 38.

² Dhammapada, I.

³ Angutt., IV, 186; Samyutt., I, 7.

ум «обманывает человека и убивает его тело». Через него «существует все, у чего есть форма». «Ум, наша судьба и наша жизнь — вот три вещи, тесно связанные между собой. Ум указывает, направляет и определяет нашу судьбу здесь внизу, от чего зависит наша жизнь — и вот так в вечном взаимном сцеплении».¹ Но ум зависит от человека: ум может привести его в мир волнения и непостоянства, но благодаря тому же уму царевич Сиддхартха достиг пробуждения и стал Буддой.²

Итак, мы рассмотрели все предпосылки буддийской аскезы — как аскезы вообще, так и арийского учения о пробуждении.

VII. Определение призваний

Буддизм как целое зиждется на двух столпах, которые называются *саматха* (*samatha*) и *vipassана* (*vipassanā*). Под первым подразумевается непоколебимое спокойствие, которое достигается с помощью различных дисциплин и прежде всего благодаря духовному сосредоточению и контролю за мыслью и поведением; достигая его, мы тем не менее остаемся в той области аскезы, которая, как говорилось в начале, в самой себе может и не предполагать никакой по-настоящему трансцендентой реализации и потому может иметь значение как определенный способ обретения силы, необходимой для человека, продолжающего жить и действовать в этом мире. *Vipassана* же, напротив, указывает на «знание» — на ясное восприятие, которое подготавливает к обретению отрешенности и помогает увидеть саму суть сансарической жизни, а также ее случайность и иррациональность: речь идет

¹ Mahāparinirv., 64.

² Ibid.

о благородном, пронизательном знании, «которое постигает восход и закат». Когда же к спокойствию и самообладанию, которые характерны для *саматхи*, прибавляется это «знание», тогда мы вступаем на тот путь аскезы, который ведет к пробуждению. Характер обоих слагаемых аскезы таков, что они дополняют друг друга;¹ что касается освобождения, то для него *vipassana* является необходимым условием.

Итак, первый шаг заключается в том, чтобы в какой-то мере пробудить в себе это «знание», и здесь можно говорить о самом настоящем определении того или иного призвания. Широко распространено мнение, согласно которому буддийская «проповедь» имеет «универсальный» характер. На самом деле это не так — это может быть верно, если иметь в виду только внешнюю сторону дела или более поздние, уже в какой-то мере искаженные формы учения. В своей сути буддизм — учение аристократическое. Об этом свидетельствует уже легендарный рассказ, содержащийся в канонических текстах: там говорится о том, как божество по имени Брахма Сахампати, желая, чтобы Будда не оставил достигнутого им знания лишь для самого себя, показывает ему «более благородных существ», способных уразуметь это знание. В конце концов Будда соглашается с этим и выражает свое согласие такими словами: «И, глядя на мир пробужденным оком, я увидел благородных и простых, остроумных и тугодумов, богато одаренных и скудных дарованиями, смысленных и несмысленных, и многих, кто считал злом устремленность к другим мирам». Затем идет следующее образное сравнение: одни цветки лотоса растут глубоко в илистой воде, другие устремляются к ее поверхности, а третьи «вырастают из нее и возвышаются над ней, нетронутые ею», и точно так же есть толпа, а есть те, кто благороден по своей при-

¹ Cp. Angutt., V, 92—94.

роде.¹ О таких можно сказать, что они умеют стойко держаться, и «неведение» не смогло полностью помрачить их сознания, потому что они не забывают о своем происхождении. Вода традиционно символизирует низшую природу, связанную со страстностью и становлением, и скажем мимоходом, что сюда восходят и символические буддийские образы человека, идущего «по водам» и не тонущего, того, кто пересекает водную ширь.

Таким образом, изначально буддийское учение о пробуждении предназначено для элиты, и здесь оно оказывается самым настоящим пробным камнем. Только «благородные натуры», «благородные сыны» отзываются на него — и здесь уместно поговорить о «призваниях».

Прежде всего рассмотрим понятие отречения, которое в каком-то смысле является краеугольным камнем любой аскезы. В зависимости от обстоятельств отречение может иметь самое разное значение.

Есть отречение низшего порядка, которое — как мы уже говорили в начале — имеет аскетические формы, сложившиеся на Западе после заката классического мира. Такое отречение означает «умервщение», болезненное отрешение от вещей и удовольствий, которые тем не менее ценятся и остаются желанными. Это некий мазохизм, тяга к страданию, скрытым образом связанная с негодующим неприятием всего здорового, сильного, мудрого и мужественного. Довольно часто такое отречение — это добродетель, порожденная необходимостью, добродетель изгоев, тех, кто, будучи не в ладах со своим окружением, телом, расой,

¹ Majjh., XXVI (250—251), Mahāvagga, I, V, 2—10; Angutt., IV., 36, где этот образ относится к самому Пробужденному и подкрепляется следующими словами: «И так же я, рожденный в мире, возросший в мире, одолел мир и теперь стою, нетронутый им».

надеется отречением утвердиться в будущем мире, где — говоря словами Ницше — все ценности обрели обратный смысл. В других случаях стремление к отречению прежде всего вызвано религиозными картинами: «любовь к Богу» — вот что ведет к отречению, отрешению от мирских радостей, которое в большинстве случаев тоже болезненно и почти насильственно по отношению ко всему, что в обычной жизни было бы желанно. На Западе аскеза прежде всего связана именно с такими установками, и это одно из следствий духовного упадка последнего времени.

Что касается «арийского» отречения, о котором говорится в буддийском учении о пробуждении, то у него совершенно другая природа. Уже сам термин, который используется в данном случае (*paviveka*, *viveka*), означает собственно отрешение, отделение, отъединение, установление дистанции, причем без каких-либо особых эмоций.¹ Кроме того, в этой связи решающим оказывается пример, показанный самим Буддой. Будда оставил мир и стал на путь аскезы не как некто, отверженный этим миром, не как тот, кто был вынужден это сделать в силу какой-то необходимости, бедности или каких-либо опасностей:² нет, он сделал это как сын царя, «в пору цветущей юности», будучи вполне здоровым, одаренным «счастьем молодости», имеющим все, чего только можно пожелать на земле.³ Его решение не было обусловлено ни религиозными

¹ Ср. Angutt., III, 92. Этот отрывок хочет подчеркнуть, что отречение совершается в позитивном контексте: поскольку собственное поведение правильно, ложное поведение отвергается; поскольку мы обладаем истинным познанием, ложное отвергается; поскольку мы не подвластны безумному пристрастию, оно отвергается.

² Majjh., LXVIII (II, 172).

³ Ibid., здесь говорится обо всем, что, как считается, имел царевич Сиддхартха, хотя говорится с намеренным преувеличением, ср. Angutt., III, 38.

картинами, ни надеждами или страхами, связанными с потусторонней жизнью: это было прежде всего неколебимое решение «благородной души» как ответ на пережитой им опыт сансарического существования. В этой связи один текст говорит вполне решительно и однозначно: на пути ария отречение происходит не по причине «четырех бед» (болезни, бедности, старости и утраты близких), а в результате осознания того, что мир случаен, что, по существу, мы в нем одиноки и беспомощны, что это не наш мир и что, наконец, он пронизан вечной недостаточностью, всегда ненасытен и сгорает от жажды.¹

Теперь хорошо видно, насколько внешними и расхожими оказываются некоторые взгляды, приписываемые буддийскому учению, — те взгляды, опираясь на которые многие западные люди верили, что вся суть буддизма — показать, что «мир есть скорбь и боль» и обратиться к естественному для всякого человека стремлению избежать боли (вплоть до растворения в «ничто»). По этой же причине легенду о четырех встречах (в которой повествуется о том, что, увидев новорожденного, больного, старика и мертвеца, царевич Сиддхартха решил отречься от этого мира) надо воспринимать с большими оговорками. Такие события могут лишь случайно вызвать реакцию, которая в любом случае не будет сводиться именно к ним. То же самое надо сказать и о более общем мотиве «божественных посланцев», которые тоже суть новорожденный, больной, старый и мертвый: тот, кто не понял их языка, рискует оказаться в «низших сферах».²

¹ Majjh., LXXV (II, 230—233), LXXXII (II, 332 и сл.).

² Majjh., CXXX; Angutt., III, 35. Легко заметить, что упоминания о «низших сферах», которые присутствуют в этих текстах, по-видимому предназначались для простого народа и не имели никакой логической связи с основной мыслью. На самом деле «небесные посланники» напоминают только о том, что земная жизнь конечна и случайна, и непонятно, по какой

Впрочем, все это только надстройка, а самое главное — увидеть в истинном свете себя самого, все обусловленное, чтобы затем спросить: «Можешь ли ты сказать, что вот это — ты? Можешь ли на самом деле отождествиться с вот этим? Этого ли ты хочешь?». Таков момент принятия фундаментального решения, таков пробный камень в различении «благородных» и «простых»: именно в этом одна натура отличается от другой и определяется то или иное призвание. В буддизме его установление проходит определенные этапы: от самых простых видов опыта ученик переходит к более высоким, поднимается до сверхчувственных горизонтов, до небесных миров,¹ чтобы снова задать тот же вопрос: «Ты ли это? Можешь ли ты отождествить себя с вот этим? Исчерпывает ли тебя это? Это все, чего ты желаешь?». Благородная натура всегда отвечает отрицательно, и тогда в его жизни совершается переворот: он оставляет дом, отрекается от мира и становится на путь аскезы.

Это ясно показывает, каков смысл иного, арийского отречения, которое основывается на «знании» и которому сопутствует чувство некоторого презрения, ощущение внутреннего достоинства и стремление к безусловному, отличающее высшего человека, — человека совершенно особой «духовной расы». Этот человек не презирает жизнь (пронизанную смертью) во имя «умервщления», не насилует себя самого: он просто знает, что она слишком мала для него, и в тот момент, когда вспоминает о самом себе, чувствует, что

причине тот, кто или не видит этих посланников, или только принимает эту истину, не делая из нее никаких практических выводов, т. е. просто принимая эту конечную жизнь такой, какова она есть, — непонятно, почему его непременно ожидают всевозможные фантастические потусторонние наказания.

¹ Относительно перечня возможных отождествлений см. Majjh., I (I, 2 и сл.).

она никак не отвечает его подлинной природе. Ясно, что в такой момент вполне естественно отречься от этой жизни, отрешиться от нее, отказаться от участия в этой игре. Единственное, что переживаешь, — негодование: негодование человека, который понял, что его обманывали и наконец разобрался, кто же это делал. Это похоже на слепца, который, желая облечься в чистые, белые одежды, по своей слепоте принял запятнанные, грязные, но, прозрев, пришел в ужас и восстал против того, кто, злоупотребив его слепотой, облачил его в такие одеяния. «Поистине долго меня сбивало с толку, вводило в заблуждение, обманывало мое сердце».¹ Таким образом, первый шаг на пути пробуждения по своему характеру позитивен: это не какое-то усилие, направленное на то, чтобы смирить человека, понимающего одно: он — всего лишь человек, которому никак не обойтись без религиозных образов и картин, без апокалиптических и мессианских, неземных видений. Напротив, перед нами порыв, в основе которого — чувство собственного достоинства человека, который выше этого природного мира, понимание того, что это сверхприродное начало хотя и померкло с течением времени, но еще живо в «благородных существах». Это те, кто, как гласит один из отрывков, постепенно понимает: мир, явленный аскезой, и есть их естественное место, «земля отцов», а другой мир, тот мир, в котором они сейчас находятся, напротив, остается для них чем-то чужим.²

Только что мы говорили об особой духовной расе. Поговорим об этом подробнее, а заодно поясним, в чем специфика подлинно арийского призвания. Как уже говорилось, пробным камнем здесь является осознание вселенского непостоянства, осознание того, что называется терминами *дуккха* и *анатта*. Однако

¹ Majjh., LXXV (II, 235—236); Dhammapada, 153—154.

² Jātaka, 168.

тем самым вовсе не сказано, что, осознав непостоянство чего-либо, мы тем самым уже готовы отрешиться и отречься от него. Нет, это скорее зависит от того, что в другой связи мы называли «духовной расой», которая даже важнее расы биологической.¹ Приведем примеры: «теллурический» дух может считать вполне естественным свое отождествление со становлением и его стихийными силами и не видеть в этом ничего трагического — такое бывает у негров, у диких народностей и даже у некоторых славян. «Дионисийский» дух может не придавать большого значения всеобщему непостоянству и под лозунгом *carpe diem** может ловить сиюминутную радость, радоваться опьянению тленного существа, которое наслаждается тленными же вещами и радуется тем упоеннее, чем непредсказуемее будущее: «Что будет завтра, неизвестно», — так пели в эпоху Возрождения. Что касается религиозно ориентированного «лунного» духа, то в превратностях жизни он усматривает искупление или испытание, которые надо принимать со смирением и покорностью, веря в мудрость непостижимой Божьей воли и памятуя о том, что ты — «тварь», созданная из ничто. Смерть же можно воспринимать как нечто вполне естественное и окончательное, и потому мысль о ней просто не должна смущать жизнь, занятую земными свершениями. Наконец, «фаустовский», «титанический» или ницшеанский дух исповедует так называемый «трагический героизм», он хочет, чтобы становление не прекращалось и даже желает «вечного возвращения». Перечень различных установок можно

¹ Относительно понятия «духовной расы» см. *Evola J. Sintesi di dottrina della razza*. Milano, 1941. P. 113—170 (к этой работе восходит терминология последующих отрывков).

* *Carpe diem* (лат.) — букв.: «срывай день», т. е. живи этим днем, не думая о будущем. — *Прим. пер.*

было бы продолжить, но, вероятно, достаточно и этого. Приведенные примеры ясно показывают, что «познание» приводит к «отрешению» только в том случае, если налицо особая «духовная раса», которую мы называли «героической» (правда, в своем, особом смысле) и которая не лишена связи с понятием бодхисаттвы. Только для тех, в ком эта внутренняя раса еще продолжает жить и кто не подавляет ее, случайность всего вокруг может стать началом духовного пробуждения, определить характер призвания и заставить сказать (глядя на всякое проявление сансарической жизни): «Ну, все, хватит. Это мне не принадлежит, это не я, это не мое». Следовательно, у такого дела есть лишь одно оправдание: оно должно быть сделано — у благородной, героической натуры просто нет другого выхода. *Katam karāṇīyam* («было сделано то, что надо было сделать») — эта непреложная и часто встречающаяся формула относится к арию, которую разрушил *асау* и достиг пробуждения.

В этой связи очерчивается еще один аспект *анатты* как учения, которое не признает реальности «Я». Здесь смысл такого учения прост: в этом «потоке» и случайной совокупности состояний и функций, которые обычно воспринимаются как «Я», нельзя признать истинную самость, усмотреть того сверхчувственного Атмана, который был предметом умозрений в упанишадах и который для обычного человека считается практически несуществующим. Буддизм не говорит: «„Я“ не существует», скорее он говорит так: «Ясно одно: все, принадлежащее сансарическому существованию и личности, не обладает природой „Я“». Это напрямую явствует из текстов.

Схема такова. Будда вновь и вновь, прибегая к почти Сократовой технике, заставляет своего собеседника признать, что слагаемые обычной личности (телесная форма, чувства, представления, устремления, сознание) переменчивы, непостоянны, несубстанции-

альны. Затем задается такой вопрос: «Можно ли, имея в виду непостоянное, переменчивое, несубстанциональное, сказать так: „Это мое, это я, это я сам“?». Ответ (как будто это совершенно очевидно и естественно) всегда один и тот же: «Конечно нет, господин». Далее делается приблизительно такой вывод: «Таким образом, всякую форму, любое чувство, всяческое понятие, любое устремление, всякое сознание, прошлое, настоящее или будущее, свое или чужое, грубое или тонкое, далекое или близкое, надо — в соответствии с реальностью — рассматривать в совершенной мудрости, а именно так: „Это не мое, это не я, вот это — не я сам“. Поступая таким образом, благородный и мудрый ученик не отождествляет себя ни с телесной формой, ни с чувствами, ни с идеями, ни с устремлениями, ни с сознанием. Не отождествляя себя со всем этим, он отрешается от него, а отрешившись, освобождается».¹ В каноне эта тема выражается по-разному, но смысл и структура всегда одни и те же. Картина совершенно ясна: вся убедительная сила такого рассуждения зиждется на следующей скрытой предпосылке: под «Я» можно понимать лишь нечто безусловное, т. е. то, что не имеет никакого отношения к сансарическому сознанию и его формам. Только при таком подходе тексты становятся осмысленными и логическими. Только тогда, к примеру, можно понять, каким образом непостоянное сразу же представит как мучительное и затем устанавливается следующая связь: «То, что мучительно, то лишено „Я“; то, что лишено „Я“, то не я, не мое, не есть я сам — таким должно быть познание в соответствии с реальностью и по совершенной мудрости».² Наконец, только таким образом можно понять переход от данной констатации к непосредственному восприятию и дей-

¹ Majjh., XXII (I, 214—216); CIX (III, 80—81).

² Samyutt., XXII, 15; cp. 17; XXII, 49, 59, 76; XXXV, 2, 3.

ствию: поняв, что все сущее непостоянно, поняв, что непостоянны чувства и переживания, уразумев, что все это — не «Я», постигнув, что все это «объято пламенем», «мудрый арий-ученик» начинает испытывать отвращение ко всему этому, отрешается от него, а отрезавшись, становится свободным — с него довольно этих телесных форм, конечного сознания, чувств, всех этих *khandha*, предметов, связей, эмоциональных состояний, которые из них проистекают, как радостных, так и мучительных или нейтральных; он становится равнодушным ко всему этому, стремится к тому, чтобы оно завершилось.¹ В итоге выводится следующее правило: все непостоянное, все, что есть *анатта*, все составное и обусловленное — все это не принадлежит тебе, и ты не должен этого желать, наоборот, должен все это отринуть, ибо «такое отвержение весьма благотворно и целительно», ведь в этом не может быть радости, и не надо этого желать.² Ясно, что все это не может быть очевидным для всякого человека: настойчиво, хотя и подспудно предполагается наличие высшего сознания. Когда оно начинает зарождаться (причем совершенно естественным образом, не в результате болезненного отречения или «умервщления» плоти, а почти с олимпийским спокойствием духа) совершается *вивека* (*viveka*), т. е. отрешение.³ В контексте этого высшего сознания говорится о том, что человек, решивший отыскать «Я» или нечто похожее на него (*attena vâ attaniyena*) в сфере чувственности, похож на того, кто, пожелав найти прочную древесину, отыскивает мощное дерево, срубает его, но, оставив ствол и ветви, довольствуется только корой, в которой нет ни-

¹ Samyutt., XXII, 61, 9, 11; XXXV, 3, 12, 32; Mahāvagga, I, XXI, 4.

² Samyutt., XXII, 66—69, 33, 90; XXII, 25—33; XXXV, 167, 169—171.

³ Cp. Majjh., CVI.

чего прочного и тем более — той желанной крепкой древесины.¹ Таким образом, «Я» похоже на эту прочную, исконную сердцевину, и вот такое «Я» и считается в буддизме истинной точкой отсчета.

Но это не все. Говоря об «олимпийском спокойствии» и отрешении, не следует думать о каком-то безразличии в смысле дурно понятого стоицизма. По сути дела, арийское «отречение» основывается на воле к безусловному, которое также воспринимается как свобода и сила. Это тоже явствует из текстов. Стремясь опровергнуть точку зрения, согласно которой слагаемые обычной личности и есть я сам, Будда спрашивает своего собеседника о том, может ли какой-нибудь могущественный властитель казнить или изгнать кого-нибудь из своего царства. Ответ, конечно же, утвердительный. Тогда Будда задает следующий вопрос: «А можешь ли ты, думающий, что тело и есть ты сам, можешь ли повелеть своему телу, чтобы оно было или не было таким-то и таким-то?». Затем этот вопрос задается по отношению к остальным слагаемым личности. Собеседник вынужден признать, что не может этого сделать, и в результате мысль о том, что я есть тело, чувства, устремления и т. д., оказывается опровергнутой.² Здесь основная мысль тоже не вызывает сомнения: не только тот простой факт, что тело, чувства и т. д. переменчивы, но и то, что это непостоянство не зависит от меня, осознание того факта, что в обычной жизни я почти не имею на него никакого влияния, заставляет признать: «Это не я, это не мое, это не я сам». Исходя из этого и следует призыв: «Так отрекитесь же от того, что не принадлежит вам».³ Приведенный аргумент встречается и в других отрывках, например, в самом первом изложении уче-

¹ Samyutt., XXV, 193.

² Majjh., XXXV (I, 343—345).

³ Majjh., XXII (I, 218).

ния, преподанного царевичем Сиддхартхой в Бенаресе: «Если бы тело и было „Я“, тогда оно не было бы подвержено болезни и можно было бы повелеть ему быть или не быть таким-то и таким-то. Но поскольку оно подвержено болезни и нельзя сказать, чтобы оно было или не было таким-то и таким-то, значит, оно — не „Я“».¹ То же самое повторяется по отношению к другим *кхандхам*. В других местах встречаются прилагательные «бессильный», «разрушающийся», «шаткий», «немошный», характеризующие все непостоянное, *аничча*. И как раз при анализе такой ситуации исчезает привязанность ко всему перечисляемому и разрушается то отождествление с ним, которое было вызвано «манией».² Ясно, что если бы тело и все прочие слагаемые личности были в моей власти, если бы они подчинялись моему велению и мое отношение к ним было бы не отношением не обусловленного, а того, кто сам обуславливает, тогда весь ход рассуждений был бы иным. Здесь надо отметить точки соприкосновения между буддизмом и античной Грецией. Отречение происходит в результате вечного «лишения» (*στέρσις*), той вечной немощи, которая характерна для всего становящегося, для всего того, что «есть и не есть». «Понимая, что всякая форма бессильна, что она неспособна удовлетворить, что сама она лишена радости, понимая, что таковы же чувства, представления, устремления и сознание, замечая, что в них есть нечто, что притягивает к себе дух, привлекает его, обращает на себя, видя все это и удаляясь от всего этого, разрушая его, покидая и отрешаясь от него, я понимаю, что мое сердце освобождается» — так говорит аскет.³ Тот, кто считает, что он — это его тело, кто считает его своим или же полагает, что тело и есть

¹ Mahāvagga, I, VI, 38, 39—41; Samyutt., XXII, 59.

² Cp. Majjh., LXXV (II, 234); LXXIV (II, 222).

³ Majjh., CXII (III, 98).

он сам, тот уподобляется человеку, который, попав в мощный горный поток, пытается спастись, хватаясь за прибрежный тростник или траву.¹ Он не понимает, что его понесет дальше.

Исходя из этого и имея в виду ту аскетическую реализацию, которая предполагается буддийским учением, можно говорить не только о воле к освобождению, но и о воле к свободе, к полной необусловленности и неуязвимости. И действительно, один из часто встречающихся образов аскета рисует его как человека, разорвавшего все и всяческие цепи и потому свободного. Подобно неукротимому дикому зверю, он убегает от западни, не дает охотнику завладеть собой и потому «может идти, куда хочет», тогда как других, поддавшихся страстному влечению, можно назвать «потерянными, погибшими, подпавшими под власть ущерба».² Аскет — это человек, обретший властелина в самом себе, он «властвует над своим сердцем, а не оно над ним».³ Он — властелин своих решений: «Он принимает то решение, которое хочет принять, и не принимает того, которого не хочет».⁴ Как укротитель ведет слона туда, куда ему хочется, как опытный возница, запрягши в свою колесницу чистокровных скакунов и поставив ее на перекресток, может направить ее куда угодно, как царь или царевич, имея обилие одеяний, может свободно выбирать, что ему хотелось бы одеть утром, в полдень или вечером, так подлинный аскет может совершенно свободно погружать свой дух и все свое существо в то или иное состояние.⁵ А вот еще несколько сравнений: аскет подобен человеку, который, будучи обременен долгами,

¹ Samyutt., XXII, 93.

² Majjh., XXVI (I, 257).

³ Majjh., XXXII (I, 322).

⁴ Angutt., IV, 35; Majjh., XX (I, 189).

⁵ Majjh., CXIX (III, 166); XXXII (I, 323).

не только сумел рассчитаться с ними, но и припас излишек для дальнейшей жизни, он похож на того, кто, обессиленный болезнью, сумел одолеть ее и снова обрел силу, похож на человека, который, будучи рабом других людей, сумел вырваться на волю, ощутил себя владыкой себя самого, нисколько не зависящим от других и могущим идти, куда хочется, он похож, наконец, на того, кто, проходя по пустынным местам, полным ловушек и прочих опасностей, целым и невредимым добирается до цели, ничего не потеряв.¹ Дабы завершить перечень всего того, что благородному духу представляется ценным и достойным, вспомним, каких эпитетов удостоивается Пробужденный: это человек, «сложивший ношу», «разрешившийся от уз», «спасенный», «сорвавшийся с крючка», «расцепившийся», «вырвавший стрелу», «зарывший яму», «избегнувший бури». Страстное влечение подобно буре,² страстный жар воспринимается как неутолимая жажда жизни, как глубоко вонзившаяся стрела, которая отравляет высшее начало; сансара воспринимается как некая яма, и смысл ее в данном случае тождествен смыслу «материи» и «становления» в древнем эллинизме: это нечто похожее на греческую богиню Пению, на вечную скудость, неудовлетворенность и «лишение», на отсутствие той силы, которая необходима для свершения, или — если брать символику старика Окноса — на веревку, которая непрестанно плетется, но столь же непрестанно пожирается.³

Именно поэтому «благородные сыны, влекомые верой», познают, в чем же состоит их собственное призвание и постигают свою «блаженную цель»: «Итак, о ученики, человек, подверженный рождению и умирающий на нужду этого естественного закона, ищет

¹ Majjh., XXXIX (I, 403—404).

² Samyutt., XXV, 200.

³ Majjh., XXII (I, 216).

того, что не имеет рождения, взыскует ни с чем не сравнимой уверенности и утасания страстей; подверженный упадку и взирающий на нужду этого естественного закона, ищет того, что неподвластно упадку, взыскует ни с чем не сравнимой уверенности и утасания страстей; подверженный смерти и взирающий на нужду этого естественного закона, ищет того, что не знает боли, не ведает волнения, взыскует ни с чем не сравнимой уверенности и утасания страстей; ввергнутый в грязь и взирающий на нужду этого естественного закона, ищет того, что лишено грязи, взыскует ни с чем не сравнимой уверенности и утасания страстей. Это, о ученики, и есть блаженная цель».¹

Говоря об определении того или иного призвания, мы подчеркивали, что пробным камнем здесь является отождествление или, напротив, неотождествление себя со всею иерархией способов существования, и кроме того подспудно проводили мысль о том, что отправной точкой является одно — *анатта*. Неотождествление себя не только с телесностью, переживаниями, представлениями и врожденными наклонностями, но и с самим сознанием как сознанием индивидуализированным, т. е. преодоление веры в существование некоей прочно сохраняющейся «личности» (*attânudithi*) — это первое испытание, которое должна выдержать благородная натура.² Продолжая верить в существование таковой «личности», мы обнаруживаем определенное «неведение» (а именно то, трансцендентной основой которого является вторая нидана, т. е. *винньяна*) и подпадаем под власть одной из «пяти уз, влекущих вниз».³ Необходимо установить некое отстояние от себя самого, которое в конце концов поможет уяснить, что вот эта самая личность — всего

¹ Majjh., XXVI (I, 234—244).

² Majjh., XLIV (II, 133).

³ Ibid.

лишь некое орудие, которое выражает нечто внешнее и остается чем-то случайным, что в свое время распадется и исчезнет в потоке сансары, причем заранее ни в коей мере нельзя говорить о существовании какого-то сверхчувственного, «олимпийского» личностного ядра. Учение о том, что личность, психологическое «Я», обремененное всевозможными страстями, не обладает никакой непреложной сущностью, в конечном счете должно умиротворяюще подействовать на ум, прояснить, просветлить и ободрить его.¹ Это должно не ужасать, а пробуждать в человеке высшую силу. Считается, что только у того, кто сумел в позитивном ключе воспринять и усвоить это учение, хватит сил переплыть бурный поток и невредимым добраться до другого берега; если же человек остается слабым, если он не отваживается на такое предприятие, значит, это учение не освободило его ум.² Итак, индивидуальное сознание — это не я сам, я сам не подобен этому сознанию, не надо думать, что оно во мне или я в нем (и то же самое верно по отношению к другим *кхандам* — чувствам, представлениям, устремлениям).³

Второй момент. Необходимо самым решительным образом исключить всякие мысли о пантеизме, о каком бы то ни было натуралистическом мистицизме, о всяческом смешении с так называемым «целым». Смысл этого дальнейшего испытания благородной души в том, чтобы она решительно отмежевалась от того смутного «духовного мира», который столь характерен для определенного типа людей, отпавших от всего ясного, классического, «дорического», мужественного. Примечательно, что этот уклон в пантеизм, это растворение человека во «всем» или «жизни», порой считается характерной особенностью восточного и осо-

¹ Samyutt., XXII, 45.

² Majjh., LXIV (II, 134—135).

³ Majjh., XLIV (I, 441).

бенно индийского менталитета. Чтобы опровергнуть эту точку зрения, достаточно сослаться на буддийское учение о пробуждении, распространенное на Востоке. Если в добуддийской Индии (особенно в силу позднейших спекуляций на тему Брахмана) упомянутая ложная тенденция в какой-то мере и заявляла о себе, она все-таки воспринималась как аномалия, здоровой реакцией на которую стал буддизм вместе с санкхьей. Нечто аналогичное мы встречаем и в древнем Средиземноморье, где олимпийские, героические традиции приходят в упадок. Таким образом, речь идет об общем явлении, и говорить о каком-то «восточном пантеизме» может только человек несведущий или недобросовестный.

Итак, никакого пантеизма. «Воспринимать природу как природу, мыслить природу, мыслить о природе, мыслить о том, что „природа моя“ и радоваться этому; воспринимать единство или множественность, эту или ту космическую или стихийную силу, наконец, воспринимать целое как целое, мыслить это целое, мыслить, о том, что „это целое — мое“, и радоваться этому» значит пускаться в пантеистическое отождествление себя с природой, а это — для буддизма — еще один признак «неведения», отличающий того, кто «ничего не познал», кто есть «заурядный человек, не разумеющий арийское учение, недоступное ему».¹

Исходя из этого, можно в общем и целом сказать, что буддийское учение о пробуждении предполагает то призвание, которому чуждо некое мистическое умонастроение. Вспомним, что сам термин *mystikos*, восходящий к глаголу *μυηῖν*, т. е. «заключать», «закрывать», «смыкать» (особенно губы), первоначально указывал на мистерии, намекая на нечто тайное, сокровенное, не подлежащее разглашению. Однако современное значение этого термина иное: сегодня ми-

¹ Majjh., I (I, 4—7).

стицизмом именуется устремленность к какому-то смутному растворению в чем-то, отождествлению с ним — с акцентом на чувство и в ущерб ясному познанию; хотя значение конкретного опыта и подчеркивается (и, как правило, в противовес догме и традиции), но почти всегда речь идет о таком опыте, в котором ядро самости распадается, куда-то погружается и «восхищается». Поэтому очень часто так называемая невыразимость мистического переживания, будучи совсем далекой от подлинно трансцендентного познания, исповедуется теми, кто (по меткому выражению Шеллинга) в своем смутном впадении в то или иное состояние не только не объясняют этого опыта, но сами становятся чем-то таким, что требует разъяснения, и нередко мистический уровень восприятия оказывается не сверхрациональным, а всего лишь располагающимся где-то ниже рационального. Перед нами — своеобразные духовные приключения, разворачивающиеся на периферии традиционных религий или в русле пантеизма: и в первом и во втором случае мы видим полную противоположность строгой, возвышенной аскезе, характерной для арийского пути пробуждения.

Третий момент. Обычно все те, кто сегодня выступает против имманентистских направлений и даже объявляет себя «защитниками Запада», сражающимися против «восточного пантеизма» (типичный пример — Анри Массис), девизом и отправной точкой выбирают «трансцендентность». Однако речь идет о довольно узком понимании трансцендентности, а точнее говоря, о той, которая вытекает из теистического еврейско-христианского мировоззрения. Здесь буддизм тоже видит критерий, определяющий выбор того или иного призвания. Мы уже говорили, что царевич Сиддхартха решил поделиться своим знанием после того как увидел, что кроме людей вполне заурядных и обычных есть натуры благородные, а также

«немало тех, кто считает злом устремленность к иному миру». Учение о пробуждении — это учение, которое освобождает не только от индивидуального «Я», обусловленного и земного, но и от всяких фантазий на тему потустороннего мира.¹ Одна из цепей, влекущих вниз, — это всяческое моральное поведение, всякая практика или обряд, движущая сила которых — надежда на то, что после смерти личность не прекратит своего существования.² Кроме упоминания о трусливом племени обеспокоенных, тупых и немужественных грешников,³ погруженных в покаяние, в текстах говорится и о таких аскетах и священниках, которые «из страха перед существованием и ненависти к нему, как раз и не перестают крутиться вокруг него своей мыслью, как пес, который, будучи привязанным к прочной колонне или столбу, не перестает крутиться вокруг них».⁴ Критика только усиливается, когда речь заходит о тех аскетах и жрецах, которые проповедуют о потустороннем мире и рассуждают: «Вот так с нами будет после смерти, а вот так не будет» — они похожи на торговца, который, отправляясь на рынок, думает: «От этого я получу вот это, а от этого выручу это».⁵ Если Плотин, выступая против моралистических представлений, говорит, что мало оставаться хорошим человеком и надо стать богом,⁶ то буддийское учение о пробуждении идет еще дальше.

Кроме человеческих уз есть и узы божественные, т. е. привязанность к тому или другому состоянию, которое хотя и не человеческое (телесное или земное), но тем не менее обусловленное. В индуистской

¹ Digha-nik., IX, 41—43.

² Majjh., LXIV (II, 191).

³ Majjh., CVII (III, 64).

⁴ Majjh., CII (III, 21—22).

⁵ Ibid.

⁶ Плотин. Эннеады, I, II, 4; II, 7.

традиции такие состояния персонифицируются в различных божествах («дева») и их обиталищах (что в западной традиции соответствует ангельской иерархии и той картине, которая в народном представлении называется «раем»). Учение о пробуждении стремится вывести за пределы таких состояний: оно проверяет глубину призвания, словно спрашивая, в какой мере ты понимаешь, что все эти состояния не отвечают стремлению к безусловному (и таким образом, если для тебя они — высшая точка отсчета и высшее оправдание существования, тогда ты еще не разрешился от уз и чувство недостаточности, жажды и страстного стремления не дает тебе покоя). Вот что в этой связи говорится в каноне: «Должно устыдиться и вознегодовать, если аскеты другой школы спросят вас, не ради ли воскресения в другом мире ведет аскетическую жизнь аскет Гаутама».¹ В одном тексте говорится, что «боги» не могут достичь освобождения, потому что они опьянены небесным блаженством. Нечто похожее звучит в таком суфийском изречении: «Для посвященного рай — тюрьма».

Но это еще не все. Критике подвергается само понятие существования — как основы всей теистической теологии. Как уже отмечалось, здесь буддизм остается верным той чисто метафизической, сверхрелигиозной точке зрения, которая была характерна для предшествующей индуистской традиции. Для нее личный бог как чистое бытие сам принадлежит области явлений и потому не может быть абсолютно безусловным. Коррелятом бытия является небытие, и потому истинно безусловным может считаться только то, что находится по ту сторону бытия и небытия, что предшествует этим двум трансцендентным категориям и превосходит их. Для буддизма — вслед за упомянутой традицией — именно это и является высшей точкой

¹ Angutt., III, 18.

отсчета, а не область бытия или небытия. Привязываясь к первому или второму, мы обрекаем себя на узы, ограничение. «Созерцая, в соответствии с истиной, начало и конец» того и другого, надо иметь в себе силу превзойти их.¹ Согласно буддийскому наставлению даже «вселенское сознание» принадлежит миру сансары, являясь разновидностью сансарического сознания: можно сказать, что оно является его пределом.

В текстах эта точка зрения находит свое яркое выражение в различных образах. Есть, например, история о человеке, который, пожелав узнать, где же стихии уничтожаются полностью, отправляется к богам, переходит от одной иерархии к другой, пока, наконец, не приходит к великому Брахме, высшему богу всего сущего. Но и Брахма не может ему ответить на его вопрос. Брахма посылает этого аскета к Будде, сказав на прощанье, что он, этот аскет, поступил неправильно, удалившись от одного Высочайшего и отправившись за ответом к другому. Только Будда, а не Брахма может дать ответ. Он указывает на то духовное состояние, достигнутое *арахантом*: незримое, беспредельное, сияющее — здесь стихии уже не могут «пустить корни», здесь окончательно прекращается всякое «имя-и-форма».²

Другая история еще ярче, и ее образы так же мощны, как скульптуры Микеланджело. Речь идет о так называемом «посещении Брахмы».³ Будда приходит в царство Брахмы, которое описывается так: «Здесь царит вечность, постоянство, непреложность, здесь неуничтожимость и неизменность, здесь нет рождения и старости, нет смерти, исчезновения и нового появления, и нет иной, более возвышенной свободы, чем эта». Брахме, который все это говорит, Будда от-

¹ Majjh., XI (I, 97).

² Dīgha-nik., XI, 67—85.

³ Majjh., XLIX; см. также Samyutt., I, 4.

вечает, что Брахма сам стал жертвой иллюзии, ослепления. Но тут в разговор вступает коварный Мара, бог страстного желания и смерти — войдя вслед за Брахмой в одно из небесных обиталищ, он так говорит о нем Будде: «Остерегайся его, о монашествующий! Это сам Брахма, всемогущий, неодолимый, всевидящий, верховный, господствующий, творящий, хранящий, отец всего, что было и будет. Уже до тебя в мире были аскеты и священники, враждебно относившиеся к стихиям, природе, богам, господину поколений, Брахме; истощив жизненную силу и отрешившись от тела, они перешли в низшие формы существования. Посему я советую тебе, предавшемуся аскезе: будь осторожен, о достойный! Прими все, что Брахма сказал тебе, и не противоречь его слову. Если бы ты, пребывающий в аскезе, стал перечить ему, ты уподобился бы человеку, который, подойдя к скале, бьет по ней своей маленькой палочкой или тому, кто, низринувшись в преисподнюю, цепляется за землю руками и ногами — посему, о монашествующий, так выглядел бы и ты». И тут же к Маре присоединяется Брахма, повторяя: «Я, о достойный, считаю вечным то, что поистинеечно, считаю непреложным, непреходящим, неразрушимым и неизменным именно то, что таковым и является; и если где-то нет рождения и упадка, нет смерти, исчезновения и нового появления, я говорю: здесь поистине не властвуют рождение и упадок, смерть, исчезновение и новое появление; и поскольку нет иной, более возвышенной свободы, я говорю: нет другой, более высокой свободы. Посему, о монашествующий, ты наверняка не отыщешь иной, более высокой свободы, сколько бы ты ни старался и как бы ни трудился. Если ты опираешься на землю, если опираешься на ее стихии, значит, ты выбрал опорой меня, выбрал меня основанием, и потому должен поклониться мне, должен уступить мне; если, о монашествующий, ты опираешься на природу, богов, того, кто

властвует над рождением, значит, ты оперся на меня, взял меня основой и должен покориться мне, должен уступить мне; если, о монашествующий, ты выбираешь опорой Брахму, тогда ты оперся на меня, выбрал основой меня, ты должен покориться мне, уступить мне». Здесь противоположности усиливаются до космического размаха, почти парадоксальным образом переиначивая ту точку зрения, которая распространена в западных религиях. И действительно, если стремление превзойти самого Господа и Творца на Западе считается дьявольским наущением, то для Будды дьявольские козни сокрыты в противоположном, а именно в попытке — которая, собственно, и предпринимается — оставить его в области сущего, сделать ее непреодолимой, чем-то таким, за пределом чего просто абсурдно и безрассудно искать более высокой свободы. Здесь как раз дьявол и старается уверить, что личный Бог, Бог всего сущего — это высшая реальность, а заодно грозит Будде тем проклятием, которое как будто уже постигло других аскетов. В другом тексте¹ он пытается уверить Будду, что единственно правильный путь — это совершение добрых дел, жертвоприношений и прочих обрядов, т. е. религиозная жизнь в узком смысле слова. Но, раскрыв эти козни, Будда так отвечает Маре: «Я хорошо знаю тебя, Злокозненный, так что не говори себе: „Он меня не знает“. Ты — Мара, преисполненный всяческих козней. А вот это — Брахма, это — его боги, а это — его небесное воинство: все они — в твоей власти, над всеми ты повелитель. И наверняка ты думаешь: „И он тоже должен быть в моей власти, должен покориться мне!“. Но я — не в твоей власти, твоя рука не властвует надо мной».

Далее следует символическое испытание. Личный Бог, тот еврейский Бог, который говорит «Я есмь су-

¹ Mahāvagga (Suttanip.), II, 3—4.

щий», Бог всего сущего, сущность которого заключается в его существовании, как таковой не может не быть, т. е. он напрямую связан с сущим, зависим от него. Он не может выйти за пределы сущего. И вот тут начинается испытание. Кто может «исчезнуть»? Т. е. о ком можно сказать, что он властелин как бытия, так и небытия, поскольку не опирается ни на то ни на другое? Брахма не может исчезнуть. А вот Будда может. И потому весь мир Брахмы с изумлением признает «высшую силу и мощь аскета Гаутамы». Граница разорвана. Явлено высшее достоинство того, кто предстает как *atideva* (atideva), кто выходит за пределы самого сущего, не говоря уже о всяческих «небесных» формах. А Маре остается только одно — тщетные попытки упросить Будду не распространять своего учения.¹

Итак, вот каков критерий определения подлинного призвания: не стремиться «даже к самой высшей из всех возможных жизней» — не просто переходить с одного берега на другой, но предвосхищать то, что находится по ту сторону их обоих.² Вот что говорит Пробужденный: «Природа, боги, властелин всяческого рождения, Брахма, Сияющие, Лучезарные, Могущественные, Сверхмогущественные — я познал все и познал, что оно никак не насыщает: я это понял и отрекся от всего, отказался от всего, отрешился от всего, отступился от всего и все презрел. И потому, о Брахма, я не только равен тебе в познании и уж тем более не ниже тебя в нем, но далеко превосхожу тебя».³ И кроме того, глядя на весь этот мир, «достойный сын» должен сказать: «Это не я, вот это — не мое, это не я сам».⁴

¹ Majjh., XLIX.

² Dhammapada, 383—385.

³ Majjh., XLIX.

⁴ Majjh., I (I, 5).

Можно ли представить нечто более высшее? Это возможно арию. Привязанность, зависимость, чувство удовлетворения — со всем этим надо покончить даже по отношению к тому, что считается высшей целью буддийской аскезы: по отношению к самому упразднению всяких привязанностей, к самому угасанию. Здесь мы имеем дело с высшим искушением и высшим же преодолением. Здесь воля к необусловленности доходит до парадокса. Последняя истина этой линии развития такова: тот, кто мыслит это угасание, кто размышляет о нем, кто раздумывает на эту тему, кто говорит «это мое угасание» и радуется ему, тот не знает его, не ведает истинного пути и не должен причисляться к «благородным ученикам».¹ Даже если в этом ты ощущаешь желание и привязанность (пусть и возвышенные), значит, ты еще не познал смысл и место великого освобождения.

Именно в тот миг, когда ты все это понимаешь, в тебе проглядывает высшая сверхъестественная уверенность и стойкость и наступает конец тревоге. Тот, кто больше не думает ни о бытии, ни о небытии, ни к чему более не привязывается и ничего не стремится уловить, тот больше не трепещет, достигая высшего, надмирного «спокойствия тишины».² Он не трепещет и потому не вожделеет: «Не испытывая трепета, почему же он должен вожделеть?».³ Эту вершину и должен предвосхищать «благородный сын», ее достижение должно стать для него целью. О невозмутимости и уверенности тех, кто больше не ведает тревоги и страха, говорится как о чем-то таком, что ошеломляет и страшит других, причем не только людей: глядя на первых, они ощущают свою собственную случайность, о которой прежде не знали, и исконная трево-

¹ Majjh., I (I, 10); СII (III, 25).

² Majjh., CXL (III, 348—349).

³ Ibid., 350.

га снова дает о себе знать во всей своей остроте. Они видят пропасть.

Если человек способен пережить все эти смыслы, тогда подлинность его призвания подтверждается: он на пути радикального отрешения и может попытаться пойти по той тропе, которая была открыта царевичем Сиддхартхой. Но при всем том нельзя вдаваться в иллюзии — надо постоянно помнить: то развитие, которое предполагается учением о пробуждении, включает в себя и нечто похожее на перелом и остановку. Вспомним об уже упоминавшейся нами символике: пока «идешь», невозможно достичь «конца мира». Необходимо остановиться. Каким-то образом должен сказаться тот элемент, который превосходит сансару: в буддизме он называется *пання* (pāñña, на санскрите — *праджня*), противоположность *авидье*. Эта стихия останавливает «поток» (точно так же, как *авидья*, т. е. не-знание, для которого характерны «безумное устремление» и «отравление», наоборот усиливают его). Таким образом, уже здесь приостанавливается воздействие всех тех элементов, которые обусловлены *авидьей* — более того, речь идет не о простой приостановке, но и об обращении этого потока вспять. Поток или водоворот, породивший обычного человека, превращается в другой, который порождает высшее существо (uttamapurisho): *пання* становится основным элементом, преобразующим и очищающим все слагаемые человеческой личности, устраняя и уничтожая *авидью* и влияние *асав*.¹ Поэтому речь идет не только о познании, но и об особой силе, о «высшей мощи» (*вирия*, *virīya*), отличающейся от обычных человеческих сил и энергий: именно она и только она осуществляет чудо «освобождения

¹ Cp. *Stcherbatsky T. Central Conception of Buddhism*. London, 1923. P. 50, 73—74.

воли посредством воли»,¹ дает возможность сопротивляться и продвигаться в сторону великого освобождения.²

Одна из причин, по которым буддизм махаяны — это уже упадок в сравнении с исконным буддизмом, заключается в его предположении, согласно которому присутствие упомянутого элемента (*панья, праджня*) допускается в каждом человеке, т. е. предполагается, что каждый потенциально бодхисаттва, т. е. существо, готовое стать Буддой. С вероучительной точки зрения об этом можно говорить по-разному, однако на практике такая точка зрения совершенно не согласуется с «реальностью» (*yathâ bhûtam*). Если человек достигает того познания и той силы, о которых мы только что говорили (особенно современный человек), то это можно назвать почти что «благодатью» — таковы способности и уровень сознания не только у обычных людей, но и у самых одаренных. Когда мы говорим о царевиче Сиддхартхе, т. е. о том, что ему не понадобился человек, который указал бы ему на путь, ведущий к освобождению, не нужны были наставники и особые посвящения, то это не следует воспринимать как пример для подражания: ведь последовав этому примеру, мы уподобимся барону Мюнхгаузену, который, как известно, потянув себя за волосы, поднялся на воздух. Так или иначе, но что-то должно случиться: какой-нибудь кризис, потрясение или «благодать» — чтобы заложить основу для «новой жизни». Совершенно очевидно, что современный человек по своему составу решительно отличается от человека традиционных древних культур, и если мы не хотим обманывать себя и других, нам лучше всего оставить в стороне ту точку зрения махаяны, о которой мы только что упомянули.

¹ Majjh., LXVIII (II, 173); Samyutt., V, 272.

² Mahaparinirv., 16.

Как бы там ни было, но в буддизме подчеркивается важность мига. В одном тексте «знание» сравнивается со вспышкой молнии. Надо «воскреснуть», «пробудиться», чтобы увидеть свое собственное бездействие, собственную лень, «не давая мгновению пройти» — ведь если мы упустим тот миг, когда могли бы преодолеть силу, которой подчинены как люди, так и боги, тогда демон смерти снова утвердит свою власть.¹ «Вступить в сражение надо сегодня — ведь завтра может и не наступить. У нас нет передышки в борьбе с огромным воинством смерти, и только тот, кто без усталости сражается днем и ночью, обретает блаженство и называется священным мудрецом».² Такое состояние души сравнивается с положением царя, которому сообщают, что, тронувшись с места, горы с севера, юга, востока и запада надвигаются на его царство, сметая и сокрушая все на своем пути, и который прекрасно понимает, как нелегко достичь состояния, добавляющего человеку.³

Завершая этот раздел, скажем о том, как учение о пробуждении относится к аскезе, односторонне связанной с практикой покаяния и умервщления плоти.

Буддизм противостоит всем формам болезненной, садомазохистской аскезы. Говоря о «разнообразных способах горячего, мучительного усмирения тела», он даже утверждает, что всякий, кто следует им, «после смерти и распада тела злыми тропами направляется вниз, к гибели и ущербу»: это тот «способ жить, который причиняет нынешнее и грядущее зло».⁴ Согласно буддийскому учению различные формы «мучительного покаяния» ничего не дают не только тому, кто стремится к подлинному «утасанию», но

¹ Cullavagga, X, 1—3.

² Majjh., CXXXI (III, 281, 284).

³ Samyutt., III, 3.

⁴ Majjh., XLV (I, 451).

и тому, кто стремится достичь какого-нибудь «небесного» существования.¹ Затем в том же тексте ярко описываются те кающиеся и монашествующие, образы которых нередко встречаются и в западном монашестве и аскезе: «Истощенные, иссохшие, почерневшие, безобразные, бледные, изнуренные, они неприятны для всех, кто видит их. Они поражены «недугом уныния», ибо та жизнь, которую они ведут, подспудно не нравится им, их призвание ложное, и оно не ведет к высшему познанию.² Посты, аскетические упражнения, жертвоприношения, молитвы и прочие «духовные приношения» — все это не очищает смертного, который не сумел справиться с сомнением и одолеть желания.³ Тем, кто отрешается от мира, надо избегать двух крайностей — «наслаждения желанием, низкого, грубого, недостойного арийской природы, губительного, и умервщления себя самого, мучительного, недостойного ария, пагубного. Избегая этих двух крайностей, Совершенный открывает срединный путь, который наделяет духовным зрением и мудростью, ведет к покою, сверхприродному сознанию, просветлению и утасанию».⁴ Проводя различие между похвальным и предосудительным, надо помнить, что даже если мы достигли подлинного познания, но пришли к нему через насилие над собой, наши действия и наш путь заслуживают осуждения.⁵

В текстах часто рассказывается о том, как царевич Сиддахртха жил до своего полного пробуждения. «До наступления полного пробуждения, когда он еще не пробудился во всей полноте, но лишь жадно стре-

¹ Majjh., LXXI (II, 408).

² Majjh., LXXXIX (II, 408).

³ Cullavagga, II, 11; Dhammapada, 141.

⁴ Mahâvagga, I, VI, 17; Samyutt., XLII, 12; Majjh., CXXXIX (III, 331).

⁵ Samyutt., LII, 12.

мился к пробуждению», он думал так: «Удовольствие нельзя завоевать удовольствием: его можно завоевать болью».¹ И вот однажды, покинув свой дом вопреки воле родных, он, «еще совершенно черноволосый, во всей красе, которая свойственна счастливой юности, во цвете всей своей мужественности», не удовлетворившись той истиной, о которой ему говорили наставники аскетического делания, к каковым он обратился в первую очередь (по-видимому, речь идет о последователях санкхьи), предался крайнему, мучительному самоистязанию. Всячески усмиряя свою волю и уподобившись «сильному мужу, который, схватив более слабого за голову и плечи, сжимает его, давит и опрокидывает наземь», он начинает с собственного тела: практикует остановку дыхания и доводит себя почти до удушья.² Видя, что этот путь ни к чему не ведет, он начинает поститься и скоро становится таким худым, что его руки и ноги напоминают высохший тростник, а позвоночник просто выпирает наружу, превратившись в вереницу торчащих позвонков; волосы выпали, глаза ввалились, а зрачки «блестели как со дна глубокого колодца». Тогда ему в голову приходит такая мысль: «Все то мучительное, жгущее, горькое, что переживали аскеты и священствующие прошлых эпох, все то, что они переносят в нынешнее время и все, что им придется испытать в грядущем, не превосходит всего того, что было пережито мною сейчас — дальше идти невозможно. Однако эта горестная и мучительная аскеза не преисполнила меня высшей, блаженной

¹ Majjh., LXXXV (II, 359).

² Надо подчеркнуть, что здесь, по-видимому, речь идет о задержке дыхания, которое практиковалось как одно из аскетических упражнений, а не о той особой практике хатха-йоги, которая предполагала посвящение и о которой мы говорили в нашей работе «La Yoga della potenza» (Saggio sui Tantra). Roma, 1968.

мудрости». В результате он приходит к выводу, что для пробуждения надо искать другой путь, и здесь ему помогает одно воспоминание: он вспоминает, как однажды, когда он еще был среди своих, он, сидя в тени под деревом, внезапно почувствовал покой, ясность, душевное равновесие, мир, отсутствие страстных желаний и всяческих тревог. И тогда он понял: «Это и есть путь».¹

Это весьма характерно для буддийской аскезы: ясность, уравновешенность, свобода от комплекса «греха» и «нечистой совести», свобода от спиритуализированного мазохизма. Здесь надо упомянуть, что одна из буддийских максим гласит: тот, кто, будучи без вины, не признает — в соответствии с истиной — что в нем нет никакой вины, хуже того, кто просто знает, что в нем нет никакой вины. И далее дается такое сравнение: если блестящее, полированное бронзовое блюдо не использовать и не протирать, то спустя какое-то время оно станет грязным и запятнанным; точно так же тот, кто не сознает своей собственной прямо́ты и искренности, гораздо больше подвержен всяким смутам и отклонениям, чем тот, кто знает об этом.² Здесь никоим образом не говорится о гордыне и самомнении: просто необходимо очищение, которое достигается точным, объективным осознанием. Такой подход ставит на место тех, кто, считая себя отшельниками, предаваясь покаянию, живя в бедности, одеваясь в лохмотья и соблюдая внешние правила морали, превозносятся и считают, что могут презирать других людей.³ Арийская аскеза в равной мере лишена тщеславия, безрассудной гордыни (которая — как *uggachcha*

¹ Ср., например, Majjh., XXXVI.

² Majjh., V (I, 37—39).

³ Majjh., CXIII (III, 109—110). В этой связи можно привести слова Марка Аврелия: «Гордость смиренных — самая отвратительная» (Мем., XII).

(uddhacca) — даже считается цепью, которую нелегко порвать) и исполнена достоинства и спокойного, ясного сознания. ;

Однако не следует предаваться иллюзиям, считая, будто в такой аскезе не нужны предельные внутренние усилия и не предполагается никакой суровой самодисциплины. Тот, кто считал, что мучительные аскетические упражнения не оправданы, тем не менее знал, что сам он может выполнять их во всей их предельной полноте. Таким образом, в тот момент, когда твое призвание определено и ты чувствуешь, как зарождается *паннья* (pañña), надо иметь силу принять абсолютное, окончательное решение. Однажды в Госинге, в лесу Саловых деревьев, в светлую лунную ночь, когда эти деревья были в полном цвету и вокруг распространялись небесные запахи, ученики Будды спрашивали себя, какая аскеза могла бы украсить этот лес и говорили о той или иной духовной дисциплине и о различных видах обретенной силы. Когда спросили Будду, он ответил так: «Вот, после трапезы аскет сидит, скрестив ноги, выпрямив спину и думая только об одном: „Не сдвинусь с места, пока душа моя не освободится от всякой безумной привязанности“. Вот такой монах может украсить лес Госинга».¹ В канонических текстах нечто похожее на «обряд» часто упоминается следующим образом: «Уверенный ученик, со рвением упражняющийся под водительством наставника, приходит к такой мысли: „Пусть от меня останутся только волосы, сухожилия и кости, пусть иссохнет плоть и кровь, но я не прекращу своих усилий до тех пор, пока не достигну того, чего можно достичь человеческой силой, крепостью и доблестью“».² В другом тексте говорится о том, как отчаянно человек борется с течением, зная, что оно может вынести

¹ Majjh., XXXII (I, 320—328).

² Samyutt., XII, 22; Angutt., VIII, 13; Majjh., LXX (II, 195).

его туда, где полно водоворотов и хищных рыб.¹ Таким образом, речь идет о борьбе, усилии, некоем абсолютном действии и железной решимости — но в особом «стиле», когда (скажем еще раз) человек сохраняет ясность сознания, прибегает к силе, когда это на самом деле необходимо, ясно понимает, где причина, а где следствие, и, пресекая иррациональные порывы своей души, страхи и надежды, всегда сохраняет в себе спокойное и сдержанное осознание своего благородства и превосходства.

¹ Ittivuttaka, 106.

ДЕЙСТВИЕ

I. Качества воина и «уход»

В буддийском учении понятие аскетического упражнения или развития (*бхавана*, *bhâvanâ*) двояко по своему значению: прежде всего — как уже говорилось — имеются такие дисциплины, которые, не претерпевая никакого углубления и развития, имеют ценность только для этой жизни — они отличаются от тех, в основании которых «мудрость» и которые связаны со сверхчеловеческим опытом (*уттари-манусса-гхамма*) (*uttari-manussa-dhamma*).¹ Однако более общим и важным различием является разделение всей аскезы на три части: подготовительную — как условие «правильного поведения» (*сила*, *sîla*), духовного сосредоточения и созерцания (*самадхи*, *samâdhi*) и «мудрости», или трансцендентного познания и духовного просветления — *панна* (*pañña*).²

В дальнейшем дисциплины, о которых говорится в различных текстах, мы поместим в ту или иную из этих трех частей. Что касается характера изложения, то здесь в своем истолковании мы постараемся не обойти стороной те моменты, которые — в обстоятельном сравнении с другими традициями, затрагива-

¹ Majjh., LII (II, 26); Samyutt., XLI, 9.

² Cp. Digha-nik., X, *passim*.

ющими аналогичную ему — можно считать своеобразными «константами».

Прежде чем начать разговор об орудиях аскезы, надо вкратце сказать о тех предварительных условиях, которым должен отвечать индивид (не говоря об уже упомянутом определении призваний).

Прежде всего для того чтобы стремление к пробуждению стало возможным, необходимо наличие человеческого существа. Согласно буддийскому учению, только у того, кто родился человеком, есть истинная возможность достичь абсолютного освобождения. Ее нет у тех, кто по способу своего существования находится не только ниже, но и выше человека (во втором случае это «девы» (*dêva*), т. е. небесные или «ангельские» существа). Если с одной стороны считается, что человеческая жизнь принципиально случайна и непрочна, то с другой именно она воспринимается как некое привилегированное состояние, которого трудно достичь: «Нелегко родиться человеком».¹ Именно на земле решается вопрос о неземной судьбе тех или иных существ — вплоть до того, что в учении о бодхисаттве говорится: некоторые существа, уже достигшие высших состояний и «божественные» по своему сознанию, могут «сойти» на землю, чтобы завершить начатое дело. Мы увидим, что освобождение может совершиться и после смерти, но и в этом случае оно воспринимается как следствие или развитие того, что было совершено на земле, как следствие земного «познания». Таким образом, столь большая привилегия, которой в буддизме обладает человек, связана с возможностью достижения фундаментальной свободы. С такой точки зрения человек потенциально предстает как *atugeva* (*atideva*), т. е. по своей природе он выше «богов» — по той же причине, какая упоминается и в герметической тради-

¹ Dhammapada, 182. 6.

ции,¹ т. е. в силу того, что помимо божественной природы (которой причастны ангелы и боги), он вмещает в себя и природу смертного человека, т. е. кроме бытия вбирает в себя и небытие (отсюда — возможность подняться над теизмом, о которой мы уже упоминали и которая как раз и соответствует «великому освобождению»).

Того, кто решил примкнуть к ученикам царевича Сиддхартхи, спрашивали: «Ты на самом деле человек?».² Это говорит о том, что не все, имеющие человеческий облик, на самом деле «люди». В древней Индии и среди других древних народов бытовало мнение, что в некоторых людей вселялись животные (и наоборот, будто некоторые люди «рождались» в том или ином «животном лоне»). Сказанное надо понимать символически:³ речь идет о человеческом существовании, основное содержание которого в силу регрессивного развития может без остатка обратиться в сторону одной из стихийных сил, внешним образом проявляющихся в том или ином животном виде. Кроме того, мы уже говорили о тех видах обусловленности, которые проистекают из различных «духовных рас».

Мужской пол был еще одним необходимым требованием для вступления в ряды учеников Будды: евнухи, гермафродиты и женщины не принимались.⁴ Считалось, что идти по арийскому пути пробуждения по-настоящему может только мужчина. «Невозможно, чтобы женщина возвысилась до совершенства, которое присуще Пробужденному или вселенскому владыке (*чакравартину*, *sakravartīn*)», — читаем мы в одном каноническом тексте;⁵ равным образом, ей

¹ Cp. *Corpus Hermeticum*, IX, 4; X, 24—25.

² *Mahāvagga* (*Vināya*), I, LXXXVI, 1.

³ Cp. *Bardo Thödol*. Cit. P. 54.

⁴ *Mahāvagga* (*Vināya*), *ibid*; II, XXII, 4.

⁵ *Majjh.*, CXV (III, 132).

невозможно «завоевать небо, природу и вселенную» и «повелевать небесными духами».¹ Будда считал, что женщины ненасытны в двух вещах, от которых им никогда не освободиться: полового влечения и материнства.² Будда постоянно повторяет, что присутствие женщин недопустимо в монастыре, и в конце концов соглашаясь принять их, он тем не менее заявляет: как рисовое поле перестает цвести, когда на нем появляется и в обилии распространяется сорная трава, так и аскетическая монастырская жизнь приходит в упадок, если там соглашаются, что и женщины могут отречься от мира (говоря это, он стремился уменьшить возможное зло, вырабатывая соответствующие правила).³ Однако со временем взгляды становятся более демократичными: уже в канонических текстах — в противоположность только что приведенным словам Будды — встречаются образы женщин, ставших на путь пробуждения и излагающих арийское учение, а в праджняпарамитских текстах вместо привычного упоминания о «благородных сынах» нередко говорится о «благородных сынах и благородных дочерях» (и это один из множества признаков, показывающих об ослаблении того духовного напряжения, которое было характерно для первоначального буддизма).

¹ Ibid., Angutt., I, 20.

² Angutt., II, 48.

³ Angutt., VIII, 51; Cullavagga, X, 1. Приведем другие буддийские высказывания о женщинах: «Коварные соблазнительницы, они губят благородную жизнь» (Jātaka, CCLXIII). «Они чувственны, злы, заурядны, низки... Они постоянно во власти чувств. Охваченные нечистым и неугасимым жаром, они подобны огню, который пожирает все вокруг» (ibid., LXI). И еще: «Достойна презрения страна, где правит женщина. И достоин презрения тот, кто подпадает под ее власть» (XIII). Одним словом, исконное арийское учение решительно не признает никакой власти женщин.

А теперь мы рассмотрим пять свойств, которыми должен обладать ученик-воитель:¹ речь идет как о внутренних, так и о внешних качествах. Первое — сила, даваемая верой (*saddhâ-bala*): верой (если иметь в виду исторический буддизм) в то, что его основатель был полностью пробужденным, а также в истину его учения или, если говорить более обобщенно, верой в то, что есть существа, «достигшие вершины, обретшие совершенство», что «они сами, обладая сверхъестественной силой, постигли этот и иной мир и могут возвестить об этом».² Когда речь заходит о «неприступной приграничной крепости», эта благородная вера сравнивается с центральной башней, построенной на прочном, глубоком фундаменте: она надежно защищает от чужеземных завоевателей.³

Кроме такой веры «воитель» должен иметь такое «знание», такую арийскую мудрость, которая «видит восход и закат». Об этом мы уже подробно говорили. Вспомним, что — правда, в довольно общем смысле — под бодхисаттвой понимали того, кто как раз с помощью такого знания уже достиг преобразования внутри себя самого и его сущность теперь состоит из *bodhi* или *райñâ*, а не из сансарической силы.

Третье качество: требуется, чтобы человек был честным, искренним, чтобы в нем отражалась та истина, которая и привела его к Учителю и его ученикам. У него должно быть чистое сердце, свободный и подвижный ум: образно говоря, он должен быть похож на совершенно чистую материю, готовую в совершенстве запечатлеть на себе желанный цвет, не смешав его ни с каким другим.⁴ В-четвертых, надо обладать тем, что называется *вирия-бала* (*viriya-bala*), т. е. сугу-

¹ Majjh., XC (II, 416).

² Samyutt., XLII, 13.

³ Angutt., VII, 63.

⁴ Majjh., VII (I, 53—54); LVI (II, 55) и т. д.

бо мужской энергией (корень *viriya* имеет то же значение, что и латинское слово *vir* — именно «мужчина» в противоположность «человеку» — *homo*). Речь идет о силе воли, которая здесь проявляется как способность отвергнуть пагубные устремления и состояния и содействовать появлению благотворных. Именно такая сила нужна для того, чтобы на смену счастью, пронизанному безрассудными страстями (*kāma-sukkhā*) пришло другое — счастье героя и воителя (*vīra-sukkhā*),¹ лежащее в основе всего аскетического развития; для полного внутреннего преобразования необходимо, чтобы радость, получаемая от героических решений и действий, стала высшей и самой глубокой. «Каждый — владыка себе самому, и нет никакого другого; повелевая самим собой, ты обретишь властелина, которого трудно сыскать», — учит буддизм.² И еще: «От других очищения не получишь»;³ «мы одиноки в мире, и неоткуда ждать помощи».⁴ Здесь *вирия-бала* (*viriya-bala*) снова дает силу, чтобы, зная обо всем этом, не утрачивать мужества. В буддизме не было учителей в собственном смысле слова, т. е. не было гуру — были только те, кто указывал путь, пройти который надо было только полагаясь на свои собственные силы: «Вам самим надо выполнить работу — Будда может лишь наставить вас».⁵

Наконец, пятое свойство, которое должно отличать ария-воителя: он «крепок, силен, устойчив, не подавлен и не восторжен, готов победить в сражении». Слепота, глухота или какие-нибудь другие неизлечимые болезни уже в каноне были непреодолимым препятствием для вступления в монашеский ор-

¹ Cp. Majjh., CXXVII; CXXXIX (III, 335).

² Dhammapada, 160.

³ Dhammapada, 165.

⁴ Majjh., LXXXII (II, 334).

⁵ Dhammapada, 176.

ден.¹ Кроме того, старость, болезни и нужда тоже «неблагоприятны для битвы».² Упоминается и о тех неблагоприятных состояниях, которые наступают, когда человек не заботится о своем здоровье и не принимает мер, ограждающих его от волнений и неудобств, причиняемых средой, в которой он живет.³ Потеря сил в результате чрезмерного воздержания воспринимается как одна из причин утраты душевного спокойствия, которых следует избегать: в конечном счете, можно пасть жертвой множества соблазнов, порождаемых злой природой.⁴ Мы уже говорили, что буддизм отрицательно относится к так называемому «умервщлению плоти»: идти навстречу лишениям и страданиям полезно, но только до определенного момента — ведь и стрелу раскаляют на огне только до тех пор, пока она не станет ковкой, а потом прекращают это делать.⁵ Итак, следует избегать как чрезмерного напряжения, так и полного расслабления: «Струны не должны провисать, но их же не следует чрезмерно натягивать». Силы надо уравнивать.⁶ Надо одолеваять в себе стремление к превозношению, но точно так же надо подавлять тягу к необоснованному самоуничтожению и принижению.⁷ Сохраняя спокойствие и ровность духа, не будем рассуждать, равны ли мы другим людям, уступаем ли им или же превосходим их; не будем причислять себя ни к обычным людям, ни к изгоям, ни к знати.⁸

Таким образом, точкой отсчета должна стать «внутренняя нейтральность»: «Не допускай, чтобы твой

¹ Mahāvagga, I, CXXVI, 1.

² Angutt., V, 54.

³ Majjh., I (II, 17).

⁴ Majjh., XXV (I, 237).

⁵ Majjh., CI (III, 15).

⁶ Angutt., VI, 55.

⁷ Angutt., IV, 106.

⁸ Ср., например, Angutt., VI, 49; Atthakavagga, X, 8; XV, 20.

невозмутимый ум взволновала какая-нибудь боль и скорбь и не отвергай справедливой радости, пребывая в ней, но не привязывайся к ней».¹ «Страстное влечение приносит вред и отвращение приносит вред — и только на срединном пути можно избегнуть того и другого: на том пути, которое наделяет духовным зрением и мудростью, рождает спокойствие, приводит к ясному видению».²

Уже в самом начале необходимо отринуть суетные образы — перестать напрасно думать о прошедшем или будущем. «Не задумывайся о том, что перед тобой. Не оставляй ничего позади себя. Не привязывайся к тому, что посредине. И, пребывая в таком спокойствии, ты продвинешься вперед».³ Такая простота ума должна отличать человека, решившего идти по пути пробуждения. Надо покончить со всеми и всяческими психологическими «сложностями», с так называемой «субъективностью», с надеждами и раскаяниями — точно так же, как остановить демона диалектики. Надо приучить себя к внутреннему сосредоточению: «Он не приемлет тот взгляд, который, не переставая разниться, ищет разнообразия, но укрепляет тот, который, будучи единым, ищет единства, где совсем исчезает всякая привязанность к земным соблазнам».⁴ Приведем некоторые выражения, часто встречающиеся в канонических текстах: в них говорится о том, что алхимики символически назвали бы «движением огня» (речь идет о стиле или ритме внутреннего усилия). «Пребывать в постоянстве, не ведая колебаний, в ясном уме, без смятения, в спокойствии чувств, без волнения, в средоточении и единении ума».⁵ «С желез-

¹ Majjh., CI (III, 12—13).

² Majjh., III (I, 25); ср. Dhammapada, 20.

³ Ср. Majjh., CVI (III, 53—54); Dhammapada, 385.

⁴ Majjh., LIV (II, 36).

⁵ См., например, Majjh., IV (I, 34).

ною, колеблемою силою, с непреложным знанием, со спокойным, бесстрастным телом, с собранным воедино, сосредоточенным умом».¹ «Пребывать одному, отрешенным, неутомимым, мужественным, внутренне серьезным, хотя и не холодным» — такова общая формула, которая в текстах используется по отношению к тем, кто, однажды постигнув смысл буддийского учения, решил во всей полноте воплотить его в своей жизни. Здесь речь идет о тех или иных склонностях, дарованиях, но в то же время и об определенных завоеваниях — и мы увидим, что среди этих дарований есть и такие, которые, в свою очередь, являются целью определенных практик.

Говоря о даре объективного видения, надо упомянуть и о том стиле, в котором выдержаны многие древние буддийские тексты, стиле, который кто-то назвал «совершенно невыносимым» по причине бесконечных повторений. Какова их цель? Обычное объяснение, которое дают востоковеды (дескать, это делается для «лучшего запоминания») совершенно неудовлетворительно. Речь идет о другом. Во-первых, некоторым идеям надо придать определенный ритм, чтобы они не становились уделом одного только отвлеченного разговора, но затрагивали человека глубже и острее, пробуждая в нем соответствующие силы. Это отвечает тому общему замыслу, который вполне однозначно выражен в самих текстах, где часто говорится о необходимости «растворить» определенные состояния сознания во всем теле, сделать так, чтобы те или иные виды познания и усмотрения переживались «телесно». Ритм (как сугубо умственный, так и — а это важнее — связанный с дыханием) является одним из наиболее действенных способов достижения этой цели. Современный интеллект, заинтересованный только в том, чтобы как можно скорее уловить какую-

¹ Angutt., III, 40; Majjh., XIX (I, 180).

нибудь идею или теорию в сети отвлеченного схематического понятия, совершенно не понимает, почему в буддийских текстах так много повторений, и потому вполне естественно, что для него буддийский стиль — «самый невыносимый из всех возможных».

Однако повторения — по крайней мере некоторые из них и особенно те, которые встречаются в тексте «*Магджжхима-никаи*» — имеют и другую цель: они стремятся в какой-то мере способствовать возникновению объективного, безличностного стиля мысли, тесно связанного с реальностью. Легко увидеть, что такие повторения образуют определенные смысловые ряды, в которых описываемый факт, мысль, формулируемая при описании этого факта, мысль, воспринимаемая на слух, словесное выражение этой мысли или изложение факта, — все находится в абсолютной, точной последовательности и соответствии. В итоге структура повторений выглядит так: прежде всего текст описывает факт (объективная фаза), затем появляется тот, кто узнает о нем и начинает его осмыслять, используя те же слова, которыми описывался упомянутый факт (субъективная фаза); наконец, этот человек сообщает об этом факте другим людям, причем снова используются те же самые слова — как чистое отражение мысли, сформированной с реальностью. Может случиться так, что другой человек (обычно сам Будда) спросит еще у кого-то, верен ли тот факт, о котором сообщают, и тогда одни и те же слова повторятся в четвертый раз. С точки зрения стиля все это — плеоназм, но по существу мы имеем дело с тем, что немцы назвали бы словом *Sachbezogenheit*, т. е. чистый, прозрачный переход того же самого элемента из реальности в мысль, из объективного в субъективное и из одной субъективности в другую без каких-либо искажений. Поэтому надо иметь в виду, с какой установкой и в каком смысловом ракурсе читаются такие тексты. Уже само их точное прочтение может стать

определенной дисциплиной: перед нами определенный образец беспристрастности и прозрачности мысли, способный творчески воздействовать на ум читателя, давая ему гораздо больше того, что дают простые, стенографические «понятия».

Первый решительный шаг на пути аскезы называется *паббаджа* (*pabbajjā*), т. е. буквально — «уход», «отбытие». Согласно структуре текстов, если ты, услышав, о чем говорит учение и открыв в себе свое более глубокое призвание, проникся к нему доверием, в тебе рождается убеждение, которое можно выразить в следующей строгой формуле: «Мой дом — темница, место нечистое. Жизнь отшельника — это свободные небеса. Если я останусь дома, я не смогу шаг за шагом пройти весь аскетический путь, совершенно чистый и ясный». Понимая это, «благородный сын» спустя какое-то время отрешается от своих домашних уз, от привязанности к родственникам, покидает дом и начинает жить жизнью странствующего аскета.

Словосочетанием «странствующий аскет» мы перевели термин *бхиккху* (*bhikkhu*), который обозначал последователей Будды и буквальный смысл которого — «нищенствующий», тот, кто просит милостыню. Первоначально *бхиккху* напоминали странствующих монахов, живших подаянием: полумонашеские буддийские организации появились позднее. Используемый нами термин не следует понимать превратно. Говоря о «подаянии», не надо забывать, что если в ту пору аскет или брахман принимал что-нибудь от обычного человека, то это было не унижением, а почти что актом милости с его стороны. Считалось, что, посредничая между видимым и невидимым мирами, аскет делает чрезвычайно полезное, хотя и совершенно незаметное дело — в том числе и для тех, кто живет обычной жизнью. В этой связи *даяние* (*dāna*) воспринималось как действие, способное принести такие же плоды, какие приносит «правильное поведение»

и преуспевание в созерцании.¹ Поэтому порой на буддийских собраниях торжественно упоминались те семьи и отдельные лица, от которых bhikkhu не принимали подаяния, символически переворачивая вверх дном глиняную чашку или другой сосуд, который носил с собой.²

Итак, оставляя в стороне эти подробности, скажем, что первоначально биккху представляли собой нечто вроде *свободного* ордена со своим начальствующим во главе — по аналогии со средневековыми западными аскетическими орденами, состоящими из «странствующих рыцарей» (позднее это были розенкрейцеры со своим «императором»). Будда даже советовал, чтобы два ученика никогда не шли одним и тем же путем.³ В любом случае главное — это отсутствие уз и привязанностей, нежелание общаться, вкус к одиночеству, стремление быть свободным (если возможно, и физически) — свободным, как воздух, как свободное, просторное небо. «Беги общения, этого тяжкого бремени, — ищи одиночества».⁴ Если у тебя много дел, если ты постоянно о чем-то хлопочешь, если не хочешь быть один, если стремишься жить со своими домашними, в «мирском» окружении, значит, ты окружаешь себя всем тем, что «неблагоприятно для сражения».⁵ Тот, кто, например, не освободился от привязанности к семье, может, наверное, попасть на небеса, но пробуждения не достигнет.⁶ «Пребудь в одиночестве, о, аскет: достаточно и того, что ты сражаешься с самим

¹ Ср.: Angutt., VIII, 30. В качестве точки отсчета см.: Mahāvagga, V, 15: «Тем, кто идет по миру, предназначив себя для света, кто не привязан ни к чему и совершенно свободен, — тем в должное время можно сделать подношение».

² Angutt., VII, 87.

³ Mahāvagga (Vināya), I, XI, 1.

⁴ Majjh., III (I, 24).

⁵ Angutt., V, 90.

⁶ Majjh., LXXI (M, II, 201—213).

собой».¹ «Только от аскета, который пребывает в одиночестве, который не общается с людьми, можно ожидать, что радость отречения, радость уединения, радость безмолвия, радость пробуждения — что такую радость он обретет легко, без труда и тяготы».² И еще: «Кого веселит общество, тот не найдет радости в отрешении, которое дается уединением. Если нет радости в таком отрешении, не удастся как следует сосредоточиться на духовном; если же нет силы к сосредоточению, невозможно во всей полноте достичь правильного познания» — и всего того, что из него проистекает.³ Отрешение и уединение предполагается в *паббадже*, в «уходе», который надо понимать как в физическом, так и в духовном смысле: отрешение от мира и — прежде всего — отрешение от суетных мыслей.⁴ Поэтому не надо обращать внимание на то, что говорят люди,⁵ не следует спорить с ними: надо просто понимать, что они такое, а они есть нечто бренное и шаткое.⁶ Надо «быть для себя, как остров», искать убежища в себе самом и в Законе, а больше ни в чем.⁷ Если нет проныцательного, честного, стойкого товарища, с которым можно было бы идти в ногу, тогда «иди один — как тот, кто отверг свое царство, кто подобен гордому зверю в лесу, спокойному, никому не приносящему вреда».⁸ Приведем еще несколько захватывающих предложений: «Неколебимый в своем стремлении достигнуть высшей цели, свободный от всякой привязанности, бегущий лени, крепкий, наделенный телесной и умственной силой, пусть [аскет] устремляется

¹ Mahāparinirv., 6—8.

² Majjh., CXXII (M, III, 186).

³ Angutt., VI, 68.

⁴ Angutt., IV, 132.

⁵ Majjh., CXXXIX, 337.

⁶ Mahāparinirv., II, 1.

⁷ Samyutt., XXII, 43.

⁸ Majjh., CXXVIII (III, 239); Dhammapada, 328, 329.

вперед подобно единорогу. Подобный льву, которого не пугает никакой шум, подобный ветру, который не могут поймать никакие сети, подобный лепестку лотоса, возвышающемуся над водой, — пусть он идет один, как носорог».¹ И еще: истинный аскет — это «тот, кто идет один, сосредоточенный, равнодушный к порицанию и похвале, подобный льву, которого не страшит шум [мира], и лепестку лотоса, до которого не достигает вода, который ведет других, но которого другие не могут вести».²

Когда пытаются сообразовать арийскую аскезу с современностью, возникает вопрос, до какой степени буквально надо понимать призыв к «уходу» как оставлению своего дома и мира, в какой мере надо говорить об отшельническом уединении. Иногда в текстах говорится о тройном отрешении: физическом, умственном, и том и другом одновременно.³ Если последнее, само собой, является самым совершенным (по крайней мере, до тех пор пока длится сражение), то как раз второе сегодня особенно привлекает внимание и именно ему в некоторых течениях буддизма махаяны (вплоть до дзен-буддизма) уделяется основное внимание. Однако уже в канонических текстах говорится о том, что призыв к «уходу» можно толковать символически: так, например, под «домом» понимаются некоторые слагаемые обычного человека, и приблизительно так же истолковывается призыв к странничеству и оставлению земных благ.⁴ В одном из вариантов уже процитированного текста говорится, что «уединенная жизнь вполне достигается тогда, когда прошедшее оставляют в стороне, о будущем всем не думают, а в настоящем воля и страсти пол-

¹ Uragavacca, III, 34, 37.

² Suttanipâta, I, XII, 7; Uragavacca, XXII, 7.

³ Angutt., IV, 132.

⁴ См., например, Samyutt., XII, 3.

ностью подчинены»;¹ кроме того, говорится, что по-настоящему правильно, так, как это делает *бхиккху*, по миру странствует тот, кто, обладая чистым разумом, покорил прошедшее и будущее;² кто «оставил позади себя как приятное, так и неприятное, кто не стремится ничего ухватить, кто ни от чего не зависим и лишен всяческих уз» — такие слова встречаются повсюду, и в немалой степени они уже соответствуют основным задачам аскетической подготовки и аскетического очищения.³

Как только упомянутое «отрешение» (*viveka*) начинают толковать в этом «внутреннем» смысле, возникает впечатление, что в современном мире его легче осуществить, чем в более обычных традиционных культурах. Кажется, что в каком-нибудь европейском или американском мегаполисе, посреди небоскребов и бесконечного асфальта, в безликой толпе, одержимой спортом и политикой, среди грохота танцев и прочего шума, в кругу представителей секулярной культуры и бездуховной науки и т. д., — одним словом, посреди всего этого ты чувствуешь себя более одиноким, отрешенным и странствующим, чем это было бы во времена буддизма, когда речь шла о физическом уединении и настоящем странствовании. Здесь, однако, главная трудность заключается в том, чтобы ощущению внутреннего уединения (которое сегодня у многих может появиться почти спонтанно) придать позитивный смысл, устранив всякую возможность внутренней сухости, тоски, расслабленности или нужды.⁴ Одиночество не должно превратиться в тяготу, в нечто такое, от чего приходится страдать, что поневоле надо терпеть или куда человек бежит в силу каких-то внеш-

¹ Samyutt., XXI, 10.

² Cûllavagga, XIII, 15.

³ Cûlavagga, XIII, 5—6; ср. Mahâvagga, VI, 28.

⁴ Ср. *Evola J. Cavalcare la Tigre*. Milano, 1973.

них причин: оно должно стать естественным настроением, простым и свободным. В одном тексте говорится: «Одиночество называется мудростью — *ekattam monam akkhâtam* — и одинокий поймет, что он счастлив»¹ (таким образом, перед нами акцентированная форма известного изречения «*beata solitudo, sola beatitudo*»^{*}).

Внутренняя свобода имеет значение даже с чисто внешней, социальной точки зрения, однако она ни в коем случае не должна вводить в заблуждение. Так, например, когда речь заходит о связывающих нас узах, надо в большей степени опасаться незначительных привязанностей, чем чего-то бросающегося в глаза, т. е. надо иметь в виду те как будто несущественные привязанности, которые характерны для буржуазной конформистской жизни: привычки, склонности и установки, которые, нередко находя почти бессознательное оправдание, кажутся слишком незначительными, чтобы всерьез им противостоять. В этой связи можно привести яркое сравнение, которое часто встречается в текстах — речь идет о перепелке. Оно обращено в первую очередь к тем, кто, глядя на что-то, как им кажется, несущественное, восклицают: «Да что плохого в этой мелочи!». Восклицают и не замечают, что тем самым они затягивают «крепкие узы — узы прочные, не знающие тления, и налагают на себя тяжкую колоду». Если перепелка, пойманная в слабо натянутые силки, как раз потому и пропадает, потому и гибнет, то было бы безрассудно говорить: «Эти слабые тенета, в которые попалась погибшая перепелка, слишком слабы для нее, слишком тонки и потому не страшны». Противоположный пример — царский слон: «с огромными клыками, наученный нападать, выдрессированный для битвы, связанный крепкими

¹ *Mahâvagga*, XI, 41.

^{*} *Beata solitudo, sola beatitudo* (лат.) — блаженное одиночество, одинокое блаженство. — *Прим. пер.*

веревками и цепями» — однако «стоит ему лишь двинуть своим огромным телом, и цепи и веревки разрываются, и он идет куда хочет». Здесь опять было бы глупо говорить: «Эти крепкие веревки и цепи, которыми связан и скован царский слон, наделенный огромными клыками, наученный нападать, выдрессированный для битвы, эти цепи, которые — стоит ему лишь двинуть своим огромным телом — сразу рвутся, и он идет, куда хочет, — итак, эти цепи прочны для него, крепки для него, неразрывны, подобны тяжелой колоде». Это сравнение как нельзя лучше показывает опасность всего, казалось бы, мелкого и незначительного, вскрывает коварную природу всяких мелких привязанностей, характерных для конформистской буржуазной жизни, тех привязанностей и привычек, кажущаяся незначительность которых и приводит к тому, что им неоправданно потворствуют. С другой стороны, не надо считать неодолимыми узами то, что оказывается гораздо сильнее, но что человек тем не менее может упразднить, как только захочет.

Помимо уже сказанного, отрешенность, внутреннюю свободу надо понимать и как нечто гибкое, подвижное — мы увидим, что именно такое ее понимание и получает свое развитие в аскетическом делании. Аскет не должен «цепляться двумя руками и не давать себя сдвинуть с места». Мы уже упоминали о часто повторяющемся образе чистокровного скакуна, который, остро чувствуя любое желание всадника, скачет, куда тому угодно.

Итак, жизнь аскета, отрешившегося от всяческих привязанностей, жизнь, которая, в сравнении с «домашней» жизнью, похожа на свободное небо и воздух, предполагает «довольство опытом и познанием». Такой дух открыт всему, он с готовностью воспринимает всякое впечатление — и как раз поэтому он неуловим. В буддийских текстах такое состояние духа сравнивается с птицей, которая «летит, куда хочет, и вся ее

ноша — лишь перья» (так чувствует себя и аскет, которого вполне удовлетворяет его простая жизнь и многочисленные потребности). Здесь снова становится ясно, что уже в начале должно быть нечто такое, что в заключительной стадии предстанет в своей возвышенной, абсолютной форме: *suññâ*, или *suññatâ* — «пустота» (*шуньята*), которая в махаяне, в конце концов, становится синонимом самой *нирваны* (*nirvâna*).

Дисциплины, которые на пути пробуждения считаются подготовительными и предполагают то, что имеется терминами *сила* и *самадхи*, можно различить следующим образом. С одной стороны, мы имеем наставления совершенно технического характера, относящиеся к тем действиям, которые ум должен совершить по отношению к самому себе — концентрация и медитация. С другой стороны, мы располагаем определенными нормами поведения, которые можно было бы назвать «нравственными», но которые в буддизме таковыми не являются, поскольку воспринимаются прежде всего как нечто инструментальное и подготовительное, предназначенное для того чтобы содействовать человеку, выбравшему такой путь. На буддийском пути побуждения первое и второе одухотворяется «знанием» (*vipassanâ*) и призвано содействовать освобождению, согласно известному речению, которое гласит: «Как океан пронизан единственным в своем роде вкусом — вкусом соли, так и этот закон и учение проникнуты вкусом освобождения».¹

С технической точки зрения задачи аскезы можно охарактеризовать следующим образом: мы уже говорили, что пробуждение и правильное определение «героического призвания» уже свидетельствуют о пробуждении некоей сверхсансарической стихии (*rañña* или *bodhi*). Здесь прежде всего надо прибегнуть к прямой защите: противостоять расхожим умственным про-

¹ Majjh., LXVI (II, 153—154).

цессам, чтобы не задушить и не исказить того, что только начало брезжить. Затем надо постараться не смешать ядро своего существа с различными содержаниями внешнего и внутреннего опыта — чтобы процессы «горения», вызванные различными контактами, «жаждой» и всяческими привязанностями, пришли в «подвешенное состояние» — и укрепить то наметившееся начало, которое превосходит сансару (укрепить настолько, чтобы оно могло свободно развиваться и, если угодно, двигаться «по восходящей», в сторону достижения все менее обусловленных состояний — туда, где действует уже трансцендентная *нидана*).

Итак, начальную фазу можно сравнить с тем, что на символическом языке алхимиков называется «разложением смеси», выделением «несгораемого ядра серы» и «извлечением и закреплением ртути»:¹ сияющее, весьма подвижное и почти неуловимое вещество — это ум, «смесь» — это опыт, с которым смешано «несгораемое ядро серы», то начало, которое возвышается над сансарой. Здесь, конечно же, предполагается постепенная нейтрализация тех «отравлений» и «безумного влечения» (*âsava*) о которых мы уже говорили: не предаваться наслаждению, не привязываться к нему, не опьяняться им (в широком смысле — и «нейтральными» состояниями»), чтобы «жажда» не усиливалась и тем более не ожесточалась;² «полностью изгонять, подавлять то, что в желании выступает как воля к нему, как приманка, как головокружение от него, как жажда желания, как лихорадка от него»;³ это касается как непосредственно сознания, так и подсознательных стремлений (*upaṅghi*, *upadhi*) и *санкхар* (*saṃkhāra*). Наиболее внешние формы такого катарсиса связаны с «правильным поведением»

¹ Angutt., VIII, 19.

² Cp. *Evola J.* La tradizione ermetica. Bari, 1948.

³ Majjh., CXLIX (III, 401 и сл.).

(sīla), наиболее внутренние, связанные с глубинной силой, с корнями, с глубинными слоями сансарического существа, требуют особых аскетических, медитативных упражнений (*джхана*, *дхьяна*). Эта, так сказать, «сидеризация» собственной силы выводит к границе индивидуального сознания — той границе, где появляется возможность самоотождествления с бытием, т. е. с божеством, которое понимается с точки зрения теизма. Если же аскет отвергает такое отождествление, тогда он переходит во власть того, что есть *паннья* (*pañña*) (третья ступень), где освобожденная и уже «расчеловеченная» сила постепенно выходит за пределы «чистой формы» (*рупа-лока*, *rūpa-loka*) к безусловному, невобранному (*арапи-уâраппам*), где «безумное влечение» утасло и «неведение» упразднено, причем не только по отношению к тому существу, которое было человеком, но и по отношению к любой другой форме проявления.

II. Защита и упрочение

Прежде всего необходимо установить определенное отношение к собственно мысли, а также к тем или иным физическим процессам. «Я не знаю ничего, что приносит такое же бедствие, какое несет необузданная, непокоренная, неприсмотренная, неукрошенная мысль, и не знаю ничего, что приносит такие же блага, какие несет мысль усмиренная, покоренная, присмотренная, укрошенная».¹ Мысль, о которой каждый с легкостью говорит «моя», на самом деле лишь в незначительной мере находится в нашей власти. Очень часто вместо «я мыслю» было бы правильное сказать «мне помыслилось», «мысль пришла в голову», т. е. не *cogito*, а *cogitor*. В обычной жизни отличительной осо-

¹ Angutt., I, 4.

бенностью мысли является ее подвижность. «Бесплотная, она движется сама по себе»,¹ «устремляется туда и сюда, как неусмиренный бык».² Неуловимая, непостоянная, она движется, куда хочет.³ Если тело может просуществовать год, два, три года и так до ста лет и больше, почти не изменяя своей формы, то «называемое нами умом и сознанием возникает так, а завершается иначе, и все это непрерывно, днем и ночью»; это похоже на «обезьяну, которая, находясь в лесу, прыгает на одну ветку, потому на другую и так далее».⁴ Надо «остановить» мысль — покорить ее, сосредоточив сознание,⁵ чтобы потом можно было сказать: «Когда-то эта мысль блуждала, как хотела, летела, куда ей нравилось, но теперь я останавливаю и обуздаю ее, как погонщик слонов умирляет непослушного слона своим стрекалом».⁶ «Как оружейник выпрямляет копье, так мудрец выпрямляет трепещущую, непостоянную мысль, за которой трудно наблюдать, которую нелегко удержать».⁷ В этом же тексте есть два момента. С одной стороны, вспоминаются упанишады, согласно которым мысль возникает не в голове, а в «пещере сердца»,⁸ с другой, используется такое сравнение: «Как рыба, вытщенная из своего водного мира и брошенная на сухой берег, наша мысль трепещет в тот миг, когда убегает от владычества Мары».⁹ По суще-

¹ Dhammapada, 37.

² Angutt., I, 20.

³ Dhammapada, 33.

⁴ Samyutt., XII, 61.

⁵ Mahāvagga, I, 20.

⁶ Dhammapada, 326.

⁷ Dhammapada, 33.

⁸ Dhammapada, 37. Отметим, что в китайских переводах буддийских текстов слово «мысль» всегда передается идеограммой *hsin*, что также означает «сердце». Нечто аналогичное встречается и в древней египетской традиции. В этнологии есть и другие примеры такого же рода.

⁹ Dhammapada, 34.

ству, речь идет о том, чтобы переиначить упрочившиеся отношения: хотя тело по-прежнему кажется куда прочнее мысли, однако на самом деле оно хрупко, а вот мысль неколебима, как крепость.¹

Здесь надо дать некоторые разъяснения. Если бы однажды человечество вернулось к более нормальным условиям своего существования, немногие культуры оказались бы такими необычными, как наша, где все, стремясь так или иначе овладеть материей и господствовать над нею, совершенно не думают о господстве над собственным умом, над своими чувствами и вообще над психической жизнью. Поэтому многие наши современники — и в первую очередь так называемые «деловые люди» — напоминают ракообразных, у которых снаружи, на панцире, всяческие наросты, а вот внутри — «беспозвоночная» мякоть. Конечно, многие достижения современной цивилизации стали возможными благодаря дисциплинированной мысли и ее методическому применению, однако это не упраздняет того факта, что сегодня умственная жизнь человека среднего уровня (и не только среднего) в немалой степени течет «сама собой», или, как хорошо сказано в буддийском тексте, «движется сама по себе». В этом может убедиться каждый, стоит только понаблюдать за собой, когда, например, выходишь из дому: сначала думаешь о том, почему ты решил выйти, потому, уже выходя, смотришь на почтовый ящик и вспоминаешь о газетах и письмах, затем — о каком-нибудь приятеле, от которого ждешь весточки, потом, прочитав его письмо, начинаешь думать о стране, где он живет, а это наводит на мысль о собственном заграничном паспорте, но тут вдруг видишь, как улицу переходит девушка, и мысли принимают другой оборот, но опять меняют направление, когда взгляд падает на рекламу, а там уже и метро, и мысли потекли куда-то в другую

¹ Dhammapada, 40.

сторону. Мысль похожа на обезьяну, которая беспорядочно прыгает с ветки на ветку. Попробуем через четверть часа вспомнить, о чем же мы думали или, лучше сказать, что же нам думалось, и мы увидим, что это непросто, если, конечно, речь не идет о чем-то таком, что произвело на нас сильное впечатление. Это говорит о том, что во всех таких процессах и беспорядочных ассоциациях сознание как будто оглушено или «отсутствует». Поняв это, попробуем последовать за различными нашими ассоциациями, никак их не нарушая. Уже через несколько минут мы увидим, что нас одолевает поток неконтролируемых мыслей. Мысль не любит, чтобы за ней наблюдали, не любит, чтобы ее видели. И вот это иррациональное и «паразитическое» течение мысли занимает немалую часть нашей обычной жизни, ограничивая нашу сознательную деятельность. Состояние пассивности усиливается, если речь уже не идет о «спонтанной» мысли и если наш ум взволнован какими-нибудь хлопотами, на что-то надеется или чем-то утрачен. Конечно, в таких случаях уровень осознанности выше, но все равно мы имеем дело с пассивным состоянием.

Уже эти соображения помогают понять, что приблизительно надо делать, когда человек «прекращает идти» и решает стать хозяином в мире своего ума. Странно смотреть, как теперь уже почти все считают вполне естественным то состояние, при котором мысль совершает беспорядочное движение, а не является тем орудием, которым пользуются только тогда, когда надо (по аналогии с речью: ведь мы говорим только тогда, когда хотим, т. е. с определенной целью, а потом умолкаем). Понимая это «сообразно реальности», каждый должен решить, готов ли он устремиться к высшей свободе.

Будучи текучей, подвижной и непостоянной, обычная мысль отражает общий закон сансарического сознания. Вот почему контроль над умом — это та мера,

к которой должен прибегнуть всякий, кто хочет остановить такой «поток». Однако, приступая к такой задаче, не стоит питать иллюзий. Тонкая сила, определяющая и обосновывающая умственные процессы, действует в подсознании, и потому, стремясь полностью подчинить себе мысль с помощью воли, которая связана с этой же мыслью, мы уподобляемся человеку, рубящему мечом воздух, или другому, который, стремясь заглушить эхо, кричит еще громче. Учение, согласно которому мысль берет начало в «пещере сердца», помимо прочего воспринимает мысль «органически», а не сосредоточивается только на ее умственных или психологических проявлениях. Поэтому овладение мыслью не достигается с помощью одной лишь умственной гимнастики: одновременно необходимо стремиться к преобразованию воли и духа, создавать внутренний покой, наполнять себя сосредоточенной, интенсивной внутренней серьезностью.

Что касается «трепетания» мысли, о котором мы уже упоминали, то это не просто образ: речь идет об исконной тревоге, о том темном субстрате сансарической жизни, которая всплывает и дает о себе знать, поскольку, почувствовав, что ее заметили, она ощущает опасность — ведь условием развития и утверждения сансарического существования является пассивность и бессознательность «Я». Таким образом, упомянутое «трепетание» связано с реальным опытом, который в той или иной форме всегда переживается аскетом на его пути.

Постоянный контроль за мыслью, устранение ее произвольного течения постепенно приводит к тому, что в буддийских текстах называется словом *аппамада* (*appamāda*) (варианты перевода — «внимание», «серьезность», «бдение», «старание», «размышление»). Речь идет о состоянии, противоположном «потoku мыслей», и это — первая форма вхождения в себя самого, первый вид необходимой серьезности и стара-

тельного, строгого сосредоточения. Уже упоминалось,¹ что, понятая именно в таком смысле, *appaṃaḡa* образует основу всякого другого достоинства (*ye keṣi kusalā dhamma sabbe te appamādamūlakā*). Кроме того, подчеркивается, что «эта сосредоточенная серьезность — тропа, которая ведет к бессмертию — как беспорядочная мысль ведет к смерти. Обладающий такой серьезностью не умирает, но те, у кого мысль мятется из стороны в сторону, уже как мертвые».² Аскет, «обретающий свою радость в *appaṃāda* — в этом строгом сосредоточении — и старательно хранящий себя от умственной неряшливости, подобен огню, воспламеняющему всякое дерево, как большое, так и малое».³ Он «не может сбиться с пути». И когда благодаря этой силе всякое небрежение и бездеятельность рассеются, он, преисполненный покоя, будет свысока смотреть на суетных и мятущихся людей — как человек, стоящий на вершине, смотрит на тех, кто живет на равнине.⁴

Итак, начинается борьба. Снова используется лексика, характерная для «кшатриев», для воинов. Прежде всего говорится о справедливом четверичном сражении (*cattāro sammāppadhāna*), которое надо выиграть, прибегнув к *virīya-bala*, т. е. к мужской силе воли⁵ о которой мы уже говорили, что она — необходимое качество ученика, арийского воина. Как только вновь обретається некогда утраченное средоточие личности и мысль становится контролируемой, необходимо воздействовать на все те устремления, которые дают о себе знать, и делать это надо по четырем направлениям: «пробуждать волю, вооружать дух, креп-

¹ См. Müller M. Sacred Books of the East. V. X. P. 9.

² Dhammapada, 21.

³ Dhammapada, 31.

⁴ Dhammapada, 26—29.

⁵ Angutt., V, 15.

ко бороться, биться, сражаться»: 1) чтобы «не дать появиться тому плохому, недоброму, которое еще не появилось»; 2) чтобы отринуть его, если оно все-таки появилось; 3) чтобы способствовать появлению того хорошего, что еще не появилось; 4) чтобы продлить, взрастить, развить и усовершенствовать его, если оно уже появилось.¹ Осмысленные во всей их полноте, такие сражения требуют обучения специальным дисциплинам, о которых мы поговорим позднее (например, первая и вторая битва предполагают «наблюдение за чувствами», третья — «семь пробуждений», а четвертая — четыре созерцания.² Однако в данный момент речь идет только об общем действии, по отношению к которому в текстах дается ряд советов, и каждый обычно сопровождается каким-нибудь сравнением или притчей. Читатель должен особым образом сосредоточить свое внимание на них, а ими древние буддийские тексты просто изобилуют. Дело в том, что они — не какое-то художественное украшение и не вспомогательное средство для пущего разумения: нередко они обладают особой магической силой. Мы хотим сказать, что при адекватной установке они могут воздействовать сильнее обычного разума, помогая войти в сам смысл и способ того или иного внутреннего свершения.

Первый аскетический прием — замещение. Когда, при восприятии какой-либо мысли, «возникают вредные и недостойные раздумья, страстные, отвратительные или ослепляющие образы» (вспомним, что это три основных способа проявления «асавы»), тогда от этой мысли надо сразу перейти к другой, к достойному образу. Возможно, что при переходе к этой новой мысли те раздумья и образы исчезнут и такое преодоление «укрепит внутренний настрой, вселит

¹ Angutt., IV, 13—14; Majjh., LXXVIII (II, 287).

² Angutt., IV, 14.

спокойствие и придаст силы и собранности». А вот и соответствующее сравнение: «Как искусный каменщик, вооружившись тонким клином, вытягивает, выталкивает более толстый», так и быстрое замещение одного образа другим рассеивает и уничтожает те устремления и умственные ассоциации, которые мог вызвать первый образ. Что касается «недостойного», о котором говорится в тексте, то оно определяется следующим образом: «То, в результате чего начинает пробиваться новое безумное желание, а старое только укрепляется; возникает новое безрассудство, а старое набирает новые силы».¹ При этом речь идет не о нравственном аспекте, а об экзистенциально-онтологическом. Надо одолеть природу сансары, нейтрализовать возможность возникновения новых «горений» в себе самом. Здесь особую поддержку оказывает мысль о возможном вреде. Как только появляются «пагубные и злые раздумья», надо сразу же вспомнить о знании, «сообразованном с реальностью» и сказать себе так: «Вот, во мне появились злые и пагубные помыслы — они повредят мне, повредят другому, повредят нам обоим, они искореняют мудрость, несут с собой смятение, они не приводят к утасанию и только искажают природу». Если мы глубоко и искренне пережили эти слова, тогда упомянутые помыслы рассеются.²

Первый прием ведет ко второму, а именно к отвержению, вызванному страхом, негодованием и отвращением. Если замещение, т. е. переход от одного мысленного образа к другому не удастся и все равно в голове роятся недостойные помыслы, возникают картины страстного желания, неприязни или ослепления, тогда надо представить всю недостойность, безрассудность и убогость всего, что за этим стоит. Здесь опять идет сравнение: «Как женщина или мужчина,

¹ Majjh., II (I, 14).

² Majjh., XIX (I, 178).

молодые, цветущие, привлекательные, увидев на своей шее дохлую змею, привязанную к шее мертвую собаку или скелет человека, испугались бы, пришли бы в ужас, содрогнулись бы от отвращения», так недостойные образы или мысли должны сразу же вызвать отвержение, и тогда они утратят силу и рассеются. Если ты уже откликнулся на какой-нибудь недостойный образ или мысль, надо, встряхнувшись, ответить гневом, стыдом и неприязнью на возникшее удовольствие или неудовольствие.¹

Чтобы этот аскетический прием самозащиты был действенным, человек внутренне должен быть настроен и тут же делать так, чтобы пришедший в голову образ вызывал инстинктивную неприязнь и отторжение. В индуизме есть миф о Шиве, великом аскете, жившем среди горных вершин: своим уникальным «третьим глазом» (т. е. оком мудрости) он превратил в пепел Каму, демона желания, когда тот захотел направить его дух по ложному пути. Надо понимать, что возникающее внутри человека искушение имеет «змеевидный» характер — в том смысле, что оно развивается в подсознании и полусознании, обольщая тем, что никто ничего не увидит, что тот или иной «контакт», постепенно определяющий умонастроение, никем не будет замечен. Однако способность это увидеть, тотчас «оборотиться» и осознать происходящее парализует развитие искушения. В то же время чтобы это усмотреть, необходимо уметь «отрешаться», т. е. быстро, почти инстинктивно «отшатываться», как только замечен нежелательный «контакт» или «проникновение». На эту тему в текстах даются соответствующие иллюстрации: нечаянно коснувшись рукой или ногой раскаленного угля, человек быстро отдергивает их;² другой, капнув несколько капель воды на раскаленный

¹ Majjh., CLII (III, 425).

² Majjh., XLVIII (I, 469).

железный сосуд, видит, что капли они медленно, но испарились мгновенно — такой же мгновенной должна быть реакция на появление нежелательных наклонов или мыслей.¹

Совершенство остроты восприятия, о которой мы только что говорили, нельзя забывать о том «знании», в контексте которого и надо воспринимать природу страстного влечения (т. е. с точки зрения безусловного начала, возвышающегося над сансарой). Здесь принципиально важно помнить, что по своей природе эти «влечения» неутолимы — как раз потому, что всякое их утоление лишь разжигает их еще сильнее, вселяя в человека новую силу желания. Дальше опять идут обстоятельные сравнения: страстные устремления подобны обглоданным костям, на них нет мяса, одни только капли крови, и грызущая их собака, как бы она ни старалась, никогда не насытится, никогда не подкрепит; эти устремления похожи на зажженный соломенный факел, с которым человек бежит против ветра: если он тотчас не бросит его, он обожжет себе руки и все тело; эти страстные влечения похожи на заманчивые сновидения, которые исчезают в момент пробуждения; они похожи на радость при виде сокровища, собранного из вещей, тебе не принадлежащих, отобранных от других людей, которые рано или поздно потребуют их вернуть; они похожи на острие копья или лезвие меча, которые ранят человека внутри и т. д.² В зависимости от того, в какой мере это прочное и глубоко прочувствованное знание пронизывает дух того человека, который упражняется в аскезе, возрастает искусство применения только что упомянутого, второго аскетического приема, как, впрочем, и других, и тем самым психологическая защита становится все более действенной.

¹ Majjh., CLII (III, 424); LXVI (II, 157); Samyutt., XXXV, 203.

² Majjh., XIV (I, 135); XXII (I, 204); LIV (II, 3 и сл.).

Третий прием: отвлечение. Как только возникают нежелательные образы и стремления, надо постараться не уделять им никакого внимания. Здесь опять приводится сравнение: если у человека хорошие глаза, но он просто не хочет, чтобы в данный момент что-то попадало в его поле зрения, он просто закрывает их или смотрит в другую сторону. Если внимание решительным образом отвлекается, появление нежелательных образов и устремлений снова сдерживается. Приведенное сравнение ясно показывает, что мы имели в виду, когда говорили, что значительная часть жизни человека (жизни его ума и чувств) протекает пассивно: разве сознательно, разве по своему желанию он направляет свой взор куда-нибудь или отводит его в сторону? Различные образы, различные психологические комплексы страха, желания, надежды, отчаяния и т. д. словно очаровывают ум, гипнотизируют его, незаметно опутывают собой, «задавая» нужное направление и, подобно вампиру, питаясь его энергией. Когда мы говорим об этом аскетическом приеме, надо иметь в виду, что он не имеет ничего общего с простым, обычным «прогнав мысль», которое нередко приводит к прямо противоположному результату, т. е. загоняет нежеланную мысль в подсознание, согласно психологическому закону «обращенного усилия». Нет, в данном случае речь идет о том, чтобы разрушить образ, не всматриваясь в него, нейтрализовать нежеланное устремление, не укрепляя его борьбой с ним. Приблизительно так же надо понимать и предыдущий прием: это не просто отвержение всего недостойного, совершаемое человеком, который борется в одиночку, но та реакция, которая возникает в более высоком бодрствующем, бдящем сознании, глубоко и живо переживающем и понимающем всю «недостойность» и неразумность появляющихся образов и стремлений.

Четвертый прием: постепенное разложение. Надо сделать так, чтобы недостойные мысли исчезли

постепенно, одна за другой. Соответствующее сравнение очень хорошо показывает смысл самой техники: «Это похоже на то, как человек, куда-то торопясь, вдруг спрашивает себя: „А почему я тороплюсь? Не пойти ли мне помедленнее?“. И он идет медленнее, а потом спрашивает себя: „А почему я вообще иду? Я хочу остановиться“. И он останавливается, а потом ему приходит в голову такая мысль: „Я зачем я встал? Не лучше ли мне сесть?“. И он садится, а потом ему приходит такая мысль: „А почему я непременно должен сидеть? Можно и лечь“. И он ложится. Вот так и аскет: если эти помыслы, несмотря на презрение к ним и отвержение их, все равно появляются, если появляются губительные и недостойные мысли, формируются образы страсти, отвращения и ослепления, тогда он должен изгонять их постепенно, одних за другими». Этот прием, с помощью которого завоуженность недостойными образами и мыслями разрушается благодаря постепенному вычленению ее составных частей и их спокойному и объективному рассмотрению, в конечном счете, уже на подготовительном уровне отражает смысл всей аскезы. Один образ перекликается с другим. Человека, достигшего утасания, можно сравнить с тем, кто, томимый жаждой, лихорадочно бежит под палящим солнцем и наконец наталкивается на горное озеро, полное чистой, свежей воды: здесь он может искупаться и укрыться в тени, где можно лечь и отдохнуть.¹ В текстах есть и другое сравнение, касающееся упомянутого разложения. Речь идет о страдании мужчины, наблюдающего за тем, как девушка, к которой он равнодушен, заигрывает с другими. «А что если остыть к ней?» — спрашивает он себя (примерно так же, как только что бежавший человек вдруг задает себе такой вопрос: «А почему я, собственно, бегу? Не пойти ли мне спо-

¹ Samyutt., XII, 68; Majjh., XL (I, 415).

койно?». И так и делает). Охладив свою привязанность, мужчина может спокойно и равнодушно смотреть на то, что раньше причиняло ему боль.¹ В текстах, помимо прочего, говорится и об обусловленной природе желания: оно формируется только потому, что налицо та или иная обеспокоенность ума, которая, в свою очередь, возникает только в том случае, «если есть то, что можно назвать одержимостью, наваждением — *рарайса-сайһа*».² Такова теоретическая предпосылка метода нейтрализации, где существенную роль играет прием постепенного разложения, расчленения.

Бывает, однако, что в своих иррациональных движениях ум не поддается такому приему. Тогда надо переходить к непосредственному действию, т. е. начинать решительную борьбу с самим собой. Здесь в силу вступает последний прием: если стремясь один за другим прогнать недостойные помыслы, мы видим, что какие-то импульсы и образы все равно возникают, «надо, стиснув зубы и прижав язык к нёбу, давить на свой ум, всячески принуждать его к послушанию, к покорности», т. е. вести себя как тот «сильный, кто, схватив более слабого за голову и плечи, давит на него своею силою, клонит к земле и повергает наземь». Для подлинного успеха в этой форме борьбы снова необходимо вызвать тот свет, ту силу и ощущение превосходства, которые по своей природе не принадлежат простому «потоку». Только тогда не возникнет опасности того, что победа — лишь внешняя, кажущаяся, а на самом деле враг не побежден, но просто отступил и «окопался» в нашем подсознании.³

Чтобы разъяснить природу различных ступеней этой тонкой борьбы, опять дается соответствующее

¹ Majjh., CI (III, 13).

² Dīgha-nik., XXI, 2.

³ Обо всем этом см. Majjh., XX (I, 185 и сл.).

сравнение. Мы не можем сделать так, чтобы нежелательные образы и устремления не появлялись в нашем уме: это происходит произвольно, автоматически — до тех пор, пока не сформируется так называемая «пустота» (*суñña*). Для подлинного ученика, для сражающегося аскета некоторые из таких образов подобны незнакомцам, которые, встречаясь на дороге, идут дальше, никак не привлекая нашего внимания. Другие образы похожи на тех, кто, встретившись нам на пути, хотел бы остановить нас, но мы сами, не видя в этом никакой пользы, не обращаем на них внимания и идем дальше. Третий вид образов похож на тех людей, встретив которых мы сами хотим подойти к ним, даже если для этого нет никакой разумной причины. Вот тут и надо проявить осторожность и остановиться, т. е. подавить движение нашей воли в самом его начале.

В том буддийском тексте, на который мы только что ссылались, результат психологической защиты, осуществляемой посредством первичного разложения иррациональных устремлений и образов, вновь пробуждающих тройкую отравляющую силу *асавы*, каждый раз выражается в такой четкой формуле: «Ум укрепляется, успокаивается, становится единым и сильным». Это путь, идя по которому аскет становится «властелином своих помышлений»: «Он мыслит то, о чем хочет мыслить, и не мыслит того, о чем мыслить не хочет. Он утолил жажду, сбросил оковы».¹ Однако эти приемы может использовать и аскет в широком смысле, т. е. не преследующий какой-то трансцендентной цели, и здесь достаточно просто тщательного усвоения самой техники.

Когда речь заходит об аскетическом «сражении», аскета, естественно, призывают к тому, чтобы он всегда самым решительным образом первым шел в атаку на то, что надо одолеть. Здесь формула такова: «От-

¹ Majjh., XX (I, 189).

вергай [недостойную мысль или устремление], гони ее, вырывай с корнем, души в зародыше».¹ Кроме того, приводится сравнение с пастухом, который старается уничтожить даже личинки, «яйца» тех насекомых, которые могут повредить вверенных ему животных.² Здесь особенно действенным оказывается сравнение с тонким клином, которым вышибают более толстый, а также с той падалью, которую внезапно обнаруживаешь у себя на шее.

Все это, конечно же, требует, чтобы в нас главенствовал *logos*, который и дает возможность проводить четкое различие между нашими мыслями.³ Те, которые легко организовать и использовать в нужном направлении, надо крепить и упрочивать, помня, что наш ум склоняется к тому, что было предметом долгого размышления и анализа.⁴ Однако здесь ничто не может сравниться с тем, что дает ощущение внутреннего достоинства, когда начинает действовать надежный инстинкт и нет никаких сомнений в том, что «низменные побуждения» надо отвергать изо всех сил.⁵ Если это ощущение слабо, тогда может помочь то, что называется методом «оправдания», суть которого в оживлении чувства собственного достоинства путем сравнения своего поведения с поведением других людей. Отсюда — целый ряд формул, из которых мы выбрали следующие: «Другие лгут, но мы не лжем»; «другие думают только о себе, но мы не делаем этого»; «другие завистливы и злобны, но это не мы»; «другие готовы уступить, но мы тверды»; «у других ум помутненный, но у нас он остается ясным»; «другие колеблются, но мы уверены в своем деле»; «другие

¹ Majjh., II (I, 18).

² Angutt., XI, 18.

³ Majjh., XIX (I, 177).

⁴ Majjh., XIX (I, 178).

⁵ Majjh., XXI (I, 194).

раздражаются, но мы спокойны»; «другим интересно только то, что у них прямо перед глазами, что они могут схватить обеими руками, и им нелегко отрешиться от всего этого, мы же не думаем только о том, что у нас перед глазами, что можно схватить обеими руками, и мы легко отрешаемся от всего этого» и т. д. Важно само принятое решение — то, что в исламе называется словом *пууаһ* и что укрепляется в уме путем повторения этих формул и такого стиля мышления.¹ Перечисленные аскетические приемы могут служить опорой и в формировании того, что именуется термином *сила* (*sīla*), т. е. «правильность», «прямота».

Особо надо поговорить о преодолении страха в той или иной форме. Этого можно достичь в том случае, если при любой опасной игре воображения мы не утрачиваем чувства собственной прямоты, решительности и в то же время внутренней отрешенности. Нет ничего такого, на что надо надеяться, но нет и того, чего следует страшиться. Сердцу пора перестать трепетать — как от страха, так и от надежды. Тому, кто внутренне отрешился от этого и другого мира, никакой бог, никакой демон ничего не могут причинить. Отсюда и такое речение: «Какие бы страхи ни зародились, все они рождаются в уме глупца, а не мудрого; какое бы [чувство] опасности ни возникало, оно возникает в уме глупого, а не мудреца» — ведь только первый дает пищу для огня и его распространения.² В одном тексте говорится о самовоспитании, направленном на преодоление страха. Сам Будда вспоминает, как он, укрепив в себе чувство прямоты и решительности (на латыни это звучало бы как *innocentia* и *vacare culpa**), уходил в самые глухие и дикие места,

¹ Majjh., VIII (I, 61 и сл.).

² Majjh., CXV (III, 128); Angutt., III, 1.

* *Innocentia* (лат.) — невинность; *vacare culpa* (лат.) — быть невиновным. — Прим. пер.

где страх мог охватить в любой момент, и как он нарочно ожидал именно таких моментов, чтобы бросить вызов этому ощущению и одолеть его. Метод прост: если идешь, продолжай идти, если стоишь, стой, если лег, продолжай лежать — до тех пор, пока твой дух не одержит верх и не прогонит страх.¹ Важность такой практики нельзя преуменьшать мыслью о том, что, дескать, страх — это удел детей и пугливых женщин. Существуют глубокие, органические, так сказать, экзистенциальные формы страха, которые не сводятся к простым психологическим переживаниям индивида, но формируются из соприкосновения с бездной. Если человек и в таких случаях не способен переживать страх, то это свидетельствует о его духовной косности и отсутствии внутренней глубины. Говорят, что когда царевич Сиддхартха, сев под «деревом просветления», решил не вставать до тех пор, пока не достигнет трансцендентного знания, ему пришлось претерпеть нападение демонических сил Мары, который изгонял его оттуда, принимая образы пламени, вихря, бурь и ужасных видений. Но царевич Сиддхартха остался непоколебим, и, в конце концов, все эти видения исчезли.²

Перед нами вариант того мифа, который мы обнаруживаем (даже с теми же символами, например, дерево) и в других традициях, однако под покровом мифа и легенды можно усмотреть и нечто большее. Тот, кто знаком с древней мистериальной литературой, наверняка вспомнит, что через такие испытания проходит всякий, решивший достичь света. Какие бы формы это ни приобретало, но всегда речь идет о появлении неких глубинных сил в индивиде, а не просто о каких-то сугубо индивидуальных или даже общечеловеческих — и фраза «разрушение страха», наверное, лучше всего подходит, чтобы обозначить пози-

¹ Majjh., IV (I, 28 и сл.).

² Lalita-Vistara, XIX-XXI.

тивное преодоление таких испытаний, которые могли бы даже ввергнуть в безумие того, кто не готов к ним и может устраситься. Когда «дух Яккха» дал Будде «почувствовать» себя и спросил, боится ли он, тот ответил: «Не боюсь — только чувствую оскверняющее соприкосновение с тобой». Далее в этом же тексте Будда говорит: «Друг, ни в этом мире, ни в мире ангелов, злых и добрых духов, ни среди аскетов и священствующих, богов и людей я не вижу того, кто мог бы рассеять мои мысли или сокрушить мой дух».¹ Однако такая несокрушимость предполагает более глубокие аскетические состояния, чем те, от которых мы отталкивались, начиная говорить о страхе. Здесь, наверное, уместно сделать некоторое замечание. В одном тексте сказано, что только двое не боятся внезапной молнии — человек, одолевший свое безумное влечение и благородный слон,² а в комментарии на эти слова подчеркивается, что в данном случае речь идет о двух довольно разных примерах: в первом случае страх не появляется потому, что не существует никакого «Я», а во втором потому, что это «Я» чрезвычайно сильно. Такая точка зрения должна предостеречь от «титанического» истолкования рассматриваемой нами дисциплины. Речь идет не о том, чтобы накапливать в себе почти животную силу и мужество, а о том, чтобы стать неуловимым для страха. Разрушаются сами узы, которые могли бы вызвать страх и тревогу: нет такой вещи, которую нельзя раздробить, но, с другой стороны, нельзя давить на воду, нельзя «сокрушить» ее.

Ведя «учетверенную, праведную борьбу» и используя уже описанные приемы защиты, человек (а точнее та превышающая сансару стихия, которая забрезжила в человеческой личности) постепенно интегрируется той четверичной силой, которая в текстах имеет сле-

¹ Cūllavagga, V, passim.

² Angutt., II, 46.

дующий технический термин: cattâro iddhipâdâ. Речь прежде всего идет о той силе, которая способствует отречению как отрешению от всякой формы желания, опирающемуся на чистую стихию «воли». Во-вторых, имеется в виду то упорство и нестигаемость, которые не дают отступить от начатого дела, не позволяют обращать внимание на неудачи и благодаря которым аскет всякий раз с новой силой начинает все сначала.

В-третьих, речь идет о способности влиять на дух и мысль, сосредоточивать их, придавать им внутреннее единство, защищать их как от воодушевления, так и от подавленности — состояний, от которых на таком пути очень нелегко избавиться. Наконец, есть сила «рассмотрения», которую надо понимать как некий вид интеллектуальной интеграции всего предыдущего, в результате чего ум перестает воспринимать ложные, пустые теории. В каком-то смысле эта четверичная сила находит сжатое выражение в уже приводившейся формуле: «И он достигает чудесной тропы, открытой напряжением, постоянством и сосредоточением воли, чудесной тропы, открытой напряжением, постоянством и сосредоточением силы, чудесной тропы, открытой напряжением, постоянством и сосредоточением ума, чудесной тропы, открытой напряжением, постоянством и сосредоточением исследования — и пятое здесь — его мужественный дух».¹ Термином *uggxhi* (*iddhi*) (на санскрите *suggxhi* — *siddhi*) обычно обозначаются сверхъестественные силы. Здесь его прежде всего надо понимать по отношению к тем энергиям, которые связаны с дисциплиной воина (*hatthisippâdîni*), но не стоит забывать и о том, что — по меньшей мере на пути пробуждения — мы одновременно имеем дело и с теми силами, которым элемент *богхи* (*bodhi*) или *паннья* (*pañña*) придает качество, не-

¹ Majjh., XVI (I, 158).

сравнимое со всеми чисто человеческими свойствами, даваемыми сансарой, — то качество, в котором, наоборот, есть нечто от «несравненной уверенности и невозмутимости» (*anuttarassa yogakkhemassa*).

III. Правильный путь

В дополнение ко всем тем дисциплинам, которые направлены на укрепление ума и духа, нам надо поговорить о силе (*sīla*), т. е. о «правильном поведении». Термин *sammā*, используемый как общее определение свойств и добродетелей, входящих в так называемый восьмеричный путь ария (*ariyo atthangiko maggo*), мы переводим как «правильный» («прямой»), учитывая смысловые нюансы такого перевода: «прямым» или «правильным» является все то, что удерживает себя в своем положении — в противоположность тому, что оказывается «свергнутым» или «падшим». Правильная позиция символически выражается вертикальной чертой и обозначает мужскую силу и огонь, тогда как горизонталь указывает на женское начало и «воду». Таким образом, «прямота» и «правильность» — это не просто соблюдение принятых нравственных норм: скорее речь идет о некоем внутреннем настрое, о способности сохранять внутреннюю цельность, не колебаться, избегая всякой непоследовательности и неоправданной уступчивости. По существу, единственной точкой отсчета остаемся мы сами: в данном случае «добродетели» — это обязательства по отношению к самому себе, которые выявляются благодаря обострению внутреннего чувства; с другой стороны, выражаясь на практике, они способствуют возникновению, усилению и упрочению состояния покоя, прозрачности ума и духа, внутреннему равновесию и «справедливости», благодаря чему любая другая дисциплина и техника становится легче.

Мы уже говорили о том, что буддизм чужд всякой моралистической мифологии. Озабоченность моралью, морализирование — это еще один признак современного умонастроения. Теперь даже принято считать, что цель религий одна — поддерживать нравственные правила, которые, в свою очередь, служат лишь социальному обузданию животного под названием «человек». Это, конечно же, неверно.

С другой стороны, есть люди, отстаивающие так называемую «нравственную автономию», определенную тем «категорическим императивом», который якобы должен быть непреложным мерилom совести каждого индивида. На самом деле нет такой морали, которая имела бы основание в самой себе, и вообще мораль и дух — вещи достаточно разные. Впрочем, в традиционном укладе не было ни морали «категорического императива», ни так называемой общественной морали, но всегда существовала определенная связь между нормами поведения и какой-либо сверхъестественной целью (каковую связь не надо грубо понимать в значении *do ut des*,* т. е. в смысле наказаний и наград, ожидающих «злую» и «добрую» душу в потустороннем мире). В современную эпоху мораль, как и все прочее, подверглась секуляризации и стала относительной и случайной. Чтобы как-то ее обосновать, приходится прибегать к более или менее утилитарным и конформистским доводам, принимая во внимание те фактические обстоятельства и условия, которые имеются в том или иной обществе в тот или иной исторический период. Однако и тут верными оказываются слова одного буддийского текста, касающегося духовного сообщества *бхиккху*: чем больше люди нравственно портятся, чем сильнее приходит в упадок истинное учение, тем больше появляется всяческих

* *Do ut des* (лат.) — даю, чтобы и ты дал. — Прим. пер.

наставлений и все меньше людей, которые живут правильно.¹

Буддизм соотнобразуется с тем, что мы могли бы называть эзотерическим направлением, потому что для него не существует никакой абсолютной морали: мораль для него имеет чисто инструментальную ценность и потому она обусловлена: мораль — это средство для достижения цели. Таким образом, нет ничего такого, что само по себе могло бы быть непогрешимым авторитетом. И даже тогда, когда с общественной точки зрения какое-либо действие не идет вразрез с установленной моралью, его смысл в данном случае сводится не к этому. Прежде всего речь идет о познании: надо узнать, какие последствия будет иметь соблюдение или несоблюдение установленных норм и сделать соответствующие выводы.

Есть хорошее высказывание: «Огонь никогда не думает: „Вот, сейчас я сожгу глупца“, но глупец, хватая огонь, губит себя сам».² Значит, надо говорить о глупости или невежестве, но не о «грехе», о познании или неведении, но не о «добре» и «зле». Мы уже упоминали притчу о плоте: переплыв реку, надо бросить плот, который был нужен только для этой цели и не более — точно так же надо расстаться с понятиями «добра» и «зла» (дхарма и адхарма), которые были нужны только для определения правильного поведения и становятся ненужными, когда цель достигнута. Тот факт, что истинная духовность не имеет ничего общего с «добром» и «злом» и определяется только в контексте познания, без всяческих оговорок признавался и в предыдущей индоарийской традиции.

А теперь, сделав такое пояснение, рассмотрим различные части того, что именуется термином *sîla*, — здесь различаются три ступени. Нижняя (*cûla-sîla*)

¹ Majjh., LXV (II, 147).

² Majjh., L (I, 490).

предписывает стиль поведения, выраженный в следующей четкой канонической формуле: 1) «[Аскет] воздерживается от убийства, он сторонится его. Не имея дубины, не нося с собой меча, исполненный добросердечия, он питает любовь и сострадание ко всему живому. 2) Он не стремится взять то, что не дано. Он не берет, если ему не дают, ожидает, когда дадут, не помышляет о воровстве и остается чист сердцем. 3) Он одолел сладострастие, живет в целомудрии, верен отречению, далек от низкого закона соития. 4) Он отрешился от лжи, сторонится всякой неправды. Он говорит истину, предан истине, искренен, верен своему слову, не лицемер и ни перед кем не заискивает. 5) Он отрешился от злословия, воздерживается от всякого резкого слова. Слова необходимые, добрые, учтивые, которые многих радуют и ободряют — такие слова он говорит. 7) Он отрешился от пустословия. Говорит, когда надо, сообразно тому, что есть, со смыслом и глубиной, украшает свою речь сравнениями, говорит ясно и определенно, сообразно теме разговора».¹ Там, где говорится, что он не берет того, чего ему не дают, добавлено, что он не берет «даже былинки», и далее дается такое сравнение: «Как лист, оторвавшийся от дерева, никогда больше не зазеленеет, так ученик, берущий то, что не дается ему, — не аскет и не последователь сына шакьев».² Настоящий аскет подобен человеку, который, увидев на земле золотую монету, не подбирает ее и вообще не обращает на нее никакого внимания. Когда речь заходит о половом воздержании, дается такое сравнение: «Как человек с отсеченной головой не может жить среди других одним только безголовым телом, так и не укрепляющий полового воздержания — не аскет и не последователь

¹ Digha-nik., I, I, 8 и сл.

² Mahāvagga, I, LXXVIII, 3.

сына шакьев». ¹ Наконец, тот, кто умышленно лишает жизни другого, сравнивается с расколотым валуном, который никогда не станет цельным. ²

Все это составляет «внутреннюю силу» (*sîla*). На-
ставления *средней силы* предполагают спартанский
образ жизни: уменьшение потребностей, отсечение
всяких привязанностей к комфортной жизни (в еде,
сне и прочем). Кроме того, даются предписания, каса-
ющиеся «ухода» из мира, понимаемого в буквальном,
физическом смысле: избегать каких бы то ни было
дел, поручений, не принимать никаких подношений,
отказаться от уже имеющихся материальных благ и не
искать новых и т. д. В эту часть «правильного поведе-
ния» также входит отказ от умозрительных споров и
различных спекуляций (т. е. здесь мы возвращаемся
к вопросу о нейтрализации демона интеллектуализма,
о чем уже говорилось).

В заключительной части (*mahâ-sîla*) говорится
о воздержании от предсказаний, астрологии и просто
магии, а также содержится призыв не растворяться
в поклонении тому или иному божеству. Таким обра-
зом, в какой-то мере говорится о преодолении рели-
гиозных уз, заставляющих вести святую жизнь с мыс-
лью о том, что исполнением соответствующих обетов,
ритуалов, умервщления плоти или каких-либо ограни-
чений и отречений можно стать богом или причаст-
ным божеству. Но ясно, что здесь говорится о том, от
чего уже надо отказаться, отвечая на свое призвание. ³

Как бы там ни было, полезно рассмотреть элемен-
ты «правильного поведения» в целом. Ясно, что не-
которые из них предполагают абсолютную форму
«ухода», т. е. физическое, а не только внутреннее,
духовное отрешение от мира (и тогда аскет живет

¹ Mahâvagga, I, LXXVIII, 2.

² Mahâvagga, I, LXXVIII, 4.

³ Digha-nik., I, I, 8 и сл.

жизнью монаха, анахорета). Мера соблюдения таких правил зависит от решения самого человека. Однако значительную часть норм «средней» и «высшей» силы (*sîla*) в какой-то мере можно приспособить и к аскезе «в миру» — достаточно только несколько изменить их предписания: это, например, касается запрета на астрологию и прочие гадания и предсказания. Среди современных явлений такого рода можно назвать «окультизм», теософию, спиритизм и т. п. С точки зрения буддийского идеала пробуждения все это не что иное, как заблуждение.¹ Большое значение имеют те наставления в «правильном поведении», которые касаются «низшей» силы (*sîla*). У них широкая область применения, и они почти не зависят от конкретных исторических условий. Совершенно очевидно, что некоторые из них соответствуют наставлениям арийской морали — морали благородного человека. Впрочем, общую идею «силы» можно выразить так: «Даже если я ввергнусь в преисподнюю, я все равно не совершу ничего неблагородного».² Это касается прежде всего того предписания, согласно которому не следует брать ничего, если тебе этого не дают («даже былинки»), т. е. надо отрешиться от малейшего намерения что-либо украсть. У древних народов воровство считалось гораздо более серьезным проступком, чем у наших современников, поскольку здесь имелась в виду внутренняя, духовная сторона дела, а не материальная или общественная. Поэтому вопрос о большем или меньшем воровстве не ставился: брать то, чего тебе не принадлежит, одинаково бесчестно — берешь ли ты (если иметь в виду наше время) тайком сигарету у своего приятеля, какое-нибудь письмо с работы или,

¹ Cp. *Evola J. Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo (analisi critica delle principali correnti moderne verso il sovranaturale)*. Roma, 1971.

² *Jâtaka*, XL.

совершая самую настоящую кражу со взломом, выносишь из банка крупную сумму денег.

Во-вторых, для ария характерна особая правдивость, абсолютная неспособность солгать. Самым постыдным и низким считалась именно ложь — и опять-таки в контексте отношения к самому себе, а не к кому-то другому: в первую очередь в ракурсе принятых на себя обязательств, дабы никоим образом не уронить собственного достоинства. «Тот, кто не запятнан сознательной ложью, не совершит ничего плохого», — говорится в одном тексте, и отсюда вытекает твердое решение, которое в этой связи принимает аскет: «Не солгу даже в шутку». Это напоминает ту известную привычку, которая в западной античности приписывалась Эпаминонду: *ne joco quidem mentiebatur*.^{*} В данном тексте такая позиция тоже иллюстрируется сравнением: только в том случае, если человек действительно принял такое решение, можно сказать, что он всерьез стал на путь аскетического делания — и так же, глядя, как приученный к битве царский слон, в бою не жалеет даже хобота, можно сказать: «Этот слон отказался от жизни — теперь для него нет ничего невозможного».¹ А вот что говорится в другом тексте: «Не солгу, даже если буря сдвинет горы, луна и солнце упадут на землю, а реки потекут вспять».² Это принципиально важно для всего того, что понимается под прямоотой и правильностью, важно для того, кто стремится к цельности, не хочет «кривить душой», лицемерить, надевать на себя ту или иную личину.

Что касается призыва не злословить, то тут не требуется никаких особых комментариев. Начинаем ли мы говорить колкости или нет — все зависит от то-

¹ Majjh., LXI (II, 108).

² Jātaka, DXXXVII.

^{*} *Ne joco quidem mentiebatur* (лат.) — Он не лгал даже в шутку. — Прим. пер.

го, насколько мы сами позволили другим рассердить нас, т. е. добраться до нашего духа и ранить его — как будто это возможно. Поэтому прежде всего речь идет о внутреннем самообладании. Для того чтобы, как говорится, поставить на место и одернуть того, кто этого на самом деле заслуживает, надо просто не давать волю собственному гневу и не реагировать на оскорбление. Буддизм согласен с древнеримским изречением о том, что лучше самому претерпеть несправедливость, чем совершить ее, и призывает не множить зла, отвечая злом на зло. Здесь прежде всего речь идет об освобождении человека от его привычных пут, и об этих наставлениях мы поговорим, когда коснемся запрета на убийство. Понятно, что они имеют значение для того, кто по-настоящему предался аскезе, но не для жизни в миру.

Буддизм призывает следить за языком: всячески избегать речи бесполезной, сбивчивой, несвоевременной и неуместной, непоследовательной и неопределенной, лишенной логики и содержания. Все это напоминает так называемый «классический» стиль, где слово соотнобразуется со своим предметом, всегда остается трезвым, ясным и точным, сдержанным и лаконичным. Одним словом, стиль Тацита. Сам царевич Сиддхартха нередко на вопросы отвечал молчанием. Только малые потоки шумят среди обрывистых берегов: огромный океан молчит.¹ «Шумит только тот, кто не полон; кто полон, тот тих». Мы увидим, что Совершенный свидетельствует об этом даже своими жестами и вообще поведением.

Одна из целей *силы* (*śīla*) — установить гармонию и равновесие с самим собой и внешним миром. В этом контексте и надо воспринимать призыв к радушию, воздержанию от злословия, миролюбию; призыв к тому, чтобы мы не способствовали раздорам, но, напро-

¹ Mahāvagga I, 42—43.

тив, стремились примирить тех, кто в ссоре и разобщении. Все это постепенно подводит к запрету на умышленное убийство, который позднее, уже в народных формах буддизма, доходит до смешного: нельзя лишать жизни даже червя или насекомое. Однако первоначально имелось в виду убийство человека. В то же время может показаться, что все это плохо согласуется с традицией кшатрия, т. е. воина, — той традицией, к которой, как мы знаем, принадлежал царевич Сиддхартха и которая в «Бхагавадгите» дает прямо-таки метафизическое обоснование героическому поведению, когда — если речь идет о справедливой войне — воин не щадит ни собственной жизни, ни жизни других людей. Вот почему призыв не убивать надо понимать в контексте аскезы и ее конкретной аскетической задачи: следовательно, сам этот призыв, как и другие наставления, обусловлен конкретной ситуацией. Уже на уровне «силы» надо стремиться к определенной деперсонализации и универсализации нашего «Я». В отношениях с другими людьми надо стремиться к обретению такого сознания, при котором другой человек воспринимается и ощущается почти так же, как ты воспринимаешь самого себя, но не в христианском или отвлеченно гуманистическом смысле, а в соотнесении с трансцендентным началом, с высоты которого становится ясно, что «Я» — это только одна из многочисленных форм, при определенных условиях вбирающих в себя сверхсансарическое начало (то начало, которое может проявиться не только во мне, но и в другой личности, в каковой оно и познается). Таким образом, речь идет не о субъективном уважении, которое одна «тварь» оказывает «другой», — напротив, эта другая «тварь» воспринимается в контексте «сверхтварного» начала, с точки зрения всей «целостности» сущего (очевидно, что при таком подходе было бы неправильно выступать против какой-то «части»: ведь это возможно только тогда, когда ты сам

чувствуешь себя такой же «частью»). Поэтому в одном из текстов¹ призыв не убивать самому и не создавать условий для убийства связывается с формулой тождества: «Каков я, таковы и они, и каковы они, таков и я» (в этой связи мы уже упоминали о том, что убийца сравнивается с расколотым валуном). Здесь мы снова говорим о той дисциплине, с помощью которой сознание получает определенное направление: она имеет чисто прагматическую ценность и подчинена высшей цели. Таков же смысл и «четверичного лучезарного созерцания» (вбирающего в себя помимо прочего и любовь), а также того, что именуется термином *pubbe-nivâsa-nâna*, т. е. тот сверхиндивидуальный взор, который вбирает в себя множество существований.

Последнее из наставлений *кула-силы* (*cûla-sîla*), касающееся целомудрия, вкратце затрагивает проблему пола. Она решается по-разному: в зависимости от того, в какой мере мы предаемся аскезе и какова она сама. Если речь идет только о «последователе», а не о *бхиккху* (*bhikkhu*), тогда воспрещается лишь прелюбодеяние. Что касается самого понятия прелюбодеяния, то не следует забывать, что на Востоке в распоряжении каждого члена высшей касты находились различные женщины, причем находились в качестве своеобразной «собственности», а не как «жены» в западном понимании этого слова и не как «подружки жизни», которые сегодня говорят об эмансипации и разводе. В этом контексте прелюбодеяние просто подпадает под категорию воровства («не бери того, чего тебе не давали») и как таковое оказывается бесчестным.

Что касается более общего понятия о взаимоотношении между полами, то здесь все просто: если ты решил осуществить все, что необходимо для пробуждения, т. е. достичь состояния спокойной отрешен-

¹ Mahāvagga, XI, 27.

ности и внутренней самодостаточности, тогда надо стремиться к постепенному уменьшению чувства зависимости от женщины и потребности в ней. Физическая потребность в какой-то мере признается — по аналогии с потребностью в пище и другими животными нуждами, но вот «духовную» потребность в женщине надо упразднить в самом начале, потому что такая потребность оказывает отрицательное влияние на более глубокую стихию, не имеющую ничего общего с телом, и свидетельствует о неполноте и непоследовательности духа. Таким образом, опасность, исходящая от женщины, связана не столько с ее сутубо «женским» аспектом, сколько с тем, что мужчина ищет в ней поддержку, стремится своей слабой душой найти опору в ком-то еще, кроме себя, и тем самым все дальше уходит от себя самого и не стремится найти смысл жизни в самом себе. Однажды двое мужчин, отправившись на поиски сбежавшей женщины, встретили Будду, который обратился к ним с таким вопросом: «Скажите, юноши, что для вас лучше: отправиться на поиски женщины или же искать самих себя?». «Для нас, Господин, лучше искать самих себя», — был ответ. «Если это так, — сказал Будда, — тогда садитесь, и я изложу вам мое учение».¹ В той же индуистской традиции есть речение, которое приписывается йогину: «Зачем мне женщина, которая вовне? У меня есть женщина внутри меня». Смысл этого высказывания в том, что у подлинного аскета для обретения собственной полноты и цельности внутри самого себя есть то, что простолюдин смутно ищет в женщине.² Здесь наши современники тоже находятся в ненормальных условиях. Мужчины как будто больше вообще не знают, что такое мужская духовность и внутренняя самодостаточность: рассуждая о «душе» и

¹ Mahāvagga (Vin.), I, XIV, 2—3.

² См. нашу работу «Lo Yoga della potenza».

«чувстве», они уподобляются женщинам, которые сегодня нередко, пусть незаметно, управляют жизнью мужчины.

Призыв к целомудрию надо рассматривать на более высоком уровне аскетического делания. В буддизме, как во всяком традиционном эзотерическом учении, этот призыв имеет чисто техническое значение. Растворение этики в «плоти» происходит только в той религии, которая претерпела влияние семитского духа — до такой степени, что половые отношения стали почти что критерием определения греха и добродетели. В буддийских текстах при случае упоминается о несовершенных, нечистых и смутных формах целомудрия, до которых порой может опуститься и тот, кто стремится достичь высших миров.¹ Призыв к целомудрию, обращенный к тем, кто всеми своими силами стремится достичь пробуждения, не имеет ничего общего с такими формами: у него трансцендентное обоснование, которое уводит нас за пределы «силы», за пределы просто «правильного поведения». Дело в том, что в любом существе, которое подвластно «страсти», половая энергия в определенном отношении имеет решающее значение. Благодаря ей мы вступаем в круг сансары, и через нее одна жизнь дает начало другой. Поэтому согласно древним эзотерическим учениям приостановка действия этой силы или изменение ее полярности является основным условием для того, чтобы «остановить поток» или «направить его вспять». Существовала даже точная и прямая техника воздействия на ту силу, которая обычно проявляется как половая, а также на само сексуальное желание — для того чтобы преобразовать ее, дабы она способствовала рождению не во времени, в том, что превосходит время.² О та-

¹ Angutt., VII, 47.

² Таков смысл тантрических сексуальных практик, основной принцип которых (использовать женщину для того, что-

ких методах, имеющих отношение к дионисийству и сексуальной магии, ничего — по крайней мере в изначальном буддизме — не говорится. Тем не менее опытному взгляду сразу видно, что вся буддийская аскеза направлена на то, чтобы путем определенного воздействия на сексуальную энергию (которая больше не растрачивается благодаря практике целомудрия) способствовать упомянутому преобразованию.

Однако когда речь заходит о сексуальном воздержании, не следует забывать, что одна из буддийских заповедей призывает к постепенности во всем, и этот призыв иллюстрируется образом змеи, которая немилосердно жалит, если ее схватили неправильно, т. е. не за голову, а за хвост. В этой связи особенно христианский мистицизм показывает нам, сколь опасно и даже смертельно полное и ничем не просвещенное подавление всякого сексуального импульса. Здесь мы имеем дело с теми силами, которые, когда их подавляют и вытесняют (то, что в классическом психоанализе называется словом *verdrängen*), уходят в область подсознательного и лишь укрепляются там, а потом становятся причиной различных невротических расстройств и болезней. В такого рода делах никогда нельзя действовать «авторитарно» — всегда надо соблюдать постепенность, стремясь к тому, чтобы во всем сохранялась органичность и постепенное возрастание. Равным образом надо опасаться всяческих бессознательных перенесений сексуальных импульсов в другие области, опасаться так называемых компенсаций и сверхкомпенсаций, к которым эти импульсы могут привести, играя сознанием и «внушая» ему, что оно на самом деле с помощью своего простого *вето* взяло над ними верх. Это последнее соображение

бы «яд перешел в лекарство») позднее был воспринят и буддизмом. Ср. *Evola J. Lo Yoga della Potenza. Cit.; Metafisica del Sesso. Roma, 1971.*

должно предостеречь нас и от одностороннего психоаналитического, фрейдистского подхода к проблеме, когда при рассмотрении природы сексуальных импульсов и вообще libido признается или подавление и вытеснение (*Verdrängung*), приводящее к истерии и различным неврозам, или «перенесение» и «сублимация». В высокой аскезе нет ни того ни другого: там просто надо стремиться к постоянному сохранению точного равновесия и к тому, чтобы основная, духовно мужественная сила, пробужденная и укрепленная различными аскетическими дисциплинами, постепенно и без остатка вбирала в себя все те энергии, которые прорываются, как только прекращается доступ к женщине и закрывается путь к животному размножению. Только тот, кто чувствует, что его внутреннее развитие идет именно по такому пути, может без каких-либо опасений твердо следовать полному сексуальному воздержанию. Во всех остальных случаях гораздо полезнее подождать, а не форсировать события, если нас не вводят в заблуждение те уловки и оправдания, которые страстное стремление услужливо предлагает сознанию. Принципиально важно, чтобы основополагающая жизненная энергия не подчинялась закону сансары с ее непрестанными страстными устремлениями, тому закону, который прежде всего заявляет о себе в половой сфере — ведь в противном случае (согласно уже упоминавшемуся буддийскому образу) человек, не усвоивший такого предписания, как будто желает по-прежнему жить среди других людей, но только с отсеченной головой.

Есть еще одно предписание, о котором мы не упоминали: речь идет о воздержании от отравляющих или слишком «сильных» веществ, прежде всего от алкогольных напитков.¹ Это наставление тоже имеет

¹ См., например, *Mahāvagga*, I, LVI.

чисто технический смысл. Такие напитки и вещества приводят к опьянению, которое на античного человека даже оказывало благотворное воздействие (чего не скажешь о человеке современном), если, конечно, соответствующее «воодушевление» (*pîti*) использовалось должным образом. В противном случае мы имеем дело с тем воодушевлением, которое «обусловлено» и которое как таковое почти всегда вредит нашему «Я», поскольку как раз там, где надо использовать свою собственную силу, мы начинаем опираться на силу внешнюю, и в результате сразу отказываемся от какой-либо сознательной деятельности, предпочитая отдаться бездействию. В результате возникает некий «долг», мы как будто связываем себя каким-то смутным «соглашением», и нечто подобное, только в большей степени, происходит во время многих так называемых магических обрядах. Как в Индии (в тантрических практиках), так и за Западе (в преорфических дионисийских обрядах) рассматривалась возможность сочетать действие и бездействие в одном состоянии опьяняющего воодушевления (которое, в свою очередь, не было лишено связи с теми же половыми силами), дабы тем самым в экстазе достичь того мига, когда условия его достижения уже не играют никакой роли.¹ Однако такие методы не подобают той подлинно отрешенной и, так сказать, «олимпийской» аскезе, которая была характерна для исконного буддийского учения. Это другой путь, предназначенный для иного человеческого типа.

Исследуя те элементы, которые *сила* (*sîla*), взятая во всей своей полноте, должна умерить, упомянем о теории пяти уз, которая играет важную роль в буддийском учении, особенно когда речь заходит

¹ Об этих обрядах мы говорим в нашей работе «Метафизика пола». В тантрическом буддизме они назывались *Vajra-yāna*, т. е. «путь сияющей молнии».

о различных уровнях аскетической реализации и их последствиях. «Узы», которыми опутан всякий «обычный несведущий человек, невосприимчивый к арийскому началу, чуждый арийскому учению, которое недоступно для него», таковы: во-первых, это безрассудная вера в «Я», некая иллюзия индивидуализма (*at-tanditthi* или *sakkâyaditthi*);¹ во-вторых, сомнение (*vicikicchâ*) в авторитете Учителя или в истинности учения и, более широко, — сомнение в прошлом и будущем;² сомнение в собственном призвании, в том пути, по которому идешь, и прочие сомнения, порождаемые духовной скудостью, угнетенностью, сожалением, которые неизбежны на первых этапах отшельничества; в-третьих, вера в действенность общепринятых нравственных норм, обрядов и церемоний (*sīlabbata-parāṃsā*);³ в-четвертых, половое влечение и все то, что связано с телесным, страстным удовольствием (*kāma* или *gāga*); наконец, злонамеренность и неприязнь (*patigha*). Не будучи нейтрализованными, но, напротив, только укрепившись благодаря поведению, обусловленному «неведением», эти узлы «тянут вниз», на самое «дно» сансары.⁴ Мы уже отмечали, что на этом этапе речь идет о том, чтобы ослабить эти негативные влечения в его наиболее внешнем и непосредственном воздействии. Окончательное их преодоление откладывается на более отдаленные этапы аскезы, когда «пять

¹ Наверное, слово *sakkaya* восходит к термину *sat-kāya*, под которым понимается иллюзорная уверенность в том, что личность, определенная телом, является реальностью (*sat*).

² *Dhamma-sangani*, 1004.

³ В приведенном выше источнике (*Dhamma-sangani*, 1005) дается такое уточнение: «Согласно этому воззрению, которое поддерживают те монашествующие и священствующие, которые чужды нашему учению, очищение достигается с помощью нравственных заповедей или обрядов, или же того и другого вместе».

⁴ *Majjh.*, LXIV (II, 133).

уз» оказываются связанными с «пятью нечистотами духа».

Что касается положительного аспекта той общей работы, которая направлена на упрочение аскетических достижений, то здесь можно вспомнить о хорошо известном, хотя и довольно стереотипном, восьмеричном пути ария (*арья аштанга марга*). Речь идет о восьми добродетелях, к каждой из которых применяется термин *самма* (*sammâ*), т. е. «прямой», «правильный» (этот термин прежде всего надо понимать в уже упомянутом смысле, т. е. как отличительную черту того человека, который умеет «держаться на ногах», держится прямо — в противоположность всякому «косому» пути и горизонтальному направлению тех, кого «влечет». Итак, первое: правильное видение, т. е. воззрение, согласованное с «четырьмя истинами», и сознающее как случайность существования, так и тот факт, что — с помощью определенного метода — с этим можно покончить. Второе: правильное намерение (*sammâ-sankarpo* на языке пали), т. е. деятельное решение, воление или желание, связанное с твердым стремлением противостоять «потоку» и идти по восходящему пути. Третье: правильная речь — постоянная искренность, открытость в разговоре, воздержание от оскорблений и просто болтовни, о чем, собственно, мы уже говорили. Четвертое: правильное поведение — здесь имеется в виду поведение, сообразованное с уже рассмотренными правилами (не брать того, чего тебе не дают; не совершать умышленного убийства; воздерживаться от сладострастия). Пятое: правильный образ жизни — тот, который поддерживается непредосудительными средствами, трезвый, избегающий роскоши, ненужных удобств и изнеженности. Шестое: правильное усилие, которое прежде всего понимается в контексте «четырех праведных битв». Седьмое: правильное размышление, *памятование* (об этом мы поговорим ниже, когда речь пойдет о так на-

зываемой «непрерывности ясного сознания»; здесь используется термин *sammâsati*, где *sati* в буквальном смысле означает «память» (т. е. постоянное упражнение, направленное на то, чтобы помнить о себе, так сказать, «быть у себя»). Восьмое: правильное созерцание, сосредоточение — то, что ведет к *samaghi* (*samâdhi*), и об этом мы поговорим ниже, когда речь прежде всего пойдет о четырех *дхьянах*, посредством которых достигается предел обусловленного сознания.¹

Как видно, все перечисленное имеет вид определенной схемы. В соотнесении с «силой» она направлена на дальнейшее упрочение духа и упразднение значительной части того, что разжигает и укрепляет пламя сансары. О «добродетелях» «силы» говорится, что «они восхваляемы арием, неуклонны, целостны, непорочны, непомяченны, даруют свободу, почитаются сведущим человеком, неподвластны [страстной жажде и обману] и ведут к сосредоточению».² В канонических текстах встречается строгая формула, сопровождающая разъяснение природы «силы». Вот она: «Исполняя эти благородные наставления, [аскет] испытывает глубокую, чистую радость». Как только возникает это чувство, им надо овладеть, его необходимо уловить и закрепить, потому что оно является ценной основой для продвижения вперед. Это, конечно, невозможно без вполне конкретного усилия, но здесь буддизм разработал определенные механизмы защиты, которые, так сказать, имеют превентивный характер.

В буддийских текстах говорится, например, о той технике, которая позволяет контролировать тело и ум. Если в теле возникает приятное чувство, оно связывает ум, поскольку тело немощно; если же возникает какое-нибудь болезненное ощущение, оно связывает ум по причине его собственного бессилия. Пережив при-

¹ См., например, *Digha-nik.*, XXII, 21.

² *Angutt.*, III, 70; *Samyutt.*, XL, 10.

ятное ощущение, «неопытный человек начинает жаж-
дать наслаждения и становится добычей этой жажды»;
здесь необходимо вмешаться и закрыть путь, ведущий
от тела к разуму, — однако не в том смысле, чтобы
полностью исключить приятное ощущение, а в том,
чтобы не дать ему завладеть собой и лишить рассудка.
В результате упомянутая телесная немощь преодоле-
вается. Если же возникает какое-нибудь болезненное,
неприятное ощущение, то тот же самый неопытный
человек «становится грустным, разбитым, жалует-
ся, впадает в отчаяние». В этом случае надо воздей-
ствовать прямо на ум, потому что на этот раз именно
он оказался немощным. Поступая таким образом, мы
начинаем овладевать как телом, так и умом, приходя
к прочному внутреннему равновесию.

Такое усилие оказывается тем более успешным,
если оно подкрепляется определенными навыками.
Какой-нибудь опыт может оставить приятное впечат-
ление, может оказаться неприятным или вообще ни
тем ни другим. Тогда надо проговаривать следующую
мысленную формулу: «Пусть в том неприятном, что я
переживаю, я постараюсь ощутить нечто приятное».
И наоборот: «Пусть в том приятном, что я сейчас пе-
реживаю, я постараюсь удержать нечто неприятное».
И далее: «Пусть в том, что не является для меня при-
ятным, но также не является неприятным, я сохраню
нечто приятное». И еще: «Пусть в том, что не являет-
ся для меня ни приятным, ни неприятным, я сохраню
нечто неприятное». И наконец: «Приятное ли я пере-
живаю, или неприятное, пусть, избегая того и друго-
го, я останусь бесстрастным, собранным, осознающим
себя самого».¹ Вариантом такого приема может быть
отношение к влекущему и отталкивающему. Время от
времени привлекательное надо стараться воспринять
как отвратительное — чтобы уменьшить силу наше-

¹ Majjh., XXXVI (I, 354); CLII (III, 425).

го желания или склонности (к тем или иным местам, какой-либо пище, людям и т. д.); отвратительное же надо постараться воспринять как привлекательное (чтобы уменьшить чувство отвращения, раздражения, нетерпимости); ни то ни другое надо постараться воспринять как привлекательное или же отвратительное и, наконец, надо стараться сохранять ум в равновесии, бодрствовании, памятовании о самом себе, и быть выше того и другого.¹ Понятно, что настоящий успех таких упражнений зависит от всей их совокупности и прежде всего от тех аскетических практик, которые нацелены прямо на упразднение привычного самотождества, к рассмотрению которого мы и приступаем.

В комментарии к тексту Ангуттара-никаи² есть такие строки: «Когда уверенность связана с непосредственным видением, а оно — с уверенностью, когда воля соединяется с сосредоточением, а оно — с волей, тогда можно считать, что равновесие сил достигнуто. Поэтому самосознание, нахождение у себя самого (*sati*) играет во всем этом существенную роль, и его всегда надо старательно совершенствовать». Как раз на это прежде всего и направлена дисциплина под названием *satipaṭṭhāna* (*satipaṭṭhāna*).

IV. Сидерическое присутствие: раны затягиваются

Термин *satipaṭṭhāna* состоит из уже разъясненного нами слова *sati* (самосознание как «нахождение у самого себя») и слова *paṭṭhāna* («сооружать», «водружать», «основывать»). На английский язык этот термин обычно переводится как *setting-up of mindfulness*

¹ Angutt., III, 144.

² Angutt., VI, 55.

(Рис Дэвидс), на немецкий как Pfeiler der Geistesklarheit.* На итальянский Де Лоренцо переводит его как «пиластры знания» (в смысле знания самого себя). Полная формула текста такова: parimukham satim upatthapeti,¹ что можно перевести примерно так: «полагать перед самым собой собственное памятование о себе». Смысл упражнения, о котором идет речь, таков: уже сейчас высвободить основное начало своего собственного существа и делать это путем объективного, отрешенного рассмотрения всего того, что составляет твою личность, т. е. отрешенно рассматривать содержание своего опыта в целом. Уже само отстранение от всего этого как от чего-то внешнего, чужого тебе очищает и укрепляет сознание, возвращает к самому себе, развивает бесстрастное спокойствие. Четыре основных области, рассматриваемые в этом упражнении, служат как бы опорами для соответствующего «знания», представляют собой нечто постоянное, что и позволяет, реагируя на него, освободиться от него и вернуться к себе. Эти четыре области суть тело (kāya), чувства и переживания (vedanā), ум (citta) и, наконец, dhammā (общий термин, в данном случае обозначающий явления и состояния, порождаемые самой аскетической практикой на ее высших ступенях).

1. Созерцание тела. Согласно канонической формуле аскет, преодолев «мирские» желания и заботы, «ясным умом и совершенным сознанием» предаётся созерцанию собственного тела, и это осуществляется по-разному.

а) Прежде всего это происходит благодаря осознанному дыханию или «присутствию в дыхании» (ānāpāna-sati), каковое считается одним из наиболее

¹ Dīgha-nik., XXII, 2.

* Setting-up of mindfulness (англ.) — сосредоточение, соби́рание ума; Pfeiler der Geistesklarheit (нем.) — опора ясного ума. — Прим. пер.

быстрых средств достижения несокрушимого спокойствия.¹ Выбрав спокойное, уединенное место, аскет должен практиковаться в осознании своего вдоха и выдоха. Делает глубокий вдох, он осознает: «Я делаю глубокий вдох». Точно так же, делая глубокий выдох, он понимает: «Я делаю глубокий выдох». То же самое касается и короткого вдоха и выдоха. Кроме того, надо мысленно проговаривать и следующее: «Я хочу вдохнуть, ощущая все свое тело»; «хочу выдохнуть, ощущая все свое тело»; «я хочу вдохнуть, успокаивая эту телесную структуру»; «хочу выдохнуть, так же успокаивая ее» и т. д. Приводится соответствующее сравнение, которое показывает, сколь совершенным должно быть осознание наших действий — искусный и внимательный гончар, сильно вращая гончарный крут, осознает: «Я вращаю сильно», а когда вращение становится медленным, он так же осознает: «Я вращаю медленно».²

Такие упражнения особенно важны потому, что — согласно учению — дыхание связано с тонкой жизненной силой (*prâna*), лежащей в основе всех психофизических функций человека. Весь человеческий организм пронизан тонкими потоками силы — *nâdî* (кстати, этот термин обычно довольно примитивно переводят словом «ветры»); эти потоки берут свое начало в «пране» и дуновении. Поэтому в упанишадах говорится: «Подобно тому как спицы в колесе опираются на ступицу, все [в организме] основывается на пране».³ Все это говорит об особом опыте дыхания, который уже незнаком обычному современному человеку: прийти к этому он может только через специальное обучение. Когда дыхание начинает ощущаться как «прана», его можно осознать как «путь»:

¹ Angutt., V, 96.

² Dîgha-nik., XXII, 2.

³ Chândogya-up., VII, xv, 1.

осознавая свое дыхание, как бы прививая к нему свое ясное сознание, мы можем достичь «жизни собственной жизни» и начать контролировать тело и ум в тех его аспектах, которые обычно ускользают от обычного сознания и воли. Кроме того, воспринимая ритм дыхания как своеобразное вспомогательное средство, можно некоторые состояния сознания сделать «телесными» и «органическими», проникая ими жизненные силы сансары и тем самым, с одной стороны, упрочивая и консолидируя их, а с другой — соответствующим образом изменяя саму материю сансары. В буддизме аскеза дыхания получает дальнейшее развитие. Научившись владеть телом, мы идем дальше, и здесь предлагаются следующие формулы: «Я хочу вдохнуть, ощущая радость, я хочу выдохнуть, ощущая радость; «я хочу вдохнуть, ощущая сознание, хочу выдохнуть, ощущая сознание». «Хочу вдохнуть, возвышая ум, хочу выдохнуть, возвышая ум»; «хочу вдохнуть, сосредоточивая ум, хочу выдохнуть, сосредоточивая ум» — и затем то же самое, чтобы расслабить его. Наконец, осознаваемое дыхание практикуется вместе с другими медитативными техниками, которым оно придает определенный ритм и содержание которых связывает с тонкими структурами человеческого организма. Кроме того, высказывается мысль, что при такой практике вдоха и выдоха, при столь высокой степени их осознания «даже последний выдох совершается осознанно, а не бессознательно».¹ «Воистину такие люди прибывают вслед за дуновением и убывают вслед за ним».²

Однако на этой стадии цель такой практики чисто созерцательная. Речь идет о том, чтобы в определенные моменты наше дыхание перестало совершаться

¹ Majjh., LXII (II, 120—121), CXVIII, (150 и сл.); Angutt., X, 60.

² Chândogya-up., VII, v, 1.

непроизвольно, чтобы оно стало полностью сознательным, чтобы, так сказать, поставить себя перед дыханием, а дыхание перед собой, ощущая дыхание прежде всего как прану, т. е. как жизненную силу нашего тела.

б) Во-вторых, предполагается, что созерцание тела должно производиться во всей его полноте, совершенно подробно и обстоятельно — с невозмутимостью и тщательностью хирурга, совершающего вскрытие. Каноническая формула гласит: «Вот передо мной тело, у которого на голове волосы, которое обтянуто кожей, имеет ногти, зубы, мышцы, сухожилия, кости и костный мозг, почки, сердце и печень, кишечник, слизистые оболочки и испражнения; оно выделяет желчь, гной, пот, оно полно крови, лимфы, выделяет слезы, кровяную сыворотку, слюну, слизь, суставную жидкость, мочу». Здесь, как и в других случаях, приводится сравнение, которое помогает осмыслить сказанное: раскрыв мешок, полный различных злаков, перемешанных между собой, человек с хорошим зрением начинает разбирать содержимое: «Вот это рис, это бобы, а это кунжут». Тому, кто хочет как следует воспользоваться такими приемами, лучше всего, конечно, было бы отправиться в морг и посмотреть на какое-нибудь вскрытие. Посмотрев на происходящее, он живет и действенное будет представлять свое тело. Цель, как всегда, одна и та же: упразднить привычное тождество со своим телом, создать дистанцию: «Вот это я, это — мое тело, сотворенное так-то и так-то, состоящее из таких вот частей и элементов».¹ Некоторые тексты для большего эффекта советуют созерцать тела, подверженные различным болезням.²

с) Третье упражнение. Теперь тело надо рассматривать с точки зрения четырех «больших стихий»,

¹ Digha-nik., XXII, 5.

² Angutt., IX, 60.

которые в нем присутствуют. В покое ли находится аскет или в движении, он всегда должен воспринимать свое тело как конкретизацию упомянутых четырех стихий, проговаривая такие слова: «Это тело подобно земле, подобно воде, огню и воздуху».¹ Произнося такие слова, восточный человек понимал их не так, как наш современник — прежде всего потому, что для первого «великие стихии» (*mahâbhûta*) не были просто «состояниями материи»: здесь он был солидарен с древними и средневековыми западными учениями, согласно которым в этих стихиях проявлялись космические начала. Как бы там ни было, смысл данного размышления сводится к тому, чтобы воспринять собственное тело как вместилище безличных мировых сил, которые подчиняются своим законам, оставаясь совершенно равнодушными к нашей личности. Во-вторых, надо не забывать, что и эти «великие стихии» подвержены закону изменения и распада. Некоторые тексты призывают к тому, чтобы мы живо представляли, как эти четыре стихии переживают периоды мощного подъема, заката и распада, чтобы тем самым прийти к одной очевидной мысли: если даже такие мировые силы претерпевают изменения и иссякают, то разве может быть как-то иначе с вот этим телом, которое «не выше восьми пядей и порождено слепой жадностью существования»? Разве «я», «мое» и «я есмь» представляют собой что-то реальное? «Нет ничего твоего» — такова реальность.² Для наглядной характеристики этого третьего аскетического приема тоже дается соответствующее сравнение: признавая, что в нашем теле присутствует та или иная стихия, мы должны поступать так, как поступает крестьянин, который, зарезав корову, тщательным образом разделяет ее, отделяет одну часть туши от другой, потом везет их на

¹ Digha-nik., XXII, 6.

² Cp. Majjh., XXVIII (I, 278); CXL (III, 344).

рынок, где спокойно занимает свое место (т. е. в конечном счете, надо вернуться к самому себе, спокойно осознать себя самого). Пробуждая в себе осознание того, что наш организм, еще будучи живым и оставаясь «нашим», тем не менее подчиняется объективным законам, по которым движутся и великие стихии и которые совершенно равнодушны к миру нашего «Я», мы опять получаем в нашем теле ту точку отсчета, отталкиваясь от которой мы высвобождаем в себе нечто превышающее сансару.

d) *Contemplatio mortis** (*maranânussati*). Согласно этому аскетическому приему мы должны мысленно представить труп человека во всех фазах его разложения: сначала окоченевший, потом раздувшийся и загнивший, затем иссохший до одних сухожилий, потом не имеющий уже и их, затем — одни лишь разбросанные кости, потом — собранные в кучу вместе с другими и, наконец, рассыпавшиеся в прах. Воображая все это, надо сказать: «Вот и мое тело — такой же природы, у него такая же судьба, которой оно не избегнет».¹ Переживание этих образов должно быть особенно живым, но не способствовать гамлетовским раздумьям или размышлениям о *vanitas vanitatum*,** которые посещали еврейского автора Екклесиаста. Четкий, жесткий, глубоко пережитой взгляд на бренную природу человеческого тела воспринимается как своеобразная психологическая опора — именно потому, что оно призвано не угнетать дух, но — по контрасту — оживлять отрешенное сознание аскета, способного представить конец собственного тела и совершенно спокойно принять смерть (т. е. здесь опять

¹ *Digha-nik.*, XXII, 7—10.

* *Contemplatio mortis* (лат.) — созерцание смерти. — *Прим. пер.*

** *Vanitas vanitatum* (лат.) — суета сует. См.: Еккл 1:2; 12:8 и далее. — *Прим. пер.*

речь идет об упрочении сидерической стихии, выходящей за пределы сансары). Если в результате таких созерцаний возникает чувство угнетенности, отчаяния, крушения, столь характерное для поэзии Леопарди, значит, они совершенно не достигли своей истинной цели. Они оправданы только тогда, когда случайность собственного тела и саму его физическую смерть мы воспринимаем как что-то такое, что совершается не с нами. При определенных условиях такое состояние может благотворно влиять на организм. В текстах говорится о больном аскете, который сумел восстановить силу и одолеть недуг благодаря тому, что в какой-то момент как следует уразумел, что значит во всей полноте созерцать свое собственное тело.¹ «Если тело поражено болезнью, то ум не заболевает — и потому упражняйтесь. Арии не думают: „Я есмь тело, тело — мое, тело и есть я сам“, и потому они не меняются, когда изменяется и стареет их тело» или когда нечто подобное постигает другие слагаемые нашей личности.²

Таково четверичное буддийское созерцание телесности, каковое становится первой опорой на пути аскетического делания. Ее важность (по отношению к той цели, о которой мы уже не раз говорили) подтверждается речением, согласно которому если такое созерцание осуществляется во всей его полноте, тогда возникает предвосхищение бессмертия (*amata*; на санскрите — *amṛta*).³

2. Созерцание ощущений. Ощущения (*vedanā*) — вместе с телом — образуют основу сидерического самосознания. Каноническая формула гласит: «Находясь вне ощущения, аскет постоянно помнит о нем; находясь в самом ощущении, аскет постоянно помнит о нем; будучи вне или внутри он постоянно наблюдает

¹ Angutt., X, 60.

² Samyutt., XXII, 1, 8.

³ Angutt., I, 32; Milindapañha, 339; Majjh., CXIX (III, 166 и сл.).

за ощущением. Он наблюдает, как оно формируется, как оно проходит, как оно формируется и проходит. „Вот это — ощущение“ — такое понимание служит ему поддержкой — как раз потому, что оно ведет к познанию, к размышлению».¹ Такие упражнения можно связать с так называемым контролем над шестью областями чувств, хотя обычно это последнее включается в четвертый раздел, т. е. в раздел *дхарм* (на пали — *дхамм*). Речь идет о сферах чувств, куда, впрочем, входит и ментальный орган. Предлагаемая формула такова: «Аскет понимает глаз, понимает зрительные формы и понимает, что все сочетания, возникающие из того и другого, суть узлы. Он сознает, когда эти сочетания возникают, сознает, когда возникшее сочетание прекращается, а также сознает, когда возникшее сочетание больше не появится в будущем». Такая же формула касается уха и звуков, вкуса и вкусовых ощущений, осязания и прикосновений, мысли и помысленного.² Сначала можно не понять, что, собственно, надо делать: каким образом мы можем осуществить раздельное познание наших собственных способностей восприятия и самих воспринимаемых предметов? Получается, что нам надо как бы отстраниться как от тех, так и от других и потом следить за их сочетанием, как химик отстраненно наблюдает за соединением двух веществ. Смысл этого упражнения надо постараться понять в контексте нашего обычного опыта, который растворяется в «потоке» ощущений. То, что уже было сказано по поводу пассивного мышления, можно в большей или меньшей степени отнести и к различным чувствам. Сказать (целиком пребывая в сансаре) «я вижу», «я ощущаю на вкус», «я ненавижу» — это почти что эвфемизм, потому что в данном случае мы имеем дело только с фактом зрения, вкуса,

¹ Majjh., X (I, 86).

² Digha-nik., XXII, 15.

слышания и т. д.: объект и субъект почти смешиваются друг с другом, и самосознание почти что отождествляется с его опытом, характерным для процессов «горения». Рассматриваемое нами упражнение направлено на то, чтобы разобраться в этом иррациональном смешении — до того момента, когда поистине можно было бы сказать: «Я вижу», «я ощущаю на вкус», «я ненавижу», «я обоняю», «я мыслю» (чтобы ясность собственного самосознания была подобной той ясности, которая есть у человека, который, взяв какой-нибудь предмет, хорошо понимает, что он его взял, а уронив, так же отчетливо понимает, что уронил). Таким образом, по отношению к чувствам и самому сознанию и уму должно возникнуть реальное ощущение того, что мы их используем вполне осознанно, вплоть до некоторой отстраненности от них: я вот здесь, видимая, ощущаемая или осязаемая мною вещь — там, и в результате я имею определенный опыт, «сочетание» того и другого как некий факт или «связь», которую я так же ясно осознаю. А вот и очередное сравнение, которое приводится в текстах: «Если потерять друг о друга два куска дерева, то сначала появится тепло, а потом огонь; если же их разъединить, то тепло, которое прежде они произвели, прекратится, исчезнет», — точно так же нам надо совершенно ясно осознавать: «Вот возникло это ощущение, а вот оно исчезло» (и далее, имея в виду основную цель таких созерцаний, текст добавляет: «Но остается бесстрастие — чистое, ясное, гибкое, мягкое, сияющее».¹ На совершенно бытовом уровне примером такого внимательного созерцания является прием пищи: кусок берется в рот, потом тщательно пережевывается и проглатывается, а затем берется новый, но «когда аскет принимает пищу, он чувствует ее вкус, однако не на-

¹ Majjh., CXL (III, 346—347).

слаждается им»,¹ т. е. он осознает ее вкус, но остается отстраненным. Чтобы такой контроль стал более широким и вышел за пределы конкретного упражнения, необходимо немалое усилие, при этом речь идет не только о том, чтобы заменить одну привычку другой, но и о том, чтобы как следует осознать ту глухую и инстинктивную силу отождествления, которая гнездится и действует в первой привычке. Естественным развитием такого созерцания является так называемое «наблюдение за чувствами» или «уход за ранами», о чем мы поговорим ниже.

3. Созерцание собственного ума. Термин *vedāna* означает не только ощущение, но и чувство, и здесь мы переходим от второго созерцания к третьему, направленному на то, чтобы как следует «осознать» любое состояние или изменение собственного ума. Каноническая формула гласит: «Аскет постигает страстный ум именно как страстный ум, а ум бесстрастный — как бесстрастный; ум злобный — как злобный; ум заблуждающийся — как ум заблуждающийся, а ум, не ведающий заблуждения — как ум, не ведающий такового; ум собранный — как собранный, а рассеянный — как рассеянный; ум, влекущийся ввысь — как ум, влекущийся ввысь, а ум низменный — как ум низменный; ум благородный — как ум благородный, а обычный — как обычный; ум спокойный — как спокойный, а тревожный — как тревожный; он постигает ум освобожденный как освобожденный, а плененный как плененный».² Это означает, что в первую очередь надо учиться непредвзято и объективно воспринимать свою внутреннюю жизнь — все ее чувства и переживания. Во-вторых, снова имеется в виду та сила, которая пробуждается, когда мы своим вниманием лишаем самих себя нашего привыч-

¹ Majjh., XCI (II, 429).

² Digha-nik., XXII, 11.

ного самотождества. На этом пути признаком успеха является то состояние, когда свои собственные чувства и переживания, различные состояния духа и всяческие страсти мы начинаем воспринимать как нечто такое, что происходит не с нами, а с каким-то другим человеком, причем таким, который нам безразличен и которого мы воспринимаем только как объект наблюдения. Здесь опять все направлено на достижение своеобразной деперсонализации. В одном тексте читаем: «Как облака поднимаются, плывут, меняют форму и растворяются в бескрайних небесах, так и страсти в душе мудреца». Итак, душа мудреца уподобляется свободному и неосязаемому небу, ясному, никак не затронутому изменчивым движением облаков, т. е. тех страстей и переживаний, которые рождаются, преобразуются и исчезают, повинаясь своему собственному закону. В «Бхагавадгите»¹ говорится о том, кто «не желает желать», в ком, напротив, «все желания текут, как воды текут в океан, который, [непрестанно] наполняясь, [тем не менее] остается неизменным», и ей вторит буддийское учение, призывающее к тому, чтобы ум аскета стал подобен океанской глубине, где не вздымается никакая волна, но царит один лишь покой».² Мы еще увидим, что в разговоре о «лучезарных созерцаниях» приводятся и другие космические образы различных стихий, а здесь все это пока что воспринимается как знак, указывающий направление, ориентирующий в таком созерцании.

4. Созерцание *дхарм* (или *дхамм*, *dhammâ*). Мы уже говорили о том, что термин *dhammâ* имеет широкое значение, и потому в этом разделе рассматриваются не только различные состояния сознания, но и сами аскетические процессы как таковые. Практику осоз-

¹ Bhagavad-gîtâ, II, 70.

² Atthakavagga, XIV, 3.

нения надо распространять и на «пять препятствий» (страстное устремление, неприязнь, тоскующая лень, надменность и беспокойство, неуверенность и сомнение), констатируя их отсутствие, затем развитие и, наконец, исчезновение — в тот момент, когда совершается освобождающее действие, о котором мы еще поговорим.¹ Точно так же надо старательно осознавать появление и исчезновение различных «приступов» в пяти аспектах личности (в общем и целом речь идет о различных вариантах созерцания собственного ума и духа). В других аскетических упражнениях предметом созерцания становятся уже высшие состояния аскетического сознания, например, «семь духовных пробуждений», или *боджханга* (*bojjhanga*)² или прямое сверхъестественное постижение «четырёх истин».³ Таким образом, совершенное, отрешенное сознание надо сохранять и на высоких ступенях аскезы, необходимо следить за тем, чтобы оно не отождествлялось даже со сверхчувственным аскетическим опытом. Потерю контроля, какое-либо «волнение» нельзя допускать никогда, на всякий опыт и любое действие должен проливаться ровный, спокойный свет. Чистый, отрешенный элемент сознания (*sati*) должен всегда главенствовать над любым содержанием аскетического опыта.

Если мы посмотрим, с какой точки зрения буддизм оценивает поступки вообще, нам станет ясно, какое значение он придает сознанию. Согласно буддийскому учению «добрый», но неосознанный поступок по своему достоинству оказывается ниже «злого», но осознанного. Проступок, совершенный непроизвольно, тяжелее того, который был совершен умышленно. При таком подходе, который противоречит общепри-

¹ Digha-nik., XXII, 13.

² Digha-nik., XXII, 16.

³ Digha-nik., XXII, 17.

нятой морали, основополагающей ценностью является момент осознания совершаемого действия (большая или меньшая его осознанность).

Такова четверичная форма того, что обозначается термином *satipatthāna*. Как уже отмечалось, результаты, достигнутые специальными аскетическими упражнениями, надо как бы встроить в ясное сознание, которое должно сохраняться в любой момент повседневной жизни. В текстах об этом говорится как о развитии первой формы созерцания и дается такая формула: «Идя, аскет осознает, что он идет; стоя, он осознает, что стоит; находясь здесь или там, осознает, что находится здесь или там». Одним словом, он в буквальном смысле несет свое тело. В этой связи характерен комментарий на один текст: «Кто идет? Идет не „Я“. Чей это путь? Этот путь не принадлежит „Я“. Кто определяет этот путь? Действие духа, переданного и воспринятого дыханием („прана“), которое пронизывает тело и движет им».¹ В других текстах дается уточнение: аскет постоянно сохраняет ясное самосознание, идет ли он куда-нибудь, приходит ли куда-то, смотрит ли на кого-нибудь или отводит взгляд, наклоняется или поднимается, носит ли одежду, ест ли или пьет, жует ли или что-нибудь пробует, испражняется ли или мочится, идет ли, стоит или сидит, засыпает ли или просыпается, говорит ли или молчит.² Как в зеркало он «смотрит и осматривается прежде чем что-нибудь сделать, что-нибудь сказать или вскормить свою мысль».³ Понятно, что, поступая таким образом, человек со временем преобразуется в некую живую статую, пронизанную сознанием, он преисполнен гармоничного достоинства и степенности и напоминает нам не только о древней арийской, но и о римской

¹ Комментарий к Дигха-никае (W. 357).

² *Digha-nik.*, XXII, 3—4.

³ *Majjh.*, LXI (II, 109).

аристократии (*senator, pater familias, maiores nostri, flamen Dialis*).^{*} Существует естественная связь между такими результатами аскетических упражнений, т. е. между достигнутым ясным сознанием и теми чертами (включая «тридцать два признака высшего человека»), которые традиция связывает с образом Пробужденного: «Совершенный как говорит, так и поступает, и как поступает, так и говорит»;¹ он не торопится и не медлит, при ходьбе нижняя часть тела не колеблется из стороны в сторону и не влечется вперед под тяжестью веса. Его взор открыт и ясен: он смотрит прямо, не вверх и не вниз, и, шагая, не смотрит из стороны в сторону. Сидит он всегда с достоинством, не развалившись, не делает руками ненужных движений, не скрещивает ноги, не подпирает рукой подбородок. Он всегда спокоен, «окружен уединением».² Спокойное самосознание с необходимостью превращается в привычку и некий стиль, который оказывает определенное воздействие на все иррациональное, неискреннее и прячущееся, что есть в человеке, — подобно тому как спокойный и строгий взгляд наставника быстро ставит на место заигравшегося ученика, который думал, что его никто не видит. Можно сказать, что процесс замещения одних сил другими, столь существенный для всей арийской аскезы, начинает проявляться и на внешнем уровне: если раньше в основе всякого движения и действия индивида лежала иррациональная стихия, то теперь на ее место приходит чистое самосознание, которое, как уже говорилось, с необходимостью сказывается на поведении, делая

¹ Angutt., IV, 125.

² Majjh., XCI (II, 427—428). О собрании основателей монашеского сообщества говорится: «Не пустословит, не кричит, насыщено исконной чистой сутью и являет собой высшее средоточие мира» (*ibid.*, III, 148 и сл.).

^{*} *Senator, pater familias, maiores nostri, flamen Dialis* (лат.) — сенатор, глава семьи, предки, фламин Юпитера. — *Прим. пер.*

его более простым, недвусмысленным, исполненным достоинства, сказывается на его внешнем облике как человеке, который серьезно идет по своему пути. В таких упражнениях можно, наверное, усмотреть и некий расовый катарсис, поскольку, как мы только что говорили, такие элементы жизненного поведения мы находим (причем как вполне естественные) в высшем человеческом типе, на котором затем отрицательно сказались различные факторы и прежде всего смешанные браки.¹

А теперь отметим, куда мы пришли в своем изложении. Когда мы обрели защиту от непосредственного воздействия иррациональных сил и избавились от духовного беспорядка, когда усвоили правила «правильного поведения», у нас внутри возникает ощущение «глубокого, неизменного счастья» вместе с теми чувствами твердости и уверенности, которые ощущает человек, находящийся в состоянии «праведности». Отсюда — образ царя, который, законным путем взойдя на престол, знает, что его враги просчитались и что теперь ничто не угрожает его верховенству.² Кроме того, дух обретает прочную «нейтральность» и «высшенность» и благодаря четверичному созерцанию снискивает еще большую свободу, становясь средоточием всего своего опыта, как внутреннего, так и внешнего. Здесь мы прибегаем к настоящей защите, которая постепенно, шаг за шагом нейтрализует всякую возможность «горения» и растворения в разнообразном множестве соприкосновений и контактов. Они наносят раны, они изнуряют, разжигая огонь, жгущий тело, опаляющий ум; они, наконец, питают сансару, которая отнимает силы у высшего начала. Там, где «глупый, пораженный силой, гибнет, мудрый, затро-

¹ См. нашу работу «Sintesi di dottrina della razza». Milano, 1941.

² Digha-nik., II, 63.

нутый ею, не трепещет», но остается неколебимым и неуловимым¹ — вот так надо действовать и нам. Надо сокрушить то трансцендентное «желание», которое таится в наших глазах и других органах чувств, в *кхандхах*, или *скандхах* (т. е. в структуре нашей личности), в элементах, оборачиваясь искажением, недугами, «нагноением»² (все это, разумеется, происходит на более глубоком уровне, чем просто психология или мораль). Процесс искажения начинается в чувствах, которые уподобляются многочисленным «ранам».³ Эти чувства наделяют нас различными формами, звуками, вкусами, запахами, тактильными ощущениями, «желанными, любимыми, чарующими, приятными, сообразованными со страстными устремлениями, возбуждающими», которые «находят отклик в пяти струнах желания, в том или другом вместилище чувств», отзывающихся согласием.⁴ Этим словом мы переводим термин *апипауо*, который Вудворд переводит как «крадущееся устремление» и который на самом деле может обозначать привычку высматривать что-либо тайком, сидеть в засаде, будучи готовым в любой момент отождествиться с радостью, если имеет место какое-нибудь радостное ощущение, или, наоборот, с болью, если налицо именно она, или, наконец, со смутным безразличием, если нет ни первого, ни второго.⁵ Здесь, конечно же, надо вспомнить и о той изначальной тревоге, которая таится в глубине сансары и обуславливает привязанность как таковую. Так возникают те формообразования и комбинации, которые как бы налагаются на тот или другой из пяти аспектов личности, т. е. на форму, чувства, представления,

¹ Majjh., LXXXII (II, 336); ср. Itivuttaka, 28; Angutt., VI, 55.

² Samyutt., XXVII, 1—9; XXXV, 90.

³ Majjh., XXXIII (I, 330); CV (III, 49—50).

⁴ Majjh., CXXII (III, 190).

⁵ Samyutt., XXXVI, 2.

устремления и индивидуальное сознание. При таком положении вещей для того, чтобы «перевязать раны» и нейтрализовать «заражение», вызванное «контактами», надо сделать так, чтобы «внутреннее зрение, внутреннее обоняние, внутренний слух, внутренний вкус, внутреннее осязание, внутренняя мысль не рассеялись», т. е. чтобы мы находились в шестиричном вместилище чувств, дабы сразу же воспрепятствовать всякому расслаблению, привязанности, опьянению, всякому стремлению отозваться на возможное наслаждение. Тогда сначала основной «ствол» воли, а затем и пять «стволов» личностной структуры перестают «обрастать» упомянутыми комбинациями.¹ Такова суть новой работы.

Она основывается на так называемом «стережении чувств», и здесь каноническая формула звучит следующим образом: «Узрев появление какой-нибудь формы, аскет не проявляет к ней никакого тяготения, никакого интереса. Поскольку страстное желание и неприязнь, а также вредные и пагубные помыслы быстро одолевают того, кто не бодрствует своим оком, аскет пребывает в бодрствовании, хранит духовное зрение, всегда остается зрящим. Услышав какой-нибудь звук, уловив какой-нибудь запах, ощутив какой-нибудь вкус, прикоснувшись к какой-нибудь вещи или представив какой-нибудь образ, он не проявляет ко всему этому никакого тяготения, не ощущает никакого интереса. Поскольку страстное желание и неприязнь, пагубные и вредные помыслы довольно быстро овладевают тем, кто не сохраняет бодрствующего зрения, аскет стремится никогда не утрачивать этого бдения, постоянно упрочивает это бодрствование, всегда назирает за самим собой. Услышав какой-нибудь звук, уловив какой-нибудь запах, ощутив какой-нибудь вкус, прикоснувшись к какой-нибудь вещи или

¹ Majjh., XXVIII (II, 281—283); CXLIX (III, 401—403).

представив какой-нибудь образ, он не проявляет ко всему этому никакого тяготения, не ощущает никакого интереса. Поскольку страстное желание и неприязнь, пагубные и вредные помыслы довольно быстро овладевают тем, кто не сохраняет бодрствующей мысли, аскет стремится никогда не утрачивать этого бдения, хранит бодрствование мысли, всегда называет за нею». ¹ Если в какой-либо момент такое бдение ослабнет, мы уподобимся черепахе, которая, неосторожно выставив вперед какую-нибудь ногу, тут же становится добычей шакала и погибает. ² Таким образом, идет ожесточенная борьба с сансарой, которая не отпускает нас, порождая некую вторую природу, питаемую страстной жадой. Вокруг нее все сильнее сжимается кольцо, и она сравнивается с врагом, который, понимая, что не сможет одолеть своего противника силой, идет ему в услужение, завоевывает его доверие, чтобы потом внезапно предать его: так — как говорится в текстах — ведет себя иллюзорное «Я», возникшее в результате нашего отождествления с произвольными мыслями и чувствами, — до тех пор, пока мы не принимаем учения ариев. ³ «Охранение чувств» и «исцеление ран» призваны к тому, чтобы аскет обрел высшую свободу, и это иллюстрируется известной картиной: на перекрестке стоит колесница, запряженная чистокровными рысаками, и возница легко может направить их по любому пути. ⁴ Того, кто не совершенствуется в этих аскетических упражнениях или относится к ним пренебрежительно, одолевают различные образы, звуки, запахи, вкусы, соприкосновения, мысли, и он никак не повелевает ими. ⁵

¹ Digha-nik., II, 64.

² Samyutt., XXXV, 199; cp. id., 202.

³ Samyutt., XXV, 198.

⁴ Samyutt., XXXV, 198.

⁵ Samyutt., XXXV, 198.

С другой стороны, такое упражнение можно обозначить словом *silentium*:* «опоясаться безмолвием» — такова задача аскета, и безмолвие понимается здесь в смысле инициации, в значении элевсинской *σιωπή*. При таком подходе все впечатления остаются на периферии, на «обочине» чувств. Между ними и «Я» теперь образуется некоторое отстояние, пространство, образованное «безмолвием». Причем это безмолвие выражается не только в том, чтобы не говорить вслух: имеется в виду и внутреннее молчание, которое предполагает, что аскет не слышит, не видит и ничего не воображает. Эта идея получает и наглядное, популярное выражение: таков более глубокий смысл хорошо известной статуи, изображающей трех священных обезьян Бенареса: у одной заткнуты уши, у другой закрыт рот, а у третьей — глаза (не слушай, не говори, не смотри). Здесь уместно вспомнить любопытную герметическую формулу: «Имеющий уши, отверзи их [т. е. внимательно прислушивайся ко всякому своему впечатлению], имеющий уста, затвори их [имеется в виду то самое молчание, о котором мы только что говорили, неизменная „нейтральность“]». Именно таким образом и упрочиваются условия, необходимые для дальнейшего освобождения и последующего развития того начала, которое выходит за пределы сансары. Мы увидим, что такое развитие продолжается непосредственно в четырех *дхьянах*.

Помимо уже упомянутого «охранения чувств» надо, конечно же, проводить и «обеззараживание» той «зоны», которая теперь обособлена, — для того чтобы устранить или уменьшить внутренние очаги возбуждения и произвольного отождествления с переживаемым, воспламеняющиеся при всяком внешнем контакте. Это понимается как упразднение пяти *ниваран* (*nīvarana*) (данный термин обозначает препятствия,

* *Silentium* (лат.) — молчание. — *Прим. пер.*

помехи). Эти пять *ниваран* суть желание (*kâmacchanda*), отвращение или гнев (*vyâpâda*), скучающая лень (*thîna-middha*), высокомерие и беспокойство (*uddhasa-kakkussa*), сомневающаяся неуверенность (*vicikicçâ*). Эти пять препятствий хорошо иллюстрируются следующими сравнениями: трудно усмотреть свое отражение в той воде, где смешались все краски (желание), в бурлящей воде (отвращение и гнев), в воде, где полно грязи и водорослей (скучающая лень), в воде, взволнованной ветром (заносчивость, беспокойство), и, наконец, в темной, илистой воде (сомнение).¹ Устранение этих помех происходит благодаря прямому воздействию духа на дух, ума на ум — вместе с внимательным, спокойным исследованием себя самого. Это упражнение описывается следующим образом: уединившись, аскет предается медитации; здесь рекомендуется принять известную позу йоги (сесть, скрестив ноги и выпрямив туловище); однако эта традиционная поза годится только в том случае, если она стала для нас естественной, не требует усилий и не утомляет. В общем и целом поза, которая рекомендуется для такого и других созерцаний, должна сохранять равновесие, не должна меняться — и вообще она является символическим выражением самосознания (откуда и специальный термин *mudrâ*, т. е. «печать») и не должна вызывать усилий, которые отвлекали бы ум. Вот как выглядит формула медитации: «Аскет отрешается от мирского страстного желания и теперь его ум свободен от него, он очищает свой ум от него. Он отрешается от отвращения и теперь его ум свободен от него, он очищает свой ум от него. Он отрешается от бездейственности и лени; любя свет, пребывая в ясном сознании, он очищает свой ум от высокомерия и тревоги. Он отрешается от всяческих колебаний, освобождается он сомневающейся неуверенности;

¹ Angutt., V, 193.

он не сомневается в том, что благотворно, и очищает свой ум от колебаний».¹ По сути дела, перед нами дальнейшее развитие тех состояний, которые уже были вызваны силой (*sīla*) или «правильным поведением». Здесь, по-видимому, речь идет о том, чтобы пойти еще дальше, укрепив силу внутреннего видения, которое мы обрели благодаря предыдущим упражнениям. В какой-то мере предполагается прямое воздействие на *санкхары*, т. е. на врожденные устремления, которые в какой-то мере восходят к воспринятому нами сверхиндивидуальному наследию.

Поэтому и здесь все то, что было достигнуто в те или иные моменты, надо развить до почти постоянного состояния. Именно так надо понимать и так называемую «тройную стражу»: «Днем, идешь ли ты или сидишь, отвращай свой ум от всего волнующего; посреди ночи, улегшись на правый бок, как лев, и положив одну ногу на другую, осознай тот час, в котором решил проснуться; в последние часы ночи, снова встав и уже идя или сидя, отвращай свой ум от того, что может его взволновать».² Таким образом, речь идет о постоянном исследовании собственного сознания и наблюдении за ним. В буддийской традиции *уата*, т. е. ночная стража включает в себя четыре часа: с шести до десяти вечера, с десяти до двух утра и с двух до шести утра. Строго говоря, время настоящего сна, полагающегося обычному человеку, сокращалось до четырех часов: с десяти вечера до двух утра. Не надо думать, что здесь мы имеем дело с аскетическим «умерщвлением плоти»: просто когда аскет идет по пути озарения, потребность во сне существенно снижается, не принося никаких неудобств. Однако и здесь одностороннее, «авторитарное» вмешательство приводит лишь к усталости и рассеянию внимания,

¹ Digha-nik., II, 68—74; Angutt., I, 2.

² Majjh., LII (II, 23—24; Samyutt., XXXV, 120.

которые неблагоприятно сказываются на духовном бдении.

Когда за «ранами» осуществляется тщательный «уход», когда «отбросам» находят подобающее место, упрочивается область «безмолвия», в которой постепенно возрастает то внутреннее начало, которое превосходит сансару; этому возрастанию помогает соответствующее усилие, и оно вступает в связь с уже упоминавшимися «семью пробуждениями» (*bojjhaṅga*), понимаемыми как позитивное соответствие очищающему профилактическому действию, т. е. они выступают как «защита от отравления, порождаемого контактом». Каноническая формула гласит: «[Аскет] должным образом совершает пробуждение ясного духа, вызванное отрешением, вызванное отречением, вызванное остановкой [потока], постепенно иссякающего; он пробуждает исследование — непреложной силы — воодушевления — покоя — сосредоточения — уравнишенности, этих пробуждений, восходящих к отрешению, восходящих к прекращению, завершающихся отвержением».¹ Что касается того места, которое такие пробуждения занимают в общем аскетическом развитии, то здесь возможны различные толкования. Их общий смысл напоминает смысл четырех *дхьян*, входящих в особую иерархию созерцаний, которые должны совершаться в полном отрешении от внешнего опыта. Однако здесь мы можем понимать их и не столь однозначно, а именно как некое высвобождение и преобразование тех способностей, которые уже пронизаны стихией *bodhi*, откуда берется и термин *боддханга*. Важно понять, что в приведенной нами формуле мы имеем дело не со схематическим перечислением, а с тем перечнем, в котором осознающая медитация должна улавливать внутреннюю причинную связь отдельных понятий — так, что-

¹ Majjh., LXXVII (II, 270—271).

бы мы естественным образом переходили от одного к другому и в последующем видели разрешение предыдущего, каковое в это последующее и вбирается. Таким образом, нам прежде всего надо достичь не рассеивающейся, целостной и сосредоточенной медитации. Затем надо пробудить состояние «ясного духа», закрепить его в уме, развернуть, развить, овладеть им и, наконец, увидеть, как такое состояние приводит ко второму пробуждению, как оно переходит в «исследование»; исследование, в свою очередь, будучи укрепленным, развернутым, развитым и как следует усвоенным, должно привести к пробуждению «непреложной силы», полное овладение которой должно способствовать познанию особого, чистого «воодушевления», ничем не запятнанной радости. По мере того как медитация продолжается и развивается, надо интуитивно понять, что это воодушевление, эта радость, будучи пробужденной и полностью раскрытой в теле, которое становится спокойным, и в уме, который тоже обретает спокойствие, высвобождается и разрешается в следующее пробуждение, а именно в «покой». Когда же покой получает полное развитие, когда он углубляется, упрочивается, когда аскет полностью овладевает им, тогда пробуждается «сосредоточение», которое, в свою очередь, будучи полностью развернутым, упрочивается и в своем сиянии перетекает в «уравновешенность», каковая является седьмым пробуждением.¹ Таким образом, речь идет о нескольких этапах осознающей медитации, непрерывно связанных между собой. Через них мы иным путем приходим к подтверждению того, что уже утверждалось в *сатипаттахане*, в четверичном отрешенном созерцании, т. е. приходим к той бесстрастности, которая называется «чистой, ясной, мягкой, непреложной, сияющей», не имеющей, впрочем, ничего общего (и это

¹ Majjh., CXVII (III, 153).

надо отметить) с равнодушием тяжеловесного ума, с тем безразличием, которое характерно для «глупого, невежественного, неопытного расхожего человека, не переступающего предела».¹ Здесь, наверное, уместно добавить, что рассматриваемое нами состояние нельзя смешивать и апатией и атонией: его развитие идет в ногу с появлением чувства чистого, возвышенного, героического счастья, хотя поначалу такое сочетание, наверное, трудно понять. В «Бхагавадгите» сказано: «Когда ум, укрощенный аскезой, успокаивается, когда [аскет], видя себя в себе, радуется в себе самом, постигает то бесконечное счастье, которое, превосходя чувства, улавливается лишь разумом и, упроченный в этом счастье, остается неколебимым... он понимает, что это отрешение от единения с болью называется йогой».² Равным образом в буддизме говорится, что всякое счастье, не связанное с отрешением, покоем и озарением, «нечисто и гнило», подобно «навозу».³ Кроме этого рассматривается и такая последователь-

¹ Majjh., CXXXVII (III, 318).

² Bhagavad-gîtâ, VI, 20—23.

³ Angutt., VIII, 86; ср. I, 51. Здесь рассматриваются и противопоставляются друг другу два вида счастья: одно связано с жизнью в этом мире, со страстными и безрассудными устремлениями, с наслаждением, другое — с аскезой, с состоянием отрешенности и свободы от страстных влечений; считается, что второй вид счастья превосходит первый. «Угасание — высшая радость» (Majj., LXXV, II, 232). Уже применительно к состоянию первой дхьяны говорится, что ощущение сладострастия, которое возникает у аскета, он воспринимает «как рану (*âbâdha*), как страдание, как боль, которая тревожит здорового человека» (Ang., IV, 414). Ради обретения высшей радости аскет не завидует тем, кто наслаждается, сжигаемый собственным желанием (Majj., LXXV); ради того, чтобы за этим наслаждением открыть иное счастье («счастье героическое») как нечто лучшее, — ради этого аскет оставляет всякое страстное устремление и всякое отвращение и неприязнь (Majj., XIV, I, 135). Во многих буддийских перечнях аскетических состояний «счастье» идет сразу за «силой».

ность: «В аскете рождается радость; эта радость делает его блаженным; его тело успокаивается, и когда оно успокаивается, появляется ясность; в этой ясности ум останавливается, сосредоточивается»; все это предстает как подготовка к четырем *дхьянам*.¹ Другая последовательность имеет характер прочной связи, развивающейся в восходящем направлении — после нисходящей череды, которая через двенадцать *ниган* доводит до существования на уровне чистой сансары. Точкой отсчета этого нового ряда является состояние страдания, тревоги, случайности, которое соответствует последней *нигане* нисходящего пути. Кроме этого состояния формируется состояние уверенности, которое ведет к чистой радости (*râmuṭṭjja*); затем появляется ясность, которая приводит к ощущению блаженства, перетекающего в уравновешенность (термин, который здесь используется, буквально означает «исчезать», «прекращать быть в каком-то месте»): речь идет о состоянии отрешенного равновесия, и поэтому *râmuṭṭjja* иногда предстает как нечто предшествующее угасанию.² Итак, мы видим, что в этом тексте высшей реализации предшествует ряд связанных между собой состояний, в которых совершенно особую роль играют состояния освобожденного счастья, в какой-то мере аналогичного тому, что Платон противопоставлял любой нечистой и обусловленной форме удовольствия и радости. Приведем еще один текст, в какой-то мере отражающий то состояние, о котором мы говорим на данном этапе нашего изложения: «Такое сосредоточение не знает ни возрастания, ни умаления, оно не основывается на насильственном подчинении и благодаря характерной для него отрешенности остается непреложным, благодаря непреложности оно преисполнено блаженства, а благодаря блаженству не может

¹ Digha-nik., II, 75.

² Samyutt., XII, 23.

быть упразднено — такое сосредоточение приводит к высшему знанию».¹

Это говорит о том, сколь неверна мысль, будто путь, ведущий к пробуждению, скуден и тягостен, будто он не приносит никакой радости и его удел — одно лишь отречение и лишения. Понятно, что те, для кого высшим мерилom остается обусловленный, чувственный мир сансары, наверное, именно так и подумает, но это ни о чем не говорит. В одном тексте говорится, что только Пробужденный может понять Пробужденного, и в этой связи дается достаточно яркое сравнение. Однажды два товарища вышли из города, добрались до скалы, и один из них, взобравшись на нее, сказал другому: «Отсюда, сверху я вижу чудные сады, леса, поля, озера». Другой, однако, возражает: «Другой мой, ты не можешь всего этого видеть». Тогда первый спускается со скалы, берет второго за руку, ведет его наверх и, дав ему немного отдохнуть, спрашивает: «Ну, что ты видишь теперь, стоя на скале?». Товарищ отвечает: «Виджу чудесные сады, леса, поля, озера». «А что ты говорил раньше?». «Пока эта скала была передо мной, я не мог видеть то, что вижу теперь». Отсюда вывод: для того, кто полон сжигающих его желаний, невозможно познать, увидеть и обрести то, что познается, усматривается и обретается на пути отрешения.² Кроме высшего «сидерического» начала буддизму знакомо также то счастье, которое есть не что иное, как удовлетворенность, празднество, ликование, воодушевление, радость, духовный восторг, и что, помимо прочего, считается «причиной великого пробуждения» (*pītisambojjhango*).³

¹ Angutt., IX, 37.

² Majjh., CXXV (III, 212—213).

³ Dhamma-sangani, 285. Возражая тем, кто считает, будто буддийский путь полон скорби и скудости, Валле-Пуссен очень кстати отмечает: «Надо признать, что с бытием и блаженством в Индии не просто: [подлинное] бытие она выводит

V. Четыре дхьяны. «Лучезарные созерцания»

До сих пор из всего учения мы рассматривали только то, что в общем и целом соответствует двум его разделам — *сила* (*sīla*) и *самагхи*. В исконном буддизме последний термин по своему смыслу отличается от того, что в него вкладывает общая индуистская традиция, где он уже означает действительное состояние просветленного созерцания. В буддизме же «самадхи» относится к упрочению достигнутого состояния, к предварительному катарсису и освобождению, которые являются результатами «правильного поведения». Есть, однако, и такие тексты, в которых четыре упомянутые *дхьяны* (созерцания, о которых мы и начнем разговор) включаются в раздел «самадхи».¹ Дело в том, что эти созерцания можно осуществлять в разном настрое и с различной силой. На низшем уровне они продолжают действие очищения, а когда усиливаются, тогда приводят к сверхчувственным состояниям и выводят на границу индивидуального сознания, становясь четырьмя «лучезарными созерцаниями», благодаря которым становится возможным состояние единства с теистическим богом.

В любом случае, переходя в область *дхьян* (что мы теперь и делаем), буддийская аскеза выходит за пределы как стоического учения, так и любых учений о «сверхчеловеческом». Вкратце поясним, что здесь имеется в виду. Предел стоической аскезы — это «апатия» (*apatheia*), упразднение всяких душевных волнений, производимых страстями и какими-либо внешними причинами. Символом такого состояния является скала, которая, несмотря на обрушивающиеся на нее бурные волны, остается твердой и непоколеби-

за пределы существования, а блаженство — за пределы ощущения» (*L. de la Vallée-Poussin. Nirvana. Paris, 1925. P. 62*).

¹ См., например, *Digha-nik.*, X, II, 1—20.

мой.¹ Дух стойка пребывает в спокойствии, потому что он осознает свою собственную прямогу и открытость и переживает некий *amor fati*,* т. е. веру в космический миропорядок, с точки зрения которого все индивидуальное и земное воспринимается как нечто незначительное. Что касается учения о сверхчеловеке, то в нем ставка делается на укрепление и повышение некоей жизненной силы и «Я», дабы тем самым человек стал выше всякой трагедии, любого бедствия, всяческой слабости — ставка на чистую силу, которую можно разбить, но нельзя «согнуть», на волю к власти, которая бросает вызов как людям, так и богам.

В буддийских *гхьянах* аскет выходит за пределы как стоицизма, так и учения о сверхчеловеке, потому что там вообще делается упор на устранение сугубо человеческого начала. Если бы это учение остановилось на «силе» или «самадхи», тогда его можно было бы сравнить со стоицизмом. Однако буддизм — как всякая инициация — ориентирован на более высокий и более свободный аскетический результат, достижение которого дает иной образ: не скалы, о которую бесильно разбиваются бурные волны, а воздуха, который никак не поймать сетью и не поразить мечом. Невозможность, спокойная твердость (*samatha*) равнозначная стоической «апатии», в какой-то момент начинает восприниматься как узы, которые надо развязать, чтобы приблизиться к области «несуществования».²

¹ Этот образ мы находим у Марка Аврелия (IV, 49) и нечто совершенно похожее встречается в Ангуттара-никае (*Angutt.*, VI, 55). Там говорится о горной скале, которая целостна и монолитна, не имеет расселин и трещин, не сотрясается, не трепещет, не колеблется от бурь и гроз, которые обрушиваются на нее со всех сторон.

² Majjh., CV (III, 44). Ср. *ibid.*, CVI (III, 86—87), где сказано, что если мы любим равнодушие, если почитаем его, если наше сознание опирается на него и остается привязанной к нему, высшей цели аскезы мы не достигаем.

* *Amor fati* (лат.) — любовь к року. — Прим. пер.

В то же время «сидерический» элемент способствует такому отрешению, которое придает «олимпийское» достоинство любому высшему состоянию сознания и уничтожает в нем всякий остаток того, что называется *hybris*,* всяческий остаток гордости или воли к власти, сохранившийся в личности. «Жизни» — даже достигшей вершин — противопоставляется то, что «больше жизни». Термин «сверхчеловек» (*uttamapurisa*) встречается и в буддизме — как титул арийского аскета¹ — но здесь его смысл другой: в нем нет ничего от той темной трагедии, которую «титан» и европейский «сверхчеловек» всегда скрывают в себе. Мы сразу же увидим, что для того чтобы достичь такого идеала, предполагается даже особое, просветленное использование чувств — таких, как любовь и сострадание — причем оно уводит за пределы тех антитез, в сетях которых безнадежно бьются, например, Ницше и Достоевский. Впрочем, мы уже касались этого, когда говорили о преодолении страха.

Некоторые переводят термин *гхьяна* как самоуглубление (на немецком — *Selbstvertiefung*), и такой перевод надо иметь в виду, поскольку в том упражнении, о котором мы будем говорить, речь на самом деле идет о нисхождении вглубь собственного существа, туда, где у обычного человека простирается царство подсознательного. Таким образом, мы прокладываем путь, о котором в алхимической и герметической традиции говорится так: *Visita interiora terrae, rectificando invenies occultum lapidem, veram medicinam*.^{2,**} Ме-

¹ Ср., например, *Samyutt.*, XXII, 57; *Dhammapada*, 97.

² Ср. нашу работу, о которой мы уже упоминали: *La tradizione ermetica*.

* *Hybris* (греч.) — высокомерие, дерзость. — *Прим. пер.*

** *Visita interiora terrae, rectificando invenies occultum lapidem, veram medicinam* (лат.) — Посети недра земли и очищением обрешь тайный камень, истинное лекарство. — *Прим. пер.*

нее удачный вариант перевода — это *Versenkung*,* и еще хуже — *trance* и *rapture*,** поскольку основное значение этих терминов прямо противоположно тому, о чем здесь идет речь. Термин *trance* наводит на мысль о том состоянии, в котором находится медиум, т. е. о пассивном погружении в подсознание и о некоей одержимости, в то время как аскет-арий находится в состоянии сверхсознания, полноценной деятельности и ясности. Точно так же и термин *rapture* указывает на состояние экстатической пассивности и имеет мистико-религиозный оттенок (то и другое мало соответствует состояниям, которые мы теперь рассматриваем). Поэтому лучше всего оставить этот термин без перевода (на палийском — *гххана*), уяснив все его значение. Состояние «транса», некоего смутного «провала», а также состояние «восхищения» (*rapture*) могут возникнуть только в том, кто не выдерживает испытания, связанного с таким опытом.

В некоторых текстах *гххяны* упоминаются сразу после четырех созерцаний, призванных к пробуждению самосознания и обособлению от внутреннего и внешнего опыта.¹ В таком контексте их значение можно разъяснить следующим образом: с помощью уже упоминавшихся упражнений, входящих в раздел «самадхи», аскет совершает определенное обособление, отрешение, отторжение. Уже в «семи пробуждениях» содержится намек на появление (после этого) положительной силы, поднимающейся изнутри, — силы, которую как раз можно связать с состояниями, достигаемыми в *гххянах*. Эти состояния берут начало в уже обособленном центре, чтобы снова, так сказать, занять некогда оставленные области, уменьшить число

¹ Majjh., CXIX (III, 160—164).

* *Versenkung* (нем.) — погружение. — Прим. пер.

** *Trance*; *rapture* (англ.) — транс; восторг, экстаз. — Прим. пер.

случайных элементов и избавить эти области от закона сансары. Такие состояния, будучи в совершенстве достигнутыми духом, должны распространиться на все существо, включая саму телесную структуру. Поэтому говорится, что к человеку, не практикующему *дхьяну*, приходит смерть, которая обрушивается на него как тяжелая каменная глыба, брошенная на ком сырой глины. Если же человек занимается этой практикой, то смерть видит, что путь к нему прегражден, и все ее попытки добраться до него похожи на то, как кто-нибудь бросает легкий клубок ниток на хорошо выструганное, крепкое бревно.¹

Для первой *дхьяны* характерна следующая четкая формула: «Аскет, вдали от желаний, вдалеке от всякого душевного смятения, сохраняя чувство и мысль, в ясности, рожденной отрешением и пронизанной жаром блаженства, достигает первого созерцания (*дхьяна*)». Это так же означает: «Пребывай в теле, наблюдая за ним, но не связывая с ним никакую мысль; пребывай в чувствах, наблюдая за ними, но не связывая с ними никакую мысль; пребывай в уме, наблюдая за ним, но не связывая с ним никакую мысль; пребывай в состояниях сознания (*dhammâ*), наблюдая за ними, но не связывая с ними никакую мысль».² Здесь подытоживается все то, что было достигнуто в предыдущих фазах. Спокойствие пронизывает все существо, единит его, и тут же присутствует ясность, отрешенность, безмолвие — во всяком появляющемся ощущении и складывающемся образе. В первой *дхьяне* сознание еще опирается на чувство и мысль, на восприятие и представление (*витакка*) (*vitakka*) и *вичара* (*vicâra*).

Эти два элемента должны войти во вторую *дхьяну*: или благодаря неповторимому акту упрощения,

¹ Ibid.

² Majjh., CXXV (III, 219).

или посредством двух фаз, в которых последовательно умолкают сначала чувственные впечатления, а потом представления и образы (в таком случае иногда говорится о пяти, а не четырех *дхьянах*, т. е. раздваивается та, которую мы сейчас рассматриваем). Четкая каноническая формула гласит: «Исполнив чувство и мысль, аскет достигает ясного внутреннего покоя, возникает простота ума, свободная от восприятия образов, рожденная сосредоточением, пронизанная жаром блаженства — это второе созерцание». Под «исполнением чувства и мысли» надо понимать состояние полного равновесия этих способностей, которые, так сказать, могут быть представлены самим себе и которые, в конце концов, можно преодолеть и оставить. Термин, который мы переводим как «простота ума», в оригинале — *ekodibhāva*. Одни переводят его фразой «появляется единый и простой ум», другие как «возрастает ум спокойный и уверенный» (*mind grows calm and sure, dwelling on high*) (и соответствие этому состоянию передается как *self-evolved*, т. е. «саморазвернутый»), третьи как «едино-умие» (*single-mindedness*) или как «одно-направленность» (*one-pointedness*), наконец, четвертые как «единство ума» и «единство духа» (*Einheit des Geistes*). Мы считаем, что наш вариант (т. е. «простота ума») лучше всего передает смысл рассматриваемого нами состояния, отсылая к эквивалентным терминам, которые встречаются в западной античной аскетике (особенно у Плотина, Ямвлиха и Прокла), а также в герметических текстах. Речь идет о проявлении ума как единой и простой сущности, более не опирающейся на какие-либо психические функции, ощущения, сформированные образы и мысли — такой ум как бы «совлекает» с себя все названное, и это становится возможным благодаря интенсивному и серьезному сосредоточению, доводимому до такой степени, когда — как говорится в одном из текстов — уже не слышен даже грохот множества ко-

лесниц.¹ Такое состояние связывается с достижением некоего высшего глубинного измерения, а не с действиями, прямо направленными на «опустошение»: такие действия во многих случаях (если воспользоваться образами, взятыми из дзен-буддизма) были бы подобны поведению человека, который, решив заглушить собственное эхо, кричит еще громче или, вознамерившись прогнать собственную тень, начинает за ней бегать. Отсюда становится ясно, сколь двусмысленны некоторые теософские направления, призывающие к «опустошению» в чисто ментальном смысле. Кроме того, надо сказать, что возможность устранить те опоры, которые дают сознанию ощущения и представления (*vitakka* и *vicâra*), и при этом не погрузиться в под-сознание или сон, но созерцать чудо отрешения и появления чистой сущности ума, — такая возможность появляется только в результате действия особой внутренней силы. Для этого необходимо «единство» ума (то «единство», которое ощущается почти органически) и наличие той силы, которую питает «правильное поведение» (*сила*, *sîla*). Поэтому как невозможно овладеть трансцендентным познанием (*райñña*), не овладев прежде концентрацией, так же невозможно овладеть концентрацией, не научившись правильной жизни (*sîla*), потому что в противном случае у этой концентрации не будет никакой основы.² Необходимо располагать силой — причем не просто «ментальной» — самообладания и покоя, практикуемой в отрешении, утверждаемой во внутренней простоте и упрочиваемой в том созерцании, которое не допускает быстрого

¹ Согласно комментарию Буддхагхоши концентрация второй дхьяны тождественна тому, что предстает как *ekaaggatâ*, т. е. остановке потока сознания и сосредоточению ума в одной точке, о чем, собственно, говорится в *йоре* (см. *David's R. The Yogavacaras' Manual*. P. XXVII).

² *Angutt.*, V, 22, 24.

отождествления созерцающего с его ощущениями, — эта сила необходима для того, чтобы отыскать в себе самом опору для сознания и самосознания (в тот момент, когда «безмолвие» абсолютно, а ощущений и образов больше нет). Поэтому не случайно под уже приводимым нами термином *ekodibhâva* понимают и «простоту воли без мыслей». «Простота ума», являющаяся средоточием второй *дхьяны*, — это не просто некое интеллектуальное состояние: здесь сосредоточивается и чистая, направленная вовнутрь, которая является для самой себя объектом и основой.

В третьей *дхьяне* «аскет, сохраняя равновесие, ясное сознание и самообладание, а также устранив прежний жар блаженства, чувствует, как в теле зарождается то счастье, о котором арии говорят: „Ровный духом мудрец живет счастливо“. Так достигается третья созерцание». Подобно тому как во второй *дхьяне* чувства и представления — доведенные до совершенной прозрачности и равновесия в первой *дхьяне* — оставляются как бы позади себя, теперь позади оставляется «жар блаженства», который ощущается как «навоз», как смута, как нечто «составное» и обусловленное. Тот факт, что в результате этого дальнейшего упрощения появляется нечто такое, что в большей или меньшей степени похоже на чувство, не должен восприниматься как противоречие. В третьей *дхьяне* возможно упразднение общего ощущения тела, которое замещается ощущением «умственного счастья», о котором мы уже говорили. Оно, по-видимому, является той переменной, которая совершается тогда, когда чистое сознание, пробудившееся во второй *дхьяне* и теперь еще более очищенное, подобное некоему «ре-агенту» вступает в контакт с чувствительностью, т. е. с общим ощущением собственного тела. Это состояние можно связать (хотя бы в какой-то мере) с состоянием «совершенной ясности, которая, поднимаясь от этого тела и достигая высшего света, предстает в сво-

ем истинном виде», связать с тем светом, который находится внутри тела и проблеск которого постигается, когда при «прикосновении к нему» ощущается тепло (о чем говорится в упанишадах).¹ Для такого упражнения тоже требуется особая сила — прежде всего для того, чтобы все, что надо впитать и преобразовать, в свою очередь не вобрало в себя и не подчинило себе сам сидерический элемент (и тогда переживаемый опыт распадается на органические ощущения, и аскет впадает в состояние транса или сна). Надо иметь в виду, что первые три *дхьяны* разворачиваются в том внутреннем пространстве, которое в жизни обычного человека оборачивается различными фантазиями, тем, что по-французски называется *rêverie*,* и сном. Это подтверждается тем — и об этом говорится в соответствующих текстах — что в следующей фазе, т. е. в четвертой *дхьяне*, могут приостановиться не только дискурсивная мысль («слово»), ощущения, образы и сами эмотивные состояния (сколько бы очищенными они ни были): приостанавливается даже ритм жизненной силы, т. е. дыхания, движение которого (вдох и выдох) теперь воспринимается как помеха, как нечто ненужное² — и в результате возникает нечто внешне похожее на смерть. Об этом нам надо будет поговорить подробнее, потому что такое и аналогичные явления дают о себе знать в дальнейшей фазе созерцаний, которые лишены формы, а в *дхьянах* встречаются только в том случае, если они осуществляются и переживаются особенно интенсивно и органично.

¹ Chândogya-up., VIII, iii, 4; III, xii, 7—8. «При прикосновении к нему» — в данном случае имеется в виду чувство тела, которое возникает, когда оно становится объектом особой концентрации.

² Samyutt., XXXVI, 11.

* *Rêverie* (франц.) — фантазии, мечтания. — *Прим. пер.*

Четвертая *дхьяна*: «Отрешившись от наслаждения и боли, упразднив предшествующие ощущения счастья и печали, аскет входит в то состояние, которое выше печали и радости, в состояние, отличающееся уравновешенностью, чистотой и просветленностью, — в четвертое созерцание».¹ Здесь мы находимся на самом краю индивидуального сознания. Осуществляемые очищение и «редукция» должны упразднить даже ощущение преображенной умственной радости — чтобы добиться полной «нейтральности», высшей точки равновесия, когда уже нет никаких красок и образов и никакой опоры. Здесь пролегает граница между двумя мирами, за которой сознание — если у него есть сила и та воля, которая в своем стремлении к абсолюту не дает остановиться и устрашиться — перестает быть сознанием «Я», т. е. какого-то конечного существа, связанного конкретной физической формой. Мы в буквальном смысле стоим на пороге преображения, т. е. находимся на той грани, переступая которую оставляем позади «форму» и «личность». Таким образом, в текстах четыре *дхьяны* проводят границу, отделяющую созерцания, связанные с «формой», от «арупы» (*arûpa*), т. е. созерцаний, которые уже «по существу» свободны от всяческой «формы».

Добавим несколько соображений о практике и «месте» рассматривавшихся нами *дхьян*. Для того чтобы они развивались, прежде всего необходимо, чтобы воля к безусловному целиком захватила дух. Только тогда такой порыв не угаснет. Только тогда, полностью осуществив каждую *дхьяну*, мы заметим, что же в них остается «составного», «обусловленного»² и тем самым отыщем путь, который ведет еще дальше. Созерцая те явления, которыми каждая *дхьяна*

¹ О четырех *дхьянах* см., например, *Digha-nik.*, II, 75—82; *Samyutt.*, XXXVI, 1—9; *Angutt.*, III, 58.

² *Majjh.*, LII (II, 16).

сопровождается в своем возникновении и развитии, аскет должен не испытывать к происходящему никакой склонности, не должен проявлять заинтересованность, никак не должен связываться с происходящим, его дух не должен ограничиваться тем, что сейчас происходит, и сам он должен предчувствовать: «Есть и высшая свобода» — и по мере углубления опыта он увидит: «Есть».¹ Демон отождествления себя со своими переживаниями, демон удовлетворения присутствует и здесь. Ему надо помешать, его надо одолеть. Всякое чувство радости и довольства, которое возникает при осуществлении того или иного созерцания, может стать узами для духа, и это надо своевременно увидеть и не дать такому ощущению развиваться.² Здесь применяется основное правило буддизма: всякая радость, которая привязывает, смертельно опасна (пусть даже это радость о «небесах» и самой нирване), потому что «огонь, питаемый драгоценным сандаловым деревом, жжет не меньше, чем всякий другой». Любое созерцание в своем действии должно быть нейтральным, совершенно очищенным и как бы обнаженным. Это похоже на символическое восхождение на гору монаха-кармелита, знающего об одном: путь, который не теряется и ведет прямо на вершину, всегда сопровождается словами *nada, nada, nada* («ничто, ничто, ничто»). Разница только в том, что на своем пути к пробуждению арий не переживает ничего такого, что напоминало бы душевный кризис, переживаемый Иоанном Креста, который говорит о «темной ночи души». В буддийских текстах безличная природа подлинного созерцания подтверждается и тем, что все четыре *гхьяны* предстают как фазы того развития, которое идет изнутри, фазы, естественным образом определенные тем основным направлением, которое было

¹ Majjh., CXI (III, 91—92).

² Majjh., XXXVI (I, 365—366); CXXXVIII (III, 326—337).

взято в его сути, без какого-либо в узком смысле «волевого», субъективного вмешательства. Во всех четырех рассмотренных нами созерцаниях, так же как и в дальнейшем опыте, никогда нельзя допускать такой мысли: «Это я собираюсь достичь данной дхьяны»; «это я теперь достиг ее»; «это я теперь собираюсь выйти за ее пределы». Напротив, верно направленный ум сам должен вести от одного созерцания к другому.¹ Любое вмешательство обычного сознания только препятствует начавшемуся процессу и возвращает к началу: это похоже на мифологического Нарцисса, который, залюбовавшись своим изображением, сам подвел себя к концу. Здесь будет уместно вспомнить одну истину махаяны: есть только путь и движение по нему, но нет идущего. Можно вспомнить и даосский призыв: «Намеренно откажись от всяких намерений».

Деятельное вмешательство в намеченное развитие этих состояний возможно только в том случае, если мы хотим закрепить каждое из них, чтобы потом вызывать их по собственному желанию. Это предполагает особое исследование каждого такого состояния, как только они проявляются. В текстах описывается такой эпизод: однажды Будда, прибегнув к своим необычайным способностям, предстал перед учеником, который, выйдя из очередного сосредоточенного созерцания, увидел, что нежелательные ощущения и состояния снова появляются и упрочиваются. Будда посоветовал, как ему продолжить свое упражнение, извлекая пользу из таких остаточных явлений: надо побороть всякое отвлечение, всякую рассеянность, т. е. сосредоточиться еще сильнее — надо «свернуть»

¹ Samyutt., XXVIII, 1—9; ср. Angutt., X, 2. Здесь говорится о принципе постепенного возрастания: «Итак, о ученики, от одного явления возникает другое, одно влечет к исполнению другого, так что эти посюсторонние состояния ведут к запретной цели».

ум, полностью овладеть им, сосредоточиться, как бы свести его в одну точку (ekodi-karohi).¹

Это подводит нас к разговору о «месте» тех результатов, которые мы получаем в таких *дхьянах*. Оно зависит от глубины этих результатов, а также от того, в какой мере они проникнуты «знанием» (*vipassanā*). При максимальной глубине таких результатов происходит полное и окончательное уничтожение всяких «страстных безумий», всякой «асава» и, таким образом, наступает освобождение. В других случаях (когда действие не захватывает центра и остается «на окраине») нейтрализуется только какая-то часть сансары, только некоторые ее узлы оказываются на самом деле расторгнутыми, и потому при этой жизни освобождение не наступает: при распаде этого тела можно вновь появиться в других существованиях, которые — пусть даже они будут превосходить человеческие состояния — все равно останутся обусловленными. Об этих разнообразных возможностях мы более подробно поговорим потом. Четыре рассмотренные нами *дхьяны* можно развивать и в «нейтральном» смысле, т. е. прежде всего на уровне одного интеллекта, не стремясь к пробуждению и воспринимая их как средство для обретения некоторых необычных способностей (*iddhi*).²

Говоря о «месте» рассмотренных нами созерцаний, надо сделать одно общее замечание: эти, как и другие, аскетические упражнения, о которых мы еще поговорим, надо понимать не просто как нечто «психологическое» (как некие простые «внутренние» состояния индивида), но в онтологическом измерении. Прежде всего речь идет о выходе за пределы обычно-

¹ Samyutt., XL, 1 и сл.

² Angutt., VI, 29. Здесь говорится о том, что обретение таких способностей напрямую связано с развитием и совершенствованием четырех *дхьян*.

го сознания — в те состояния, которые предшествуют зачатию и рождению (обычно это соответствует бес-сознательному, которое проявляется в сновидениях и каталепсии). Во-вторых, в буддийских текстах тому, что называется словом *гхьяна*, очень часто соответствует представление о «местонахождении», «пребывании», т. е. подчеркивается, что эти *гхьяны* вводят нас в одну из «сфер», включенных в объективную иерархию многочисленных состояний бытия. Говорится даже о «небесах»: с помощью упомянутых состояний достигаются «небеса чистых форм» или же подготавливается путь, который ведет к ним.¹ Кроме того, речь идет о духах, богах или ангелах той или иной *гхьяны*,² а также о тех контактах, которые аскеты с ними имеют. Приводятся даже подробности. Бодхисаттвы, т. е. те, кто приближается к полному просветлению, становятся причастными яркому сиянию, а не форме; когда мы очищаем «взор познания», воспринимается и форма, а потом появляется возможность настоящих контактов («разговор друг с другом») и затем — возможность определить иерархическое место таких существ («к какому небесному миру они принадлежат»).³ Кроме того, тщательно исследуются причины, по которым такой опыт прерывается и «сияние и видение форм исчезают».⁴ В буддизме махаяны те или иные *гхьяны* даже олицетворяются многочисленными мифологическими образами Будды и всевозможные божества соотносятся с различными уровнями аскетического созерцания. Имея дело с такой литературой, надо за-

¹ Dhamma-sangani, 160 и слл.

² Angutt., IV, 123; III, 114.

³ Angutt., VIII, 64.

⁴ Majjh., CXXVIII (III, 242—247). Приведем некоторые из тех «нечистот духа», которые парализуют духовное видение: сомнение, невнимательность, страх, ликование, чрезмерное усилие, ослабление усилия, довольство, недостаточное единство внутреннего взора.

нять правильную точку зрения. С одной стороны, следует избегать психологической трактовки: когда аскет находится в какой-нибудь *дхьяне* или в аналогичном состоянии, средоточие его существа — пусть и какое-то время — действительно находится «где-то в другом месте», в том мире, который отличается от обычного состояния бодрствования. С другой стороны, все, что облекается в теологическую форму (особенно в позднем буддизме), все упоминания о божествах и космических или небесных иерархиях необходимо подвергнуть демифологизации, имея в виду только те или иные состояния сознания или трансцендентные виды опыта. Это касается не только каких-либо вероучительных положений, но и самых настоящих видений. Такие случайно возникающие видение — не что иное, как своеобразные «проекции», т. е. объективация пережитых состояний: персонификация совершается на основе устоявшихся в уме образов или же в подсознании аскета. В этой связи тибетский буддизм спокойно признает, что на конкретном этапе аскетического опыта аскет может увидеть Будду, преобразившегося в какого-нибудь бога махаяны (подобно тому как христианин переживает видения Христа, а мусульманин — Магомета). У каждого появляется образ того лица, которому он поклоняется, или же образы, унаследованные им из традиции сансары — как облачение, под покровом которого переживается то или иное аскетическое состояние. Следовательно, и в случае с рассмотренными нами *дхьянами*, и когда речь заходит о каких-либо других аскетических упражнениях, необходимо стать выше богословской, а также «психологической» и «спиритуалистской» точек зрения. Только такой боле высокий взгляд на имеющийся аскетический опыт по-настоящему «согласуется с реальностью» и истинным познанием. Исходя из такого познания, буддийская аскеза полностью отменяет всякий спиритуализм, всяческие «астральные» и «мен-

тальные» «явления» и т. д. — одним словом, все то, что играет столь важную роль в западной теософии и антропософии, а точнее в их заблуждениях; отвергается и субстанциализм, характерный для строгой теологии. Что касается упоминаний о богах и ангелах различных «регионов», встречающихся в более древних текстах, то они совершенно стереотипны (если, конечно, мы не имеем дело с интерполяциями и прочими вкраплениями, отражающими народные верования). Аскет-арий входит в различные состояния, которые питают собою такие «миры», и идет дальше, не уделяя большого внимания тем «явлениям» и «видениям», которые возможны только в том случае, если «знание», утрачивая крепость, вовлекается в игру его собственного воображения, бессознательно объективирующего те или иные образы. Мир исконного буддийского созерцания ясен, можно сказать, что в нем есть нечто «дорическое». Ему совершенно чужды все эти замысловатые, фантастические порождения, и поэтому у интеллектуально близорукого человека появляется мысль о том, что в данном случае речь идет лишь о каких-то «психологических», самое большее «мистических» состояниях.

Переживаемые в полную меру, *дхьяны* преобразуют не только сознание, но и некоторые способности и функции (речь, мысль, дыхание): они «очищают» их и уносят аскета за пределы такого очищения. Во время таких созерцаний и концентраций эти способности остаются как бы подвешенными, затем «успокаиваются», и аскет начинает полностью владеть ими.¹ Эта «подвешенность» означает, что сознание «уходит» от этих способностей и продолжает существовать вне их. Возникает определенное иерархическое подчинение, создаваемое сознанием, становящимся теперь сущностным или сверхсущностным основанием этих

¹ Samyutt., XXXVI, 11.

способностей, каковые оно наделяет покоем, который сначала обрело в себе самом. Кроме того, анализируется процесс очищения некоторых обусловленных ощущений¹ и подчеркивается, что сила, которая таким образом дает о себе знать, рассекает не только узы, порожденные «плохими мыслями» (они исчезают в первой *дхьяне*), но и узы, которые возникают в результате «хороших мыслей» (эти исчезают во второй *дхьяне*).²

Когда аскет возвращается из таких созерцательных состояний, общая форма его опыта уже не является прежней. В этой связи упоминается о трех способах «контакта» (т. е. о трех новых видах восприятия в целом); в некоторых текстах об этом говорится как о трех «освобождениях»: контакт сообразно «пустоте», контакт сообразно «отсутствию знака» и контакт сообразно «отсутствию устремления» (*suñña-*, *animitta-*, *appanahito-phasso*).³ Их можно рассматривать как новые «категории», как новые способы переживания опыта, которые обычно появляются тогда, когда аскет, дойдя до предела обусловленного сознания, возвращается к обычному существованию. Однако такие формы опыта лучше рассмотреть позднее, поскольку в связи с *дхьянами* их можно анализировать только при том условии, что эти последние были пережиты столько интенсивно, что сами почти привели к освобождению (обычно же в текстах после *дхьян* идут описание других трансформаций сознания, обозначаемых как *паннья* (*pañña*), или трансцендентное познание). Однако в некоторых текстах, рассматривающих специальные формы созерцания, *дхьяны* используют «пустоту», «отсутствие знака» и «отсутствие устремления» как основу для более глубокого «очищения», ха-

¹ Angutt., IV, 200.

² Majjh., LXXVII (II, 289).

³ Samyutt., LXI, 6.

пактеризующегося тремя элементами: *suddhika-suññatam*, *suddhika-animittam*, *suddhika-appanīhitam*.¹

Завершенность четырех *дхьян* предполагает их своеобразное «воплощение», т. е., помимо прочего, преобразование невидимой структуры человеческого организма (с особым акцентом на сансаре, являющейся его основой), которое совершается благодаря тому, что эту структуру пронизывают состояния, соответствующие той или иной *дхьяне*. В текстах говорится о «телесном возрождении в себе самом» «тех освобождений, которые превышают всякую форму, являются бесформенными»,² и это считается еще одним шагом вперед. На этой основе проводится различие между тем, кто «свободен с обеих сторон» (*ubhatotobhāga-vimutta*), и тем, кто свободен только «по знанию» (*paññā-vimutta*). Второе происходит тогда, когда аскет «телесно не достиг тех освобождений, которые, превышая всякую форму, остаются бесформенными» и когда по этой причине «отравления», «безумные влечения» или «ашава» устраняются лишь отчасти.³

Для того чтобы показать, как осуществляется «воплощение» четырех *дхьян*, везде приводятся соответствующие образы; они имеют важное значение, потому что визуально показывают суть каждой из рассмотренных нами *дхьян*.

Итак, первая *дхьяна*. «Как опытный банщик или его ученик кладет мыльный порошок в чан, пропитывает его водой, замешивает и разводит так, что образовавшаяся пена полностью намокает, пропитывается водой как изнутри, так и снаружи, не оставляя никаких капель, так и аскет пронизывает и напивает, наполняет и насыщает свое тело той ясностью, которая родилась из подлинного отрешения, чувствующего и

¹ Dhamma-sangani, 344—353; 505—528.

² Majjh., VI (I, 48).

³ Majjh., LXX (II, 192).

мыслящего, пронизанного жаром блаженства — так, чтобы ни одна часть его тела не оставалась ненасыщенной этой ясностью, родившейся из истинного отрешения».

Вторая *гхьяна*. «Как озеро с подземным источником, в которое не течет ручей ни с востока, ни с запада, ни с севера, ни с юга и в которое не льется дождь, напитывается, наполняется, насыщается глубинным своим родником, который пробивается с его дна, так что нет в этом озере места, которое не было бы насыщено свежей водой, — так и аскет пронизывает и напитывает свое тело внутренним ясным покоем, рожденным в сосредоточении и пронизанным жаром блаженства». Здесь надо обратить внимание на образ сокровенного родника, выражающий мысль о том, что нечто свежее распространяется в человеке изнутри, исходит «со дна» — от уже достигнутой, отрешенной «простоты ума» — оставаясь не загрязненным никакими внешними потоками, т. е. обособившись от всякого жизненной пищи, которую дает сансара.

Третья *гхьяна*. «Как в озере, где растет лотос, некоторые его цветы рождаются в воде, растут в воде, остаются под водой, получая пищу из глубины, а их лепестки и корни пронизываются, напитываются, наполняются и насыщаются свежей водой, так что даже самая малая часть лотоса не остается не насыщенной такой влагой, — так и аскет пронизывает и напитывает, наполняет и насыщает свое тело чистым счастьем, так что и самая малая часть этого тела не остается ненасыщенной им». Если в предыдущей фазе говорилось только о дальнейшем развитии, то теперь речь идет о том состоянии, которое окутывает, пронизывает и питает весь телесный строй, преобразуя то общее ощущение, которое ему соответствует, о чем мы уже говорили.

Четвертая *гхьяна*. «Как у человека, с головы до пят облачившего себя в белое одеяние, нет ни малейшей

части тела, которая оставалась бы непокрытой, так аскет сидит, облачив свое тело высшей беспристрастностью, чистотой и ясностью, и ни малейшая его часть не остается лишенной высшего беспристрастия, чистоты и просветления». Итак, здесь мы имеем третью фазу: тело не только пронизано, но даже объято новой силой, как будто не тело эту силу имеет, а она владеет телом. Аскет как бы покрывает тело своей властью.¹

Приведенные здесь сравнения относятся к тем, которые в немалой степени являют собой нечто вроде «магического ключа»: они просвещают аскета, который использует их как отправную точку в развитии той фазы упомянутого «воплощения», которая соответствует четырем *гхьянам*.

Путь таких сосредоточений — не единственный в буддийском учении. В текстах говорится и о другом пути, который по своим результатам ничем не уступает первому. Его можно назвать «путем святости» и «влажным путем» — в противоположность первому, в котором преобладают признаки «сухого пути». Если упомянутые *гхьяны* достигаются с помощью интеллектуального напряжения и духовной концентрации, то на другом пути (который мы теперь вкратце рассмотрим) большую роль играет чувство (пусть даже полностью осознаваемое и используемое в инструментальном смысле).

Этот второй путь состоит из четырех пробуждений, которые называются *брахмавихара-бхавана* (*brahmavihâra-bhâvanâ*), т. е. «развитие божественных состояний», а также *аппаманья* (*appamâññâ*), т. е. «без-

¹ Digha-nik., I, II, 75—82. Белое одеяние, принятое в некоторых западных монашеских орденах (с капюшоном, которым во время исполнения особых обрядов покрывали голову), имело символическое значение, которое, наверное, можно понимать именно в этом смысле. В Церкви этот смысл был утрачен.

мерные», «безграничные» [состояния]. Мы используем термин «излучающиеся созерцания». Речь идет о разрешении уз, порожденных конечным сознанием, — тех уз, которые рассекаются, разрешаются благодаря тому, что определенное чувство как бы излучается и становится все шире и шире, утрачивает черты индивидуальности, становится всеобщим и расширяется до тех пор, пока не приводит к тому же состоянию, которое достигается на первом пути, т. е. к состоянию бесстрастной уравновешенности и духовной ясности, почти не обремененных плотью. Об этом пути говорится так: «Сначала мой дух был ограничен и скован, но теперь он безмерен, распахнут, и никакое ограниченное действие больше не сможет жить в нем, удерживаться в нем».¹ Поэтому речь снова идет о духовном очищении. В четырех аррамаййâ подразумевается такое «очищение», о котором сказано, что совершающий его «омывается внутри себя самого» и потому больше не нуждается во внешних очистительных обрядах.² Эти аррамаййâ приводят к «безграничному искуплению духа».³

Вот как о четырех «лучащихся созерцаниях» говорится в каноне: «Дух аскета пронизан любовью (*mettâ*) и лучится во все стороны, устремляясь ввысь и вниз: узнавая себя во всем, он озаряет весь мир своим духом, пронизанным любовью, духом широким, глубоким, безмерным, очищенным от ненависти и злобы». Эта формула повторяется еще три раза — с той разницей, что вместо «любви» поочередно употребляются «сострадание» (*каруна*, *karunâ*), радость-сочувствие (*мугита*, *muditâ*) и, наконец, уравновешенность, т. е. непреложность и прочность (*упеккха*, *upekkhâ*). Сначала аскет излучает любовь, потом — сострадание

¹ Angutt., X, 208.

² Majjh., VII (I, 57).

³ Majjh., XLIII (I, 436).

и затем — сочувственную радость. Изливая любовь, аскет ощущает свое присутствие во всех других существах — благородных и простых, счастливых и несчастных, принадлежащих этому миру или другим мирам; он ведет себя так, как будто их судьба стала его собственной, принимает на себя случайность их жизни, живет их чувствами и страданиями (со-страдание), но потом излучает радость, как если бы тьма, в которой пребывает всякое существо, рассеялась, и теперь изливаемое им чувство благотворно сказывается на них, дает им поддержку, очищает и освобождает. Затем наступает черед последнему «излучению» (непреложность и прочность): продолжая развивать это универсальное сознание, аскет стремится как бы стать тем другим существом, которому он сочувствует. Он стремится пролить во всякое существо тот покой, прочность и уравновешенность, которые раскрыл и развил в самом себе, спроецировать на других новое качество «бытия», наделить их той невозмутимостью и уверенностью, которых он достиг, завершив процесс такой универсализации. Здесь вспоминаются такие слова: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам: не так, как мир дает, Я даю вам; да не смущается сердце ваши и да не устрашается».¹ Итак, приведенная формула повторяется — с той лишь разницей, что каждый раз меняется название того основного чувства, которое сначала надо зажечь в себе самом, а потом излить на окружающих: «Дух аскета пронизан состраданием, радостным и неизменным, он лучится во все стороны, устремляясь ввысь и вниз: узнавая себя во всем, он озаряет весь мир своим духом, пронизанным состраданием — радостным и неизменным — духом широким, глубоким, безмерным, очищенным от ненависти и злобы».²

¹ Ин. 14:27; ср. Mahāparinirv., 40: «Пробужденный — это мир в самом себе, и он несет его всему миру».

² Majjh., XL (I, 414—415).

Достичь широты духа, совершенствуя любовь, которая переходит в сострадание, совершенствуя сострадание, которое перетекает в радость, совершенствуя радость, которая становится подлинной непреложностью, бесстрастной ясностью и отрешенной несокрушимостью — такова цель этого четверичного созерцания. Осуществляя его в полной мере, т. е. доводя то того состояния, когда упраздняется вся ненужная, тревожная и ограниченная субъективность, мы, согласно учению буддизма, выполняем то условие, которое необходимо для соединения с теистическим богом, с Брахмой (*brahmâ-sahayatâ*). В одном тексте о четвертом созерцании сказаны даже такие слова: «И вот, о ученики, так аскет пребывает как Бог».¹ Как бы там ни было, но на этом пути, который, как уже говорилось, можно сравнить с «путем святости», достигается состояние, называемое *анагами-пхала* (*anâgâmi-phala*), т. е. состояние «невозвращения»: после распада тела аскет возрождается в мире Брахмы, в сравнении с которым — по верному замечанию Де Лоренцо² — весь рай, описанный Данте, всего лишь некая аллегория; в том мире, который для самого буддизма является лишь ступенью, требующей преодоления, поскольку в сравнении с абсолютным освобождением он представляет собой нечто низшее (*hîno*), все еще обусловленное.³

Как в *дхьянах*, так и в этих «лучащихся» созерцаниях — после того как предварительная аскеза в до-

¹ Angutt., IV, 190.

² Majjh., II, 502.

³ Ср. CXX (IV, 172—173). Здесь сказано о том, что аскет, стремящийся достигнуть угасания, выходит за пределы всех небесных сфер и «не возрождается ни в каком месте, ни в какой точке». Кроме того, когда на пути к пробуждению аскет остается совершенно «нейтральным» в своих чувствах, он превосходит любое блаженство, даже небесное. Когда же такое состояние ослабевает, вновь дает о себе знать однажды преодоленное блаженство. Ibid., CII (III, 25).

статочной мере преградила путь всему, что могло бы встревожить внутренний мир — зарождается и распространяется внутренняя несокрушимая сила. Те состояния, которые надо вызвать и распространить (включая упомянутую неизменность) приобретают черты абсолютной силы (а не каких-то чувств в обычном смысле), которая дает себя почувствовать издали,¹ силы, изливающейся из космического сознания, полностью овладевающей чувствами и преображающей всякое страдание и прочие переживания духа — почти до непостижимых пределов. Здесь «лучащиеся» созерцания сочетаются с силой *patientia*,* со способностью стойко выносить все, что могут причинить люди, растворяя все это в океане собственного свободного духа. Как бы ни вели себя люди, исходит ли от них любовь или ненависть, ласковы ли их слова или злы, искренни или лживы, приводят ли их поступки к радости или заставляют страдать, — дух аскета, практикующего *аппаманью* (аррамайһа), не должен погружаться в смятение, никакое недоброе слово не должно удерживать его от общения с людьми; он должен оставаться дружелюбным, сострадательным и ласковым, не тая в себе никакого коварства. Сначала аскет одинаково изливает свою любовь на человека, который поступал хорошо или дурно, а затем — на весь мир: он объемлет его своим широким, глубоким, безмерным духом, уже не ведающим ничего нечистого и злобного. Здесь добавляются некоторые космические сравнения: его дух подобен земле, подобен воде, воздуху и огню.

«В своем упражнении аскет остается подобным земле, — говорит Будда. — Как земля, когда на нее

¹ См. Samyutt., XLII, 8, где сказано, что такую силу чувствуют все, во всех четырех краях света: она подобно трубному гласу, издаваемому без особых усилий.

* *Patientia* (лат.) — терпение. — *Прим. пер.*

бросают чистое и нечистое, кал и мочу, когда на нее бросают слизь, гной и кровь, не содрогается, не печалится и не приходит в смущение, так и тебе, аскет, надлежит упражняться в своем аскетическом делании: да не встревожится твой дух, чем бы его не затронули, приятным или неприятным». Таков же смысл дальнейших сравнений: как в воде умываются чистый и нечистый, как огонь пожирает чистое и нечистое, как ветер веет над чистым и нечистым, как, наконец, само пространство всегда остается ничем не ограниченным, так надлежит упражняться аскету, уподобившись воде, огню, ветру и пространству — да не встревожится его дух, затронутый приятным или неприятным.¹

Приводятся и другие образы, посредством которых снова подчеркивается космический характер чувств, зарождающихся и излучающихся в таких созерцаниях. «Если, взяв мотыгу и ящик, какой-нибудь человек скажет, что вот сейчас он выроет всю землю, и после этого начнет рыть ее там и сям, кидать туда и сюда, грозя, что „сейчас ты останешься без земли“, что, о, ученики, скажете вы о таком человеке — может ли он скрыть всю землю? — „Нет, о господин, не сможет“. Но почему? „Потому что земля слишком глубока, безмерна, и ее, конечно же, невозможно скрыть, как бы тот человек ни старался и ни мучился“». Так же и с воздухом: если, взяв краски, какой-нибудь человек решит расписать небо различными образами, у него это никогда не получится, потому что «небо бесформенно, незримо, и на нем невозможно что-либо нарисовать, как бы тот человек ни старался и ни мучился». И, наконец, вода: если какой-нибудь безумец, зажегши пук соломы, решит выпарить реку Ганг, ему это никогда не удастся. И вот так, уподобив свой дух земле, воздуху, воде, огню и пространству, преисполнившись духа глубокого, безмерного, избавленного

¹ Majjh., LXII (II, 118); Angutt., IX, 11.

от ненависти и злобы, аскет должен озарять весь мир, никогда не тревожа своего сердца, не страшась злого слова, всегда оставаясь дружелюбным и сострадательным. Высшим выражением такой установки является следующий образ: «Если даже разбойники и убийцы, взяв пилу, начнут отрезать от вас, о ученики, руки и ноги, всякий, кто придет от этого в гнев, не выполнит моего наставления. Поэтому, о ученики, надлежит вам, старательно упражняясь, повторять такие слова: „Да не смутится дух мой, да не слетит с моих уст никакого плохого слова, пусть я всегда останусь дружелюбным и сострадательным, пусть дух мой не иссякнет любовью, и без тайного коварства я озарю им этого человека, а затем — весь мир: озарю своим духом, преисполненным любви, глубоким, безмерным, очищенным от всякой ненависти и злобы“. Вот так усердно, о ученики мои, надлежит вам упражняться».¹ Далее говорится, что крепость своего ума и духа надо проверить в тот самый момент, когда по отношению к нам совершается какая-нибудь несправедливость: надо совладать со своей реакцией, не дать ей развиться там, где она была бы вполне оправданной. Впрочем, не надо забывать, что сейчас мы находимся в области чистой аскезы, и потому, решив, что именно так надо вести себя и в обычной жизни, мы совершили бы грубую ошибку. Кроме того, надо отметить, что в данном случае речь совсем не идет о «прощении» и тем более о прощении ради того, чтобы, в свою очередь, простили тебя. В какой-то момент все кончается тем, что аскет понимает: теперь уже нет никакой объективной возможности как-то задеть или оскорбить его, и любой обидчик становится похожим на человека, всерьез уверовавшего, что может скрыть всю землю мотыгой или нарисовать в воздухе какие-то фигуры. Поэтому отсутствие ответной реакции со стороны аскета

¹ Majjh., XXI (I, 194 сл.).

надо понимать — используя сравнение Креммерца¹ — как проявление бесконечной доброты, которую чемпион мира по борьбе испытывает к какому-нибудь тщедушному юноше, каковой, решив помериться с ним силами, дает ему подзатыльник или пинает ногой, дабы вызвать его на бой. Чемпион знает, что ему ничего не стоит положить этого глупца на лопатки.

Здесь уместно уточнить, какую роль любовь (*mettâ*) играет в буддийском учении о пробуждении. Прежде всего надо отметить, что это не какая-то абсолютная ценность (*charitas*,* божественный атрибут — «Бог есть любовь»), а просто инструмент аскезы, действие которого завершается на четвертой стадии, где с его помощью достигается бесстрастие, то состояние души, которое уже не ведает никакого «блаженства», которое «нейтрально» в высшем смысле слова. Во-вторых, речь идет не о человеческой «любви к ближнему», а о той озаряющей и почти объективной силе, которая естественным образом исходит от целостного духа, обретшего свободу. Это очевидно с буддийской точки зрения, согласно которой человек, в первую очередь заботящийся о собственном здоровье, оценивается выше того, который заботится о здоровье ближнего, но пренебрегает своим: ясно, что такая точка зрения далека от обычной гуманистической установки, но ее нельзя назвать и эгоизмом. Дело в том, что если ты сам ничем не обладаешь, то ничего не можешь и дать. В данном случае любить — это не бегать вокруг предмета своей любви, всячески о нем заботясь, предугадывая его желания и изливая свои чувства: условием настоящей любви является «забота о собственном здоровье», т. е. собственная духовная реализация — вплоть до того, пока не будет достигнута стадия «из-

¹ См. *Kremmerz G. Dialoghi sull'ermetismo. Spoleto, 1929. P. 53—54.*

* *Charitas* (лат.) — милосердие. — Прим. пер.

лучения», в которой аскет, подобно солнечному лучу, одинаково озаряет собою как добрых, так и злых, причем делает это без особого *пафоса* и намерения.

В этой связи уместно вспомнить о христианском разъяснении того, как можно любить людей, которые вызывают у нас естественную неприязнь и такое отвращение, которое преодолевается только силой. Проводится различие между любовью естественной и превышающей обычное человеческое естество, между любовью чувственной и той, которая основывается на воле и свободе. В первом случае любовь обусловлена чувством, она несвободна, ибо возникает только тогда, когда налицо соответствующий предмет любви. Поэтому когда этот предмет меняется или душа настраивается по-другому, любовь проходит или уступает место другому чувству. По сути дела, в такой любви индивид любит только себя самого, а точнее говоря, любит не он, а сансара, которая в нем. Это касается не только обычной страстной любви, но и ее сублимированной формы. Все это входит в мир *дуккхи* (*dukkha*) и оборачивается искажением, путами и смятением духа. Арийский путь пробуждения не знает такой любви: всякий вид любви воспринимается как ограничение и несовершенство.

По другому обстоит дело с *amor intellectualis** — любовью, которая, несмотря на то что она в своем роде тоже чувственна, основывается не на чувствах, а — как уже говорилось — на волевом начале и свободе. В христианской теологии это называется «любовью в Боге», которая обращена на всякого индивида и в которой внимание прежде всего обращается на трансцендентное начало, присутствующее в каждом человеке: мы любим в нем именно то, что он представляет собой с надындивидуальной, метафизической точки

* *Amor intellectualis* (лат.) — интеллектуальная любовь, любовь умом. — Прим. пер.

зрения, и решительно подавляем в себе всякую склонность к нему или же отвращение, возникшие в силу нашей чувственности. В такой ситуации свобода духа берет верх над природной обусловленностью наших чувств, и любовь тем чище и возвышеннее в своей свободе, чем меньше она связана с конкретным удовлетворением и привязанностью к тем, кого любят.¹

Только так понимая любовь, мы поймем и то, что она имеет лишь инструментальное, «очистительное» значение: в иерархии достижений буддийской аскезы она эквивалентна уже рассмотренным *дхьянам*, т. е. созерцательным редукциям, обеспечивающим выход за пределы традиционного индивида и нейтрализацию «пяти уз». При таком подходе мы также начинаем понимать, почему буддизм при определенных обстоятельствах именно в любви усматривает некую почти магическую силу. Считается, что если любовь основательно утвердилась именно как *amor intellectualis*, она приводит к упразднению традиционного отношения «я—ты», но не в том смысле, что любящий без остатка растворяется в любимом: речь идет об установлении связи между целым и частью, творцом (отцом) и тварью (сыном), между безграничным и ограниченным. В любви любящий выходит за пределы самого себя, возвышается над собой, т. е. за пределы того состояния, когда другое существо — просто одно из многих, подобных нам и не более того: для любящего оно становится как бы им самим, бытие любимого существа становится его бытием, и в результате тот, на кого эта любовь направлена, оказывается перед такой глубиной, какой он сам достичь не может и против которой поэтому ничего не может поделать.² Получается,

¹ Cp. *Le Masson I. Avis spirituels et méditations. Tournai, 1911. P. 23 sgg.*

² Cp. *Evola J. Fenomenologia dell'Individuo assoluto. Torino, 1930. P. 247 sgg.*

что тот, кто любит любящего, есть он сам, но только любят его не конечным, а бесконечным образом: это как бы он сам, но в более высоком измерении, созданном актом совершенной любви. Поэтому когда любовь достигает особой, объективной интенсивности, она превращается в некую магическую силу, способную парализовать все злое, что может совершить другой человек. Поэтому можно сказать, что если человек по-настоящему совершенствовал и развивал свою любовь, тем самым высвобождая и свой дух, он развил в себе и такое состояние, когда ему уже ничего не могут сделать ни огонь, ни яд, ни какое-либо оружие.¹ Эта мысль находит свое выражение и в различных буддийских легендах. Однажды, озаряя все вокруг своим духом, безмерным как сама земля, духом, полным любви и сострадания, царевич Сиддхартха остановил слона, натравленного на него врагом. Когда ему рассказали, что одного из учеников укусила змея и он умер, Будда ответил, что если бы этот ученик сумел озарить змеиный мир духом, преисполненным любви, этого бы не случилось. Сказанное как раз подтверждает только что выраженную мысль: любовь по-настоящему защищает, обезоруживает врагов, делает их бессильными и заставляет отступить, потому что они понимают, что во всей своей ограниченности противостоят чему-то безграничному. Поэтому когда речь заходит о созерцании, лучащемся любовью, мы читаем: «Бесконечен Пробужденный, бесконечно учение — вы же, напротив, конечны. Я сотворил себе убежище, воспел гимн своей неприступности — да отступятся все живущие».² Отсюда ясно, сколь мало понимают в буддизме все, кто готов отказать ему в звании истинной «религии», поскольку он, с их точки зрения, — не что иное, как обычная мораль «любви» и

¹ Angutt., VIII, 1, 63.

² Cūllavagga, V, 6; cp. Angutt., IV, 67; Jātaka, CCII.

«сострадания», нечто вроде смеси христианства и общих гуманитарных ценностей.

В некоторых текстах рассматривается сочетание упомянутых «лучащихся созерцаний» и *дхьян*, причем считается, что в следующей фазе аскетического делания именно в состояниях чувственной отвлеченности и внутренней прозрачности, столь характерных для *дхьян*, и должно совершаться пробуждение «четырех божественных состояний» — вплоть до уже описанных «излучений».¹ Одно «пробуждение» усиливает другое, и здесь начинаешь всерьез задумываться о существовании таких аскетов, которые, как утверждает буддизм, издавна, из своего никому не ведомого одиночества влияют на мир гораздо действеннее и благотворнее, чем все, кто действует «прямо на месте».

Мы уже говорили о том, что четыре «лучащихся созерцания» практически равнозначны четырем *дхьянам*. Они тоже приводят к пределу индивидуальности — к той грани, за которой начинаются области, «свободные от формы» (*арупалока*, *arūpaloka*), или «наднебесные». Пока воля к абсолютному освобождению не сделала относительными все имеющиеся горизонты, упомянутые состояния любви и универсального подхода ко всему сущему — вплоть до того уровня чистоты, который характерен для четвертого «безграничного» созерцания, соответствующего способу бытия чистого «сущего» — могут служить дорогой к освобождению от «Я» и конечной воли, приводя к *unio mystica*,* т. е. к уже упоминавшемуся *brahmā-sahayata*. Однако мы уже говорили о том, что для подлинно арийского призвания этого «слишком мало». Пробужденный знает путь, который ведет к единству с теистическим божеством (этот путь можно пройти

¹ Angutt., VIII, 63; Dhamma-sangani, 251.

* *Unio mystica* (лат.) — мистическое единение. — Прим. пер.

уже в жизни или после смерти) — можно даже сказать (и это надо бы учесть той католической апологетике, которая поверхностно судит о буддизме), что если бы ему пришлось указать этот путь, то для него это было бы так же легко, как легко человеку, родившемуся в какой-нибудь деревне, указать дорогу, которая в нее ведет.¹ Однако Пробужденный знает, что есть «высшая свобода». Надо преодолеть безрассудное влечение к «святости», а также погасить желания — в частности желание существовать.² Что касается *брахма-вихары* (*brahmâ-vihâra*), четырех «лучащихся созерцаний», рассмотренных в самих себе, то к ним относится такое речение: «Это не ведет к преобразованию, не ведет к прекращению, не ведет к покою, познанию, пробуждению и угасанию — но только к воспламенению в мире святости».³

VI. Бесформенные состояния и угасание

Область дальнейшей аскетических свершений — вплоть до великого освобождения — соответствует тому, что называется термином *арупа* (*arûpa*). Преодолев тягу к телесному существованию (*kâma-loka*), одолев возможность нового возникновения в мире чистых форм (*рупа-лока*, *гûра-loka*), надо — если, конечно, для этого есть сила — устремляться к преодолению существования, свободного от формы (*арупа-лока*, *агûра-loka*) и желания, предметом которого это существование может быть. Под *агûра-loka* понимается та область, где наличествует только «сущность», чистая возможность, не связанная ни с каким проявлением формы. С точки зрения индивида речь идет о пространстве, кото-

¹ Majjh., XCIX, 52 (II, 520—521).

² Angutt., X, 20.

³ Majjh., LXXXIII (II, 347—348).

рое простирается за пределы четвертой «ниданы» — *nāma-rūpa*, т. е. за пределы индивидуации. Таким образом, отъединение от начала сансары происходит тогда, когда мы вступаем в эту более высокую область аскезы, где остается упразднить три первые «ниданы»: сначала *виджняну*, которая понимается как общая возможность определенного и зависимого существования и как абсолютно исконный *motus*,* могущий привести к такому существованию, проявляющемуся двояко — как «не-знание» (*авидья*) и «отравленная», «опьяненная» энергия (*санкхара* и *асава*).

Подобно тому как после фазы защиты, духовного упрочения и предварительного отрешения перед аскетом открываются два в какой-то мере равнозначных пути (т. е. путь четырех «нидан» и путь четырех «лучащихся созерцаний»), на этом дальнейшем этапе аскетического развития тоже очерчиваются два направления. Первое — это совершенно абстрактные созерцания, лишённые каких-либо форм: они разворачиваются в том же ракурсе, как это было в *дхьянах*, и потому часто обозначаются термином *арупа-дхьяна* (пали: *arūpa-jhāna*). Второе направление, напротив, характеризуется особыми озаряющими видениями (*абхиння*, *abhiññā*) и, наверное, еще сильнее пронизано духом «лучащихся», «лучезарных» созерцаний.

Прежде чем приступить к рассмотрению этих направлений, вкратце коснемся некоторых предварительных техник и приемов, которые в буддизме рассматриваются как вспомогательные и подготовительные — (*парикамма-нимитта*, *parikamma-nimitta*) — как для тех *дхьян*, о которых мы еще поговорим, так и для тех, которые мы уже обсудили. Иногда в текстах говорится о восьми «освобождениях» (*вимоккха*, *vimokkhā*), пять из которых суть *аятана* (*āyatana*), т. е.

* *Motus* (лат.) — движение. — Прим. пер.

созерцательные состояния «бесформенной» области, тогда как три другие представляют собой созерцания, которые предваряют пять названных. Первое заключается в рассмотрении (в своем собственном существе) единственного элемента («формы»), на котором ум сосредотачивается полностью. В какой-то мере это напоминает некоторые приемы древних средиземноморских инициаций и предполагает «выходение [из тела, из индивидуального сознания] через кожу». Почувствовать одну только «форму» собственного организма — это почти как почувствовать его «окраину», почувствовать «кожу». Согласно древним мистериальным учениям в некоторых случаях обособление чувства «формы» и почти растворение в нем и означает «выход» за определенные индивидуальные пределы.¹ Тибетская йога, например, учит о том, что сначала надо отождествить собственное тело с телом божества, а затем осознать его как пустоту, как нечто, состоящее только из светящейся, прозрачной кожи.² Второе «освобождение», о котором говорится в буддизме, выражается в забвении своей собственной формы, своего тела и в погружении во что-нибудь внешнее, что и должно занять собою дух и чувственность. Это связано с техникой *касина* (*kasina*), о которой мы вскоре поговорим. Что касается третьего «освобождения», то оно связывается с «сиянием» и «красотой», причем есть даже такие тексты, в которых говорится, что эти два элемента — лишь средство для перехода

¹ Ср. Г. Майринк: «Ключ в том, чтобы ясно и просто осознать „форму собственного Я“, я бы сказал, свою кожу, даже во сне; в том, чтобы найти узкую трещину, сквозь которую сознание отыскивает путь между состоянием бодрствования и глубоким сном». В *касинах* (*kasina*), о которых мы будем говорить, сила сосредоточения приводит к состояниям, аналогичным сну.

² См. *W. Y. Evans Wentz. Tibetan Yoga and secret doctrines.* London, 1935. P. 173—175, 190.

в «бесформенность».¹ В результате появляется нечто такое, что заставляет вспомнить о роли эстетического чувства в платонизме и неоплатонизме: речь идет об эстетическом воодушевлении и восхищении, которые помогают достичь сверхчувственного мира — разница только в том, что здесь имеется в виду не радость художника или эстета, а некое отвлеченное и «сущностное» чувство, вызванное не каким-нибудь образом, не живым существом или видом природы, а просто чистым цветом, светом, сиянием, огнем, — вызванное в том духе, который уже готов достичь предела чисто индивидуального человеческого сознания (благодаря уже описанным нами аскетическим приемам). Это и возвращает к самим *каси́нам*.

В буквальном переводе *kasina* — это «целостность», «цельность». Речь идет о таких процессах, которые сегодня назвали бы гипнотическими: они приводят к тому, что сознание как бы проваливается в созерцаемый им предмет, отождествляется с ним, образует с ним единое целое, как бы одну вещь. В результате такого отождествления ум не просто обособляется от каких-либо физических впечатлений: аскет как бы отъединяется от собственной личности: «пять помех» преодолеваются, и переход к отвлеченным созерцаниям облегчается и ускоряется.

Если иметь в виду сутобо техническую сторону дела, то можно начать с сосредоточения на каком-нибудь круте совершенно одного цвета: темно-голубого, желтого, красного или белого — этот крут ставится на уровне глаз того человека, который решил заняться таким упражнением. Кроме того, через круглое отверстие можно созерцать яркое небо или, расположив ширму с таким отверстием перед огнем, можно сосредоточиться на диске пламени. В любом случае

¹ Digha-nik., XV, 35; Angutt., VIII, 66; Majjh., LXXVII (II, 271).

надо иметь перед собой какую-нибудь правильную форму чистого, яркого цвета. Ум должен отрешиться от всякого стремления и заботы, должен зажечься мыслью об истине и пробуждении, сосредотачиваясь на том, что действие, которое он собирается предпринять, благотворно скажется на его освобождении. После этого надо сосредоточиться на сияющем диске, причем глаза не должны быть ни слишком открытыми, ни сощуренными, но такими, какие они есть, когда мы смотрим на себя в зеркало; смотреть надо непрерывно, не моргая, сосредотачиваясь на этом восприятии — до тех пор пока не возникнет отраженный образ этой формы (сегодня мы назвали бы это галлюцинаторным образом). Надо непрерывно сосредотачиваться на нем, как с открытыми глазами, так и с закрытыми (при необходимости это надо делать «сотни и тысячи раз») — пока не сформируется ментальный образ, причем такой, что его можно будет видеть даже непроизвольно, как с открытыми глазами, так и с закрытыми, и даже тогда, когда мы отводим взор от самой формы, самого предмета. Первую фазу этого упражнения можно считать законченной тогда, когда сформировавшееся отражение (этот «двойник» физического образа, т. е. материального круга), то отражение, которое именуется термином *уггаха-нимитта* (*uggaha-nimitta*), оказывается одинаково видимым как при открытых глазах, так и при закрытых. Тогда можно закончить с этой фазой и приступить ко второй. В ней сформировавшееся «отражение» должно, в свою очередь, стать основой для сосредоточения второй степени. Теперь на нем сосредоточивается не физический глаз, а глаз, раскрывшийся в *дхьяне* (*дхьяна-чаккху*, на пали: *jhāna-sakkhu*). Тем не менее упражнение по своей структуре остается таким же: надо отождествиться с ментальным образом, забыв обо всем остальном (как раньше мы отождествились с образом, который нам дали наши чувства). Если вторая фаза

сосредоточения, т. е. сосредоточение на внутреннем образе, прошла правильно, тогда этот образ дает новое отражение — отражение второй ступени (нечто совершенно отвлеченное: *патибхага-нимитта* (*patibhāga nimitta*, т. е. «без цвета, без формы»). Это похоже на то, как рассеивается туман, как начинает сверкать утренняя звезда, как луна появляется из-за туч, как сверкает зеркало, вынутое из шкатулки, или как сияет полностью отшлифованный драгоценный камень — именно так описывается появление нового образа, который «раскалывает» предыдущий, «галлюцинаторный» образ и становится «в сто, в тысячу раз ярче» прежнего. В этот миг препятствие, создаваемое нашей собственной индивидуальностью, а также «пять помех» упраздняются, сила «асавы» нейтрализуется и облегчается переход ума к постижению состояний, свободных от всяческой формы или чистых форм.¹

Иной оказывается так называемая *касина* света, о которой в текстах говорится так: «Аскет сосредоточивает внимание на свете, сосредоточивает свой ум на восприятии дня: как дня, так и ночи, как ночи, так и дня. Так он упражняется, сохраняя свой ум бодрствующим, не взволнованным, — в восприятии света». Если это упражнение выполняется правильно и постоянно, оно помогает раскрыть «око познания».²

Другое упражнение, направленное на «опустошение, по своей природе более «умственно» и основывается на последовательных отвлечениях. Забывая о себе самом и всем, что связано с обычным человеческим опытом, необходимо, к примеру, оставить лишь образ «леса», как будто только он и существует в мире — до тех пор, пока ум не ободрится, укрепитя и отрешится. Возникает чувство «опустошения», чувство «на-

¹ Visuddhi-magga, IV, (W. 293 sgg.); Angutt., I, 31; cp. Majjh., LXXVII (II, 273).

² Angutt., IV, 41.

стоящей, нерушимой пустоты» (suññatā). Затем мысль о лесе затихает и остается только «земля», причем без каких-либо подробностей («подобно шкуре быка, хорошо вычищенной скребком, избавленной от морщин») — как будто в мире нет ничего, кроме «земли». Возникает то же чувство свободы, пустоты, когда только мысль о «земле» выступает опорой ума. Наконец, на смену «земле» приходит идея «бесконечного пространства», с помощью которой осуществляется переход к предмету первой «арупы», т. е. к первой медитации за пределами форм.¹

Прежде чем пойти дальше, надо во избежание недоразумений сказать несколько слов о подлинном значении этих приемов, основывающихся на почти гипнотической технике. Вполне возможно, что человек, вознамерившийся достичь сверхчувственных миров и решивший использовать для этого «оккультные упражнения», подумает, что нечто подобное он и имеет в тех *каринах* (ориентированных на цвета и свет), о которых мы только что говорили. Он может решить, что, используя определенный гипноз, он и достигнет желаемого, не прибегая ни к каким духовным усилиям и аскетическим дисциплинам. Это заблуждение, потому что сами по себе такие материальные процедуры не имеют большого значения. Они годятся только для того чтобы нейтрализовать «периферийную» чувствительность, а затем встает вопрос о том, сохраняется ли необходимый уровень сознания после того как упомянутая нейтрализация была достигнута. Если да, то возникает другой вопрос: какова природа того опыта, который в результате этого может возникнуть. Каждому известно, что приемы, аналогичные тому, которые используются в *каринах* цвета и света, применяются в экспериментальном гипнозе, а также в магии и визионерстве. Мы знаем о технике «магического зерка-

¹ Majjh., CXXI (III, 180).

ла», когда взгляд фиксируется на светящейся точке, отражаемой кривой поверхностью зеркала, или о «гадании» по воде и огню. Отсюда видно, что сама *каси-на* как таковая нейтральна и может приводить к совершенно разным результатам. Следовательно, кроме некоторых особых случаев с особыми предпосылками, каждый, способный к концентрации, обнаружит, что фиксация зрения на цветовых или световых кругах вводит в гипнотическое состояние, т. е. сознание такого человека суживается, становится почти сомнамбулическим — как у загипнотизированных. В других случаях могут возникнуть всевозможные «сочетания» образов, приводящие к чему-то несвязному и порой опасному, потому что они не только не ведут за пределы индивидуальности, но, наоборот, высвобождают психическое «подполье» и открывают дорогу различным темным влияниям.¹ Можно также, освоив соответствующие упражнения или имея особые природные дарования, так или иначе использовать состояние транса, в который погружаются ради гаданий и какой-либо магии. Наконец, в самом лучшем варианте возможно появление «божественных форм» (*gûra-lo-ka*), которые, как уже говорилось, арий, стремящийся к подлинному пробуждению, тоже оставляет позади себя.

Для действенного использования той техники, о которой мы говорим, прежде всего необходимо иметь уже сконцентрированное и отрешенное сознание, способное опираться на свои собственные силы: только тогда, нейтрализуя «периферийную» чувствен-

¹ Здесь мы имеем дело с тем, что — правда, иным образом — почти всегда дает о себе знать в тех медиумических состояниях, которые культивируются в спиритизме и рассматриваются современной метафизикой. См. в этой связи наши критические эссе: *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*. Bari, 1949. В какой-то мере к таким же последствиям может привести и психоаналитическое «лечение».

ность, можно идти вверх, а не устремляться вниз, т. е. можно идти в сторону очищенного сверхсознания, а не погружаться в поток бессвязных видений или низших психических переживаний. Во-вторых, как мы уже говорили, предполагается адекватное умственное напряжение, пронизанное мыслью о пробуждении, нечто вроде состояния сконцентрированной силы, готовой в любую минуту высвободиться. В одном тексте говорится, что как здоровый человек может без труда проглотить и усвоить ковш риса, так и устремляющийся к трансцендентному знанию идет дальше первоначального сосредоточения на каком-нибудь образе, «впитывает» его в себя и превосходит, достигая состояния, к которому стремится.¹ Таким образом, не стоит питать никаких иллюзий относительно рассмотренных нами технических приемов, наивно полагая, что они могут привести к чему-то большему, чем то, что уже имеется. Они могут только создать более благоприятные условия для того действия, которое как таковое предполагает высокое развитие аскетического, «священного» сознания. Пусть в меньшей степени, но то же самое имеет силу и в отношении других, менее механических подходов, о которых уже говорилось: когда речь идет о пути пробуждения, по которому идет арий, всегда предполагается некое «благородство» и особое внутреннее действие. Если в созерцаемом свете нет чего-то живого и, так сказать, умозрительного, непрерывное его созерцание приведет лишь к чему-то чуть большему, чем обычная галлюцинация, но не к раскрытию «ока познания». Лишним подтверждением этого является тот факт, что иногда те же самые приемы рекомендуются для достижения совершенно житейских целей, например, в борьбе со сном, ленью и скукой.²

¹ Dhamma-sangani, см. p. 75.

² Angutt., VII, 58.

Отправной точкой для пяти *дхьян*, свободных от всякой формы, с одной стороны, является объективное отрешение от шести чувств, а с другой — «чистое, ясное, мягкое, подвижное, сияющее бесстрашие», в котором достигают своей вершины как уже рассмотренные нами *дхьяны*, так и «лучащиеся созерцания». Подчеркнув это, покажем, как в аскетических текстах говорится о соответствующих фазах духовного делания.

Первая фаза: «Полностью преодолевая восприятия формы, прогоняя отраженные образы, умаляя всяческую множественность, аскет мыслит „бесконечный эфир“ — и достигает до мира бесконечного эфира».

Вторая фаза: «Полностью одолев власть бесконечного эфира и помыслив „бесконечность сознания“, аскет достигает до уровня бесконечного сознания».

Третья фаза: «Полностью одолев владычество бесконечного сознания и помыслив „несуществование“, аскет достигает мира несуществования».

Четвертая фаза: «Полностью одолев мир несуществования, аскет достигает того мира, который находится по ту сторону сознания и несознания».

Пятая фаза: «Полностью одолев мир, лежащий по ту сторону сознания и несознания, аскет достигает завершения всякой обусловленности».¹ Здесь, согласно текстам, уничтожается «мания», «безрассудное влечение», которое ранее владычествовало над научившимся видеть аскетом, «асавы» распадаются, больше нет никаких «грубых или тонких уз»: напротив, подобно молнии сверкает освобождающее знание. Каноническая формула так говорит об этом внутреннем видении, в корне уничтожающем всякую возможность обусловленного существования: «„Это волнение (*dukkha*)“, — понимает аскет, знающий истину; „Это — его происхождение“; „Вот это — уничтожение

¹ Например, Majjh., XXVI (I, 258—259); LXVI (II, 159—161).

волнения". — „Это — страстное безрассудство (*âsava*)", — понимает аскет, знающий истину. „Это — его происхождение"; „это — его уничтожение". „Это — путь, ведущий к его уничтожению", — понимает он, зная истину. Вот так постигая, вот так умея видеть, его дух освобождается от безрассудного страстного желания (*kâmâsava*), от столь же безрассудного и страстного стремления к существованию (*bhâvâsava*), от страстного неведения (*avijjâsava*). „Освобождение — в освобожденном", — так возникает это знание. И тогда он понимает: „Исчерпана жизнь, пройден божественный путь, то, что надо было сделать, сделано, этого мира больше нет"». ¹ Вершина достигнута, восстановление совершенно, жизнь и смерть преодолены, всякая жажда утолена, первоначальная тревога (трепет и жжение) уничтожены.

Здесь необходимо дать несколько пояснений относительно описанных трансцендентных фаз аскетического делания. В формуле первой *арупа-гхьяны* восприятия образов и форм, которые необходимо преодолеть, характеризуются термином *patighasâññâ*, включающим в себя мысль о существовании чего-то такого, что оказывает сопротивление. В какой-то мере это может относиться к опыту, для которого характерно противопоставление объекта субъекту, ощущение себя как «Я» в противопоставлении «не-Я», тому, что предстает как *ob-jectum*, как *Gegen-stand* (нечто такое, что стоит напротив меня, что противостоит мне). Тем самым подтверждается мысль о том, что для того чтобы войти в мир, свободный от всяческой формы, необходимо суметь по-настоящему расстаться с осознанием себя как некоего единичного «Я», обусловленного определенными «именем-и-формой», которые как раз и утверждаются как этот двоякий закон. И поскольку предполагается, что все индивидуальное в смысле кон-

¹ Например, *Majjh.*, XXVII (I, 272).

кретной чувственности уже преодолено предшествующим аскетическим действием, остается упразднить и этот тонкий остаток, именующийся словом «Я», — тот остаток, который, как говорится в одном тексте, продолжает существовать подобно еще не рассеявшемуся запаху уже не существующего цветка.¹ Что касается «отображенных образов», которые тоже надо упразднить в этой фазе, то иногда речь здесь идет об образах второй ступени, лишенных всяческой формы, тонких и совершенно умственных, достигаемых *каринами* ярких цветов. Когда упраздняется и этот образ — в состоянии «пустоты», которая приходит на смену — мысль о «бесконечном эфире» приводит к его достижению.

Обычно термин *акаса* (на пали — *ākāsa*, на санскрите — *ākāṣa*) переводится словом «пространство», а не «эфир», что может привести к двусмысленности. В индуистской традиции *ākāṣa* прежде всего означает то, что в древних западных преданиях называется «квинтэссенцией», «пятой стихией», «эфиром-светом», «естественным светом» (*lux naturae*); что предстает как *аор* и т. д. Речь идет не о трехмерном физико-математическом пространстве, а о чем-то таком, что относится к нему как дух к телу. Уже сама этимология данного слова заставляет думать о «свете». В упанишадах брахман понимается как нечто тождественное «эфиру» внутри человека и вне его.² Этот эфир есть внутренняя сущностная сторона (*атман*, *âtma*), тогда как свет — внешняя.³ Таким образом, в рассматриваемой нами *гхьяне* идея «бесконечности пространства» может служить лишь основой для пробуждения, а именно пробуждения пространства, предстающего как *ākāsa* — бесконечного живого и лу-

¹ Samyutt., XXII, 89.

² Chândogya-up., III, xii. 7—8.

³ Chândogya-up., III, xiv, 2.

чезарного эфира — а также для преобразования сознания в этот эфир, согласно первому выходению за пределы Брахмы, чистого «бытия».

При таком рассмотрении предмета первого âyatana, переход к следующему, предметом которого является «бесконечность сознания», кажется вполне естественным. По-видимому, речь идет о преодолении остатков того «внешнего» и той «космичности», которые присутствуют в опыте âkâsa. Здесь используется термин vîññânâñcâ-yatanam, и его можно связать со второй «ниданой» нисходящего ряда — в смысле очищения от него. Нидану «сознание» мы понимаем как определенное и ограничительное проявление духа. Чтобы отсечь узлы, которые представляет эта «нидана», необходимо перейти к третьей аятане (âyatana) или к *арупа-дхьяне* (arûpa-jhâna), предметом которого является переживание области «несуществования». Здесь надо иметь в виду как раз негативную противоположность «сознания», т. е. силу того не-проявления, которая связана с ограниченной силой проявления, началом которого и является «сознание». Опыт этой аятаны можно представить формулой «ничто не существует», потому что проникнуть в силу не-проявления значит постичь в каждой вещи возможность ее не-бытия, отсутствия ее собственной реальности. Поэтому некоторые понимают такой опыт как свободу от *Etwas-heit*, от всякой объективности, распространенную даже на сверхнебесные сферы. Четвертая аятана имеет своим предметом nevasañña-nasañña, т. е. то, что не является ни сознанием (вторая аятана), ни не-сознанием или не-бытием (третья аятана), т. е. элемент, предшествующий двум названным областям и превосходящий их как уже постигнутые. Это упразднение того, что в нисходящем ряду соответствует «санкхаре», т. е. тому импульсу, который влечет к «зачатию» вообще, к дифференциации данной возможности — настолько, насколько этот импульс пассивен.

Последняя аятана подводит к āplawci, к трансцендентальному упрощению или очищению. Этот состояние определяется термином saññā-vedayita-nirodha, который намекает на «уничтожение» не только элемента «сознание», но и того, который — если смотреть с точки зрения психологии — соответствует восприятию, элементарной воспринимаемости и определенности. Речь идет о выходе за пределы двойной категории бытия (проявление, сознание) и не-бытия (не-проявление) и связи со всякой мыслимой потенциальностью — мыслимой за пределами этого двойного господства, т. е. как явленности, так и неявленности. Таким образом, достигается такое состояние сознания (если, конечно, по-прежнему использовать термин, в данном случае ставший совершенно неподходящим), которое уже ни чем не связано, обладает совершенно простой природой, ничем не затрагиваемое — состояние, которое в цепи «нидан» как раз предшествует первичной форме всяческой определенности: здесь мы имеем дело с тем, что непосредственно предшествует полному уничтожению «асав» и упразднению «невежества», предшествует наступлению угасания, великому освобождению.

Едва ли надо говорить — хотя всякое такое осуществление можно понимать на разных уровнях и в разных степенях — что здесь (даже в большей степени, чем там, где речь идет о четырех jhāna мира образов и форм) надо отбросить всякое «психологическое» истолкование. Глупо полагать, что здесь речь идет о каких-то провалах в некие полусознательные состояния, в нечто «подсознательное» — вплоть до «колебания вокруг нулевой точки сознания» (Рис Дэвидс).¹ Кроме того, совершенно неправомерно говорить и о Лейбнице *малых восприятиях* (petites

¹ Так сказано в английском переводе текста Дхаммасангани (Dhamma-sangani. P. 75).

perceptions), поскольку на самом деле речь идет о «путешествии» в сверхиндивидуальные и в некоторой степени до-сансарные состояния (предшествующие привязке ко всякому уже определенному сансарному наследию), где дают о себе знать трансцендентальные причины всякого обусловленного существования. Поэтому в буддийском учении с пятью āyatana связываются соответствующие «места» (loka) или «миры» и «земли» (bhūmikā) и говорится о возможности вновь появиться в каком-либо из них — в том случае, если аскетическое действие останавливается на них, вместо того чтобы развиваться вплоть до упомянутого утасания и абсолютного просветления.¹

Что касается канонической формулы освобождения, в которой говорится об «исчерпанности жизни», то она намекает на преодоление любой возможной формы обусловленного существования, а не только на «возрождение», грубо понимаемое как некая реинкарнация. Такой же смысл имеет и формула itthattāyāti raṇānāti, которую мы, вслед за Нойманом и Де Лоренцо, переводим как «этого мира больше не существует» — мира, который здесь надо понимать как совокупность явленных форм и, следовательно, как тотальность того, что в традиционном индуистском учении называется «тройным миром». Что касается термина bhāvāsava — т. е. асавы (āsava), взятой в смысле «безрассудной страсти», «мании» существования — то и он в какой-то мере говорит о том же, если под бхавой (bhāva) мы понимаем «становление», свойственное «рождению» и принятию какой-то определенной формы. Однако — если иметь в виду более широкий и глубокий смысл — в уничтожении такой «асавы» можно усмотреть некий эквивалент того, что в немецкой мистике называлось словом Entwertung (преодоление

¹ Majjh., LXXV (II, 360—362).

«становления» как такового). Совершая свой путь, арий выходит за пределы как «бытия», так и «становления». Узы «становления», завязанные «неведением» и «страстным желанием» (двумя другими «асавами»), расторгаются до своего основания благодаря ясному видению, которое — как внезапная молния познания — приводит (в борьбе с *духхой*, первичным волнением и случайностью) к «ни с чем не сравнимой уверенности» — состоянию, в котором больше нет «становления», которое означает «конец мира», конец «становления», конец жизни и смерти. И, наконец, формула *katam karaniyam* («и было сделано то, чему надлежало быть сделанным») предстает как высшее выражение арийского благородства. Все дело сделано, потому что его и надо было сделать. Нет никаких обоснований. Нет никаких наград. Для того, в ком живет арийский дух, вполне естественно ощущать значимость происходящего и желать, чтобы было именно так. Правильное состояние — в его высшем смысле — таково, когда ты уже не претерпеваешь никаких перемен, когда ты угасил всякую жажду и обрел олимпийскую, сидерическую природу — как в начале. Состояние Будды — это нормальное состояние человека.

Что касается практической стороны вопроса, то для *âyatana* имеет силу все то, что было сказано относительно *касина* (*kasina*). Дух, полностью сосредоточенный в себе и освободившийся от прежних оков, воспринимает основную идею каждого *âyatana* (бесконечный эфир, бесконечность сознания и т. д. — и реализует ее содержание в опыте, который приводит к соответствующему преобразованию. Пользуясь буддийским образом, можно сказать, что дух уподобляется сосуду, до краев наполненному водой, — стоит наклонить его в ту или иную сторону, как вода тотчас же прольется в этом направлении. Здесь, в полном сосредоточении внутреннего существа, отрешенного от чувств и уз сансарического «Я», образы стано-

вятся «преобразующей» силой: помыслить «бесконечный эфир», «бесконечность сознания», «несуществование» равнозначно тому, чтобы вызвать соответствующее состояние, преобразовать в него ум, заставить этот ум пережить то или иное «обесконечивание» и освобождение. Кроме того, здесь имеют силу все, что мы говорили о *дхьяне*, — как в смысле действия, которое должно иметь почти спонтанный характер, так и в смысле нейтрализации всякого стремления к идентификации и, наконец, в смысле того «горения», которое в любом состоянии — даже в таких возвышенных — выявляет нечто обусловленное и могущее быть преодоленным, т. е. всегда подталкивающее еще дальше.¹

Вот что можно сказать о пяти состояниях аскетической практики в «краях», свободных от всяческой формы. В текстах указания на них весьма схематичны. Здесь начинается то молчание, которое потом станет абсолютным (по крайней мере, в исконном буддизме) — молчание относительно самой сути угасания, сути того, что называется *pībbana* (на санскрите — *nirvāṇa*), а также молчание о судьбе Пробужденного после его смерти.

А теперь скажем несколько слов о другом способе угасания, рассмотренном с точки зрения других текстов, когда речь идет не о движении в мир, находящийся по ту сторону всякой формы, а об особых видениях и соответствующих «рождениях».

¹ Ср. Majjh., LIV (I, 160—161; LXIV (II, 136); CVI (III, 56—57); Angutt., X, 29. Ср. IX, 31; X, 72. Переход от одной арупы (*arūpa*) к другой совершается прежде всего в тот момент, когда приходит ощущение, что форма и образы — только «помеха» и «раздражение»; затем переживается элемент *ākāsa* или «эфир», затем — бесконечность сознания, потом — не-существование, затем — нахождение по ту сторону сознания и несознания, затем — установление.

В качестве отправной точки можно снова вернуться к тому состоянию сознания, которое свойственно четвертой *дхьяне* или четвертому лучающему созерцанию, т. е. предельному, очищенному равновесию и беспристрастности. Тому состоянию духа, которым аскет как бы «препоясывается», готовясь к делу, даются наименования, аналогичные уже упоминавшимся: «чистое, ясное, мягкое, гибкое, сияющее бесстрашие». Четкая каноническая формула гласит, что аскет приступает к своему деланию «с духом упроченным, очищенным, незапятнанным, свободным от всего нечистого, податливым и мягким, собранным, не претерпевающим никакой порчи». С таким настроением духа аскет прежде всего стремится к достижению так называемой *ñāna-dassana*, т. е. такому видению, которое определяется познанием, направленным на свою собственную личность в ее цельности. Это как бы раздвоение или, лучше сказать, освобождение путем раздвоения, созерцания себя самого — как в своей сугубо соматической реальности, так и в более тонкой — как будто речь идет о ком-то другом или о какой-либо вещи. Считается, что после четвертой *дхьяны* необходимо «прочно удерживать, рассматривать в собственном уме и проникать собственным взором предмет самосозерцания — *rasa vekkana nimitta* — так, как один человек может смотреть на другого: стоящий на сидящего и сидящий на стоящего».¹ Таким образом, здесь мы имеем дело с максимальным усилением того процесса, который начался путем различных созерцаний тела и души в уже описанной фазе устояния и упрочения, — процесса, который теперь вступает в объективную фазу полного упразднения пут, налагаемых со стороны «Я», и характеризуется следующей отличительной особенностью: теперь созерцает не что иное,

¹ Angutt., V, 28.

как дух, почти вышедший за пределы всего человеческого — дух того, кто достиг четвертой *дхьяны* или пошел по пути, открывающем возможность соединения с Брахмой. Формула «растождествления» или «проекции» выглядит так: «Вот это — мое тело, заключенное в форму, составленное из четырех элементов, порожденное отцом и матерью, поддерживаемое в жизни вот этой пищей. Оно бrenно, подвержено порче и разложению, распаду и растворению. И это — моя *виньяна* (*viññāna*, на санскрите — *виджняна*), от которой оно зависит и с которой связано». В этой связи приводится такое сравнение: как если бы на черном холсте лежал драгоценный камень, сверкающая, чистейшая, прекрасно ограненная, ясная, прозрачная, со всех сторон превосходная драгоценность; она соединена с нитью — голубой или желтой, красной или белой — а человек, наделенный хорошим зрением, берет ее в руки и ясно видит, как одно здесь связано с другим. Этот образ, взятый из санкхьи, показывает, что в данном случае речь идет о полном «овнешнении» собственной личности: здесь термин *viññāna* относится к тому тонкому началу, которое организует и оживотворяет телесную форму.

Но пока это «знание» воспринимается как некая подготовительная фаза. Тот же дух, «упроченный, очищенный, незапятнанный, свободный от всего нечистого, податливый и мягкий, собранный, не претерпевающий никакой порчи», этот дух обращается к дальнейшему «знанию», к созерцанию «предшествующих форм существования». В уме всплывают «многие предшествующие формы существования — одной жизни, затем двух, потом трех» — и так далее по всей цепи жизней как в период зарождения миров, так и в период их исчезновения. «Я был там, у меня было то имя, я принадлежал к тем людям, таким было мое состояние и таким — служение; я переживал радости и беды, а конец моей жизни был таким. Расставшись

с той жизнью, я снова стал где-то существовать: теперь я был там, носил это имя, принадлежал к этим людям, мое состояние было таким, а служение — вот таким; я переживал вот такие радости и беды, а конец моей жизни был таков. Расставшись с этой жизнью, я опять стал где-то существовать». Вот так аскет «припоминает» многообразные формы своего существования: у каждой были свои особенности, каждая характеризовалась своими особыми отношениям. Здесь опять приводится сравнение — все сказанное напоминает человека, который, переходя из деревни в деревню, наконец приходит в свою собственную (в край своих предков) и, вспоминая прошлое, рассуждает так: «Вот я шел от одной деревни к другой, где жил вот так, сидел вот так, говорил вот так и вот так молчал; потом из нее я пришел в другую деревню, где делал то-то и то-то, а потом наконец пришел в свою деревню». Это первое «знание», которое называется *pubbe-nivâsañña*: речь идет о таком усмотрении своего прошлого, в котором совершается внутреннее освобождение, о полном выходе за пределы сансары, которой принадлежит данное индивидуальное существование, каковое теперь воспринимается лишь как простой эпизод.

Затем наступает черед другого опыта — опыта «небесного ока, просветленного и взирающего поверх всего человеческого». Это состояние называется *dib-basikkhuñña*, и здесь речь идет о созерцании не «собственных» разнообразных существований, а других сансарических групп, о том, как те или иные существа появляются и исчезают в чередовании, определенном законом действия, т. е. кармой. «Этим небесным, просветленным оком, смотрящим поверх всего человеческого, аскет видит, как существа появляются и исчезают — благородные и низкие, безобразные и прекрасные, счастливые и несчастные — и, видя это, понимает, что они всегда появляются сообразно со-

вершенным ими поступкам». Здесь тоже приводится сравнение: между двумя домами стоит человек, который хорошо видит, как люди переходят из одного здания в другое, ходят туда и сюда.

Это созерцание, позволяющее также — со вселенской, «небесной» точки зрения, отрешенной от всего частного — увидеть случайность различных форм существования, наделяет завершающим катарсисом, приводит к *панне* (pañña) или *богхи* (bodhi), т. е. к освобождению, просветлению и угасанию и возносит на ту самую вершину, где начинаются пять āyatana, пять реинтеграций по ту сторону всякой формы. Затем аскет обретает третье и последнее «знание»: он созерцает «обусловленное происхождение», которое и является причиной «круга рождений» — созерцает то, что находится в самой основе такого происхождения, что является его окончанием, а также те состояния, которые ведут к нему. В этот момент «асавы» исчезают и наступает «освобождение бесстрастного духа», выраженное в следующей формуле: «Исчерпана жизнь, пройден божественный путь, то, что надо было сделать, сделано, и этого мира больше нет». Здесь приводится последнее сравнение, говорящее о кристальной чистоте, совершенной прозрачности и ясности этого созерцания, завершающего весь труд: оно подобно человеку, который, стоя на берегу озера, раскинувшегося в горной долине, совершенно ясно видит в воде раковины, улиток, озерную гальку, песок и косяки замерших или плавающих рыб.¹

Кроме изначальной «проекции» себя самого этот второй путь имеет три стадии. Необходимо подчеркнуть, что в некоторых канонических текстах они связываются с тремя ночными бдениями, стражами

¹ Обо всем этом см. *Dīgha-nik.*, II, 83, 93—98; ср. *Majjh.*, LXXVII (II, 278—280).

(yâtmâ). Вот что говорит Будда: «Это знание [т. е. первое знание, а именно созерцание множества предшествовавших форм существования] я обрел в первом ночном бдении: я рассеял неведение, достиг знания, рассеял тьму и обрел свет, пребывая в строгом, ревностном и мужественном разумении». Эта формула повторяется и в отношении двух других «знаний»: исчезновение и новое появление существ наблюдается во втором созерцании, приходящемся на середину ночи, а последнее, освобождающее видение, касающееся четырех арийских истин, совершается в последнем ночном бдении¹ (в тексте сказано: «Перед восходом зари, в тот миг, когда сон столь глубок и так нелегко проснуться»). Кроме того, надо подчеркнуть, что все три «знания» связываются со столькими же нематериальными рождениями — ораpâtika. Здесь проводится сравнение с наседкой, которая полностью высидела свои яйца и теперь ждет, когда из них вылупится живое и здоровое потомство. Тепло, которое питает такое символическое рождение, — это тепло аскезы (tapas). Достигнув познания различных предшествующих форм своего существования, аскет — как говорится в тексте — «впервые открывается, как цыпленок, разбивший скорлупу». Это первое рождение — совершенное по ту сторону физического рождения — представляет собой то возрастание за пределы собственной индивидуальности, с которым связана возможность смотреть поверх временных пределов индивидуального существования и видеть все то, к чему оно принадлежит. Второе раскрытие совершается в познании исчезновения и нового появления всего живого и, наконец, третье происходит тогда, ког-

¹ Angutt., VIII, 11; Majjh., IV (I, 35—36). Особенно хорошо здесь сказано о постижении — в ночных бдениях — обусловленности происхождения и ее упразднении. Ср. Mahâvagga, I, I, 2.

да внезапное, молниеносное постижение разрушает «асавы» и открывает нирвану.¹

Таким образом, каждое из трех «запредельных знаний» — это пробуждение, «открытие», изменение состояния, переход от одного способа бытия к другому, от одного «мира» к другому. Следовательно, в буддизме мы находим традиционный символизм, использовавшийся во многих формах посвящения (вероятно, в связи с аналогичными видами опыта). Кроме трех реальных рождений можно говорить и о рождении символическом — «возрождении согласно рождению ария» или о «благословенном рождении» того человека, кто совершает отрешение, кто решается на «отбытие» и ступает на тропу пробуждения.²

По отношению к этой новой группе запредельного опыта тоже необходимо дать некоторые разъяснения — прежде всего для того, чтобы отличить более глубокое содержание учения от того, что мы имеем в его народном истолковании и что не следует понимать в абсолютном смысле (*pâramatthavasena*).

Прежде всего надо разобраться с той идеей, согласно которой в этом пункте теория перевоплощения не только воспринимается буддийским учением, но и подтверждается сверхъестественным опытом самого настоящего воспоминания. То есть картина якобы такова: одно и то же существо, прожив несколько жизней или по меньшей мере пережив несколько форм существования, потом в какой-то момент видит их в определенной ретроспективе. Несмотря на всю, казалось бы, очевидность такого истолкования, его надо признать ошибочным.

Чтобы понять истинный смысл такого опыта, надо вспомнить его исходную точку, каковой является

¹ Angutt., VIII, 11; Majjh., LIII (II, 25—26); Samyutt., XXII, 101.

² Majjh., LXXXVI (II, 388). Кроме того, встречается образ змеи, сбрасывающей старую кожу, см. Urugavacca, I, 1.

nâna-dassana, т. е. созерцание или «проекцию» своей собственной личности, которая дает возможность рассматривать ее как некий внешний объект или как другого человека. В этом, скажем так, совершается работа по освобождению от собственного «я», от своей индивидуальности, соответствующая предыдущей аскезе. Это значит, что мы входим в какое-то новое измерение или погружаемся на новую глубину, где нам свойственна своеобразная подвижность. Сознание уже не связано определенными «именем-и-формой»: оно может двигаться, как бы вселяясь в других людей, — как в пространстве, так и во времени. Именно благодаря этому становятся возможными два первых «запредельных знания», т. е. созерцание множества предшествующих форм существования (выход за пределы индивидуальности, совершающийся во времени), а также созерцание того, как исчезают и появляются другие существа (выход за пределы индивидуальности, совершающийся в пространстве, т. е. по отношению к различным индивидуальным жизням, сосуществующим в пространстве).

По отношению к первому виду опыта можно было бы говорить о «воспоминании», но не в том смысле, что одно и то же, самотождественное «я» вспоминает о том, как оно само когда-то жило другими земными жизнями. Это нелепо хотя бы по одной простой причине: для того чтобы достичь такого «воспоминания», надо перестать быть каким-то «я», необходимо освободиться от «я», т. е. от сознания, связанного с определенными «именем-и-формой» и с определенной жизнью. То, о чем идет речь, это не воспоминание, принадлежащее какому-то «я», но обнаружение — по ту сторону индивидуального сознания — сансарического сознания — речь идет о той «памяти», которая характерна для слепого, безликого вожделения, демона или того, что называется термином *antharabhâva* и с чем отождествляется индивидуальное сознание, поскольку

ку — о чем мы уже говорили в свое время — речь идет не о принятии какой-то «имени-и-формы», не о принятии психофизического организма, взятого ниоткуда: имеется в виду принятие более или менее преформированной сансарической силы, содержащей в себе определенное наследие, некую совокупность устремлений, тянущихся еще от тех бранных жизней, в которых эта сила когда-то зародилась. В ней сокрыта преемственность, а тем самым и определенное основание для воспоминаний — именно в ней, а не в каком-то самотождественном и неизменном «я», существование которого — в плоскости реального опыта — буддизм с полным правом отрицает. В тот момент, когда сознание выходит за пределы индивидуальности, разрывает путы «я» и становится всеохватным, перед ним словно распахивается эта сансарическая память. В тот самый миг, когда сознание освобождается от «демона» и «двойкости», оно приходит к его познанию. Таков более глубокий смысл первого знания — «воспоминания о предшествовавших формах существования».

Во втором «знании» совершается дальнейшее углубление сознания, вышедшего за пределы индивидуальности, и теперь оно расширяется не только во времени и соразмерно той конкретной сущности, которой когда-то было тождественно, но и в пространстве, потому что получает способность отождествиться с другими существами и изучить то сансарическое наследие, которое их определяет, исследовать волю, обремененную вождением и тем «невежеством», в котором они живут и в котором формируются причины, приводящие к тому, что — когда материя одной жизни исчерпывается — где-то в другом месте точно так же вспыхивает то же самое пламя.

Вот почему в таком опыте можно увидеть нечто похожее на освобождение, которое обретает аскет, проходящий через пять областей, свободных от всякой формы. Не случайно мы говорили не о «многочислен-

ных жизнях», а о «множестве форм существования». Возможность как бы войти в других, о которой идет речь, на самом деле не ограничивается человеческими жизнями во времени и в пространстве, но распространяется и на внеземные линии существования и то наследие, которое они в себе содержат. Все это возможно только с обретением определенной глубины, подобной глубине океана, где все острова и континенты, отличающиеся друг от друга на поверхности, сливаются в единую массу. Таким образом, мы снова возвращаемся к образам бескрайности, широты, несоизмеримости, неразличимости, — тем образам, к которым вернемся еще раз. Вполне естественно, что, имея в виду Совершенного, который проходит этот путь до конца, тексты отказываются применять к нему те категории, которые в обычном языке черпают свой смысл из понятий бытия и небытия, жизни и смерти отдельного существа.

Следовательно, теорию перевоплощения надо отбросить по двум соображениям. Прежде всего с точки зрения обычных, сансарических существ: ведь речь идет не о каком-то самотождественном индивиде, который уже жил или еще будет жить — речь идет о том безликом вождении, которое живет в нем, и, если смотреть в таком ракурсе, то надо сказать, что истинного, субстанциального «Я» не существует. Во-вторых, с точки зрения трансцендентного созерцания, потому что в таком ракурсе «множество существований» — это не что иное, как мираж, и о том, кто созерцает их, уже нельзя говорить как о некоем «Я»: он тяготеет к упразднению закона, согласно которому из сансары появляется новое существование. Мы увидим, что в буддийском учении внимание уделяется и промежуточным случаям, т. е. таким, когда угасание происходит не полностью, но на дальнейшие состояния существования и на новые «жизни» — поскольку угасание совершилось не полностью — в большей или меньшей

степени распространяется то же самое, что распространяется на обычного человека: здесь нельзя говорить о собственной непрерывности — имеются лишь видоизменения, сказывающиеся на «субстрате». Буддизм поддерживает эту точку зрения, когда речь заходит о том «ментальном теле», «свободном от формы», которое различные тексты приписывают Совершенному, причем термин «тело» здесь используется как аналогия, подразумевающая другие возможности, другие состояния и способы бытия, соотносящиеся с «мирами» по ту сторону физического мира и достигающимися посредством *дхьян* (*jhāna*). Возникает вопрос, одновременно ли существуют такие тела. Ответ отрицательный. Однако этим дело не ограничивается: переход от одного такого состояния к другому не представляет собой истинной непрерывности: перед нами абсолютные изменения, совершающиеся согласно уже приводившемуся сравнению: молоко становится простоквашей, а та — сыром. Глупо называть простоквашу молоком, а сыр — простоквашей: изменилось состояние, а значит, надо изменить и имя.¹ Более того, надо отвергнуть мысль об абсолютной идентичности «Я» в тех состояниях, к которым может привести частичная свобода.

Таким образом, когда речь заходит о «перевоплощении» и «многих жизнях», надо помнить о том, что — несмотря на мнения, возникающие на эту тему в разных областях — идеи такого рода не находят подтверждения в серьезном учении, как восточном, так и западном (в том числе и в буддизме). Они характерны для «экзотерической» установки и не имеют ничего общего с подлинной «эзотерикой». Все, что в буддизме и вообще в индийской традиции говорит в пользу обратного, объясняется упрощенным про-

¹ Digha-nik., IX, 39; 47—53.

чтением текстов и народными толкованиями, смысл которых — сугубо символический или же обусловлен впечатлительностью и внушаемостью (подобно грубым картинам христианского чистилища или ада, в который верит простонародье). Подобно этим картинам, пугающая перспектива бесконечных жизней, в каждой из которых предусмотрено воздаяние за «добро» и «зло», совершенное в предыдущих жизнях, не имеет в себе ничего метафизического: это только орудие, использовавшееся для того, чтобы обманывать человеческое животное, вселяя в него страх.¹ Принимать за чистую монету все, что можно найти в буддийских текстах на тему предыдущих существований, значит не только впадать в самые разные противоречия и непоследовательности в вероучительных вопросах, но и создавать почву для сомнений в том реальном сверхъестественном видении, которым обладал исторический Будда. Все истории, относящиеся к канону — особенно к тексту *джатак* (*jâtaka*) — и касающиеся предполагаемых предыдущих существований царевича Сиддхартхи — вплоть до его существования в виде животного — имеют явно сказочный характер и даже если их происхождение нельзя назвать совершенно ложным, все равно ясно, что в буддизм они перешли из уже существовавших народных преданий с одной простой целью — придать красочность некоторым аспектам учения. В текстах нет никакого серьезного намека на какое-нибудь «воспоминание», нет разговора о том, что какое-нибудь событие прошлого на самом деле было сверхъестественным образом узрено, а потом сообщено. Здесь Пробужденный тоже хранил молчание. Только современные теософы и антропософы считают, что они знают на этот счет больше, и

¹ Отдельно надо рассмотреть все, что мы говорили относительно видимости теории перевоплощения в метафизическом измерении истории.

изобретают «тайное учение», где вершится настоящая космогоническая визионерская оргия, смешанная с фальсификациями некоторых традиционных знаний и самыми худшими фантазиями, прежде всего эволюционистской. Все это так же далеко от классического, скупого на ненужную цветистость духа подлинного буддизма, сдержанно посылающего свои лучи, — так же далеко, как небо от земли, если не дальше. Однако в более поздних текстах уже виден отход от него, начиная с уже упоминавшихся джатак, где не только изобилуют фантазмагорические и сказочные элементы, но и встречаются немалые искажения исконного арийского учения, особенно в нравственном плане. Достаточно вспомнить — как пример, открывающий целый ряд других примеров — историю, рассказывающую о предыдущей жизни царевича Сиддхартхи, когда он был в облике животного: увидев голодную тигрицу и «сжалившись» над ней, он позволил ей растерзать себя и тем самым обрел ту «заслугу», которая в чередовании других его жизней мало-помалу должна была привести его к состоянию пробуждения. Когда высшее знание не укрывается в жестком эзотеризме, такие искажения почти неизбежны, и задача каждого проникательного человека состоит в том, чтобы выделять существенное или восстанавливать то, что было затемнено, а это может быть сделано благодаря следованию здоровым традиционным метафизическим принципам.

Надо коснуться еще одного момента. Мы видели, что в текстах три способа сверхъестественного знания связываются — соответственно — с первым, вторым и третьим ночным бдением. Это важный момент, особенно если вспомнить индуистское учение о «четырех состояниях»: бодрствующее состояние индивидуального сознания, состояние сновидения, состояние сна без сновидений и, наконец, так называемое «четвертое состояние» (*caturtha* или *turiya*). В том самом

«пространстве», где — когда исчезает бодрствующее индивидуальное сознание и обычный человек видит какой-нибудь сон, затем не видит никаких снов, просто пребывая в бессознательном состоянии, и, наконец, входит в состояние, похожее на смерть — в этом «пространстве» можно осуществить ряд «освобождений», для которых характерно достижение сверхсознания. В этой связи в индуистских текстах состояние сновидения (или, точнее говоря, то состояние, которое в обычном человеке соответствовало бы сновидению) называется *taijasa* и восходит к *tajas*, что означает «лучезарный свет» и относится к тому, что мы говорили об *âkâṣa* («эфире»). Что касается состояния глубокого сна без сновидений, когда «нет познания, но субъект познания продолжает познавать», то такое состояние называется *prajña* (*prajñā*) (на языке пали — *pañña* (*paññā*), т. е. «просветление»: здесь «существо соединяется с самим собой в единстве чистого познания и блаженства»; перед нами та «совершенная ясность, которая, исходя из тела, восходя над ним и становясь верховным светом, является в своем истинном виде»; здесь мы готовы пересечь ту преграду, «за которой слепой уже не слеп, раненый уже не ранен, больной уже не болен» и за которой «даже ночь становится днем». Четвертое состояние соответствует состоянию безусловности, превышающей всякую двойственность, всякую частную форму проявления, всякое внутреннее и внешнее сознание, а также то и другое вместе.¹

Говоря о *gхьянах*, мы уже рассмотрели возможность таких преобразований, но более точные соответствия можно усмотреть, анализируя развитие опыта в том мире, который свободен от всякой формы, и

¹ Cp. *Maitrāyāṇīya-up.*, VI, 19; 11. *Mandūkya-up.*, IV—VII; *Chândogya-up.*, VIII, XI, 1; XII, 3; VI, 1—3 и т.д.

здесь имеется в виду āyatana. Значит, мы не поступим произвольно, если сопоставим традиционное индуистское учение, о котором только что говорили, с теми событиями, которые разворачиваются в трех ночных бдениях: здесь мы имеем дело с сознанием, которое, «подобно огню, разгорающемуся и уничтожающему всякие узы», влечется за пределы бодрствования, оставляет это состояние позади, входит в ту область, которая у других была бы состоянием сна или глубокого сна, и утверждается там, «рассеивая неведение и обретая знание, рассеивая сумрак и обретая свет» — согласно буддийской формуле, относящейся к «сверхъестественному знанию», обретенному в первом, втором и третьем ночном бдении. По ту сторону «светлого» или «лучезарного» состояния, называемого термином *тайджаса* (taijasa), по ту сторону чистого озарения (prajñā, которая в буддизме соответствовало бы раскрытию «небесного ока, проясненного, неземного») — по ту сторону всего этого находится состояние, лишенное всякой обусловленности. Тогда *турия* (turīya), состояние необусловленности Атмана общей индуистской традиции, соответствовало бы «нирване», о которой говорится в буддизме.¹

В этом контексте «бдение» ария предстает в том величественном чередовании, когда ночь преобразается в день, неведение становится сверхзнанием, созерцание бесконечного множества существований, рассеянных во времени, раскрывается как воспоминание и остается где-то позади; так же раскрывается

¹ Есть некоторые специфические сообщения о том, какой именно опыт был у Пробужденного по отношению к состоянию сна. Ср. Sumangala-vilāsini, I, 47 (W. 94—95), где говорится о том, что во втором ночном бдении он спит и одновременно устанавливает связь с различными божествами. В третьем бдении, восстав, своим неземным оком он видит, кто же в мире решил пойти по пути пробуждения.

и остается позади созерцание бесконечного числа существ, рассеянных в пространстве. В последние часы ночи, когда другие пребывают «в самом глубоком сне», когда брезжит рассвет, начинается пробиваться та мудрость, начинается то пробуждение, в котором упраздняется всякое злобное наваждение и которое высится над любым миром со множеством его ангелов, злых и добрых духов, богов и людей, аскетов и жрецов. И потому, когда Совершенный после своего величественного бдения, в котором ночь стала светом, возвращается в мир людей и солнце озаряет его своими лучами, физическое и метафизическое начало встречаются друг с другом и для него, для Совершенного, вполне подходит образ, не раз встречающийся в текстах, а именно образ солнца, когда оно «в последний месяц поры дождей, разогнав и рассеяв тяжелые водяные тучи, восходит на небе и своими лучами разгоняет всякий туман, сияет и сверкает». Так выглядит могущественное появление Совершенного среди людей. «Свет мира, — Будду называют и так — свет мудрости, ставший светом мира»,¹ «провидец, который приходит в мир людей и богов, шествуя одиноко по-среди них и разгоняя всякую тьму».²

VII. Различение «сил»

Согласно буддийскому учению, на пути к пробуждению можно приобрести целый ряд необычайных, сверхнормальных сил, так называемых *uggxi* (*iddhi*). Это еще раз доказывает, что буддийская аскеза не ведет к чему-то бесплодному, не приводит к сумрачной границе между сознанием и бессознательным, за ко-

¹ Theragâthâ, 148 (см. De Lorenzo, II. P. 65); ср. Mahâparinir., 52—56.

² Suttanipâta, IV, 16, 2.

торой следует ожидать окончательного уничтожения: на самом деле она сопровождается обретением более высоких степеней сознания, обретением полноты, возвышенности и мощи.

У нас нет нужды разбираться в том «недоверии», которое, когда речь заходит об *uggu* (*iddhi*), возникает в современных критически настроенных умах. Известно, впрочем, сколь часто эти умы, объявив рассказными все сверхъестественное, о чем говорится в истории религий, кончают тем, что впадают в экстаз от чего-нибудь «медиумического» (чему в древнем мире ни один благородный человек не уделил бы никакого внимания).

Проблема необычайных, сверхъестественных сил связана с проблемой определенного видения мира. Когда природная реальность не осмысливается как сугубо детерминистское начало самой себя, но понимается как внешняя форма проявления нематериальных сил, когда считается, что при определенных условиях чисто индивидуальное сознание индивида, его чувства и мозг могут устанавливать действенные связи с нематериальными силами, тогда — в контексте этих предположений любого традиционного понимания мира — возможность обретения каких-то необычных сил теоретически кажется вполне естественной.

Следовательно, настоящая проблема не в том, как объяснить определенные невоспринимаемые феномены с помощью известных сегодня физических или психических законов, которым в прошлом соответствовала наука *sui generis*, о коей сохранились многочисленные, хотя и фрагментарные свидетельства: подлинная проблема скорее в том, чтобы объяснить смысл и значение таких явлений.

Мы уже говорили о различии между «чудесами» арийского, благородного типа и теми, которые характерны для типа неблагородного (*anariya-iddhi*). Добавим, что для буддизма — как для любого более вы-

сокого традиционного учения — отыскание высших «сил» ради них самих, а также — что еще хуже — стремление обрести их ради достижения каких-то мирских и личных целей (примерно в том же духе, как сегодня развивается техника и сила, с ней связанная) считается чем-то таким, что не имеет никакого отношения к духовному и аскетическому становлению, а нередко даже отрицательно сказывается на нем. Практика достижения таких «сил» считается опасной.¹ «Когда я учу, — наставляет Будда, — я не говорю: „Придите, о аскеты, и обретите силы, которые превосходят силу обычных людей“».² Живущие по учению Совершенного не стремятся к тому, чтобы пробудить в себе силы ясновидения или необычайного слуха: у них более высокая цель — освобождение.³ Однако это не мешает тому, чтобы практика запредельного опыта и отрешения, уже рассмотренная нами, приводила к необычным действиям и созерцанию. И когда появляется какая-нибудь достойная цель, Совершенный тоже может воспользоваться такими способностями — точно так же, как обычный человек использует свою речь или руки. Те *iddhi*, о которых говорится в буддийском учении, разделяются на три вида: «магические» силы, затем те силы, благодаря которым проявляется нечто такое, что остается скрытым для обычного человека (силы «проявления») и, наконец, силы, лежащие в основе учения и правильного различения. Последние считаются самыми благородными и величественными. Их и надо связать со всем тем, что уже было сказано относительно того «чуда», когда в сансарическом сознании пробуждается сила и призвание, которые выходят за его пределы, пробуждается та устремленность, которая больше не

¹ *Dīgha-nik.*, XI, 5—7.

² *Dīgha-nik.*, XI, 1.

³ *Dīgha-nik.*, VI, 1—13.

является общим стремлением, побеждает его и оставливает «поток», открывается взор, который отныне умеет отличить благородное от простонародного, реальное от нереального, обусловленное от безусловного. Вместе со способностью совершать это «чудо», Пробужденные — так говорится в тексте — могут совершать и совершают те «чудеса», которые относятся к первым двум видам и о которых мы вкратце поговорим,¹ но аскеты понимают, что сами по себе эти силы и способности совсем не много значат. Тому же, кто похвастается этими способностями и всячески демонстрирует их, следует знать, что похожих результатов можно достичь и с помощью некоторых заклинаний.² Таким образом, в арийской традиции *iddhi*, т. е. необычайные силы и способности не используются для того, чтобы ошеломить и в чем-то убедить человека низкого интеллектуального уровня: феноменология чудес, встречающаяся в некоторых текстах позднего буддизма, имеет явно сказочный, аллегорический или символический характер, как, например, рассказы о многочисленных существованиях. Чистое арийское учение относится к разным чудесам примерно так же, как — в лице Цельса — последние представители римской аристократии относились к определенному виду христианства. Цельсу было непонятно, что именно хотят показать христиане, устраивая столько шума вокруг того или иного чуда, совершенного их учителем, если известно, что любому, кто любит такие вещи и хочет творить нечто подобное, достаточно отправиться в Египет и поучиться этому у тамошних умельцев.

Итак, мы видим, как следует относиться к тем «силам», о которых говорится в текстах древнейшего канона. Основой для *iddhi* считается чистая, гибкая, по-

¹ *Dīgha-nik.*, XI, 3; *Angutt.*, III, 60.

² *Dīgha-nik.*, XI, 5—7.

датливая душа, сосредоточенная в самой себе и освобожденная от всяческих нечистот, — та душа, которая в то же время является условием достижения «трех знаний», совершающегося во время трехчастного бдения. Сознание, освобожденное от пут чувственности и сансарической индивидуальности, нейтральное и совершенно уравновешенное — такое сознание, пробудившееся в одной или другой *дхьяне*, может иметь непосредственное отношение к тому объекту, образ которого был вызван, и происходит это благодаря телепатическому познанию, или объективному проникновению в мысли других людей, или, наконец, созерцанию вещей, весьма удаленных от созерцающего.¹ В этой связи опять появляется образ, который нам уже известен: если наполненный до краев сосуд наклонить в какую-нибудь сторону, вода в нем сразу же устремится в том же направлении, если аскет предается утонченному, развитому, часто практикуемому, уравновешенному, выверенному и точному пятикратному созерцанию [здесь имеются в виду четыре *дхьяны*, собранные воедино созерцающей проекцией себя самого], тогда на какой бы элемент, могущий стать предметом высшего познания, он ни направил свой дух, он может постичь его в высшей мудрости, если присутствуют необходимые для этого условия.²

В соотнесении со всеми теми людьми, умами и сердцами, которые Пробужденный может исследовать так же ясно, как любой человек может — без всяких усилий, просто глядя на себя в зеркало, рассматривать черты собственного лица³ — такая сила рассматривается как элементарная ступень первого и второго «знания», т. е. того видения, которое вбирает в себя многочисленные «жизни». В некоторых текстах это

¹ *Dīgha-nik.*, II, 91—92.

² *Angutt.*, V, 28.

³ *Dīgha-nik.*, II, 92.

двойное знание причисляется к *абхинне* (*abhiññā*), т. е. к тем необычным способностям, которые также называются термином *iddhi*.¹ Однако в этом случае надо проводить различие между сугубо метафизическими постижениями, в которых те «знания» сопутствуют «освобождению», и силой созерцания, которая берется как таковая и используется для достижения определенной цели. Здесь в любом случае встает вопрос о «небесном, неземном оке» (*dibba-sakkhu*), которым Пробужденный видит, где именно находятся те, о ком он думает, видит, что происходит в умах и сердцах его собеседников или тех, кто сейчас далек от него, видит, что то или иное существо, к которому он обратил свою мысль, уже умерло и т. д.²

Равновеликой этой *iddhi* является *гибба-сота* (*dibba-sota*, необычайный слух). Пробужденный может воспринимать два вида звуков — «божественные и человеческие, далекие и близкие».³ Когда речь заходит о «божественных» или «нематериальных» звуках, необходимо вспомнить о тех традиционных наставлениях, которые уже служили основой ведийского учения об обряде и — как мантрическая мудрость — получили особое развитие в некоторых формах йоги и затем в тантрах. Мы уже говорили на эту тему. Воспринимать «нематериальные звуки» не значит слышать какую-то неопределенную мистико-эстетическую «гармонию сфер»: речь идет об особом виде восприятия формообразующих сил — том восприятии, которое отдаленно напоминает слуховой опыт обычного человека. Тот, кто действительно может воспринимать и улавливать «божественные звуки», может также произносить слово, которое само является силой, т. е.

¹ *Dīgha-nik.*, II, 93—96.

² Ср. *Samyutt.*, XXII, 82; *Majjh.*, XXVI (I, 252); XXXI (I, 914); LXXV (II, 376); XCV (II, 476); CIX (II, 80) и т. д.

³ *Dīgha-nik.*, II, 89—90.

произносить мантру (что, между прочим, лежит в основе всякой литургической практики, не сводящейся к простому речитативу).¹

Другие *uggxi* (*iddhi*), о которых говорится в текстах, — это возможность внезапно появляться и исчезать, ходить по воде, быстро перемещаться на далекие расстояния, «иметь тело в собственной власти вплоть до мира Брахмы». ² Для того чтобы правильно понять возможность таких явлений, надо исходить из «сотворения тела умом» (*manomayo*), о чем мы вкратце уже говорили. В тексте, на который мы здесь, в основном, ссылаемся, это сотворение наступает сразу после проецирующего созерцания себя самого и описывается следующим образом: «Пребывая в цельном, чистом духе, освобожденном от всякой нечистоты, в духе сосредоточенном, гибком, нетленном, он [аскет] начинает творить тело из ума. Из своего тела он извлекает другое, обладающее всеми органами и всеми способностями, наделенного формой, но сверхчувственного, сотворенного умом». Это действие иллюстрируется образом человека, извлекающего меч из ножен, мякоть из камыша, змею из корзины. ³ Важная особенность, не позволяющая нам смешивать этот опыт с простой магической практикой, заключается в том, что здесь — как сказано — мы находимся в области трансцендентного познания (*pañña*). ⁴ С другой стороны, мы видели, что практика, о которой идет речь, начинается сразу после того как аскет — раскрыв свой взор в соответствующих *gхьянах* — осознал себя самого как нечто стороннее, как некоего другого. Мы уже упоминали о том изменении в восприятии соб-

¹ См. на эту тему: *Evola J. Lo Yoga della potenza*. См. также: *Woodroffe J. The Garland of Letters*. Madras, 1922.

² *Dīgha-nik.*, II, 87.

³ *Dīgha-nik.*, II, 89—90; *Majjh.*, LXXVII (II, 226—227).

⁴ См., например, *Dīgha-nik.*, II, 20—26.

ственного тела, которое обычно происходит: речь идет о том, чтобы развить этот процесс (с одной стороны, все более отрешаясь от индивидуального сознания, с другой — все основательнее проникая в те глубинные, «витальные» силы — понимаемые как нечто сверхбиологическое — которые управляют организмом и соотносятся с «демоном», с нашим сансарическим существом). Здесь «познание» непременно приводит к особому изменению, хотя бы и постепенно. В этой глубине преображенный ум действует, так сказать, каталитическим образом: он наделяет своей собственной природой ту совокупность сил, с которой входит в контакт, и в результате неясное и смутное ощущение жизненности, которое мы переживаем в собственном теле, проясняется до ощущения прозрачной и светящейся «формы». Она именно такова, т. е. светоносна и лучезарна, потому что, по сути дела, такие переживания возможны только в том состоянии, которое соответствует состоянию *taijasa*, т. е. тому сиянию и лучезарности, которые в Пробужденном заменяют состояние сновидения, случающегося во сне. Таков истинный смысл «созидания тела умом»: речь идет не о каком-то «другом» теле, но об особом переживании силы, чувственным проявлением которой является тело.

Теперь остается уточнить, в какой мере эта сила «очищена», т. е. насколько принцип освобождения от индивидуальности упраздняет сансарическую природу и держит ее в собственной власти. На эту силу и опирается всякое телесное проявление: опирается в том же смысле, как слово опирается на способность речи, которая оформляет его, направляет и может прервать. Если просветление доходит до определенных глубин, тогда эта сила — которая здесь предстает как «сверхчувственное тело, сотворенное умом» — играет аналогичную роль по отношению к телесно явленной форме. Отсюда следует, что всякий, кто по-

стиг свое тело как «сверхчувственное», фактически располагает этой двойной возможностью: извлекать или проецировать — из одного и того же «ствола» — другой телесный образ, равный его собственному или же отличный от него, или вобрать всю явленную форму в ту мощь, откуда она возникла, чтобы без остатка вновь проецировать ее где-то в другом месте. Первая возможность соответствует вездесущности, развиваемой до способности — как говорится в текстах — «казаться множеством, будучи одним, и возвращаться к одному, будучи многим». Здесь всегда предполагается существование — в определенном месте — реальной, физической, собственно действующей личности, в то время как другие формы являются лишь спроецированными образами, извлеченными из собственной тонкой формы, которую можно было бы назвать матрицей телесности. Что касается второй возможности, то здесь речь идет о появлении и исчезновении, о «прохождении через прочные стены и горы без каких-либо препятствий, как воздух», о хождении по воде или воздуху. Образное сравнение, которое обычно используется в текстах для описания столь непривычных явлений, таково: как сильный мужчина вытягивает согнутую руку и сгибает вытянутую, так аскет исчезает в одном месте и появляется в другом, причем «другое место» может означать и какое-нибудь условие существования, отличное от земного.

Когда кто-нибудь, желая объяснить такие явления, говорит о «дематериализации», он совершает ошибку: ведь тогда надо допускать существование какой-то «материи» (в современном понимании этого слова), о которой традиционные учения никогда ничего не говорили. Материальное существование — не что иное, как существование явленное, т. е. форма явленного существования. Следовательно, речь идет не о какой-то «дематериализации», а о вбирании явленной формы в ее неявленное начало — для того чтобы спрое-

цировать ее в другом месте. Значит, нельзя думать и о каком-то путешествии через материю, из одного места в другое: на самом деле речь идет о том, что явленная форма, т. е. телесный образ, забирается в определенном месте, чтобы затем вновь явиться в другом. Это происходит благодаря «прохождению вниз», т. е. благодаря тому началу, которое, предшествуя всякому явлению и превосходя его, тем самым свободно от условий пространства, и потому можно сказать, что оно находится везде и в то же время нигде. Если теперь средоточием тела является ум, тогда образ, вызванный в уме по всем необходимым правилам, *eo ipso** определяет явление проекции, причем независимо от расстояний (и поэтому говорится, что проекция, совершающаяся неподалеку, требует столько же «времени», сколько приходится на проекцию крайне далекую — ведь умственный акт, в котором вызывается тот или другой образ, имеет одну и ту же длительность).¹

Все это может, наверное, прояснить внутреннюю логику тех явлений, о которых говорится в буддийских текстах, — явлений, которые, будучи в последнее время крайне редкими (а таковыми они стали по причине все более физикалистского отношения человека к миру), тем не менее не утрачивают своей реальности. Здесь мы имеем в виду явления, которые «реальны» в особом смысле, и кроме того мы отличаем их от тех, которые можно — не тратя много сил — вызвать посредством индивидуального или коллективного внушения. Наконец, надо рассмотреть возможность, когда те же явления возникают не благодаря уже названным метафизическим и аскетическим приемам, а в результате более или менее темных процедур (как следствие контакта со стихийными силами). На это

¹ Milindapañha, 826 12 (W. 306).

* *Eo ipso* (лат.) — тем самым. — *Прим. пер.*

намекает Будда, говоря, например, что сверхъестественные способы созерцания, которыми владеет не только он, но и многие Пробужденные, формируются благодаря особому сосредоточению духа и не тождественны тем, которые связаны с низшими практиками, предполагающими общение с низшими духами или ангелами.¹

Для того чтобы рассмотренные нами *iddhi* были совершенными, надо полностью покончить с «неведением» и столь же окончательно упразднить в себе сансарическое существо:² только тогда власть над тем корнем, из которого вырастает тело, будет полной и все элементы, лежащие в основе проявления телесной формы, будут покорены. В этом предельном варианте можно было бы говорить не о «теле, сотворенном умом и наделенном формой», но о «теле, сотворенном духом» и чистым познанием, свободном от формы (*arûpa atta patilâhba*) и имеющем отношение к «благословенному телу» (*tusito kâyo*), в котором после смерти восстает тот, кто находится на пути к пробуждению,³ а также связанном с «телом преображения», о котором говорится в некоторых гностических школах. Наверное, именно это нам и надо иметь в виду, когда в текстах речь заходит об *iddhi*, выражающихся во владении собственным телом вплоть до мира Брахмы, т. е. вплоть до состояния чистого бытия. В буддизме махаяны мы находим уточнение таких взглядов, благодаря которым можно прийти к пониманию того более глубокого смысла, который, вероятно, скрыт в христианском докетизме. Согласно этим представлениям махаяны, Совер-

¹ Angutt., III, 60.

² Используя даосскую терминологию, это упразднение можно назвать полной перегонкой элемента «инь» в чистый «ян».

³ Ср. Majjh., CXXIII (III, 196); CXLI (III, 372).

шенные (Tathâgata), собственно говоря, не имеют тела. На самом деле речь идет не об отсутствии тела, а о полном владении им, осуществляющемся на вершине абсолютно свободного сознания, — на этих началах, собственно, и зиждется его чувственное проявление. Если бы была возможность, здесь можно было бы наметить интересные истолкования истинного смысла тех традиций, в которых говорится о никогда не умирающих существах, о тех, кто исчезает из физического мира, не оставляя тела.¹ В любом случае самое древнее буддийское представление о двояком «теле» (по ту сторону тела физического), а также представление о трояком теле Будды (о котором говорится в махаяне) (*trikâya*) связано с тремя ступенями одного и того же «осуществления», а также с общим индуистским учением о «трех мирах» и с представлениями (прежде всего здесь имеется в виду *санкхья*) о трех телах: материальном, тонком (или витальном) и каузативном (*sthûla* или *kârîya*, *liṅga* или *sûkshma* и *kârana-çarîra*). Высший предел — жить в теле как чистом, послушном, свободном, пластичном, неосязаемом орудии проявления.

Напоследок вкратце коснемся еще одного момента, а именно «чудес». Согласно буддийскому учению, если аскет не стремится к обретению «сил» ради них

¹ Об этом см. также нашу работу «La tradizione ermetica». Cit. Буддизму известна «ничего не оставляющая после себя огненная нирвана», ср. *Udâna* (VII, 10): Дабба возносится в воздух и погружается в созерцание огненной стихии, чтобы затем погрузиться в нирвану. «От его сожженного тела не остается ни жира, ни пепла». Практика сосредоточения на огне восходит к тантре. См. *L. de la Vallée-Poussin*, в издании перевода Абхидхармакоши, IV. P. 229. «Растворение тела» (*s'i-kiai*), т. е. его неоставление «мужами подлинными» или «запредельными» — известная тема даосских посвящений.

самих, если они предстают как естественные возможности, появляющиеся на определенных этапах пробуждения, тогда их можно использовать с тем же безразличием, с каким обычный человек пользуется своими чувствами и членами. Тем не менее есть случаи, когда «чудо», т. е. некий необычный факт может обрести «сакральный» и «благородный» (арийский) характер: это происходит тогда, когда он что-то разъясняет, поскольку само явление становится символическим и как бы воплощающим в себе определенный трансцендентный смысл, благодаря чему становится предельно ясной полная зависимость «природы» от высшего миропорядка.¹ В буддизме тоже рассказывается о таких истинных, священных чудесах. В качестве примера можно привести хождение по воде: если аскет, погрузившись в глубокую медитацию, достигает состояния человека, спасшегося от «потока», от «вод», т. е. того состояния, которое напоминает об уже приводившемся нами образе лотоса, возвышающегося над водами, которые не касаются его, тогда при определенных обстоятельствах может проступить космический знак этого свершения, т. е. реальная сила хождения по воде без погружения в нее. В одном тексте говорится о том, что такое чудо начинает, однако, утрачивать свою силу в тот момент, когда аскет ослабляет свое духовное сосредоточение.² Другой пример: действие человека, перешедшего поток, достигшего другого берега и помогшего перейти на ту сторону «благородным сынам», имеет символический смысл и связывается с Буддой.³ С другой стороны, в момент осуществления этого смысла проступают черты нового космического свиде-

¹ См. «Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo». Cit.

² Jâtaka, СХС. Здесь же (см. ССLХІІІ) говорится, что причиной тому стала связь с женщиной.

³ Suttanipâta, III, VI, 36.

тельства: переходя реку, Будда и его ученики обнаруживают, что они магическим образом уже перенесены на другой берег.¹ Третий пример: встретив страшного разбойника Ангулималу, Будда делает так, что этому разбойнику — несмотря на то что он бежит — не удастся догнать Совершенного, хотя тот остается неподвижен. Таким образом, тот, кто остается неподвижным, идет, а тот, кто идет, на самом деле остается неподвижным. Мы видим, что в описании такого чуда вновь воплощается трансцендентный смысл: тому продвижению, которое на самом деле не уводит вперед и не приводит к «достижению конца мира», противопоставляется та неподвижность, которая — в своей сверхъестественной непреложности и устойчивости — должна казаться головокружительным и опасным движением (казаться всем тем, кого еще влечет поток сансары).

Независимо от того, случались ли в истории такие, полные смысла, вторжения высшего порядка в порядок естественный, в текстах рассказы о них наделяют смыслом особую категорию «священных» и «благородных» чудес. Что касается других необычных или сверхъестественных явлений, о которых мы только что говорили, то здесь надо отметить, что в буддизме они не имеют характера «чуда», какого-то непостижимого и иррационального события (как это бывает во многих народных и даже не слишком народных формах религии). Напротив, у них есть своя логика, они связаны с определенным представлением о мире, характерном для традиционных культур, и путь пробуждения — на разных его этапах — дает ключ к объяснению их возможности.

¹ Majj., LXXXVI (II, 384).

VIII. Феноменология великого освобождения

Надо сказать, что чистое, изначальное учение ариев не содержит в себе никаких эволюционистских идей. Термин «становление» не включает в себе такого смысла, а «вращение» не ведет к бессмертию.¹ Нет начала, нет прогресса, нет конца в той последовательности обусловленных состояний, которая характерна для «неведения» и слепого «волнения». Как нет горы, которая однажды не обвалилась бы, несмотря на всю ее мощь и высоту, как нет океана, который однажды бы не высох, так нет конца в чередовании обычных существ, которые, отождествившись с сансарой, переходят от одного существования к другому, уподобившись собаке, которая не перестает бегать взад и вперед, будучи крепко привязанной к какому-нибудь столбу или колонне.² Вновь возникают два символические берега, а затем говорится, что слишком немного тех, кто входит в воды, но еще меньше тех, кто достигает другого берега, потому что большинство живущих не перестает суетиться на первом берегу.³ Редко появляется в мире совершенно Пробужденный,⁴ и это похоже на то, как если бы чудесный цветок расцвел рядом с кучей навоза, каковая символизирует презренную толпу.⁵

Мы уже знаем о том, что буддизм проводит четкое различие между «сыном мира» (*puthujjana*) и «сынами сынов шакьев», равно как знаем и то, что под «миром» буддизм понимает не просто земное существование, но любую обусловленную форму существования, не-

¹ Samyutt., II, 179.

² Samyutt., XXII, 99.

³ Angutt., X, 117; Dhammapada, 85.

⁴ Angutt., IV, 96.

⁵ Dhammapada, 58—59.

зависимо от того, превосходит ли она человеческую или нет. Следовательно, арийский путь пробуждения совершенно «вертикальный»: он не предполагает никакого «постепенного продвижения», никакого «прогресса» (между нирваной и любым другим состоянием зияет брешь). Состояния нирваны нельзя достичь «постепенным продвижением», оно не достигается следованием в горизонтальном временном направлении, равно как не достигается и в направлении той вечности, длительности и неопределенного существования, которое приписывается различным ангельским и небесным существам, да и самому теистическому богу — Брахме. Поэтому иногда sambodhi — абсолютное озарение, «знание», которое приносит освобождение — сравнивается с ударом молнии,¹ что недвусмысленно указывает на его вневременной характер. Следовательно, все, что связано с развитием *сансары*, надо рассматривать с совершенно особой точки зрения. Уже в самых древних текстах есть указания на то, что время, необходимое для достижения совершен-

¹ Angutt., II, 25. Majjh., X (I, 92) LXXXV (II, 381). В этом тексте дух того человека, который, еще будучи живым, покончил со слепым и безрассудным влечением и достиг освобождения, сравнивается также с алмазом. Санскритский термин vajra (на тибетском — dorje) вбирает в себя оба значения (молния и алмаз) и особенно используется в тибетском буддизме, где обозначает саму сущность просветления, а также природу того, кто его пережил. Одновременно он означает скипетр высших духовных представителей ламаизма. Вся эта символика может завести нас в весьма далекие области сравнительной мифологии — вплоть до рассмотрения той «молнии-силы», которая символизировалась топорами доисторических гипербореев, а также привести к анализу символической природы молнии, всегда сопутствовавшей божественным «олимпийским» изображениям арийских цивилизаций. «Путь vajra», т. е. «путь алмаза и молнии» (vajra-yāna) является обозначением тантрического и магического буддизма. См. об этом: *Evola J. Lo Yoga della potenza. Cit.*

ства, относительно: для того чтобы выслушать и понять учение, могут потребоваться семь лет, семь месяцев, семь дней, а может, и вовсе один.¹ В махаяне и дзен-буддизме эта мысль будет подчеркиваться все сильнее и сильнее. В одном тексте махаяны говорится о том, что не следует бояться или тосковать при мысли о том, что, дескать, «поздно пробудишься для несравненного и совершенного познания»: ведь это знание связано с тем мигом, который сам по себе есть «крайний предел [граничащий] с чем-то таким, что не имеет прошлого и, следовательно, сам он не имеет предела». Также не следует допускать гнетущей мысли о том, что если у такого предела нет ничего предшествующего ему, то, следовательно, сам он велик и долговечен: ведь «этот предел, не имеющий ничего предшествующего ему и, следовательно, не являющийся пределом, связан с неповторимым духовным мигом».² Это означает следующее: то, что с точки зрения сансарического сознания может казаться далекой конечной целью, на самом деле стоит вне всякого последовательного ряда, и потому, осуществляя его, мы осуществляем нечто такое, что не имеет прошлого, не имеет чего-то предшествующего ему, что, следовательно, не имеет времени, а значит, можно сказать, что *тем самым* уничтожается все то, что вело к нему. Путь, усилие, постепенность, «сотворенное» — *samkr̥ta* — все это упраздняется, рассеивается, как туман, как сновидение. *Пуруша*, о котором говорится в *санкхье*, и *Атман*, рассматриваемый в *упанишадах*, имеют один и тот же смысл: *Атман* и пу-

¹ Ср. Majjh., LXXXV (II, 381). В этой связи можно вспомнить слова, которые Ваджрасамадхи-сутра (*Vairasamādhi-sūtra*) приписывает Будде, сказавшему, что прошедшие пятьдесят лет представляют собой не период времени, а лишь пробуждение мысли (*apud* Судзуки).

² *Prajñāpāramitā*, тексты взяты из: *Walleser M. Göttingen. 1914. XIX. P. 120.*

руша есть вечное настоящее. Оно не есть нечто «вращающееся», «действующее», устремляющееся, продвигающееся куда-то вперед. Просветление — это свершение, в котором и осуществляется это настоящее, и таково состояние Будды, где нет прошлого и будущего.

Однако признание прерывности абсолютного просветления не мешает нам рассмотреть некоторые моменты, приближающие к той точке, откуда возможен прыжок в трансцендентное (когда, разумеется, на это есть силы). В этой связи в древних буддийских текстах рассматривается ряд возможностей, которые не могут быть истолкованы без учета общих индуистских представлений о потусторонней жизни и различных формах освобождения.

Высшая степень освобождения присуща тому, кто, еще будучи живым человеком, пришел к полному угасанию, уничтожив полностью (без каких-либо остатков или возможности нового возникновения) истонное неведение (*avijjâ*), жажду (*tanhâ*) и опасность запредельных отравлений (*âsava*). Такой человек никогда не ввергнется в то, что он однажды одолел, никогда не вернется к какой бы то ни было обусловленной форме существования: это так же невозможно, как невозможно, чтобы Гапг потек на запад.¹ Даже то «безумство», благодаря которому он мог бы восстать как бог, «угашено в нем, отсечено до самых корней, уподоблено корневищу пальмы, которое больше не пускает ростки, не прорастает».² Такой человек уже не сражается, потому что у него больше нет необходимости вести борьбу в тройном ведении правильной жизни, созерцания и запредельного познания.³

¹ Samyutt., XXXV, 203.

² Angutt., IV, 36.

³ Angutt., XI, 11. Ср. Jâtaka, LXX: «Не хороша та победа, после которой ты еще можешь быть побежденным, но хороша та, благодаря которой ты становишься непобедимым».

Уже «невозможно, чтобы в его теле возникло какое-нибудь влечение, невозможно, чтобы его сердце снова затрепетало».¹ Он стал могущественным и неуловимым, и отныне нет ничего такого, что могло бы настичь его, изменить или создать угрозу. Говоря о том, что он еще может делать, уместно привести образ руки, не знающей ран: «У кого рука не изранена, тот может спокойно прикасаться к яду, ибо яду некуда проникнуть».² «Идет ли он или стоит, спит или бодрствует, в нем неизменно пребывает совершенная ясность единого знания — он непрестанно помнит одно: „Я истощил в себе всякое безумное влечение“ — и помнит об этом постоянно, как тот, у кого отъяли ноги и руки, непрестанно помнит: „Руки и ноги отсечены у меня“».³ В этой связи используется термин *nirupadhi*, означающий уничтожение «субстрата» (*upadhi*). Этот субстрат — который, в свою очередь, необходимо связать с *санкхарой* (*sankhâra*) и *каммой*, или *кармой* (пали: *kamma*, санскрит: *karma*) — в общем и целом соответствует тому «вожделению», которое укрепляет и питает всякое несвободное существо, создавая условия для нового возникновения, нового воспламенения (после того как материя, даваемая обособленной жизнью, исчерпалась). В том, кто достиг «совершенного пробуждения», этого субстрата больше нет: будучи темной и ускользающей формой, которую породили неведение и «сон», он разрушается и рассеивается прямым и неизменным лучом, который аскет зажег в себе.

Поэтому *джара* (*jâra*), истощение жизненных возможностей, «исполнение времени» и распадение структуры, образующей индивидуальное существо, — все это в Пробужденном совпадает с окончательным

¹ Majjh., CV (III, 50).

² Dhammapada, 124.

³ Majjh., LXXVI (II, 256).

исходом. Он может сказать так: «Внешняя форма достигшего истины находится перед вами, но то, что привязывает его к существованию, отсечено... и при распадении тела ни боги, ни люди больше не смогут его увидеть».¹ В таких случаях вместе с физической смертью исчезает нечто такое, что имело только автоматическое существование, обусловленное в положительном смысле, т. е. обусловленное только волей Совершенного, лишенной всяческого вождения: речь идет о так называемом *khandha-parhinibbāna*, которое представляет собой случайное событие, не имеющее последствий для духовного состояния, которое, по определению, не знает «ни возрастания, ни умаления, ни сложения». В различных текстах термин *parinibuto*, т. е. «полностью утасший», используется по отношению к еще живому Будде. Материальная, физическая смерть лишь растворяет — без остатка — последние материальные элементы того существа, которое уже мертво для мира.²

С другой стороны, поскольку мы видели, что буддийская аскеза не заканчивается одним лишь отрешением, но овладевает более глубокими энергиями телесного проявления, смерть Пробужденного всегда является добровольной, по крайней мере в смысле согласия с нею, непротивления ей. Следовательно, справедливо говорится, что «для того чтобы умереть, Будда должен *хотеть* умереть — иначе никакая болезнь не может убить его». Подлинная смерть царевича Сиддхартхи совершилась тогда, когда он, незадолго до своей действительной кончины, сознательно не захотел больше жить. «С того времени он знает и не раз предсказывает час и миг, место и ложе, на котором его дыхание остановится навсегда. И поэтому смерть

¹ *Dīgha-nik.*, I, II, 73.

² *Samyutt.*, III, 119.

тела становится чем-то второстепенным, совершенно ничтожным, и не важно, что именно ее вызовет».¹

Буддизм, как и стоицизм, не осуждает самоубийства. «Поднять оружие», т. е. покончить с собой значит совершить тот акт, который не осуждается учением ариев, если только речь идет о человеке, который действительно достиг утасания. Тут решает сам человек, и напрасно Мара, демон не только этого мира, но и мира Брахмы, ищет души аскета по имени Чанна, который «взял оружие».² Здесь, правда, речь не идет о самоубийстве по причине какой-либо слабости перед жизнью, какого-либо отчаяния, привязанности или горя. Мы уже знаем, что условием утасания является победа даже над самим утасанием, т. е. выход в такое состояние, когда аскет полностью свободен и у него уже нет желания ни жить, ни оставлять жизнь.³ В такой ситуации расставание с жизнью не представляет из себя чего-то значительного: оно похоже на то, как если бы сидящий человек вдруг решил как-то поменять позу, или отогнать какое-нибудь насекомое, которое мешало ему, но присутствие которого он до сих пор спокойно переносил. Это — как и всякое другое действие, совершаемое Пробужденным, не создает никакой *санкхары*, не изменяет того, что уже

¹ *Formichi C. Apologia del buddhismo. Roma, 1925. P. 29.* Будда сказал, что если бы он захотел, он мог бы жить веками (ср. *Mahâparinirv.*, III, 3). О способности Будды и некоторых ариев продлевать собственную жизнь и пробуждать соответствующую жизненную энергию см. *Abhidharmakoṣa*, II, 10; VII, 41.

² *Samyutt.*, III, 87, 119—120; XXXV, 87; *Majjh.*, CXLIV (III, 376).

³ *Attharakavagga*, X, 9. Ср. *Udâna* (II, 10): «Те, кто думает выйти из существования посредством несуществования, не освободились от существования». Буддизм одинаково осуждает как жажду существования, так и стремление к несуществованию (*bhavavibhava-tṛṣṇâ*).

достигнуто, и не создает причин для возможных будущих следствий.

Однако надо помнить: духовный уровень Пробужденного таков, что момент, когда он решает оставить свою человеческую форму существования, не наступает произвольно и не зависит от каких-то случайных соображений. В одном тексте не только выражается противление произвольной смерти, но и говорится о тех позитивных элементах, которыми располагает Пробужденный, а также обо всем том, что он, оставаясь живым, может дать всем, кто нуждается в его водительстве.¹ В какой-то мере (и со временем в махаяне эта мера будет преувеличиваться) у Пробужденного всегда будет ощущение совершаемой им миссии, от которой зависит течение его жизни и наступление ее конца. Царевич Сиддхартха сказал, что не войдет окончательно в нирвану, согласившись умереть и исчезнуть, прежде чем — благодаря достойным и просветленным ученикам, в полной мере постигшим учение — оно не будет утверждено и возведено в мире людей и небесных существ.² И тогда Совершенный, преисполнившись ясного сознания, «отрешится от воли к жизни» и, «сосредоточившись и преисполнившись внутренней радости», сокрушит себя, «как сокрушается панцирь»,³ и в предании об этом говорится с упоминанием космических знамений и чудес, отчасти похожих на те, которые связываются со смертью Христа.⁴ В некоторых текстах говорится о движениях духа, которые Совершенный переживает в момент смерти: в своем восхождении он проходит состояния, соответствующие первым четырем освобождениям от формы, т. е. выходит за пределы сознания и не-

¹ Milindapañha, 195, 1 (437).

² Angutt., VIII, 70.

³ Ibid.

⁴ Mahâparinirv., V, 52—56.

сознания. С этой высоты его дух постепенно спускается до первой *дхьяны*, затем переходит к четвертой, которая, как мы видели, соответствует пределу сознания, индивидуализированного «именем-и-формой», и оттуда — под стремительным воздействием силы, берущей начало в мире, лишенном всякой формы, он отрешается от самого себя, идет дальше и «уходит, чтобы уже не вернуться».¹

Итак, все это касается высшей формы освобождения, совершающегося уже при жизни человеком: оно в точности соответствует тому, что в общей индуистской традиции называется *дживан-мукта* (*jīvan-mukta*), а это как раз и означает «освобожденный еще при жизни». В той же традиции рассматривается и другой случай, называющийся *видена-мукта* (*vidēna-mukta*) (здесь освобождение совершается в момент физической смерти, которая — в отличие от первого случая — одна только и дает возможность полностью осуществить освобождение и просветление, до сих пор остававшиеся потенциальными. Такую возможность буддизм тоже рассматривает: он допускает, что в момент наступления смерти дух может полностью проясниться, а око высшего познания — полностью раскрыться. Таким образом, конец физической жизни совпадает с концом безумного, безрассудного влечения, с завершением «мании» и, следовательно, с окончательным разрушением того, что называется термином *âsava*. Здесь мы имеем дело с так называемым *самасиси* (*samāsîsî*).² Такого высшего преображения легче достичь в том случае, когда в момент смерти рядом с умирающим находится или Пробужденный, или его ученик, который напоминает ему основы учения, или же когда сам умирающий в такой момент может

¹ Ibid.; Samyutt., VI, 5.

² Angutt., IV, 56.

вспомнить о них.¹ Мы уже говорили о том, что при постоянном и правильном осознании собственного дыхания легче сохранить ясное сознание вплоть до последних мгновений земного существования.

А теперь посмотрим, какие возможности открываются для тех, кто, став на путь ария, не достиг освобождения ни при жизни, ни в момент смерти.

Типичным примером здесь является так называемый *soṭāraṇṇa*, т. е. «вступивший в поток». Это «благородный сын», добившийся того, что основополагающая сила его жизни пронизана запредельным и поэтому он избежал опасности «пойти по нисходящей». Говоря точнее, «вступившим в поток» является тот, кто неколебимо верит в учение, кто приучил свой взор видеть во всяком явлении его обусловленное происхождение и кто соблюдает пять основных предписаний «правильного поведения»: не убивать, не брать того, что тебе не принадлежит, подавлять сластолюбие, воздерживаться от лжи и использования опьяняющих веществ.² В других текстах говорится несколько иначе: в поток вступает прежде всего тот, кто уже разорвал три из пяти цепей: безумную порабощенность собственным «Я», сомнение и бездумное следование обрядам и нравственным предписаниям, касающимся запредельного божества. Однако другие узы, а именно желание и отвращение, хотя и ослабленные, продолжают существовать, и как раз поэтому утасания не происходят ни во время земной жизни, ни после нее. Тем не менее можно считать, что судьба аскета, находящегося в таком состоянии, все-таки решена: противоборствующие силы не смогут одержать победы. Он уже утвердился в правильном законе, никакие рецидивы ему не угрожают, он

¹ Angutt., IV, 56.

² Angutt., X, 92.

уже обладает высшим сознанием. Он избежал гибели, обрел невозмутимость и уверен в том, что сможет покончить с *дуккхой* и достичь просветления, полного пробуждения.¹ Для того чтобы проиллюстрировать такое состояние, используется образ первенца царя-воителя, должным образом прошедшего посвящение и уверенного в том, что однажды он, сменив отца, взойдет на престол: такое же чувство уверенности переживает и аскет, ставший «святым воителем» и ступивший на тропу ария.

Судьба того, кто в глубине собственного существа больше не принадлежит миру становления, зависит от силы тех *санскар*, или *санкхар* (*sankhâra*), которые соответствуют двум еще не разорванным цепям. Имея в виду не слишком удачное разрешение ситуации, некоторые тексты предусматривают следующие случаи: волнение возникает только один раз (*ekavîin*); возрождение дает о себе знать из поколение в поколение (*kolankola*) в двух или трех благородных формах проявления; наконец, семикратное возрождение, причем не обязательно в человеческих состояниях (*sattakkhattuparama*). После этого *дуккха* уничтожается окончательно. Обо всем этом в текстах говорится довольно схематично, и потому нельзя быть полностью уверенным в том, о чем же, собственно, идет речь. Поскольку такие возможности отличаются от других, о которых мы вскоре поговорим и которые однозначно относятся к угасанию в одном из миров «чистых форм» или же «свободных от формы», может показаться, что здесь мы говорим о повторных появлениях, совершающихся в *kâmaloka*, т. е. в той поднебесной области, к которой, по существу, и принадлежит человеческое состояние. Следовательно, мы снова сталкиваемся с идеей «реинкарнации», и тот, кто «вступил в поток», вновь по-

¹ Cp. Angutt., X, 92; VI, 97; Majjh., LXVIII (II, 175).

является как человек? Мы считаем, что здесь самое время обратиться к той точке зрения, которая отличается от простого представления о многочисленных земных жизнях, переживаемых неким «Я», которое якобы переходит из одной такой жизни в другую, — к точке зрения, понять которую нам помогут встречающиеся в тексте термины, а именно «вновь давать побег» и «прорасти». «Вошедший в поток» преобразовал тот «корень», который и породил его к жизни: в «потоке», который его сформировал, отныне присутствует элемент bodhi, нечто, выходящее за пределы сансары и призванное определить новую — если можно так сказать — линию наследственности и прежде всего определенный принцип непрерывности, недопустимый — согласно тому, что мы уже видели — ни в ком, кто принадлежит миру становления и неведения. Следовательно, можно думать о некоей матрице или сверхиндивидуальном — уже не принадлежащем одной только сансаре — корне существований, которые устремляются к освобождению (словно в ряде порывов, соответствующих каждой жизни и, в конечном счете, завершающихся успехом в каком-то одном существовании). Следовательно, если одно из них терпит крах, появляется другое, которое воспринимает установки первого, чтобы развивать их далее: длительность этого процесса обуславливается некоторыми циклическими законами и связана с числом семь, значение которого всегда признавалось для всего того, что касается развития. Таким образом, имеется в виду не какое-то нелепое единичное «Я», которое переходит из одного существования в другое, а различные проявления одного и того же начала, которое уже выходит за пределы индивида, но еще не является полностью сознательным, — проявления, стоящие под знаком силы, выходящей за пределы сансары и пробудившейся для того, чтобы рано или поздно произвести полностью просветленное существо, с которым она «пойдет

далее», полностью растворяясь. Наверное, две книги Густава Майринка, которые являются не просто романами — я имею в виду «Ангела западного окна» и «Белого доминиканца»¹ — помогут читателю лучше уяснить природу таких случаев.

Говоря о последовательных манифестациях, буддизм касается законов, аналогичных тем, которые были открыты Менделеем в области физической наследственности. Мы знаем, что, согласно законам Менделеева, некоторые элементы наследственности могут — из поколения в поколение — проявлять «рецессивные» черты в сравнении с другими, «доминантными». Кажется, что первые уже исчезли, хотя на самом деле они просто скрываются и готовы вновь появиться и утвердиться, как только прежде доминировавшая сила начинает ослабевать: в нашем случае — как только появится материя, необходимая для нового воспламенения. Согласно буддизму, это имеет силу как для положительных элементов, так и для отрицательных, которые в конце жизни совпадают с *upadhi*, т. е. с субстратом существования. Поэтому возможны обманчивые формы освобождения — обманчивые в том смысле, что они длятся только до тех пор, пока негативные остаточные проявления, которые как будто исчезли, вновь не заявят о себе, приводя к обусловленным формам существования. Может случиться и обратное, когда начало освобождения и просветления уже прочно утвердилось, но оно обнаруживается и действует в полную меру только после того как негативные, еще не растворившиеся элементы исчерпают себя. Иногда кажется, что они главенствуют, но на самом деле их корни уже отсечены.² Об этом можно ду-

¹ Две его книги вышли и в переводе на итальянский язык.

² Ср. *Angutt.*, X, 206; III, 98. Когда речь заходит о том, что предстает как санкхара (*sankhâra*) и упадхи (*upadhi*), т. е. о всяческой возможности нового горения, обычное психо-

мать тогда, когда мы имеем дело с прерывающимися повторными проявлениями высшего начала в целом ряде поколений (когда после периода затишья дают о себе знать обособленные проявления высшего типа) или когда случается то, что можно назвать «спонтанной инициацией». Но то же самое происходит и в других случаях, которые нам еще надо рассмотреть: речь идет об освобождении, которое совершается в «небесном» посмертном состоянии.

логическое сознание не может восприниматься как некий критерий. Вполне возможно, что с возрастом, когда органы стареют и изнашиваются, уже наметившееся и в свое время не укрощенное вожделение перестает ощущаться. Однако это не значит, что тем самым санкхара исчезает: просто — в ожидании новых благоприятных условий — совершается переход в скрытое состояние. Об этом говорит буддийское учение об «обладаниях» (*prâpti*). Когда удовлетворенное желание кажется исчерпанным, оно на самом деле не упраздняется: напротив, оно продолжает жить в нашем «Я» и в том «корневище», с которым это «Я» связано. Оно не существует в реальной действительности, но тем не менее продолжает существовать в потенции. И вот это «обладание» рано или поздно приведет к возобновлению желания (*sammukhîbhâva*) (см. *L. de la Vallée-Poussin. Nirvâna. Cit. P. 164*). Кроме того, надо не забывать о тех силах, которые не проявили себя полностью и тем самым не «излились»: при определенных обстоятельствах их надо исчерпать, пусть даже претерпев — как индивид и человек — определенные страдания. О чем-то похожем догадывались и гностики. В этой связи уместно привести отрывок из «Голема» Густава Майринка: «Человек похож на стеклянную трубу, в которой катятся разноцветные шары. В жизни большинства людей этот шар — один. Если он красный, говорят, что человек „плохой“, если желтый, говорят, что он „хороший“, если оба шара — красный и желтый — сменяют друг друга, значит, у него „неустойчивый характер“. Мы, „укушенные змеей“, переживаем в своей жизни то, что обычно случается со всем человечеством в целом веке: разноцветные шары неистово бегут по стеклянной трубе, один за другим, и какими бы скоротечными они ни были — тут мы становимся пророками — они суть образы божества» (с. XVIII).

Для него в общей индуистской традиции тоже есть эквивалент: здесь говорится о так называемом «отсроченном» или «постепенном» освобождении (*krama-mukti*).¹ Условием для достижения нирваны в том способе бытия, который больше не может называться человеческим, является фактический разрыв двух цепей, а именно вожделения и отвращения, которые образуют элементарную дифференциацию первоначального влечения. И чтобы это преодоление не было чисто психологическим, т. е. по своей сути эфемерным, необходимо, чтобы в своем земном существовании аскет достаточно сильно развил в себе созерцание, приводящее к высшему спокойствию (*samatha*), а также «знание», четко связанное с волей к необусловленному, каковая воля ведет к преобразованию, отрешению и утверждению несубстанциальности всего сансарического (*vipassanā*).² Когда эти условия полностью выполнены, аскет обретает высшую «нейтральность» по отношению ко всякому желанию и всяческому отвращению и поэтому может одолеть сам «божественный» мир; узы «Я», которые аскет, «вступивший в поток», уже разорвал (в том, что касается человеческого существования), теперь разрываются и по отношению к любой индивидуализированной и обусловленной форме существования, не исключая самой высокой и лучезарной. Теперь в «потоке» действует сила, призванная помешать тому, чтобы какой-нибудь этап из того «небесного путешествия», о котором (с различной символикой) говорится во всех традициях, включая Данте, воспринимался как некая высшая инстанция. Эта сила призвана к тому, чтобы в сверхчеловеческих формах существования была окончательно уничтожена всякая привязанность и совершилось то

¹ Cp. Guénon R. *L'homme et son devenir selon le Védānta*. Paris, 1925. P. 181 sgg.

² Angutt., IV, 124.

утасание, которое не состоялось при жизни человека и даже в момент его смерти. Здесь аскеза создает условия для того, чтобы реально, в абсолютном смысле переступить за грань смерти, пережить ее в том смысле, в каком различные религии, и особенно христианская, мыслили это по отношению ко всякому существу, тогда как на самом деле такое — с логической точки зрения — возможно только для тех немногих, кто, еще пребывая в человеческом состоянии, смогли осуществить в себе нечто, выходящее за пределы глубоко человеческого, и сознательно — по крайней мере в какие-то мгновения, похожие на вспышки молнии — становились причастными тому, что свободно от всякой обусловленности индивидуальным.

Исходя из всего сказанного, теперь мы можем назвать следующие варианты посмертного освобождения, рассматриваемые буддизмом:

1) тот, кто сбрасывает путы и «исчезает», совершив только половину пути (*antarâparinibbâyin*);

2) тот, кому это удастся после того, как он прошел больше половины пути (*upahassa-parinibbâyin*);

3) тот, кто достигает освобождения без какого-либо действия (*asankhâra-parinibbâyin*);

4) тот, кто достигает освобождения с помощью какого-либо действия (*khâra-parinibbâyin*);

5) тот, кто идет против потока в сторону высших богов (*uddhamsota akanittha-gâma*).

Все эти освобождения совершаются в одной из областей «чистых форм» (*gûra-loka*) или же в одной из областей, свободных от всяческой формы (*agûra-loka*) и все вместе они образуют так называемые «чистые обители» или «чистые поля» (*suddhâvâsa*), аналогичные тем, которые в древней западной традиции назывались «Елисейскими полями» или «обиталищем героев».¹ Пе-

¹ Angutt., VII, 16—17; IX, 12; X, 63; III, 85—86; Puggala-paññatti, 40—46; Visuddhimagga, XXIII (W. 391).

речисленные варианты построены в нисходящем порядке — по степени убывания их совершенства. Тем не менее для всех них характерно то, что названо термином *anâgâmin*, что в переводе означает «тот, кто больше не возвращается» (т. е. тот, кто больше не переходит к какой-либо другой форме обусловленного и явленного существования, поскольку он полностью одолел силу, которая могла бы — помимо его воли — привести его к этому. Этот термин аналогичен тому, который используется в упанишадах для обозначения человека, не ставшего после смерти на «лунный» путь (*pitṛ-yâna*), но пошедший по «божественному пути» (*deva-yâna*).

Смысл перечисленных вариантов помогает понять образ, данный в одном из текстов, где говорится о щепках от костра, летящих в воздух.¹ Одна из них гаснет, не коснувшись земли (это символизирует аскета, который освобождается или «утасает», совершив только половину пути или больше его половины, т. е. имеются в виду первые два случая). Другая может упасть на клочок сухой травы, которая загорается от нее, и потому эта щепка погаснет только вместе с этим огнем (третий вариант, т. е. освобождение, совершающееся без какого-либо действия). Щепка может упасть на кучу дров или сена, те загорятся от нее, и тогда она сама угаснет только вместе с угасанием этого большого пожара (четвертый вариант, т. е. освобождение, совершающееся с помощью какого-то действия). Наконец, щепка может поджечь целый лес, и начавшийся пожар остановится только тогда, когда выгорит весь лес, т. е. когда на пути огня появится вода, зеленый лут с сырой травой или скала (последний вариант, когда аскет направляется против потока в сторону высших богов).

¹ Angutt., VII, 52.

В своем разъяснении возможного посмертного развития аскетического сознания мы ограничимся следующим. В рассмотренном нами образе костра тепло заженной щепки, способной разжечь пожар, явно говорит о том, что в новом потоке еще сохраняется некоторая доля стремления к удовольствию. Поскольку в каких-то земных формах существования утасание уже произошло, с остаточным теплом можно покончить до того, как путь завершится, т. е. до полного преобразования того состояния, которое следует за смертью и которое заканчивается обретением нового пребывания. Это соответствует первым двум вариантам. В третьем это потенциальное возгорание снова получает для себя пищу, и в результате загорается новый огонь: сознание вновь возрождается в небесном существовании, и переживаемое воодушевление и блаженство могут благоприятствовать возникновению новых форм самоотожествления, более или менее значительного. Но рано или поздно уже пробудившаяся (и выходящая за пределы сансары) сила повлечет дальше, в то время как обычному существу, «сыну мира», грозит возможность ниспадения, перехода к тому состоянию, которое даже ниже предшествовавшего ему «восхождению» (и все это после пережитых сверхчувственных экстазов).¹ В третьем варианте вождение истощается естественным путем, а в четвертом, наоборот, предполагается некоторое деятельное вмешательство, которое в текстах называется «усилием» или «углублением познания». Самым неблагоприятным является пятый вариант, который образно описан как распространяющийся на весь лес пожар, который не прекращается до тех пор, пока не появится какое-то естественное препятствие. Здесь сила огня и возникающей привязанности такова, что они по восхо-

¹ Angutt., III, 114.

дящей (против потока) охватывают собой различные возможности сверхчеловеческой жизни. В таком случае можно, наверное, говорить о так называемом «отсроченном освобождении», фундаментальную идею которого — как справедливо заметил Генон¹ — мы находим в еврейско-христианской и исламской символике «страшного суда». Последнее испытание наступает тогда, когда — в соответствии с циклическими законами — самим небесным формам существования приходит конец и — в иерархическом порядке — каждая явленная форма растворяется в соответствующем ей неявленном начале. Именно тогда — как бы в воспроизведении, *mutatis mutandis*, той возможности, которая была дана физической смертью индивида, — совершается окончательное угасание (при завершении космического цикла явлений).

Если говорить о символическом аспекте происходящего, то в том большем или меньшем огне, который вновь вспыхивает в посмертных состояниях (и которому надо дать угаснуть, прежде чем идти дальше) можно усмотреть более глубокий смысл того феномена, который в христианской мифологии называется «чистилищем». Разница только в том, что в первом случае речь идет не о каждой душе, а только о тех, которые, преодолев человеческую форму и разорвав сансарические узы, на самом деле получили возможность сознательно выйти за пределы физической смерти и пойти дальше, уходя в те формы существования, которые находятся за пределами всего земного.

Наконец, акцент на том освобождении, которое совершается с помощью какого-либо действия или же без него, дает нам возможность вспомнить, что не только в момент смерти, но и последующих состояниях, а также на различных этапах «небесного пу-

¹ Op. cit. P. 187.

тешествия» многое — согласно традиционному учению — зависит от духовной инициативы, связанной с тем уровнем «знания», который был достигнут на Земле в пору существования человеком. О каких-то механических и почти фатальных изменениях можно говорить только в том случае, если речь идет о вполне заурядном человеке, по отношению к которому и само «преодоление смерти» звучит как чистый эффе-мизм. Говоря об этой трансцендентной инициативе, мы отсылаем к уже цитировавшейся нами «Тибетской книге мертвых» (*Barpo Txëgol* — Bar do thos grol) и ко всему тому, о чем мы, в этой связи, более подробно говорили во втором издании нашей книги «Lo Yoga della potenza» (приложение I).

IX. След ни с чем не сравнимого

В исконном буддизме есть хорошо известный отрицательный термин, обозначающий высшую точку арийской аскезы — *nibbana* (на санскрите — *nirvâna*). Его этимология весьма туманна. В языке пали он восходит к корню *vâp* и предполагает идею исчезновения. По-видимому, у санскритского термина другой корень: *vâ* означает «дышать», и ему предшествует отрицательная приставка *nir* — лучше всего этот термин переводится как «угасание», но при этом сохраняются связи и с «исчезновением». Итак, угасание. Но чего? Как уже отмечалось — и совершенно справедливо¹ — тот же корень *vâ* содержится в терминах *vapa*, *vanî*, которые означают «хотеть», «вожделеть», «желать», «страстно стремиться», «бредить». *Nirvâna* означает прекращение того состояния, которое обозначается этими терминами, и об этом, в общем и це-

¹ De Lorenzo, см. Maiih., v, I, p. 7.

лом, и говорит вся буддийская аскеза, тем более что *nirvâna*, по-видимому, считается достигнутой в тот момент, когда *âsava* и *tanhâ*, т. е. страстное и безумное влечение полностью нейтрализуются. Поэтому здесь мы не намерены давать научную аргументацию, направленную на опровержение той мысли, будто *nirvâna* — это «ничто». Только человеку, находящемуся в состоянии хронического отравления, может прийти в голову мысль, что конец отравления равнозначен завершению существования, только тот, кто постоянно испытывает одну лишь жажду и вожделение, может решить, что прекратить такое состояние все равно что положить конец всякой жизни и прийти к полному «ничто». Однако если «неведение» и «вожделение» — это отрицание (а нормальный человек не может думать по-другому), тогда *nirvâna* понимается — почти на гегелевский лад — как «отрицание отрицания» и, следовательно, как восстановление, как нечто такое, что, несмотря на свое отрицательное значение, указывает на совершенно позитивную реальность. Дело в том, что в последнее время человек настолько удалился от трансцендентного мира и метафизической реальности, что, сталкиваясь с чем-то подобным, он совершенно не знает, как на это реагировать и как это понимать. «Пробуждение» — это краеугольный камень и символ всей буддийской аскезы, и думать о том, что «пробуждение» и «ничто» равноценны — значит пускаться в авантюру, которая очевидна каждому. Даже идея «исчезновения», в известной иллюстрации к нирване связанная с образом огня, который исчезает, когда пламя гаснет, — даже эта идея не должна вводить в заблуждение. Уже говорилось¹ — и вполне справедливо — о том, что, сталкиваясь с такими образами, надо не забывать об общей идее индуизма:

¹ *Keith A. B. Buddhist Philosophy. London, 1923. P. 65—66; L. de la Vallée-Poussin. Nirvâna. Cit. P. 154—146.*

угасание огня — это не уничтожение, а возвращение в то невидимое, чистое, сверхчувственное состояние, в котором он и находился до того как, найдя горючее, вспыхнуть при определенных условиях и в определенном месте.

Дело в том, что буддизм в немалой степени усвоил метод так называемого «отрицательного богословия», суть которого сводится к тому, чтобы понять природу абсолюта не указанием на то, чем он является (такая задача сама по себе абсурдна), а указанием на то, чем он *не* является. Можно даже сказать, что буддизм пошел еще дальше: он не использует категорию небытия, считая, что даже определяя безусловное с помощью отрицания, мы все равно делаем его обусловленным. На это справедливо обратил внимание Ольденберг:¹ когда противостояние случайного мира и мира вечного доводится до предела, свойственного буддизму, уже невозможно улавливать какое бы то ни было логическое отношение между тем и другим. Остается только использовать слово как символ, как намек — *nirvâna*. Дзен говорит: реальность относится к слову и учению так, как луна — к тому пальцу, который на нее указывает.

Как бы там ни было, но ясно одно: теорию, согласно которой тот, кто, уничтожив свои вожделения, тем самым «сокрушил себя самого и погибнет, не пережив телесной смерти», — такую теорию буддизм считает злостным заблуждением, порождением неведения.² Но важно, чтобы тем самым вновь не заявил о себе демон диалектики. На вопрос, существует ли Пробужденный после смерти, ответ гласит: нет. Но тогда после смерти он не существует? И снова ответ отрицательный. Может, после смерти он одновременно существует и не существует? Ответ опять отрицатель-

¹ Buddha. Cit. P. 269.

² Samyutt., XXII, 85.

ный. Но, может, тогда после смерти он не существует и не не существует? И опять ответ тот же самый: нет. Что же это, в конце концов, значит? Ответ гласит: о таких вещах царевич Сиддхартха ничего не говорил, следовательно, о них не стоит и рассуждать, потому что они запредельны (*abhikkanta*): ведь ничего вразумительного нельзя сказать о том состоянии, в котором уничтожено всё, что могло бы быть предметом восприятия для любого существа, как бы оно ни понималось.¹ Нирвана поистине «не имеет ничего, что было бы ей подобно».²

«Это не было явлено», «об этом не должно говорить», «это не имеет подобия». Но там, где слово и понятие оказываются несостоятельными, можно обратиться к воскрешающей мощи образа — образа простора и шири, глубины, неизмеримости, бескрайности. Если бы у царя снова спросили, найдется ли кто-нибудь, способный пересчитать все песчинки Ганга, ответ был бы отрицательным. Точно так же невозможно дать определение Совершенному: «Он глубок, безграничен, неизмерим, непостижим, подобен могучему океану. И потому нельзя говорить, что после смерти он существует или не существует, что существует и не существует, что не существует и не не существует».³ Совершенный освободился от тех пяти элементов, которые определяют обычного человека, т. е. освободился от телесной формы, чувств, представлений, устремлений и конечного сознания — теперь в нем все это уподобилось «корневищу пальмы, которое больше не пускает ростки, не дает побегов». Следовательно, тому, кому для разумения происходящего приходится обращаться к какому-нибудь из названных элементов, бесполезно решать проблему

¹ Samyutt., XLIV, 1, 11.

² Milindapañña, 315.

³ Samyutt., XLIV, 1.

о том, кто таков Совершенный и куда он идет.¹ Поскольку то, о чем мы можем сказать, оно *есть* или его *нет*, — поскольку оно как таковое отсутствует, никакие определения и доводы невозможны.² Главное здесь в том, что Пробужденного уже при его жизни нельзя воспринимать ни как телесную форму, чувство, представление, устремление или сознание, ни как пребывающего в этих слоях личности, ни как отличного от них, ни как лишенного их. Следовательно, если уже в этой жизни Совершенного нельзя воспринимать как поистине «существующего», никакая логическая категория не поможет нам понять, что значит чистая *piṇvāna*, совершенное угасание.³ «Для того, кто исчез отсюда, нет формы: то, по отношению к чему мы говорим, „оно существует“, для него больше не существует; когда все *дхармы*, или на пали *дхаммы* (*dhamma*), отсечены, разрушаются и все элементы, на которых утверждается отвлеченная мысль».⁴ Следовательно, вполне можно сказать так: «За теми, чье местопребывание пусто, а освобождение никак не отмечено, — за ними трудно следовать, как за птицами в небе».⁵ Кроме того, Совершенные, т. е. те, кто «вошел в поток» — *anāgâmin* — сравниваются с могучими животными океанских глубин.⁶ «Глубоко, — говорится в одном из текстов махаяны,⁷ — именование „пустоты“; и тому, кто более „не влечется“, не приходит,

¹ Majjh., LXXII (II, 205—207).

² Suttanipâta, V, VII, 6—8.

³ Samyutt., XXII, 85. 86; XLIV, 2.

⁴ Pârânavagga, VII, 8.

⁵ Dhammapada, 92.

⁶ Angutt., VIII, 19. Можно вспомнить еще одно сравнение (см. Milindapañha, 320): «Как в море обитают существа чудесные и величественные, так и нирвана является вместилищем существ величественных и чудесных, каковы суть архаты, т. е. те, кто достиг угасания».

⁷ Prajñâpâramitâ, VIII, 106.

не восстает, не возникает, не существует, лишен страстей, исчез, угас, ушел, имя тому — глубина».

С другой стороны, существуют две исторические причины, по которым буддизм не говорит обо всем том, что, являя собой своеобразную сверххонтологическую и сверхтеистическую причину, относится к состоянию, в котором больше нет никакой жажды. Здесь надо вспомнить о том, что мы говорили в первой части нашего исследования, и прежде всего о том, что учение царевича Сиддхартхи возникло — в противоборстве со всяческой обрядовостью и отвлеченным умозрением — как сугубо практическое. Во вторых, не стоит забывать, что оно имело в виду тип человека, для которого Атман, т. е. то безусловное, которое было характерно для предшествующей индуистской метафизики, больше не являлось реальным опытом. То безусловное, в котором больше не усматривался окончательный критерий правильного восприятия реальности (*yathâ-bhûtam*) и которое любая скептически настроенная и праздно философствующая мысль (каковой уже были проникнуты разнообразные секты и спорящие друг с другом школы) могла просто отрицать или профанировать, — в буддизме такое безусловное становится убедительными и наглядным только благодаря самому действию, благодаря практической аскезе (*sâdhana, bhâvanâ*). Поэтому молчание, окружавшее всякие вопросы относительно природы нирваны и той судьбы, которая ожидает Пробужденного после смерти, объясняется сугубо практической причиной. Любая идея на этот счет будет всего лишь «мнением», а будучи таковым, она останется бесполезной и пустой, а может быть, даже вредной. Отсюда и уже известное нежелание Будды отвечать на соответствующие вопросы: «Этого Высочайший не разъяснил, потому что оно не относится к основополагающим принципам божественной жизни; потому что оно не ведет к отвержению, отрешению, прекращению,

безмолвию, познанию запредельного, не ведет к просветлению и угасанию».¹ По этой же причине необходимо покончить с волнением, бредом и блужданием беспокойного ума («я есмь», «я есмь это», «я буду», «я не буду», «я пребуду в теле», «я пребуду бестелесно», «я буду наделен сознанием», «я не буду наделен сознанием» и т. д.) — все эти рассуждения — не что иное, как бесплодное колебание, «нагноение» праздного, беспокойного воображения. Это следствие вожделения, «набухания», это не что иное, как острие ранящей стрелы. «Посему, — говорит Будда, — надо постоянно повторять: „Хочу пребыть с неколебимой душой, не объятый всеми этими пустыми помыслами, — пребыть с душой, сокрушающей это пустое воображение“. Вот что, о ученики, вам надлежит упражнять в себе».²

Существовало мнение, согласно которому нежелание связывать нирвану с безусловным Атманом предшествующей традиции упанишад объясняется тем, что в этой традиции Атман был неразрывно связан с Брахманом, универсальным субъектом, корнем всякой космической жизни.³ Мы знаем, что для буддизма — как учения о восстановлении (прежде всего арийского, по своему духу) — характерен разрыв такой связи. Что касается главного термина буддийской аскезы, то в буддийских текстах мы действительно находим множество элементов, заставляющих думать об Атмане, но ни один из них не возвращает к представлению о Брахмане — как раз потому, что буддизм стремится предотвратить всякое сползание в пантеизм и «космизм», полагая своим идеалом совершенное отрешение от всякой «природной» формы (как материальной, так и «божественной»). Поэтому он так

¹ Samyutt., XVI, 12; Majjh., LXII (II, 205).

² Samyutt., XXXV, 207.

³ Walleser M. Prajñāpāramitā. Cit. P. 9.

решительно и разжигает неумолимый очистительный огонь аскезы, сжигающий всякое ложное отождествление с чем бы то ни было, — в итоге всякий мост рушится и всякое слово и понятие кажутся пустыми и бессильными. Здесь, как ни в каком другом учении, невозможно установить связи между сансарой, случайным существованием, которое, как считает буддизм, вбирает в себя всякое явленное и обусловленное бытие, и тем, по отношению к чему нирвана является только негативным обозначением.

Уяснив все сказанное, теперь — для полноты картины — мы должны рассмотреть некоторые другие моменты.

Из анализа соответствующих текстов прежде всего становится ясно, что буддийская аскеза ставит перед собой вполне определенную задачу: преодолеть и уничтожить смерть, осуществить то, что называется термином *amata* (на санскрите *amṛta*), т. е. «бессмертие». Мы уже говорили о том, что Мара, вечно противоборствующий арию-аскету, — это одна из форм проявления демона смерти (*Mrtyu*).¹ В «Дхаммападе» повсюду говорится о необходимости бороться с демоном смерти, «губителем» *Антакой* (*Antaka*). «Пусть Мара не сокрушает вас снова и снова, как поток сокрушает тростник».² Пробужденный именуется победителем смерти,³ «дарителем бессмертия».⁴ Речь идет о сражении против великой армии смерти,⁵ о необходимости одолеть или пересечь поток или царство смерти (что удастся лишь немногим),⁶ сосредоточить

¹ О недвусмысленном отождествлении Мары с демоном смерти, см. *Mahāvagga*, I, I, II, 2.

² *Dhammapada*, 337; ср. 37, 40, 46.

³ *Majjh.*, XCII (II, 443).

⁴ *Majjh.*, XVIII (I, 170).

⁵ *Majjh.*, CXXXI (III, 281—284).

⁶ *Angutt.*, X, 117; *Majjh.*, XXXIV (I, 338), *Dhammapada*, 85.

ум на том, что лишено ее.¹ К этому ведет восьмеричный путь ария.² Всякий рожденный подвержен смерти, но ему надлежит осуществить бессмертие, прийти к «несравненной невозмутимости, угасанию».³ О нирване говорится, что она подобна «несравненному острову, где все исчезает и прекращается всякая привязанность», «острову, где уничтожается упадок и смерть». Этот остров, путь к которому знают те, кто «пребывает в середине вод, в страшном потоке, который грозит падением и смертью».⁴ «Как лекарство сражается со смертью, так с нею сражается нирвана».⁵ «Бессмертный найден», — возвещает Будда. «Пусть разверзнутся врата бессмертия: кто имеет уши, — приходи и внимай».⁶ «Да, я достиг бессмертия», — возвещает Шарипутра.⁷ «Утренняя заря бессмертия, торжество сражения» — таково именование арийского учения.⁸ Очень часто встречаются указания на соответствующие созерцания или спасительные образы, «основа и цель которых — бессмертие».⁹

Но это еще не все: надо помнить, что в индуистской традиции термин *amata*, т. е. «бессмертие» — по своему происхождению тождественный греческому слову «амбросия» — тем не менее по смыслу отличается от последнего, ставшего расхожим на Западе.

¹ Majjh., LXIV (II, 135).

² Majjh., LXXV, (II, 232).

³ Majjh., LXXVII (I, 244).

⁴ Suttanipāta, V, 11, 1—4. Cp. Uttarajjhâvana-sutta, XIII, 81: «Это место недалекое, но его нелегко достичь; там нет падения, немощи и смерти».

⁵ Milindapañha, 319.

⁶ Majjh., XXVI (I, 251—254); Mahâvagga, I, I, 5, 7; Samyutt., XII, 33.

⁷ Mahâvagga, I, I, 23, 6.

⁸ Majjh., CXV (III, 133).

⁹ Cp., например, Angutt., V, 61; VIII, 74; IX, 36; X, 56; VII, 45; Dhammapada, 374.

В западной ментальности «бессмертие» обычно смешивается с довольно определенным состоянием, означающим некое «выживание» после смерти, преодоление ее. Самое большее, о чем здесь идет речь, так это о продолжении индивидуального существования, всегда обусловленного и протекающего в неких «небесных» или «ангельских» состояниях, — тех состояниях, которые, как известно, могут быть бесконечными, вбирающими в себя различные зоны, но, согласно восточной метафизике, не иметь в себе ничего поистине вечного, «бессмертного» в абсолютном смысле этого слова. Вот почему в буддизме говорится об отсечении корней не только смерти, но самой жизни, говорится о том спасительном пути, который ведет за пределы как смерти, так и жизни,¹ причем под «жизнью» здесь понимается любая возможность вновь возникнуть в какой-нибудь обусловленной форме, включая те, которые, согласно религиозной точке зрения, считаются «бессмертными» или «райскими». Это, вероятно, может смутить тех, кто не осознает определенной ограниченности последних наиболее распространенных западных концепций, но тем не менее необходимо критически относиться к предположениям, согласно которым аскеза, подразумевающая именно такое «бессмертие», в результате приводит к «ничто».

Состоянию нирваны свойственна устойчивость. Как большая река влечется к морю, впадает в него и, слившись с ним, продолжает существовать, так не утрачивается и путь тех, кто идет к утасанию.² Как высокая гора, на которой не растет трава, недвижна и несокрушима, так недвижна и несокрушима нирвана, в которой не прорастают страстные влечения и вожделения.³ Как людские жилища с течением вре-

¹ Mahâparinirv., II, 1; II, 64.

² Atthakavagga, XV, 12; ср. Maiih., LXXIII (II, 214).

³ Milindapañña, 323.

мени разрушаются, но фундамент, на котором они стояли, остается, так остается и не ведает никаких перемен ум Пробужденного.¹ Вспомним причину, которая постоянно заставляет аскета двигаться вперед, — даже за пределы самых отвлеченных форм созерцания: «Все это составлено из каких-то частей, все это порождено, все это обусловлено».² Это приводит к тому, что нирвана (состояние, за пределы которого уже нельзя выйти) приобретает ту простоту, которая ничем не обусловлена и ничем не порождена:³ по отношению к нирване постоянно употребляется термин *asamkr̥ta* («не сотворенный, не произведенный, не сделанный»), а также термин *svayaambhu*, обозначающий то, что утверждается только на самом себе или — если говорить с точки зрения махаяны — утверждается на неутвержденном. Трем «асавам» приписывается ограничивающая функция: о них сказано, что они делают живых существ «конечными».⁴ Поэтому состояние, которому «асава» больше неизвестно, должно рассматриваться как ничем не обусловленное, бесконечное; будучи преодолением *гукхи*, оно может быть лишь состоянием высшего, сверхъестественного покоя и столь часто упоминаемой «ни с чем не сравнимой невозмутимости» (*anuttaram yoga-khemaṇ*). «Трепетание» и бессмысленное «вращение» заканчиваются. Термины «охлажденный»⁵ и «угасший» не должны вводить в заблуждение: жар, которого больше нет, надо понимать как лихорадку, как томление жаждой, как утомление от сансарического огня. Речь идет об отсутствии тепла, характерном для чистого уранического пламени (*flamma non*

¹ Mahāparinirv., IV, 6.

² Cp. Majjh., LII (II, 18).

³ Cp. Dhammapada, 383.

⁴ Samyutt., XLI, 7; Jātaka, 203.

⁵ Cp. Angutt., III, 34.

uens),* каковым пламенеют сидерические натуры (олимпийское начало чистого света).

«Только то, что не рождалось, не погибает, — говорится в одном тексте.¹ — Гора Меру обрушится, и боги закатятся в небесах. Сколь же величественно, сколь чудесно вечное существование, не подверженное рождению и смерти!». Кроме того, о нирване всегда говорится так: «Выйти из этого состояния [т. е. найти другое], спокойное, непреложное, не имеющее никакой мысли, не рожденное, не образованное, отрешенное от страдания, отрешенное от страсти, — вот радость, которая полагает предел всякой случайности и навсегда уничтожает вожделение».² И еще: «Есть, о ученики, то место, в котором нет ни земли, ни воды, ни воздуха, ни бесконечного эфира, ни бесконечного сознания, ни какой бы то ни было сущности, ни того, что находится по ту сторону явленного и неявленного, ни этого мира, ни другого, ни солнца, ни луны. Я не назову его, о ученики, ни становлением, ни прихождением, ни пребыванием, ни рождением, ни смертью; у него нет основы, нет развития, нет остановки: и это — конец волнения».³

Мы уже упоминали о некоторых особенностях, которые, согласно рассмотренным текстам, характерны для тех, кто, еще при жизни достигнув пробуждения, обрел великое освобождение (начиная с сына из племени шакьев). Покончив со всяким самоотжествлением, они достигли свободы. Сумев отсечь корни вожделеющего «Я», они увидели, как перед ними сторела сеть обманчивых видений, и теперь их сердце пронизано светом, они стали божественны-

¹ Mahâparinirv., III, 64

² Itivuttaka, 43.

³ Udâna, VIII, 3.

* *Flamma non uens (лат.)* — огонь не жгущий. — Прим. пер.

ми существами, неподвластными опьянению и посягательствам мира. Их слово подобно рычанию льва: «Верховны те, кто бодрствует!». ¹ Став «непобедимыми и непосягаемыми», они предстают как «высшие существа», превосходящие людей; ² уподобившись львам, в которых нет страха и боязни, ³ они взирают в прошлое, видят небеса и преисподнюю, ⁴ знают этот и потусторонний миры, ведают царство смерти и царство, свободное от нее, время и вечность. ⁵ Они «подобны тиграм, подобны быкам, подобны львам в горной пещере», хотя предстают как существа, «лишенные тщеславия и пришедшие в мир ради блага многих, ради спасения многих, пришедшие в него из сострадания к нему, пришедшие ради пользы, блага и спасения богов и людей». ⁶ «Я справился с колючками мнений, достиг власти над самим собой, стал на путь, я обладаю знанием и никто, кроме меня самого, не направляет меня», — говорит о себе Пробужденный. ⁷ Пробужденный — это тот, кто отрешился от жизни и смерти, кто знает восхождение и нисхождение; ⁸ он «смел, и ему неведомы сомнения», он предстает как «уверенный в себе вождь, свободный от всякой страсти, сверкающий, как солнце, сияющий без всяческого высокомерия, преисполненный героизма»; он преисполнен ведения, и «никакое вожделение не ослепляет его, никакая тягота не одолевает, никакая победа не соблазняет, никакое пятно не порочит»; он «уже никогда не просит и, будучи человеком, во всей полноте владеет аскетическим искусством»; он «величествен

¹ Samyutt., XXII, 76.

² Majjh., CXVI (III, 137).

³ Suttanipâta, III, VI, 37.

⁴ Samyutt., III, 58—59; Dhammapada, 422—423.

⁵ Majjh., XXXIV (I, 337—338).

⁶ Majjh., IV (I, 34).

⁷ Urugavagga, III, 21.

⁸ Majjh., XCI (II, 433).

и самобытен; освобожден от всяческих уз и больше не являющийся рабом какого бы то ни было рабства»; он — тот «доблестный, который сам надзирает за собой, который размерен в своем шаге, готовый к вести, взирающий в себя и вокруг, ни к чему не склонный, ни от чего не отвращающийся, возвышенный в своей могучей душе, бесстрастный»; его «не томит никакая жажда, не омрачает никакой дым, не обволакивает влагой туман; он — дух, который чтит жертвоприношение и как никто другой возвышается в своем величии».¹ Неукротимый, высочайший, он сложил с себя все тяготы, не имеет ни «жилища», ни желаний. Всякие страсти, гордыня и неискренность ниспали с него, как зерно горчицы с острия иглы. Пребывая по ту сторону добра и зла, он отрешился от всяческих уз и, расставшись с удовольствием, очистился. Преисполнившись знания, он больше не задает вопроса «как?». Он прикоснулся к стихии, свободной от смерти. Он расстался с человеческим узами, превзошел узы божественные и потому он свободен от всяческих уз и цепей: путь к нему, которого никто в мире не может одолеть и господство которого безмерно, не знают ни боги, ни ангелы, ни люди.²

Вот в таких величественных эпитетах, возвышающихся над временем, вновь и вновь утверждается высший идеал чистого арийского духа. Связи восстановлены и определенным образом совершается возврат к исконному состоянию — тому самому, отголоски которого доносятся до нас в космическом размахе ведийских повествований и описании сверхъестественных событий, даваемом в древнеиндийском эпосе. О нирване говорится как о состоянии, которое долгое

¹ Majjh., LVI (II, 61—62).

² Dhammapada, 402—420, passim, 179; Majjh., XCVIII (II, 507—510).

время не было известно.¹ По ту сторону как изощренных лабиринтов умозрения, так и всякого человеческого чувства, скудного по своему содержанию, по ту сторону мира сансары, который не перестает «гореть», и любой фантазмагории демонических, титанических и небесных явлений — по ту сторону всего этого утверждается знание той природы, которую — в ее чистоте и мощи — можно было бы назвать царственной и олимпийской, если бы она одновременно не отсылала к абсолютной трансцендентности и не стояла под знаком совершенной неуловимости, под знаком того, для чего не подходят такие слова, как «это», «здесь» и «там».

Такова цель «благородного» или «арийского» пути (*ariyamagga*) — того пути, в котором хотели видеть «квиетизм», обусловленный «расслабляющим тропическим климатом» и ведущий — словно в крайнем упадке жизненных сил — к «ничто» и прежде всего к «рыхлому» гуманизму.

Х. «Пустота».

«Если ум не распадается»

Мы уже приводили отрывок, в котором о «пустоте», «отсутствии знаков» и «отсутствии устремлений» говорится как об отличительных особенностях тех аскетов, которые восстают из созерцаний, свободных от всякой формы. Кроме того, мы видели, что «Дхаммапада», упоминая тех, «за кем так же трудно пойти, как трудно проследить путь небесных птиц», связывает «пустоту» и «отсутствие знака» с состоянием *vi-*

¹ *Mahāvagga*, I, I, 35, 5. В соответствии с распространенным стилистическим приемом художественного преувеличения там говорится о «мириадах кальп».

века, т. е. с освобождением или отрешением. Это не единственные места, где мотив *пустоты* (*suññā* или *suññatā*) появляется в ранних буддийских текстах. Отрешившийся от всякого удовольствия и желания, от всякого влечения и жажды, от лихорадки и вожделения именуется «пустым».¹ В другом месте говорится о том, что «высший человек» почти всегда пребывает в состоянии подлинной, ничем не нарушаемой пустоты² — в таком состоянии царевич Сиддхартха принимал царей и говорил с ними.³ Он говорил, что представления не укореняются в том человеке, которого не волнует ничего в мире, который больше не задает вопросов, кто искоренил в себе всякое отвращение и не стремится ни к существованию, ни к несуществованию.⁴ Всякое представление, ощущение и чувство он переживает в состоянии отрешенности.⁵ Все это — в особой связи с триадой «пустоты», «отсутствия знака» и «отсутствия устремления» — соотносится с опытом (как внутренним, так и внешним) того человека, который, живя, не перестает пребывать в нирване или каком-либо высоком созерцании. Сам Будда говорил о себе, что он без напряжения или каких-нибудь затруднений пребывает в одном из четырех *jhāna* или в каком-либо лучезарном созерцании, независимо от того, идет ли он в данный момент, стоит, сидит или лежит.⁶ Таким образом, речь идет не только о каких-то запредельных состояниях сознания, но и о той глубине, пребывая в которой можно воспринимать разнообразные *dhamma*, т. е. различные содержания внутреннего и внешнего опыта.

¹ Samyutt., XXII, 3.

² Majjh., CLI (III, 413).

³ Majjh., CXXII (III, 187).

⁴ Majjh., XVIII (I, 168).

⁵ Majjh., CXL (III, 348).

⁶ Angutt., III, 63

Такой опыт сам высвобождает себя, и упомянутая триада («пустота» — *suññatā*; «отсутствие знака» — *animitta*; «отсутствие устремления» — *appanahita*) намекает на саму суть этого высвобождения или преобразования. Речь идет о «совершенстве познания» или просветлении, о том познании, которое «уходит в запредельное» или «на другой берег» (*prajñāparamitā* (*praññāpāramitā*) — термин, характерный для ряда более поздних буддийских текстов, в которых уже слышна интонация махаяны). Таким образом, эти три термина надо прежде всего понимать *sub specie interioritatis*, т. е. вне какой бы то ни было умозрительной конструкции.

«Пустота» означает переживание, свободное от «Я», т. е. от какой-либо индивидуальности, и субстрат такого переживания можно — в порядке аналогии — сравнить с бесконечным пространством, с эфиром (*ākāśa*). Освобождение от «Я» (*ajjhattan vimokka*) и уничтожение всякой привязанности приводит к духовной ясности, которая парализует всякую «асаву» и больше не дает верить в существования души.¹ Кроме того, «поскольку мир лишен „Я“ и всего того, что похоже на него, мир называется пустотой».² «„Это покой, высший предел, завершение всяческих образований, освобождение от всяческих основ существования, одоление жажды, отвлечение, решение, угасание“. Аскет может прийти к такому сосредоточению, когда, оказавшись перед землей, он не воспринимает земли, оказавшись перед водой, огнем, на ветру, перед бесконечностью пространства, бесконечностью сознания, перед небытием и царством, выходящим за пределы сознания и несознания, оказавшись перед этим миром, он не воспринимает мира; оказавшись

¹ Samyutt., XII, 32.

² Samyutt., XXXV, 85.

перед другим миром, перед тем, что он видел, слышал, чувствовал, признавал, достигал и искал в духе, оказавшись перед всем этим, он не воспринимает его, хотя и не утрачивает восприятия».¹ Итак, круг замыкается, и начало совпадает с концом. Пустота, отсутствие «Я», которое оказалось последней истиной сансарического существования, где всякая индивидуальность или субстанциальность эфемерна и представляет собой всего лишь течение, а последней инстанцией оказывается вечно возрождающаяся жажда — итак, эта «пустота» становится высшей целью аскетического опыта, в котором она, однако, приобретает обратный смысл. Здесь она выражает абсолют, сверхсущность, сверхкосмичность, сознание, которое полностью освободилось и стало просветлением, где уже нет ни форм, ни восприятий, ни чувств, ни чего-либо еще. Итак, смысл как будто тот же самый и в то же время прямо противоположный: тому отсутствию «Я», которое имеется в сансарическом сознании, противостоит другое, характерное для нирваны и полного просветления — *suññatā*.

Что касается второй категории, а именно «неоставления опознавательного знака» (*animitta*), то, по сути дела, она выражает то, что в умозрении веданты получит название «высшего тождества». Речь идет о неразличении характерных особенностей (*nimitta*), благодаря которым обыденное сознание проводит различие между теми или иными существами, явлениями и вещами. Дело не в том, что эти вещи утрачивают свои особенности: просто в освобожденном сознании они, так сказать, утрачивают тот вес и то расстояние, которые и являются основой их различия. Каждая из них становится высшей инстанцией для самой себя, и в результате именно в своей непохожести друг на

¹ Angutt., XI, 8; cp. XI, 10; Samyutt., XXII, 89.

друга они предстают как тождественные (как это случается, когда различные места в пространстве не связываются с заданной точкой отсчета, но рассматриваются с точки зрения самого пространства — как нечто простое, никак не черченное и однородное). Таким образом, существа, явления и вещи, растворенные в «пустоте», воспринимаются как «лишенные отличительного знака», и это подводит нас к более глубокому смыслу, характерному для третьей категории — *arpanihita*. Мы переводим этот термин как «без наклонностей» или «без устремлений». Пока существовали узы «Я», каждая вещь что-то «говорила» этому «Я»: каждая вещь была причастна субъективности, наделяла иллюзией «склонности», «устремления». Человек проецирует себя на мир, делает его «своим», наделяет его своими чувствами, стремлениями и целями; он проецирует на этот мир некий *пафос*, наделяет его теми ценностями и различиями, которые так или иначе возвращают к силе, поддерживающей его жизнь, возвращают к его устремлениям, к его неприязни и неведению. Человек не познает мира как он есть в его обнаженности, не познает «голой» природы — как раз потому, что его собственное восприятие — не что иное, как «горение», отождествление себя с чем-то, постоянное связывание себя — в стремлении что-то использовать и одновременно самому быть использованным. Но теперь это состояние преодолено. Жажда утасла, нечистый туман рассеялся. Вся природа, всякое восприятие, любое явление и все, что составляло так называемый «внутренний опыт» и «содержание души», — все это освободилось от субъективности, оторшилось от всего сугубо «человеческого» и предстало чистым, свободным от слова, привязанностей и влечений: предстало в той изначальности и невинности, которую на Западе, наверное, назвали бы невинностью первого дня творения. Вот это и имеет в виду *arpanihita*, «отсутствие устремления», которое переживается

обретшими свободу и которое является третьим элементом (после «пустоты» и «отсутствия различающего знака»).

Но тем самым происходит переход от исконного буддизма к фундаментальным взглядам уже упоминавшихся праджняпарамитских текстов и школы «Великого пути», или «Большой колесницы», махаяны (переход, который в данном случае можно считать естественным, и потому скажем несколько слов об этом учении).

Мотив двойной истины (*satya-dvaya*), уже намеченный Буддой, здесь особенно акцентируется. В школе мадхьямака истине, соответствующей обыденному сознанию (*vyavahāra-satya*), противопоставляется высшая, метафизическая истина (*paramārtha-satya*), относительно которой, впрочем, возникает много недоразумений. С ней часто связывают спекулятивную систему, в которой отправной точкой является определенный опыт или состояние. После того как на смену исконному буддизму пришли две его основные школы (хинаяна и махаяна), в них наметились упадок и вырождение. Ядром исконного буддийского учения была аскеза и опыт, никак не связанные ни с моралью, ни с отвлеченным умозрением, но теперь в двух упомянутых школах именно эти аспекты начали брать верх. В хинаяне аскеза часто ослабляется вторжением того этико-монашеского элемента, который в каком-то смысле похож на западный аскетизм. Начинает превалировать пессимистический взгляд на мир, *дуккха* в основном понимается как «вселенская боль», а *нирвана* — как нечто потустороннее, резко противопоставляемое сансаре. В махаяне, напротив, начинает главенствовать философский элемент — в том смысле, что (несмотря на разные религиозные оттенки, о которых мы вскоре поговорим) ее представители стремятся парадоксальным образом использовать видение мира, свойственное освобожденному и про-

светленному сознанию, как основу для построения философской системы, которую некоторые пытались сблизить с западной философией так называемого абсолютного идеализма. Однако такое сближение в значительной степени неправомерно. Существует фундаментальное различие, обусловленное тем, что западные идеалистические философские системы — это просто порождение ума их создателей (воспринятое последователями), которые были и остаются существами сансары, так же лишенными сверхрационального и сверхиндивидуального просветления, как их лишены их современники, не знакомые с университетской философией. С другой стороны, абсолютный идеализм умозрительного буддизма махаяны представляет собой попытку рационально систематизировать сверхрациональный опыт, предшествующий ей и превосходящий ее. Если бы не было величественного образа царевича Сиддхартхи, не был бы возможен и умозрительный идеализм Нагарджуны, в то время как появление Фихте, Гегеля и Шеллинга вполне мыслимо и без какого-нибудь их предшественника: достаточно лишь определенной исторической ситуации в критико-философской мысли Запада.

Учитывая все это, приступим к рассмотрению тех воззрений махаяны, которые теснее связаны с нашими последними соображениями. Здесь мы имеем дело с единственным в своем роде термином, который обозначает последнюю сущность всякого состояния, предмета или явления, характерного для внешнего и внутреннего опыта, — *tathatā*. Этот термин так же не переводим, как невыразимо то редкое состояние просветленности, к которому он и восходит. Английские переводчики переводят его словами «*этость*» (*thatness*) или «*такость*», «*таковость*» (*suchness*), немецкие делают то же самое (*Soheit*, т. е. «*таковость*», «*такость*»). Сам термин обозначает некое «это», «вот это», т. е. речь идет о качестве того, что воспринимает-

ся в данный момент, воспринимается непосредственно, во всей своей очевидности и существе, в простоте и безличной прозрачности. Впрочем, это качество надо понимать как субстрат его же самого, лишенный каких бы то ни было условий и всяческого рождения, каковые выражаются термином *svayambhu*, периодически соотносимым — в текстах — с термином *tathatâ*. *Tathatâ* предстает как первичный элемент, никак не связанный с опытом мира «Я» или «не-Я».

В этих текстах по отношению к Пробужденному, к Будде прежде всего используется термин *tathâgata* (слово, которое в древних канонических текстах можно было переводить как «Совершенный», но которое здесь получает более специальный смысл). *Tathâgata* — это тот, кто «пошел вот так», становясь «этим», а «этот» есть не что иное, как его собственное просветление, понятое во всей его экзистенциальной невыразимости и простоте. Пробужденный — это не какое-то «Я», которое «имеет» просветление: он сам и есть просветление, есть *tathâta*, сама сущность познания, «которое идет по ту сторону» или направляется «к другому берегу» (праджняпарамитское совершенство).

В этой сущности для него разрешается содержание любого опыта, любой объективности (*dharmatâ*), т. е. разрешается в чем-то таком, что проникнутое чистой очевидностью, не воспринимает никакого имени, никакого знака, никакого определения и остается неуловимым, «уподобляющемся бесподобному», остается тем, что есть *tathatâ*. Вот как об этом говорится в одном тексте: «Все сущее, все предметы и состояния (*dharma*) не мыслятся, взвешиваются, не измеряются, не исчисляются, они подобны бесподобному — таковы предметы и состояния Пробужденного (*tathâgata*): они не мыслятся, потому что ум достиг покоя [как противоположности *гукхе*, т. е. состоянию волнения и тревоги]; они не взвешиваются, ибо возможность

взвешивания упразднена. Непомысленность, невзвешиваемость — таково обозначение того, чего должно достичь сознание. Равным образом, „неизмеримое, неисчисляемое, подобное неподобному“ — таковы свойства того, кто есть tathâgata [Пробужденный] — в силу взвешивания и измерения, совершенного теми подобными и равными, которые достигли безмолвия и беспристрастности».¹ Таким образом, «запредельное познание ничего не принимает и ничего не отпускает»,² т. е. опыт протекает как бы в том светоносном эфире, который не знает изменения и движения, словно «цветок, раскрывающийся из бездны». Возможность полного просветления и «потустороннего ведения» связывается с эфиром (âkâṣa), о котором мы уже говорили, и истина, возвещаемая бодхисаттвами — т. е. теми, кто в себе самом есть не что иное, как просветление, обращенное к полному пробуждению — такова: форма имеет природу эфира, чувства, представления, устремления, сознание — все это имеет природу эфира; такова природа всякой вещи и всякого состояния (dharma): они не приходят, не уходят, они подобны пространству, эфиру, и разрешаются в пустоту, в неразличаемость, в отсутствие всякой устремленности — другого закона для них нет.³ Так же определяется и природа самого Пробужденного: «Почему он именуется tathâgata? Потому что он и есть tathâgata; потому что не имеет начала, потому что он есть уничтожение качества, потому что не имеет начала и безначалие — его высшая цель».⁴

¹ Prajñâpâramitâ XIII, 83. Тексты этого источника мы приводим по изданию Валлезера, см. *Walleser M. Prajñâpâramitâ*. Göttingen, 1914.

² Prajñâpâramitâ, VIII, 68.

³ Ibid., XV, 90.

⁴ Vairacchedikâ, XVII (см. *Sacred Books of the East*. «Mahâyâna Texts». V. XLIX).

На этой вершине всякая форма, всякое состояние, явление, всякий элемент, всякая дхарма предстают в своей природе как *vivikta*, т. е. «освобожденные», свободные от собственной индивидуальности:¹ как в мире, который считался внешним, так и внутри того, кто достиг совершенства. Тогда упразднение всяческой индивидуальности, растворение в «пустоте», в «неразличаемости», в «отсутствии всякого устремления» достигают самых высоких сфер, расторгают их, упраздняют последний предел и подготавливают почву для того единства, которое, будучи абсолютно трансцендентным, в то же время предстает как совершенное имманентное. Чтобы без остатка покончить с двойственностью, чтобы превратить нирвану в нечто такое, что без остатка поглощает собою все, чтобы превратить ее в «конец мира», в нечто такое, что на самом деле «ничего не оставляет позади» (*anupâdhicsha*), необходимо, чтобы сама нирвана, а вместе с нею и Пробужденный (*tathâgata*), освободились от индивидуальности, т. е. от всего того, что могло бы приводить к восприятию «другого» по отношению к себе самому. Нирвана, которую древний буддизм окутывал молчанием, не желая говорить о ней и тем самым стремясь защитить ее от неверных домыслов, здесь становится темой умозрения, достигающего парадоксальных вершин. Вот что мы читаем: «„Это“ (*tathâta*), присущее Пробужденному (*tathâgata*), есть „это“ любой вещи, явления или состояния (*dharma*), а „это“ всякой вещи, явления или состояния есть „это“, присущее Пробужденному, но „это“, присущее всякой вещи, явлению или состоянию, и „это“, присущее Пробужденному, есть [в свою очередь] то „это“, которое присуще Пробужденному (*tathâgata*)... „Это“, свойственное Пробужденному, и „это“, свойственное

¹ *Prajñâpâramitâ*, XXII, 129.

любой вещи, явлению или состоянию, — именно оно есть единое „это“, лишенное двойственности, двоякости, есть „это“, свободное от диады».¹ И еще: «То, о чем *tathâgata* говорит как о совершенном просветлении, есть то, о чем он же не говорит как о совершенном просветлении и как раз поэтому оно называется совершенным просветлением».² Здесь мы имеем дело с формулой, которая применяется к целому ряду других элементов и связывается с характеристикой самого Пробужденного, Будды: то, что *tathâgata* называет качеством Будды, он же не называет таковым, и как раз поэтому названное возвещается как качество Будды.³ Пребывать в «пустоте» значит пребывать в полном просветлении, пребывать в запредельном ведении. В нем и пребывает бодхисаттва: не в мире чувств, не в особом аскетическом состоянии и его плодах и даже не в самой сущности Будды как таковой.⁴ И далее: «Нет знания, нет неведения, нет уничтожения [этого неведения]; нет никакого достижения нирваны. Тот, кто [только] приблизился к запредельному знанию, тот [еще] затворен в своем уме [*citta*]. Но когда скорлупа, созданная его умом, разбивается, он освобождается от всякого страха, возносится за пределы

¹ *Prajñâpâramitâ*, XVI, 98.

² *Vairacchedikâ*, XIII.

³ *Ibid.*, VIII; ср. XIII, XXVI. В этой последней небольшой главе данная формула распространяется на тридцать две особенности высшего человека, о которых говорится, что они как раз таковы тогда, когда перестают быть таковыми — в противопоставлении другим. См. *ibid.*, XXII: «Тот, кто хочет видеть меня, видя мою форму, или слышать меня, слушая мой голос, будет напрасно стараться и не увидит меня. Будду можно видеть, взирая на закон, ибо у всякого Будды сущностью его тела является дхарма [*dharmakâya* — в махаяне о таком теле говорит целое учение], а природа дхармы не может быть постигнута, да она и не сотворена для того, чтобы быть постигнутой».

⁴ *Prajñâpâramitâ*, I, 56.

мира изменений и постигает высшую нирвану».¹ И на вопрос: «Есть ли что-нибудь такое, что возвестил *tathâgata*?» правильным, хотя и неожиданным ответом станет следующий: «Нет, нет ничего такого, что он возвестил».² И еще: «Если кто-то сказал, что *tathâgata* уходит или приходит, стоит, сидит или лежит, значит сказавший не уразумел смысла моего наставления. Почему? Потому что само слово *tathâgata* говорит, что он никуда не идет, ниоткуда не приходит — и посему он называется *tathâgata*, благословенный и полностью просветленный».³ Таким образом, видение полного единства освобождает как вещи, так и человека, поскольку, будучи эзотерической истиной, приходит к следующему рискованному утверждению: не ищи освобождения, потому что не было времени, когда ты был поработен.

В результате мы приходим к парадоксальному отождествлению: нирвана и сансара, безусловное и обусловленное, «мир» и конец «мира» не противостоят друг другу, не образуют двойственности: они суть одно и то же. «Форма есть пустота и пустота есть форма. Пустота ничем не отличается от формы. Форма ничем не отличается от пустоты... Потому всем существам присуща пустота, они не имеют ни начала, ни конца, они совершенны и несовершенны».⁴ Основным мотивом «Ланкаватара-сутры» как раз и является стремление выйти за пределы понятий «бытия» и «небытия», окончательно отрешиться от дуалистической мысли (*vikalpa*), покончить с желанием отыскать нирвану где-то за пределами сансары, а сансару увидеть вне нирваны. Тем самым отвергается сама точка зрения,

¹ *Prajñâpâramitâ-hrdaya-sûtra*, см. *Sacred Books of the East*. Cit. Parte II. P. 147—148.

² *Vairacchedikâ*, XIII.

³ *Ibid.*, XXIX.

⁴ *Prajñâpâramitâ-hrdaya*, *ibid.*

характерная для «негативистских» школ: «Все тексты, утверждающие небытие вещей, отражают несовершенное учение», — говорится в «Махабхери-харакапариварта-сутре», да и само учение о небытии, развиваемое махаяной, только мешает правильному пониманию, предстает как некое заграждение.¹

Итак, нирвана = сансара. Это значит, что нирвана не представляет собой какой-то обособленной реальности: она — некое абсолютное измерение (превосходящее как сансару, так и себя самое, если ее понимать как противоположность сансаре), в соответствии с которым можно пережить и ощутить «это», ощутить мир. И только таким образом — как действие того, что, как эфир, бесконечно, неуловимо, подобно бесподобному, невесомо, не восприимчиво ни к какому заражению и при любом движении остающееся неподвижным, — только таким образом «мир» поистине больше не существует, а в формах, которыми захвачен тот, кто подвержен «неведению», этот мир всего лишь явление, эхо, мираж, проступающий в ясном и свободном небе.² Существовая, он не существует, а не существуя, существует — и это касается как мира, так и того, кто есть свобода, кто предстает как *tathâgata*. Такова формула, которая часто встречается в «Ваджраччхедике»: «То, что объявлено существующим — как раз оно объявлено несуществующим, но именно так оно объявлено существующим». И еще: «Если же при таком учении и наставлении ум стремящегося к просветлению не ниспровергается, не чувствует бездны [не рушится в нее], не ощущает тоски, если его дух захвачен, не сокрушен как бы в позвоночнике, не чувствует страха, не ощущает ужаса — тогда его надо

¹ Цит. по: *Kurariya K. The religion of the Samurai. London, 1913. P. 137.*

² См. *Evola J. Fenomenologia dell'Individuo assoluto. Torino, 1930. § 30.*

наставлять во всей полноте запредельного познания».¹ И тогда такой человек становится одним из тех, о ком говорят, что они «несравнимы с людьми, не подобны им», «ибо наделенные немислимыми достоинствами суть tathâgata, досточтимые (arahant), полностью просвещенные».²

Такова установка эзотерической, «высшей истины», открываемой в учении (paramârtha), и чтобы устоять, «необходимо иметь тройную броню». Столкнувшись с этим, непосвященный трепещет и кричит: «Нет, пусть уж лучше сансара (varam samsâra evâvasthanam)!».³

XI. В сторону дзена

Поскольку наша задача состояла в том, чтобы, вникая в древние палийские тексты, представить истинное учение о пробуждении, у нас не было необходимости вдаваться в рассмотрение того, как буддизм развивался и менялся в последующие эпохи, — хотя бы по той причине, что тогда мы погрузились бы не столько в само учение, сколько в историю. Поэтому здесь мы ограничимся лишь некоторыми краткими замечаниями.

Мы уже говорили о том, что отличительная особенность буддизма — это его аристократизм. В начале буддизм был истиной тех немногих, кто действительно достиг просветления и вел жизнь бхиккху (bhikkhu), т. е. странствующих аскетов. Со временем вокруг них собирались и множились так называемые upâsaka, т. е. последователи, которые, согласно канонической формуле, совершили тройной уход: в Будду, учение

¹ Prajñâpâramitâ, I, 35; ср. 44.

² Ibid., XXII, 127.

³ Bodhicaryâvatârâtîkâ, IX, 53.

и монастырь. Однако буддийское монастырское сообщество не имело признаков церкви, а учение еще менее представляло собой некую религию. Вначале женщины в это сообщество не допускались. Его единство прежде всего обеспечивалось простым, строгим укладом жизни, и только со временем, когда наметился упадок, открыто признаваемый древними текстами, начали множиться различные правила и предписания.

Упадок буддизма стал неизбежным, как только тот начал распространяться, и причина кроется в том, что учение о пробуждении в большей степени, чем какое-либо другое, предполагает путь посвящения, понять который и пойти по которому могут лишь те немногие, в ком недюжинная сила сочетается с живой устремленностью к достижению безусловного. Кроме того, определенную роль сыграл расовый и кастовый момент: мы не зря настаивали на «арийском» качестве рассматриваемого нами учения. Существуют естественные границы понимания, обусловленные расой духа и отчасти расой тела. Поскольку буддизм стал получать массовое распространение и не просто проник в те слои, где укоренились или вновь пробудились экзогенные влияния, но и распространился в чужеземных народах, изменения и искажения были неизбежны.

Со временем первоначальный буддизм сменился двумя основными течениями — хинаяной и махаяной. Что касается формальной чистоты учения, то первое направление удержало ее, наверное, в большей степени, чем второе. Хинаяна продолжала хранить канонические палийские тексты, которые каждый буддист воспринимает как «писания», делая их мерилom собственной «ортодоксии». Но, как мы недавно отмечали, это же течение стремилось толковать учение о пробуждении прежде всего в этическом и эстетическом ключе, делая упор на отшельничестве и пессимистическом мировосприятии, что привело к определенному

падению уровня. Тем не менее в хинаяне в большей степени сохранились ясность, простота и строгость исконного арийства.

По-другому дела складывались в махаяне, развивавшейся в Северной Индии, в Тибете и в Непале, — в регионах, где был силен монгольский элемент, смешавшийся с еще более древними этносами. Махаяна достаточно сложна и запутана, и различительная работа здесь не всегда дается легко. С одной стороны — и это несомненно — ее метафизический уровень более высок, с другой — столь же очевидны определенные смещения и искажения.

Что касается негативных моментов махаяны, то здесь прежде всего надо сказать, что учение о пробуждении, являвшееся наследием избранных и подлинных аскетов, постепенно превратилось в «религию», сильно пропитанную мифологией. С одной стороны, махаяна считает, что Будду нельзя считать простым человеком. Она акцентирует внимание на том трансцендентном измерении, которое характерно для Пробужденных и бодхисаттв, для всех тех, кто обратился к пробуждению. Но, с другой стороны, наблюдается сугубо религиозное обожествление Будды, который перестает быть «освобожденным» и становится «богом», предметом культа и благочестивого преклонения, и в конце концов брахманский индуизм стремится взять в свой пантеон и это новое божество, делая из него аватара, т. е. одно из проявлений Вишну. В результате в этих аспектах махаяны над сугубо интеллектуальным и мужественным началом берет верх чувство и воображение. Дорическая обнаженность исконного буддизма сменяется самой настоящей, сказочно-калейдоскопической фантаσμαгорией сотен божеств и бодхисаттв, существ, являющихся мифологическими персонификациями различных состояний созерцания, фантаσμαгорией символов, миров, небес и чудес. Будда становится трансцендентным

существом в образе Амитабхи (что означает «бесконечное сияние»), с которым загадочным образом связывается некое исконное воспоминание. Амитабха царствует в «благословенной земле Запада» — Сукхавати — в которой нет ни нечистоты, ни смерти, ни разрушения и которая похожа на земли, описываемые в древних западных традициях, в литературе Древнего Египта, в мифе о Гильгамеше: здесь мы имеем дело с мифологическими перенесением воспоминания о том изначальном месте (западном или северо-западном), где существовала «божественная раса».¹ Между Амитабхой и миром людей находится Авалокитешвара, похожий на божественного посредника: это «взирающий вниз Господь», движимый состраданием и любовью ко всему сотворенному, ко всякому созданию.

С одной стороны, эти создания направляются по пути *бхакти* (*bhakti*), религиозного «обоожествления» (и иногда Авалокитешвара даже меняет свой пол, становясь божественной матерью, например в китайском буддизме это Куан Дзин), но с другой — каждый из них наделяется тем качеством *бодхи*, которое выходит за пределы сансары и способно сотворить чудо просветления. Не только в каждом человеке, но и — согласно наиболее распространенным видам этой веры (и теперь можно говорить именно о вере) — вообще в каждом живом существе сокрыт потенциальный будда. И вполне естественно, что здесь, нанося особый вред, вновь воскресают всевозможные фантазии о перевоплощении — как некий аналог учению о заслугах, порой принимающие совершенно гротескные формы. Получается, что переходя из одной жизни в другую и

¹ См. *Evola J. Rivolta contro il mondo moderno. Cit. II. §§ 4—5.* Относительно Сукхавати см.: *Sacr. Book of the East. V. XLIX (Sukhâvatî-vyûha).*

попутно накапливая всевозможные «заслуги», живые существа постепенно становятся Пробужденными. Им помогают бодхисаттвы, которые становятся здесь некими полунебесными существами, теряя при этом немалую часть своих олимпийских свойств: ведь теперь не только люди (в своем стремлении к пробуждению) больше не чувствуют необходимости полагаться только на свои собственные силы (как это было согласно изначальному суровому и строгому учению), но и бодхисаттвы, радея о всеобщем спасении и устремляясь на помощь людям, дают обет не входить в нирвану до тех пор, пока — с их помощью — туда не войдут все живые существа. Здесь, конечно, мы имеем дело с «великодушными», гуманными воззрениями, проникнутыми демократическим и почти что христианским духом, но не имеющими почти ничего общего с традиционной метафизикой.¹ Это уже не арийское учение

¹ Отметим, что понятие бодхисаттвы, который не вступает в нирвану до тех пор, пока все прочие существа тоже не достигнут освобождения, — не что иное, как искажение, возникшее в результате перенесения метафизической идеи в область внешней нравственности. Подлинно эзотерический смысл таков: освобождение не является абсолютным до тех пор, пока в опыте Пробужденного существует что-либо такое, что кажется не свободным. Речь идет не о том, чтобы всячески способствовать достижению пробуждения в других людях, а о том, чтобы почувствовать, что высшая цель — это осознание тождественности нирваны и сансары. До наступления этого момента аскет пребывает в неведении и потому скрываться в нирване недопустимо, ибо она не будет подлинной. Таков эзотерический смысл «пустоты» бодхисаттвы, тот смысл, который в указанных выше воззрениях искажается общественно-гуманистическими соображениями. Впрочем, было бы нелепо, с одной стороны, говорить о том, что весь мир — всего лишь иллюзия, мираж и сон, а с другой — возлагать на себя миссию по помощи и «спасению» всех тех, кто, согласно «запредельному знанию», сам существует иллюзорно.

о пробуждении, а определенная религия, созданная для того, чтобы удовлетворить верования и чувства простого народа — в ущерб суровому, но ясному воззрению, соответствующему подлинной реальности. Но это еще не все: в махаяне определенную роль играют обряды, суеверия и магические практики, в которых от буддизма остается только одно название, потому что он начинает вырождаться и через несколько веков в нем уже нельзя узнать прежнего, исконного буддизма.

Второй аспект вырождения буддизма — философский. Уже в более поздней части палийского канона, а именно в абхидхарме нередко появляется та рационалистическая сухость, которая, в общем и целом, свойственна нашей средневековой схоластике. В махаяне спекулятивная мысль представлена более широко, но она же приводит к той двусмысленности, о которой мы уже говорили. Большая заслуга махаяны заключается в том, что за основу она взяла не существо сансары, а Пробужденного, не обычного человека, стремящегося к освобождению, а Будду, того, кто предстает как *tathâgata*, т. е. не *terminus a quo*, а *terminus ad quem*.^{*} То, что для обычного человека является лишь чем-то негативным и неопределенным (нирвана) и что даже в хинаяне рассматривалось как некая ускользающая даль, в махаяне приобретает положительные черты. Здесь речь идет не столько о нирване, сколько о просветлении (*prajñâ* или *bodhi*). В своих самых возвышенных аспектах махаяна — это как раз учение о просветлении. Но, к сожалению, демон спекуляции сумел пробраться и в нее. Как раз то, что по своей природе является сверхрациональным, невыразимым и постигаемым только путем непосредственного запредельного опыта, в махаяне нередко преобра-

^{*} *Terminus a quo* — исходный пункт; *terminus ad quem* (лат.) — конечный пункт. — Прим. пер.

зуется в умозрительное понятие и становится средоточием отвлеченной логической системы. Постепенно «пустота» (sûnya) и неуловимая tathâta превращаются в понятия особой теории миропознания, и тут мы имеем дело с чем-то похожим на абсолютный идеализм в западной философии. Все вещи существуют только как творения ума, а ум представляет собой исконную и непреложную реальность (bhûtatathatâ), которая в любом явлении остается ничем не затронутой и тождественной себе самой. Земные и небесные явления, сансара, люди, боги, Будда — все это имеет происхождение только в уме. Ум подобен воде океана, а все явления — как волны, пробегающие по ее поверхности: ум и явления — одно и то же. За пределами ума нет ничего реального. Вот так мы приходим к той системе, которую разработал Нагарджуна.

Будучи сугубо философскими взглядами, такие воззрения не имеют ничего общего с высшим познанием, и тем не менее в них содержится рефлексия о нем и потому они не лишены катарсической силы. Падение уровня, которое они собой представляют, в махаяне сдерживается подлинным эзотеризмом который — в узком кругу сведущих людей — мог в какой-то мере исправлять такие теории и выводить их на сверхрациональный уровень, к которому они и принадлежат, и тем самым раскрывать тайное знание, скрытое за мифологическим обликом различных божеств и существ религиозного направления махаяны. Надо признать, что эта «идеалистическая» или «нереалистическая» теория имела не столько теоретическую, сколько практическую ценность — как особое лекарство, помогавшее избавиться от ложных самоотождествлений. Беда людей в том, что они считают реальными те вещи, которые на самом деле являются созданиями их ума. Введенные в заблуждение ложной реальностью всего окружающего — живых существ, различных вещей и явлений, мира и богов — они

в своих действиях уходят все дальше от истинной реальности, подпитывают «неведение», все больше запутываются в сетях, продолжают свое бессмысленное круговращение среди живых существ. Тот же, кто, напротив, понял смысл «пустоты», уразумел нереальность всего того, что на земле и в небесах кажется объективно существующим, постепенно выходит из этого опьянения, обретает высшее спокойствие, отрешается от всякого вожделения, расстается с низменными интересами, ненавистью и гневом. Теперь его ум готов к высшему познанию. В этом смысле идеализм или ирреализм махаяны, имея немало точек соприкосновения с идеализмом веданты, имел и может иметь сугубо практическую ценность.

В этой связи возникает вопрос о том, в какой мере знание (которого — поскольку оно касается запредельных вершин — не следовало бы вообще возвещать), итак, в какой мере это знание может «подсказывать» путь и создавать моменты, благоприятствующие возникновению просветления.

Здесь, завершая наше изложение, уместно поговорить о так называемом дзен-буддизме. Дзен представляет собой одно из важных течений эзотерического буддизма, перешедшее из Китая в Японию, где оно существует до сих пор. Согласно преданию, в его основе лежит тайное учение, которое царевич Сиддхартха передал своему ученику Махакашьяпе. В начале VI в. дзен, сохранявшийся в непрерываемой традиции, был перенесен в Китай Бодхидхармой, третьим сыном могущественного брахманского царя юго-восточной Индии. Из Китая дзен переходит в Японию, где пускает глубокие корни и серьезно развивается. По существу, речь идет об ответвлении эзотерической махаяны, которое в определенных воззрениях даосизма (особенно в учении о «пустоте», развиваемом Лао-цзы) и некоторых склонностях китайской души (прежде всего в переживании природы) нашло для се-

бя нечто родственное, с чем и слилось. Что касается самого термина «дзен», то это аббревиатура японского термина, соответствующего санскритской *дхьяне* и палийской *джхане* (китайское обозначение — *чань*). Однако здесь этот термин надо понимать в более широком смысле, чем тот технический, о котором мы в свое время говорили: в общем и целом речь идет о состоянии созерцания, развивающемся под знаком «пустоты».

Дзен — это не «дальневосточная аномалия» буддизма, как иногда говорят: по сути дела речь идет о повторении той ситуации, которая в свое время привела к возникновению исконного буддизма в его противостоянии отвлеченным спекуляциям и обрядовости добуддийского брахманизма. В какой-то момент в буддизме начался тот же самый процесс «разрыхления», схоластической формализации и утверждения обрядовости, который имел место в постведийской Индии. Дзен так же энергично восстает против всего этого, как в свое время против этого восстал зарождавшийся буддизм. Дзен не желает знать никаких умозрений, никаких канонических писаний, обрядов и религиозных фантазий и предстает как своеобразное иконоборчество. В отличие от Нагарджуны дзен не рассуждает о запредельной истине: он стремится к тому, чтобы — посредством прямого действия — осуществить ее на деле.¹

«Писания — это просто ненужная бумага», — говорит учитель дзена Риндзай. Другой, глядя на челове-

¹ В дальнейшем материалы и отрывки из текстов мы взяли из следующих работ: *Kaiten Nukariya. The religion of the Samurai.* London, 1913; *Suzuki D. T. Essays in Zen Buddhism.* London, 1950; *Living by Zen.* London, 1950; *Manual of Zen Buddhism.* London, 1951; *The Zen doctrine of no-mind.* London, 1952. См. также психологические ракурсы, намеченные в работе Бенуа: *Benoit L. La doctrine suprême.* Paris, 1952. См. также: *Passe sans porte (Wu-men-kōan).* Paris, 1963.

ка, сжигающего конфуцианские книги, говорит ему: «Лучше бы ты сжег те книги, которые у тебя в сердце и уме, а не эти, написанные черным по белому». Тексты, догматы, предписания — все это не что иное, как многочисленные узы и костыли, которые надо разорвать, которые надо отбросить, чтобы самостоятельно продвигаться вперед. Буддийская литература сравнивается со стеклянным окном, за которым простирается величественная природа: но для того чтобы оказаться на ней, необходимо выпрыгнуть из этого окна наружу. Приводится и другое сравнение — луна и пальцы: для того чтобы показать, где находится луна, необходим палец, но горе тому, кто путает одно с другим. В таком ключе надо понимать и высшее, запредельное знание. Как природа боится пустоты, так дзен отвращается от всего того, что может стать между реальностью и нами самими. Улавливай — если ты на это способен — намеки, содержащиеся в том или ином учении, но не привязывайся к словам и понятиям. Мысль о том, что истинное знание можно передавать неким особым образом, не опираясь на тексты, является краеугольным камнем одной из основных школ дзена. Состояние Будды может понять только тот, кто сам уже является таковым. Описать это в словах невозможно, и такое не удалось бы даже самому сыну шакьев.

Состояние внутренней независимости иллюстрируется с помощью такой истории: учитель дзена, желая согреться морозным утром, разрубил на куски деревянную статую Будды и бросил ее в огонь. Человеку, пришедшему в ужас от такой картины, он сказал: «Чтобы помочь другому, Будда отдал бы не только свою деревянную статую, но и саму жизнь». Будда, учивший разрывать всяческие узы и не использовать никаких опор, сам не должен превращаться в узы и опору. Вот что говорит по этому поводу Риндзай: «Если вы встретите Будду на своем пути, убейте его! О вы, постигающие истину, стремитесь к тому, чтобы

освободиться от всякого предмета! О вы, наделенные кротовыми очами, я говорю вам: „Никакого Будды, никакого наставления, никаких правил!“». Когда речь заходит о той преграде, которая отделяет непосредственное созерцание от всякого дискурсивного выражения, когда требуется движение, исходящее изнутри, дзен прибегает к довольно резким приемам. Ученик попросил учителя, чтобы тот наконец разъяснил ему основной принцип буддийского учения, но он послал его к другому учителю. Придя к нему, ученик повторил свой вопрос, но в ответ получил пощечину. Вернувшись к первому учителю, ученик рассказал ему о том, что произошло, но тот послал его обратно. Придя ко второму, ученик повторил свой вопрос, но все повторилось снова — пощечина. Потом он был послан ко второму учителю в третий раз, но теперь, едва приблизившись к нему, он сам, ничего не говоря, влепил ему хорошую оплеуху. Тогда учитель, улыбаясь, сказал: «Ну вот, теперь ты понял».¹ Другой учитель дзена, разговаривая с одним властителем, сказал ему: «Мы не спрашиваем ни о Будде, ни о законе, ни о монастырской жизни». «Но если вы не спрашиваете ни о Будде, ни о законе, ни о монастыре, тогда какова же цель вашего культа?» — спросил властитель в недоумении. И здесь ответом ему опять была обыкновенная пощечина. Нередко для того чтобы пробудить

¹ Эта история свидетельствует о том, что в дзене называется «собственным действием», т. е. инициативой, исходящей изнутри. В светской литературе мы находим любопытное соответствие у Бодлера: главный герой бьет просящего милостыню нищего до тех пор, пока тот не дает сдачи. Тогда он говорит ему: «Сударь, вы мне равны! Окажите мне честь разделить со мной мои деньги; и, если вы действительно филантроп, помните, что ко всем вашим собратьям, которые будут просить у вас милостыню, нужно применять теорию, которую я имел несчастье опробовать на вашей спине». (*Baudelaire C. Le spleen de Paris. XLIX.*)

человека от духовного сна, заставить его наконец открыть глаза, его, как говорится, хорошенько встряхивают.

Дзенские тексты полны историй, которые показывают, что стремление погрузиться в интеллектуальные умствования пресекается ответом, который кажется совершенно неуместным, а то и каким-нибудь резким действием учителя, но в душе зрелого ученика все это порой воспринимается как операция по снятию катаракты, наделяющая подлинным зрением. Речь идет о том, чтобы внезапно оказаться перед пустым пространством, в которое надо прыгать, оставляя за собой всё: себя самого, свое умонастроение, свои теории, даже саму заботу о собственном освобождении. К этому призваны так называемые коаны, т. е. формулы, абсурдность которых приводит в отчаяние всякого, кто пытается их осмыслить, и затем возникает некая брешь в сознании, внезапное сверхразумное просветление. И еще пример: человек, желающий приобщиться к подлинному познанию, стучит в двери дзенского монастыря, но в ответ он получает лишь одно: ворота захлопываются перед ним так резко, что он ломает руку, но в этот миг его пронзает просветление. А вот еще: «Каков священный храм Будды?» — спрашивает еще один из желающих приобщиться к подлинному знанию. «Это невинная девушка», — слышит он в ответ. «А кто господин этого храма?» — «Ребенок в ее утробе». «Каково истинное тело Будды Вайрочаны?» — звучит следующий вопрос. Ответ учителя гласит: «Принесите мне кувшин воды». Ученик приносит, но после этого слышит: «Отнеси его обратно». И это всё. А вот еще: ученики собрались послушать, что скажет учитель о сущности учения, ждали долго, наконец, учитель появляется и, не говоря ни слова, просто разводит руками.

Это подводит нас к другой особой теме дзена — буддизма, а именно к «языку неодушевленного су-

щего». Вот что сказал Сэйгэн-Исин: «Пока человек не приступил к изучению дзена, для него горы — это горы, а воды — воды. Когда же, благодаря наставлениям, полученным от сведущего учителя, он обрел внутреннее видение дзена, для него горы — уже не горы и воды — не воды. Но потом, когда он действительно достиг убежища тишины, для него вновь горы — это горы, а воды — воды». По-видимому, вторая фаза соответствует состоянию нирваны, которой противостоит сансара, в то время как третья фаза соответствует абсолютной нирване, которая уже не имеет ничего вне себя. «Возвращение» происходит тогда, когда — в результате совершившегося освобождения — упраздняется всякий дуализм, о котором мы говорили, анализируя махаяну (ее «пустоту» и *tathatâ*). Однако дзен тяготеет к тому, чтобы сама природа приводила к опыту освобождения и упразднения всяческих уз индивидуальности, дабы могли возникнуть те мгновенья просветления, которые и наделяют смыслом совершившуюся перемену, являющуюся самой сутью избранного пути. Надо ощутить, что всякая вещь является и раскрывается в абсолютном и бесподобном совершенстве: только тогда нирвана предстанет как нечто такое, что не оставляет ничего за собой или вне себя, и тогда горы снова станут горами, а воды — водами. Здесь весьма показательно следующее сравнение: «Тень следует за телом, а эхо возникает из голоса. Гонящийся за тенью, утомляет тело, ибо не знает, что от тела и падает тень, а возвышающий свой голос ради того чтобы заглушить эхо, не знает голос его и порождает». И еще: «Субъект достигает тишины, когда исчезает объект, объект же исчезает тогда, когда субъект достигает тишины». Уже Лао-цзы учил: «Отступишь, и ты обретешь». «Не стремись ухватить: оставь все так, как оно есть». Речь идет о том, чтобы прийти к абсолютному тождеству с самим собой, в котором нет никаких знаков, ника-

ких устремлений. Таким образом, следуя даосизму, дзен говорит о действии, в котором нет никакого усилия и никакой устремленности к чему бы то ни было (anabhoga-saṃyâ), и о соответствующем решении, похожем на «обет» (anabhogâ-pranidhâna). И еще одно сравнение: «Как два ничем не запятнанные зеркала отражаются друг в друге, так же конкретный предмет и сознание должны противостоять друг другу без того, чтобы между ними находилось что-либо еще». Следовательно, речь опять идет об освобождении от всякой субъективности, об уничтожении «психологии», к которому стремился уже изначальный буддизм (yathâ-bhûtam), о выработке того прозрачного созерцания, которое видит реальность непосредственно. И тогда природа, увиденная в ее свободе и безличности, в ее отстраненности от всего субъективного и чувственного, может привести к состоянию просветления. Вот почему дзен говорит, что в простых и естественных явлениях буддийского учения больше, чем в канонических текстах, и что вселенная и есть истинное писание дзена. «Деревья, трава, горы, реки, звезды, море, луна — вот чем написаны дзенские тексты». «Может ли проповедовать учение то, что само не одушевлено?». «Да, — отвечает Хой Чжун, — оно это делает красноречиво и непрестанно». «Всё пусто, всё сияет и несет в себе начало просветления». Восходит солнце. Заходит луна. Высота гор. Глубина моря. Весенние цветы. Свежий летний ветер. Осеннее полнолуние. Хлопья снега зимой. «Все эти вещи, которые обычному наблюдателю кажутся, наверное, слишком простыми, чтобы обращать на них внимание, в дзене полны глубокого смысла». «Что такое истина?» — спрашивает ученик. Вместо ответа учитель Яо Шань показывает пальцем на небо, потом на водяную рябь. «Видишь?». «Нет», — отвечает ученик. «На небе — облако, а на воде — рябь», — еще раз говорит учитель. И это всё. «Как чудесен язык природы, — го-

ворит Дун Шань. — Его нельзя услышать ухом, но можно услышать глазами». Надо уметь слушать ухом ума, оставив в стороне привычное восприятие, логику, метафизику. А вот еще: «Падающая листва и раскрывающиеся цветы являют нам священный закон Будды». Надо только не смешивать все это с обычной лирикой. Мы уже говорили о том, что свою роль здесь играет дальневосточное безыскусное переживание природы, но главное все-таки заключается в том, чтобы, обратившись к природе, свободной от всякой души и предоставленной только самой себе, лишенной каких-либо переживаний и всяческой субъективности, обрести такое видение, когда «горы снова — просто горы, а воды — воды». Одна из формул дзена, некоторым образом резюмирующая все учение, гласит: «Обратись к самому себе и узнай свое собственное лицо, каким оно было до возникновения мира» (Хуйнэн).

С вестью, которая исходит от неодушевленной природы, связан и определенный стиль, в котором на смену слову приходит знак, жест и символ. Мы уже говорили, как учитель, придя к монахам, собравшимся для того, чтобы послушать его слова о сути учения, ограничился лишь распростертыми объятиями. Другой же просто поднял указательный палец, а третий показал палку. Все знают, что Будда избрал Махакашьяпу для того, чтобы тот распространял его эзотерическое учение, и это произошло при следующих обстоятельствах: когда, находясь среди своих учеников, Будда поднял вверх руку с букетом цветов, только этот ученик улыбнулся и в знак согласия кивнул головой. Вывод однозначен: слова ограничивают, не передают всей полноты смысла, а какой-нибудь жест, сделанный в соответствующих условиях, может способствовать просветлению.

Из всего сказанного легко понять, почему дзен прежде всего акцентирует внимание на таком духов-

ном пробуждении или изменении внутреннего состояния, которые прерывисты и резки по своему характеру. Сатори, т. е. открытие «третьего глаза» или просветление, — это такое состояние, которое приходит внезапно, уничтожая все, что было прежде, и представляя как нечто безначальное, лишенное всяческого «становления». В дзене возобновляется мотив «Ваджраччхедики»: *tathāgata* назван так потому, что он приходит ниоткуда и уходит в никуда. «В своем появлении он приходит ниоткуда и исчезает в никуда — вот что такое дзен». И еще: «Тем, где есть вход и выход, нет великого созерцания. По своей сути дзен [т. е. состояние созерцания, состояние пробуждения и просветления] не имеет рождения». И наконец: «Если ищешь путь, значит, ты уже сбился с него».

Тем не менее в настоящее время в дзене существуют две школы: южная (*yuga-pad*), которая в первую очередь настаивает на прерывности, внезапности пробуждения, и северная (*krāma-vrīṭṭya*), в которой, напротив, допускается определенная постепенность и развитие. Однако обе считают, что в определенный момент принципиально важно уметь «выпрыгнуть из „Я“», «изблевать его». Этому могут способствовать и некоторые острые ощущения вплоть до физической боли, до чего-то такого, что, как говорит китайская поговорка, «девять раз, а то и больше, перевернет все внутри». Мы уже рассказывали об эпизоде со сломанной рукой, но это не все. По-видимому, и по сей день в некоторых местах практикуется нечто похожее на удушье, когда ученику, подготовленному соответствующим образом, остается только один выход — прыжок в пустоту.

Коль скоро речь зашла о подготовке, то надо сказать, что методика дзен не слишком отличается от того, о чем мы уже говорили как об арийской аскезе.

Во-первых, необходимо овладеть внешними предметами, оставив всякую деятельность и перейдя

к привычному состоянию пассивности. Надо понимать, что всякий раз, когда желание толкает человека к какой-либо вещи, в результате не он овладевает ею, а она им. «Тому, кто любит какой-нибудь напиток, кажется, что именно он его и пьет, хотя на самом деле этот напиток пьет его». Необходимо уметь отрешаться. Надо открыть и полюбить действенное начало в себе.

Во-вторых, необходимо овладеть своим телом. Необходимо утвердить свою власть и над всем своим организмом. «Представьте, что ваше тело отделилось от вас: если оно закричит, поступите так, как строгий отец поступает со своим ребенком, — заставьте его умолкнуть. Если оно заупрямится, обуздайте его, как это делают со своенравной лошадью. Если оно заболело, дайте то, что ему необходимо, как это делает врач. Если оно никак не может утомониться, накажите его так, как учитель наказывает расшалившегося ученика». Необходимо физическое закаливание. Устройте с самим собой «соревнование на выносливость»: например, привыкайте зимой к лютому холоду, а летом к нестерпимой жаре. И так далее.

В-третьих, необходимо контролировать свое сознание и чувства, упрочивая в самом себе состояние равновесия. Звучит призыв к внутреннему благородству: «Смешно, если существо, наделенное природой Будды, рожденное для того чтобы стать властелином всякой материальной реальности, подпадет под власть мелких забот, устрашится призраков, созданных своим же воображением, позволит, чтобы его дух исказили страсти, растратит жизненные силы в ненужных делах». Тревоги, жалобы и упреки, тоска по прошлому, мечты о будущем или предвосхищение его, раздоры, стыд, смятение — все это надо отбросить. Здесь поможет уже упоминавшаяся нами установка на то, что все происходящее является лишь порождением твоего ума: благодаря ей ты осознаешь неразумность многих

своих порывов и движений и в результате овладеваешь собственным сердцем. Надо стать проще, надо решительно покончить со всем этим роем пустых и смутных мыслей. На вопрос о том, как научиться закону, Бо Чжан ответил: «Ешьте, когда голодны, и отдыхайте, когда устали». Покой, внутреннее равновесие (samatha, о котором мы уже не раз упоминали) должны войти в привычку. Вот еще одна история: полководец О-йо-мей (О-уô-mei) имел привычку практиковать дзен даже в своей штаб-квартире. Когда ему сообщили, что перешедшие в наступление войска потерпели поражение, он спокойно продолжал начатый разговор. Вскоре пришло известие, что ситуация изменилась и, напротив, сражение закончилось победой его войск. Военачальник и тогда остался спокойным и даже не переменял тему разговора. Вот так постепенно постигается то начало в самом себе, на которое не может повлиять ни сомнение, ни страх — как солнечный луч не может уничтожить ни туман, ни тучи.

В-четвертых, надо отбросить от себя «все умственное», отринуть собственное «Я». Здесь мы имеем дело с определенной прерывностью, которая не предполагает никакой подготовки, поскольку речь идет о внезапной и самой настоящей перемене. Можно сказать так: «Сатори приходит неожиданно, когда исчерпаны все силы вашего существа». Ученику, который удивился, услышав слова о том, что весь мир вступает в разум, учитель ответил, что трудность скорее заключается в обратном. Речь идет о разрушении некой оболочки, созданной сознанием (об этом говорится в уже упоминавшемся нами тексте махаяны). Только тогда начинаешь постигать, что нирвана, понимаемая как нечто противостоящее сансаре, сама есть иллюзия, предмет несовершенного познания, есть нечто такое, что само начинает связывать тебя.

Целостная структура дзена характеризуется «пятью ступенями заслуг» и взаимоотношениями человека и быка (или дикой коровы).

«Первая ступень» — это «обращение» (похожее на то, что в древнем буддийском наставлении называется термином *rabbajjâ*, смысл которого заключается в «отбытии»). Человек как бы отворачивается от внешнего мира и обращается к внутреннему. Здесь просветленное «Я», вышедшее за пределы сансары, уподобляется царю, которому приносят клятву верности. Вторая ступень — это «служение», т. е. верность и преданность этому внутреннему властителю. Третья ступень — «доблесть», т. е. готовность сражаться со всеми, кто восстает против царя. Далее следует «заслуга сотрудничества», выражающаяся в том, что тебя не просто используют для защиты, но как бы принимают в управление государством. Последняя степень заслуги — это то, что «вне заслуги», или «заслуга, которая таковой не является» (данное выражение надо понимать в том же смысле, как мы понимаем «бездейственное действие»): речь идет о достоинстве самого царя, в каковое достоинство мы облакаемся. Здесь всякое действие прекращается или, если угодно, действие выражается в форме бездействия, в форме некоей спонтанности. Человек и закон сливаются в единое целое, или, лучше сказать, закона больше не существует. В этом, наверное, и заключается истинный смысл той опасной эзотерической истины, согласно которой стремление к освобождению есть некое безрассудное влечение, потому что мы никогда и не были пленены.

А теперь рассмотрим еще одну символическую иллюстрацию, состоящую из десяти хорошо известных картин, описывающих отношения пастуха и быка. Человеческая самость, т. е. то, что в предыдущей аллегории символизировалось образом царя (бодхи, т. е. «просветление») здесь предстает в виде драгоценного

камня, который не утрачивает ясности и чистоты даже тогда, когда он покрыт толстым слоем пыли. Его надо отыскать, как пастух ищет быка. Первый образ символизирует неопределенный поиск, второй — надежду: бык еще не виден, но пастух уже разыскал его следы. Третий момент: пастух увидел быка вдалеке и начинает осторожно приближаться к нему. Четвертый: пастух внезапно хватается быка, который тщетно пытается освободиться. Пятый: пастух укрощает дикое животное, кормит и поит его, и в конце концов бык начинает следовать за ним, как его тень. Шестой момент: пастух приезжает на быке домой. Седьмой: «забыть о животном и вспомнить о человеке». Восьмой: «забыть и о быке, и о человеке» (этот призыв наглядно изображается большим пустым кругом: мы начинаем преодолевать всяческий дуализм в «пустоте», в освобожденном сознании). Девятый момент: возвращение к истокам (вспомним о дзенском призыве увидеть собственное лицо до возникновения мира»). И, наконец, последний образ: мы идем в город с распростертыми руками (эту фазу можно сравнить с той, когда «горы снова становятся горами, а воды — водами»). Это тот момент, когда трансцендентность становится ясностью абсолютной имманентности (и речь идет уже не столько об освобождении, сколько о самой свободе).

Учителя дзена говорят, что священное сообщество древних ариев, собравшихся вокруг царевича Сидхартхи, доныне находится на Орлиной вершине, т. е. в том символическом месте, где — как говорит махаяна — Пробужденный учил чаще всего и каковое являет собой традиционную идею высшего и потаенного средоточия всего мира.

ХII. Арии слетаются на вершину Орлиной горы

В этой книге мы не ставили своей целью пропагандировать буддизм: мы хотели, как мы уже говорили, выявить фундаментальные элементы полной аскетической системы. Эти элементы можно найти и в других традициях, но в буддийском учении они предстают особенно ясно, а это как нельзя лучше годится для нашей цели (по различным причинам, о которых мы говорили в начале).

Теперь нам остается поговорить о том значении, которое такая аскеза может иметь для наших дней.

Мы настоятельно подчеркиваем, что современный мир — наверное, как никакая другая цивилизация — максимально удален от аскетического восприятия жизни. Здесь мы не говорим о религиозной проблеме, которая, как мы видели, не имеет прямой связи с высокой аскезой. Мы говорим о фундаментальных ориентациях духа.

Вряд ли можно отрицать тот факт, что «активизм», воодушевленность практическим действием — понимаемая как некая сила, как порыв, становление, борьба, преобразование, вечный поиск и непрестанное движение — стала девизом современного мира. «Бытие» клонится к закату, и уже давно этот закат встречают криками радости. Сегодня мы не просто воспеваем активизм: этому способствует и философия *sui generis*, та философия, чей систематический критицизм и спекулятивный аппарат направлены на то, чтобы всячески оправдать «активное» отношение к жизни, сея презрение и укрепляя недоверие к любой другой точке зрения. Интерес к чистому знанию все больше вытесняется интересом просто «жить» и «действовать» или по меньшей мере интересом к тем областям знания, которые можно использовать в практическом действии, направленном на скорей-

шую реализацию поставленных целей. Сегодня природа и возможности чистого знания, т. е. того знания, предметом которого является реальность, выходящая за пределы индивида и истории, почти не известны. В умах наших современников усиливается пренебрежение к «бытийному» аспекту сущего и растет интерес к «становлению», «жизни», «движению», «развитию» и «истории».

«Историцизм» и «культ становления» — вот ритм и нерв современного активизма. Прагматизм, волюнтаризм, иррационализм, различные формы так называемой религии «жизни» и «реальности», релятивизм, эволюционизм, вера в прогресс — вот те направления в современном мышлении, которые, несмотря на их различное внешнее обличье, имеют одну и ту же причину, а причина эта проста: интеллект и самосознание человека поработены современной мятущейся жизнью, ее суматохой, волнением, лихорадочной жаждой скорости, ее механизацией, направленной на то, чтобы окончательно подчинить себе пространство и время, сделав их «меньше», с ее плотным, «задышающимся» ритмом, который, особенно в Новом Свете, уже просто запределен. Там тема активного, деятельного отношения к жизни достигает пароксизмального и почти пандемического размаха и полностью подчиняет себе все прочие стороны жизни, в результате чего ее горизонты темнеют, наливаются мраком, что, впрочем, естественно, если дело ограничивается лишь временными и случайными достижениями.

Слишком злобещей реальностью становится тот факт, что коллективизм, который по своей природе не может не поглощать личность, все больше и больше овладевает человеком, который, уже не имея никакой традиционной поддержки, мучительно переживает всеохватную тревогу. Мир непрестанной деятельности — мир безликий и плебейский, в кото-

ром правит бал демон коллективизма: в этом мире не просто торжествует тот, кого называют «идеальным животным», — сам этот мир по своей природе «теллурический», управляемый силами, которые пронизаны стихиями «массы» и «количества» (и в этом мире любое действие, сила, стремление и даже героизм и жертва становятся все больше иррациональными, лишенными света, «стихийными» и совершенно земными).

Древняя индо-арийская мудрость называла этот мир сансарой, в западной традиции он называется «железным веком», и надо сказать, что теперь его развитие достигло кульминации. В буддизме и сходных с ним традициях нет недостатка в текстах, где наступление такого времени предсказано с поразительной точностью.¹ Но скажем еще раз: основная особенность нашего времени не в том, что жизнь стремится почти полностью истощить себя в плане сансары, а в том, что наша цивилизация стимулирует и превозносит такой стиль жизни, видя в нем не просто факт, но нечто ценное, нечто такое, что и должно быть, поскольку оно правильно. Впервые в мировой истории сансара становится предметом мистического и религиозного поклонения. Новые философские направления, говорящие о жизни, становлении, жизненном порыве и расцветающие на обочине практического активизма, имеют как раз этот смысл и даже начинают превозносить подсознательную спонтанность, чистую витальность, доличностный биологический субстрат, остающийся где-то в глубине человека.

Было бы смешно думать, что мы можем эффективно противостоять такому положению вещей, взвзвтому во всей его полноте: это означало бы (если речь

¹ Cp. Rivolta contro il mondo moderno. Milano, 1951.

не идет о простом рассмотрении тех или иных интеллектуальных реакций), что мы не видим отдаленных причин, постепенно приведших к такой ситуации, — причин, которые не устранить в один день. Но хотя успех — если понимать под ним изменение общей ориентации в современном мире — сегодня кажется весьма призрачным, кое-чего можно достичь в кругу элиты, среди определенного числа сведущих индивидов. Здесь единственной точкой отсчета являются аскетические ценности — в самом полном, самом чистом и строгом смысле этого слова. Сегодня утверждение аскетического взгляда на жизнь особенно необходимо — ввиду небывалого торжества «теллурического» элемента в современном мире.¹

С предрассудками, которые были порождены или вдохновлены некоторыми весьма специальными, неарийскими формами аскезы, мы уже покончили. Пусть никто не говорит, что аскеза — это самоотречение, бегство из мира, бездействие, квиетизм или умервщление плоти. Чтобы придать равновесие миру, над которым все сильнее берет власть имманентное начало, первым делом необходимо вспомнить о чистой трансцендентности. Другой момент, не менее важный, касается природы самого действия, столь дорогого сердцу наших современников. Надо показать, что все те, кто презирает всякую аскезу, просто не знает, что же такое настоящее действие, и превозносит его низшую, выхолощенную, пассивную форму. Активизм, выражающийся в лихорадочном, импульсивном, головокружительном действии, в стремлении непременно себя с чем-то отождествить и не имеющем никакого подлинного средоточия, активизм, проникнутый вожделением или волнением, далекий от той силы, которая по-настоящему проверяет крепость всякого начи-

¹ Ibid., *passim*.

нения, просто показывает свою немощь. Это хорошо знали древние: в одной из своих речей («О Марцелле») Цицерон говорит, что самая высшая власть проявляется во владении самим собой. Только те, кто способен на это, знают, что же такое настоящее действие, и благодаря этому они предстают перед остальным миром не как те, кто испытывает воздействие, но как те, кто подлинно действует. Вспомним глубокое буддийское изречение: тот, кто идет, на самом деле стоит, а тот, кто стоит, — идет. Потому и в других родственных традициях всякое движение, всякая активность, становление и изменение связывались с пассивным и женским началом, в то время как позитивное, ясное, мужское начало соотносилось с особой способностью сохранять неподвижность, неизменность и непреложность. Поэтому можно с уверенностью говорить об аскезе, которая ни в коей мере не является квиетизмом, но скорее представляет собой необходимое условие более высокой, аристократической мужественной деятельности.

Отметим, что этот идеал ни в коей случае не является монополией Востока. Основная идея, которую мы анализируем, — традиционно арийская, и поэтому ее можно найти и у нас. В метафизическом плане ее выражает Плотин (говоря, что становление — это лишь «чередование того бытия, которое есть, с тем, которого нет»), Аристотель (когда он рассуждает о «неподвижном перводвигателе») и — в этическом плане — римские стоики (когда они говорят о сидерическом и неизменном элементе ума как основании всякого человеческого достоинства и усилия). Тот, кто является причиной и деятелем движения, сам не движется. Он побуждает к движению, направляет его, но сам не действует (в том смысле, что не перемещается, не вовлекается ни в какое действие, не является таковым, но представляет собой некое

бесстрастное, в высшей степени спокойное и властное верховенство, из которого и проистекает всякое действие и от которого оно зависит). В противоположность этой идее истинного и выверенного действия — которое, однако, возможно только в результате освобождения от сансары — тот, кто, действуя, отождествляет себя со своим действием, кто действует импульсивно, влекомый какой-нибудь страстью, желанием, иррациональной потребностью, беспокойной нуждой или расхожим интересом, — такой человек на самом деле вовсе не действует, но претерпевает воздействие на себя самого. Как бы парадоксально это ни звучало, но он стоит под знаком женственности, а не мужественности. Под этим знаком находится весь современный «теллурический» мир, исповедующий безудержный активизм.¹ Здесь главенствует низшая форма действия, противостоящая подлинному аристократизму. В ней заявляет о себе полуосознанное стремление оглушить самого себя, отвлечься от своей самости, в ней проявляется волнение и суетолака, свидетельствующая о страхе перед безмолвием, внутренней уединенностью, абсолютным бытием высшей природы, и она же становится оружием, которое используется в восстании человека против вечного, — того вечного, которое полагает предел «неведению» сансары и «отравлению», исходящему от всего, ввергнувшегося в нее.

Аскеза не дает этому совершиться, и сказанное верно по отношению к аскетизму, взятому в его целом, но если говорить более конкретно, то — в историческом аспекте — можно показать, что древние

¹ В действительности все древние формы «теллурических» цивилизаций развивались в тесном союзе с теми культурами, в основе которых лежало женское начало, а также в неразрывной связи с витальным субстратом существования. См. *Bachofen J. J. Das Mutterrecht*. Basel, 1897.

восточные формы аскезы тоже вполне могут иметь такое практическое применение. Не надо забывать, что если Восток — как индоевропейский, так и азиатский — до сих пор не убедил современного человека в том, что он, этот Восток, вполне практичен в своих действиях, то причина тому не в отсутствии силы, а в том, что свою энергию он, так сказать, расходует в вертикальном направлении, уводящем за пределы становления и истории: немногие из представителей благородных родов проявляли (или же теперь проявляют) серьезный интерес к иным формам духовного свершения. Но там, где эти свершения — благодаря внешним обстоятельствам или развитию особых видов призвания — показали всю привлекательность такого духовного делания, — там Восток показал (в плане того же активизма), что может сделать воля и энергия, если они проникнуты аскетическим мировоззрением. Каждому, кто готов возразить и указать, например, на недавние политические события в Индии, не следует забывать, что эта страна была империей, когда ею правили Чандрагупта или Ашока, — правители, исполненные подлинно буддийского духа. Кроме того, в западной литературе мы не найдем ни одного текста, в котором героизм и мужество находили бы такое же точное и возвышенное трансцендентное обоснование, какое мы имеем в «Бхагавадгите».¹ С другой стороны, хорошо известно, что из всех войск, собранных английской империей, индийские войска были самыми подготовленными, поскольку они состояли не из «солдат», а из воинов по расе и призванию. И сам царевич Сиддхартха происходил, как мы видели, из сословия воинов.

¹ Rivolta contro il mondo moderno. Milano, 1951. P. 120—121.

Но еще лучший пример нам дает Япония. Справедливо отмечалось, что «к большому удивлению почти всего европейского мира русско-японская война показала нам, как целеустремленно и героически „выхожденная восточная неподвижность“ может сражаться — на суше и на море — с так называемой мужественной западной подвижностью. Героизм японцев, взращивавшийся буддийским учением на протяжении тысячи с половиной лет, однозначно показал, что буддизм — вовсе не какое-то наркотическое средство, как было принято считать ранее».¹ Каждому из нас, кому по-настоящему дороги интересы Запада, остается надеяться, что в будущем не произойдет никаких перемен, которые заставили бы восточные народы обратить против Запада свой огромный духовный потенциал; что сила, накопленная тысячелетним аскетическим мировосприятием, не обратится на то временное, на котором, порвав со своими лучшими традициями, предпочла сосредоточиться почти вся Европа.

Завершая эту книгу, мы говорили о дзен-буддизме, и нельзя сказать, что это было совершенно случайно. Эта особенно эзотерическая форма буддийского учения лучше всего подходит японской воинской знати, и потому дзен называли «религией самураев». Японец считает, что если человек — это человек, а не животное, он может быть только самураем: мужественным, честным, надежным, верным, исполненным сдержанного достоинства, готовым на всякое действенное самопожертвование. Но наставления в мужественности, верности, умении контролировать свой ум, порывы и действия, презрение к изнеженной жизни и пустой роскоши — одним словом, все эти элементы *бусидо*, т. е. этические нормы воинской

¹ De Lorenzo. India e buddhismo antico. Bari, 1926. P. 7.

знати, находят свое подтверждение и трансцендентную основу в аскезе дзена, восходящей к буддийскому учению о пробуждении. Таким образом, японская знать была способна к восприятию совершенно особой и безусловной формы героизма: не «трагического», но «олимпийского», того героизма, когда ты без сожалений отдаешь жизнь, ясно видя поставленную цель и совершенно не заботясь о своей личности, потому что ты уже — не жизнь и не личность, но нечто причастное сверхиндивидуальному и сверхвременному началу.

Это только примеры, и мы не хотим создать впечатление, будто мы заняты апологией Востока или Дальнего Востока. Повторим еще раз: здесь мы говорим об общих взглядах на жизнь и не вдаемся в рассмотрение различий между Востоком и Западом, поскольку в данном случае рассматриваемое нами противостояние имеет сверхприродный и сверхконтинентальный характер. В нашем Средневековье тоже были примеры священного героизма, и его история тоже дает величественные картины того, как — всякий раз, когда возникало настоящее призвание — героические деяния пролагали себе путь под влиянием аскетического мировосприятия (даже если в нем и были серьезные отклонения, недостатки и ограничения, как это имеет место в случае с христианством). Идет ли речь об отрешении за пределы всякого действия, от отрешенности в момент совершения того или иного действия или, наконец, об отрешенности во имя совершения какого-то действия, — во всех случаях мы имеем общую традицию. Мы сознательно часто упоминали термин «олимпийский», чтобы напомнить его исконный смысл тем, кто мог его позабыть. Из древнего средиземноморского «олимпийского» мира, где противопоставление бытия становлению, запредельного мира — имманентному чередованию

поколений в точности соответствует индо-арийскому противопоставлению сансары и нирваны, итак, из этого мира мы черпаем наше высшее наследие, которое позабыл современный мир, но которое в какой-то мере еще продолжает существовать в том германо-романском элементе, который восходит к самому лучшему, что было в Средние века. Олимпийское мировосприятие, с которым сокровенными узами связана всякая истинно аскетическая ценность, есть самое возвышенное, самое исконное и арийское, что имеет Запад. Это символ всего того, что — в высоком смысле — можно назвать классикой и аристократизмом.¹

Таким образом, возвращение к аскетическим ценностям может осмысляться двояко и в два этапа. Формирование жизни, вновь обращенной к «сидерическому» элементу, выходящему за пределы сансары, прежде всего может показать, что такое настоящее действие и господство, — показать всем тем, кто знает только свое темное и иррациональное. Во-вторых, аскеза — как утверждение чистой трансцендентности, как отрешение, совершающееся не только в действии, но и за его пределами и направленное к пробуждению — может способствовать тому, чтобы непреложное и незыблемое не одолевалось переменчивым, чтобы силы средоточия, силы бытия смогли выстоять перед силами становления. Осмысляя природу этого второго процесса, не следует понимать его как появление некоего «каменного гостя» на пиру тех, кто предаётся безумному веселью. Утвердить силы, выходящие за пределы сансары, и совершить это даже в тех, кто находится в рассеянии и безвестности, — все это может быть таким действием, чьи невидимые результаты (даже в аспекте вполне зримой и исторической реаль-

¹ См., например, Majjh., 31.

ности) окажутся гораздо важнее, чем многие могут это представить. Именно буддийское учение приводит к тому, что арий получает возможность работать во благо многих, — как среди людей, так и в божественных сферах, не делая никакого различия между первым и вторым.¹ Именно буддийское учение приводит к тому, что арий, возвысившись до сознания, выходящего за пределы всякой индивидуальности, заполняет мир лучезарными созерцаниями и способствует тому, что этот мир пронизывается незримыми силами, влияющими на далекие страны и судьбы. Мы вполне допускаем, что если история — несмотря на то что мы сейчас наблюдаем — и замедлит свое негативное развитие, то произойдет это не столько благодаря усилиям и действиям каких-то сообществ и их лидеров, а благодаря тому влиянию, которое будет исходить от немногих безымянных и далеких аскетов, пребывающих в Тибете, или на горе Афон, в монастырях, исповедующих дзен, или же в траппистских и картезианских монастырях Европы. Пробужденному оку, тем очам, которые способны видеть с далекого берега, такие свершения покажутся единственными негаснущими огнями в океане тьмы, единственным маяком, недвижно возвышающимся среди океанской мглы.² Всякое истинное аскетическое свершение неизбежно становится опорой, пусть невидимой, но тем не менее вполне реальной и действенной, — опорой для тех, кто вполне зримо сражается с силами темного века.

Напоследок скажем несколько слов о той особой разновидности читателей, которые интересуются «спи-

¹ Ibid., 104.

² Вспомним сказанное в «Атхарваведе» (12. 1. 1): «Землю держит великая истина, непреложное упорядочение (ṛta), посвящение, аскеза, обряд и жертва».

ритуализмом». В книге «Маска и лицо современного спиритуализма» мы предостерегали их от тех ошибок и заблуждений, которые получили широкое распространение в результате неверных устремлений к сверхприродному и сверхчувственному. Тому, для кого такие устремления вполне серьезны, надо опасаться таких ошибок и прежде всего не обольщаться мыслью о том, что совершить нечто, выходящее за пределы обычных человеческих сил, можно без строгой «аскетической» подготовки и соответствующего духовного упрочения. Если вспомнить о тех условиях, в которых находится современный западный человек и о которых мы не раз говорили, то станет ясно, что сегодня как никогда такая подготовка необходима. Следовательно, нам надо знать, какова же истинная природа такого знания и «окультной» дисциплины, — особенно если мы имеем дело с какими-то начинаниями наших современников. Какое-нибудь учение — например, то, которое мы рассматриваем — дает хорошее представление о том арийском, аристократическом пути, который ведет за пределы сансары. На этом пути не возникнет никакой потребности в «религиозных» помощи, догматах, мелочном морализаторстве: это путь для того, кто устремлен к обретению безусловного. Но это учение столь же ясно показывает, насколько необходимы предварительные условия для аскезы и то отрешение, которое совершенно непреложно, когда речь заходит о каком-нибудь трансцендентном действии. Кроме того, оно показывает, что путь пробуждения — по своему духу тождественный всякому истинному «посвящению» — совершенно чужд всякому смутному мистицизму, спиритизму, визионерству, маниакальной увлеченности оккультизмом и неопсихоаналитической заразе. Хорошо известно, что заинтересованные круги — как в конфессиональной среде, так и среди «критически» настроенных «просвещенных» мирян — используют

эти духовные девиации для того, чтобы сильнее дискредитировать ту мудрость, которая так или иначе всегда считалась вершиной всякой нормальной цивилизации, опирающейся на традиционные устои. Понять, что эта мудрость открывается и на пути, возведенном царевичем Сиддхартхой, осознать, что этот путь — пусть в каких-то отдаленных и непохожих друг на друга соображениях и помыслах — намечается в сердцах более четырехсот миллионов последователей — значит серьезно помешать тем близоруким или злонамеренным людям, которые стремятся ввергнуть мысль в смятение и заблуждение.

Особо надо сказать о двух направлениях: к первому принадлежат те, кто, будучи жителями Востока, стремятся к тому, чтобы по-своему «адаптировать» наследие древних традиций и затем популяризировать его на Западе; представители второго течения разрабатывают идею новой «современной инициации».

В первом случае приходит на ум индийская притча о человеке, который, попав под проливной дождь, тем не менее изо всех сил старался достать хоть немного воды из грязного колодца. Когда речь заходит о восточных традициях или различных формах какой-либо одной традиции, ситуация, с которой мы имеем дело, отличается от той, которая сложилась на Западе. Даже тогда, когда дело касается трансцендентной мудрости, всегда имеются какие-то древние тексты (по большей части переведенные и доступные для всех), в которых мы можем отыскать — причем полнее и чище — все то, что такие люди стремятся вульгаризировать и свести — в лучшем случае — к выхолощенной рефлексии по поводу оригинала. Всякий, кто приступает к буддийским текстам, «Бхагавадгите», текстам по йоге и веданте, должен позабыть о сегодняшних издателях и комментаторах, самостоятельно сосредоточившись на серьезной задаче их постижения и практического

применения. Истинная причина успеха всех этих новых толкований и изложений кроется в том, что они изо всех сил потакают читателю, избегают всякой строгости и суровости, полны неопределенности и тумана и всегда готовы пойти навстречу предрассудкам и немощам современного мира. Пусть каждый найдет в себе мужество заглянуть в себя и понять, чего же он на самом деле хочет.

Второе направление отличается от первого тем, что его представители не стремятся сообразовывать древнюю восточную истину с разумением современного человека. Они, напротив, заявляют, что современному человеку такое знание не нужно: ему необходимо некое новое, современное «посвящение». Такой вывод основывается на эволюционистской точке зрения, приспособленной к запросам духа. Сторонники этого направления говорят об эволюционном развитии мира и человека, заявляя, что даже дух должен согласовываться с таким законом и подчиняться этому развитию. Однако ни в одной древней школе нет и следа такого учения. Мир есть то, что он есть, мир — это сансара — вот что говорится в древних восточных текстах; им вторят древние греки, утверждавшие, что мир — это вечный круговорот поколений. В сансаре нет никакой «эволюции», нет ни начала, ни конца. Никакое «поступательное движение» не приведет к «концу мира». Направление, в котором мы можем достичь пробуждения и освобождения, — направление *вертикальное*, и оно не имеет ничего общего с ходом истории.

Спору нет, условия, в которых живет современный человек, сильно отличаются от тех, в которых жили древние, и в ходе нашего изложения мы не раз говорили об этом. Сегодня мы являемся свидетелями того «падения» или «заката», которые никоим образом не вписываются в эволюционную схему, предусматривающую «счастливый конец», т. е. обретение чего-то

высшего по сравнению с прошлым. Если у этого падения и есть какой-то смысл, то он один: оно показывает, что дух, достигший страшной свободы, может замыслить и осуществить даже свое собственное отрицание. Поэтому единственное, что надо делать, — это не допускать поверхностного использования древних учений, возложив на себя неблагодарный труд реинтеграции: современному человеку надо возвратиться к тому состоянию ума, которое — всегда и везде — является отправной точкой в совершенно уникальном пути. Не существует никакого специфического «современного посвящения», и говорить о нем значит противоречить всему, что называется посвящением.

Если, говоря о «современном посвящении», мы хотим подчеркнуть какие-либо особенности, характерные для «духовной науки» — т. е. для такой дисциплины, которая так же ясна и точна по отношению к сверхчувственному миру и инструментам внутреннего развития, как современное естествознание по отношению к своему полю исследования и его инструментам — тогда нам надо показать, в чем же именно это «посвящение» оказывается шагом вперед и не получается ли так, что разговоры о нем не идут дальше простой постановки проблемы.

Для того чтобы понять, что же такое «духовная наука», читателю, тянущемуся к истинной духовности, следует обратиться к традиционным учениям, например, к тому, о котором мы рассказали в этой книге. Они научат его ясности чистого знания, свободного от всякого визионерского «ясновидения», они возведут его на вершину духовности и дадут силы для того, чтобы разорвать цепи не только его человеческого бытия, но и всякого другого «мира». Современному человеку надлежит бороться не только с материализмом: он должен беречься ловушек и соблазнов ложной духовности, и его борьба будет действенной только в том случае, если он сумеет вернуться к истокам, усвоит

древние традиции, а затем путем аскезы вернет себе свою внутреннюю целостность. Только так древние традиции раскроют перед ним свои глубинные, вечные и непреложные богатства и постепенно откроют ему путь. В заключение нам хотелось бы повторить древнюю формулу римских авгуров: *quod bonum faustumque sit*.^{*} Мы почтем за большую удачу, если для кого-то наш скромный вклад в понимание древней духовности станет чем-то большим, чем просто чтение. Тогда мы сможем сказать вслед за древними ариями: *katam karaniyam* — «я сделал то, что надлежало сделать».

^{*} *Quod bonum faustumque sit* (лат.) — да сопутствует счастье. — *Прим. пер.*

ВОЛЯ К ТРАДИЦИИ: ЭВОЛА И ГЕНОН

«Учение о пробуждении» — первая книга Юлиуса Эволы, которая была переведена на английский язык. Перевод появился в 1951 г., т. е. в тот год, когда Эвола оказался подсудимым на процессе над группой FAR («Фасции революционного действия») и около месяца провел в тюремном заключении как идейный вдохновитель группы и идеолог неофашизма. Обвинения были сняты, но можно сделать предположение, что для знакомства англоязычного читателя с работами Эволы не случайно было избрано вполне респектабельное и на первый взгляд весьма далекое от политических проблем произведение. Это зрелое и разностороннее исследование, основанное на текстах палийского канона и ставившее перед собой цель осветить принципы, на которых базируется буддизм, и вдохновить читателя на их практическое применение посредством самодисциплины, «аскезы». Не будет преувеличением сказать, что эта книга стала весьма важным вкладом в буддийскую мысль и практику.

В концепции Эволы человек рассматривается как воин, обладающий пятью качествами, пятью *скандхами* и содержащий внутри себя как элементы существования, так и элементы не-существования. Следовательно, реализуя «волю к безусловному», уже в нем проявленную, он имеет возможность достичь высшего освобождения, консолидировать неподвластные ко-

лесу сансары элементы своей природы и найти свое героическое призвание в разрыве бесконечной цепи рождений и смертей. Он начинает воздвигать защиту от ментального хаоса, замещая вредоносные мысли, сопротивляясь им и отвергая их. Такой «надзор над чувствами» обеспечивает зону молчания между впечатлениями, останавливаемыми на периферии, и центром «Эго», зону, в которой область, свободная от злотворного влияния сансары, может увеличиваться, затягивая постепенно те раны, которыми являются наши органы чувств. Но путь пробуждения вовсе не бесплоден; в горниле точной, строгой и упорядоченной традиции его аскетизм не является самоумерщвлением. Исходный пункт, сансара, вечный круг «становления», которое, подобно змею Уроборосу, пожирает само себя, не ведет автоматически к бессмертию. Нирвана, угасание, но не уничтожение, высший арийский идеал, не может быть найден посредством «продвижения» к нему, ибо *богхи*, абсолютное просветление, не имеет характеристик, связанных со временем. В книге широко и детально обсуждаются «фундаментальные элементы полной аскетической системы», например, происхождение *дхьян* и *лучезарных созерцаний*. И Эвола ставит перед собой задачу не только аутентичной реконструкции аскетических практик буддизма, но и изучения возможности их применения в современном мире, который «как никакая другая цивилизация — максимально удален от аскетического восприятия жизни».

Последний аспект — возможность практического применения — был способен дезавуировать усилия неведомых защитников Эволы на процессе над группой FAR, стремившихся убедить общественное мнение в том, что представление о нем как об ультраправом идеологе является недоразумением. Духовное наследие традиционного мира, в том числе и наследие Востока, было для Эволы важнейшим инструментом

формирования грядущей элиты. В этом отношении важно обратить внимание, что Эвола отвергает представления о пассивной судьбе человека и связанную с этими представлениями концепцию перевоплощения. Эти представления не являются аутентичными, они появились значительно позже и были связаны, согласно автору «Учения о пробуждении», с неарийскими влияниями. «По существу, идея реинкарнации понятна только тому, кто чувствует себя „сыном земли“, кто не знает реальности, выходящей за пределы природного миропорядка, связанного с теми божествами, символизирующими женское и материнское начало, следы которых мы обнаруживаем как в древнем Средиземноморье, так и в остатках доарийской, дравидской культуры». Надлежащее понимание судьбы, которое характерно для аутентичного буддизма, основано на знании связи человека с небесной трансцендентной реальностью, на знании, которое и позволяет ему действовать в этом земном мире и преображать его. Такое понимание предполагает, что человек не объект, а субъект реализации своей судьбы, но границы этой субъективности обнаружить можно лишь в специфической онтологии иерархий, в учении Р. Генона о множественности состояний бытия, которого Эвола твердо придерживался. Между прочим, в горизонте этой онтологии следует рассматривать и пространственные рассуждения Эволы об элите и расах. Человеческий индивид, обладающий своей собственной природой, на самом деле является порождением особой модальности проявления при определенных условиях существования, порождением особого духовного бытия, которое предшествует ему и его превосходит. Но поскольку само время также относится к этим условиям, то о предшествовании, строго говоря, речь идти не может.

Сам Эвола также в различных местах и по разным поводам напоминает, что его расизм имеет «ду-

ховный», а не биологический характер, а неравенство людей не уходит своими корнями в природные и социальные условия их существования, а восходит к иерархиям духовных реальностей. Не претендуя на то, чтобы опровергнуть здесь этот довольно распространенный аргумент, хотелось бы тем не менее указать на один его весьма серьезный изъян. Если земное неравенство людей обусловлено неравенством порождающих их индивидуальную природу духовных модальностей, и если многообразие этих модальностей описывается, как в учении Р. Генона о множественности состояний бытия, как на несколько порядков превосходящее разнообразие телесных модальностей существования, то почему все это бесконечное многообразие духовных состояний находит свое устойчивое выражение в ограниченном количестве модальностей индивидуального существования? Распространенное в древних цивилизациях представление о кастах (согласно этому представлению все социальные ограничения принадлежности к касте являются следствием ограничений самой природы индивида) сопровождается убеждением, что самих каст может быть очень немного. Нельзя не признать, что само число каст является серьезным ограничением, причем ограничением, имеющим онтологический характер, и это ограничение нельзя признать следствием иерархического строения высших, духовных реальностей. Поэтому «духовный» расизм Эвола ни в коей мере не оказывается критическим опровержением «обычного» расизма, а сам Эвола признает все детерминанты последнего, вольно или невольно давая ему более веское метафизическое обоснование.

С точки зрения проблемы наследственности, все, что Эвола желает сказать о судьбе, присущей индивиду с момента его рождения, сводится к тому, что существуют две формы наследственности — темпоральная, разворачивающаяся во времени, и трансцен-

дентальная. Темпоральная наследственность — это хорошо известная физическая наследственность, которую Эвола связывает с родителями, народом, расой, с определенной цивилизацией и кастой. Поскольку он убежден в превосходстве духовных, трансцендентальных форм бытия, то для него очевидно, что эти трансцендентальные формы должны играть определяющую роль в судьбе каждого индивида, должны обеспечивать и вырабатывать все качества материальной наследственности. На вопрос о том, как такое возможно, он приводил доводы в пользу того, что он называл «избирательным сходством». Биологическая и историческая наследственность данной линии избирается и обеспечивается как разновидность аналогичного выражения трансцендентальной наследственности. Поэтому, например, нельзя сказать, что тот или иной мужчина или женщина принадлежат к такой-то особой расе или касте, потому что обстоятельства его рождения таковы либо в силу случайности, либо по воле Бога, либо в силу действия механизма естественных причин. Наоборот, обстоятельства его рождения таковы, что он уже (до рождения) является мужчиной или женщиной, принадлежит к той или иной особой касте или расе, и эта принадлежность связана с наклонностями или с призванием к трансцендентному освобождению, о котором мы, не имея адекватных представлений, можем судить только по его следствиям. Этот аргумент, на первый взгляд, должен показать преимущество трансцендентальной наследственности над биологической и социальной, но на самом деле, если определенность пола, расы или касты является трансцендентальной, то она только усиливает, даже абсолютизирует соответствующую физическую и социальную определенность, так как само число полов, рас и каст остается тем же самым, а все соответствующие им ограничения сохраняют свою силу.

Именно эти «избирательные сходства» являются источником духовной дифференциации человеческих существ. Они связаны с «примордиальной природой», или с «трансцендентальным решением», но не с причинами человеческого порядка. Человеческое существо — это выражение, отражение, даже символ духовного бытия, существующего в совершенно иной форме, и в этом смысле человеческое существо — лишь одно из бесчисленного количества выражений бытия, одно из множественных состояний, оказавшееся в ловушке случайностей процесса становления. «В контексте таких взглядов представление о биологической земной наследственности уже не кажется чем-то полным и окончательным. Под наследственностью здесь понимается нечто куда более широкое: речь идет не только о том, что мы наследуем от своих предков, но и о том, что исходит от нас самих, от тех действий и отождествлений, которые предшествуют рождению (во всей наследственности как таковой этот второй момент оказывается наиболее существенным). Наследственность в ее более глубоком, „непосредственном“ смысле надо проследивать не по генеалогии земных родителей: на самом деле мы наследуем плоды наших собственных действий, а не свойства отца и матери. Помимо собственной наследственности, представляющей собой тело и соматическое, мы имеем дело с сансарической наследственностью в широком смысле и, наконец, со своей собственной наследственностью как началом, которое нисходит „свыше“, но которое облачено „неведением“».

Человек с рождения включен в сложную систему взаимодействующих наследственных факторов, где на биологические и социальные обстоятельства, предопределяющие его судьбу, накладывается кармический фактор, связанный с обстоятельствами предшествующих рождений. Но самое важное в этой системе — «вертикальный компонент», который задает

возможность «духовного освобождения». И если эти три компонента не могли не найти свое выражение в судьбе самого Эволы, то следует, вероятно, придать особое значение тому факту, что природные и социальные обстоятельства жизненного пути автора «Учения о пробуждении» складывались весьма неудачно. Его военная служба продлилась немногим более года; почти закончив свое обучение на инженера, он бросил университет в 1923 г. Известно его письмо 1929 г. Дж. Джентиле с просьбой подыскать ему какую-нибудь работу, но из этого, кажется, ничего не вышло. В 20-е и 30-е годы он оставался на попечении родителей, до тех пор, пока они не умерли. Вся эта социальная неприспособленность Эволы завершилась тем, что, попав в военные годы под бомбежку, он всю оставшуюся жизнь проводит в инвалидном кресле. Его социальные функции ограничиваются амплуа публициста, который зарабатывает себе на жизнь как внештатный политический комментатор. Он был самоучкой, с печатью неизбежной при этом эклектики, и хотя он свободно читал на многих языках, включая санскрит, в круте его чтения и в формировавшемся главным образом на основе прочитанных книг мировоззрении были серьезные пробелы. Хотя он и критиковал постоянно либеральную политическую мысль, нет признаков, что он был знаком с работами таких столпов либерализма, как Локк, Милль, Монтескье или Мэдисон. Он, вообще говоря, видел свою роль не в участии в политических дебатах со своими оппонентами, а в обращении к тем немногим читателям, которых его работы смогут привести к высшим духовным ценностям, сделав новой элитой.

Книги Эволы не отличаются систематическим характером, и хотя иногда он оказывается способен удивительно ясно излагать свои мысли, нередко его главные аргументы остаются скрытыми в массиве неупорядоченного повествования. Помимо писательской

карьеру он издавал также четыре журнала, но все из них — недолгое время, и переводил с французского, немецкого и английского тексты о религии, магии, философии и истории. В его наследии сохранилась и переписка, которая теперь частично стала доступной. Еще при жизни некоторые из его книг переводились на французский и немецкий, и такие довоенные работы как «Языческий империализм» и «Восстание против современного мира» пользовались большим успехом в Германии, чем в Италии. Но и до войны и после нее он часто испытывал трудности в поиске издателя своих книг.

После первоначальных сочинений об идеалистической философии, эзотеризме, магических практиках и комментариев к индийским и китайским религиозным текстам он, начиная с 1929 г., обращается и к политической философии. Эти работы обычно вызывают наибольший интерес, так как многими рассматриваются как последовательное приложение метафизики и онтологии Генона к проблемам политики, рассматриваемым с крайне правой точки зрения. Но именно в метафизических вопросах между Эволой и Геноном (всегда избегавшим обращения к политической конкретике) несложно найти противоречия, которые иногда находили выражение и в открытых дискуссиях между ними. Что касается темы данной книги — аскетических практик — то здесь расхождения между ними лежат на поверхности. Для подхода Эволы к данной теме решающее значение имело заимствованное из алхимии различие между влажным и сухим путем к духовному преображению. Влажный путь — внешний, он фокусируется на контроле и использовании тела и предполагает опору на физические энергии с целью изменить ментальные состояния. Сухой путь — внутренний, он предполагает использование ментальной энергии с целью контроля над физическими состояниями. И та и другая форма

аскетизма требует дисциплины и очищения. Но важно, что для Эволы влажный путь, *via umida*, соответствует активному, маскулинному характеру человека Запада, тогда как сухой путь, *via secca* больше подходит пассивному, женскому характеру человека Востока. Это различие находит свое выражение в дифференциации социальных ролей воинской и жреческой каст. И если для традиции Запада характерно историческое превосходство воинского сословия, то на Востоке мы обнаруживаем безусловный приоритет касты священнослужителей. Тем не менее, обе эти формы обнаруживаются и в западной и в восточной традиции, и поэтому сухой и влажный пути не должны рассматриваться как взаимоисключающие. Сам Эвола написал целый ряд книг, описывающих и объясняющих значение различных форм этих двух путей и их применений. Первая книга, которую он об этом написал, была посвящена китайскому эзотеризму, и к этой теме он еще будет возвращаться впоследствии. Книгами, в которых преимущественно описывается внутренний путь, были «Учение о пробуждении» (посвященная Востоку) и «Герметическая традиция» (посвященная традиции Запада, главным образом алхимии). О влажном (или внешнем) пути он написал «Йогу могущества», «Метафизику пола» и «Мистерию Грааля».

Понимание Эволой этих вопросов послужило одним из источников его разногласий с Гененом. Действительно, его готовность мыслить в терминах «прикладных методов» была характерна для его понимания инициации, с чем Генон был фундаментально не согласен. Эвола полагал, что процесс инициации зависит главным образом от индивидуальной дисциплины, а не от членства в инициатической организации. Для Генона духовному преображению нельзя научить, его следует ритуально практиковать под руководством учителя (в мусульманской традиции — шейха,

и именно этот статус Генон получил в Каире). Учитель и инициатическая организация должны обладать прямой и непрерывной связью с предшествующими учителями и организациями, что обеспечивает надежное сохранение традиции с первых веков цикла. Отсутствие какой-либо выжившей традиции такого рода означало для Генона, что сама инициация на Западе уже была невозможна, и это была одна из причин его бегства на Восток. Эвола тем не менее полагал, что особый индивидуальный путь имел место с самых ранних исторических проявлений традиции. Хотя материальные условия эпох были совершенно различными, первоначальный буддизм и тантрическая йога развивались, когда ранние симптомы тех духовных условий, которые мы знаем как современные, уже начинали становиться очевидными. Они поэтому были стороной того же самого долгого цикла, что и аскетика китайского даосизма, и могли быть приспособлены и изучены на Западе в условиях современности. В том же самом русле, утверждал он в «Учении о пробуждении», привычное для современного человека наполовину сомнамбулическое состояние может рассматриваться как начало перехода от безжизненного индивидуализма к новому состоянию бытия, к возможности возрождения. Поэтому Эвола постоянно описывал себя как радикала, иногда как революционера, но называл свои ценности ценностями «человека традиции».

Представление Эволы о традиции не было исключительно ностальгическим. Понятие традиции в его книгах было связано не с каким-то определенным историческим периодом, а скорее с представлением о вечном примордиальном состоянии человечества, состоянии, которое пребывает вне времени и пространства. Он считал себя систематическим и строгим мыслителем и был убежден, что выводит свои представления из всесторонне разработанной системы ве-

рований, которую он связывал с традиционализмом. Одна из причин интереса к книгам Эволы заключается в том, что это относительно широкое и разнообразное культурное течение еще не получило должной оценки. Эвола не был одиноким мыслителем. В своих идеях он отталкивался от аргументов и проблем, которые в европейской культуре являются общеизвестными, и нет сомнения, что интерес к этим темам вполне правомерен. Эвола имел особую трактовку традиционализма и был весьма независим даже в этой области, но тем не менее его идеи пользовались большим уважением и всегда вызывали острый интерес у представителей этого течения, в целом довольно герметичного и неохотно принимавшего в свои ряды чужаков.

В целом мы могли бы описать философскую позицию Эволы в следующих терминах. Эти термины он и сам использовал, и даже не симпатизировавшие ему комментаторы охотно их повторяли. Для Эволы явная и открытая приверженность к традиционализму не была абстрактным убеждением. Как он сам говорил, эти принципы основывались на индивидуальной убежденности в существовании Абсолютного Бытия, пребывающего в неподвижности и могуществе в высшей вечной духовной сфере. Он был также убежден, что все остальные создания представляют собой не более чем несовершенные выражения этого единственного Абсолюта. В этом смысле одним из самых главных интеллектуальных источников, на которых он основывался, был неоплатонизм, но он полагал, как и Генон, что эти идеи были частью общего наследия человечества, а не прерогативой каких-то отдельных культур и сообществ. Он поэтому считал, что его принципы принадлежат вечной и универсальной философии, отдельные проявления которой представляют собой лишь ее исторически ограниченные ступени. Поскольку принципы вечны, их выражения в истории неизменны, и традиционализм поэтому нередко назы-

вают перенниализмом. Мудрость представляет собой продвижение индивидуального человеческого существа через инициацию к Абсолютному Бытию. Поэтому это скорее вопрос онтологии, состояний бытия, а не эпистемологии. Личная истина достигается не посредством научного эксперимента или общепринятого опыта, а через осуществление духовной дисциплины, что может также предполагать крайности физического опыта. Духовное продвижение через стадии инициации может быть связано не только с возрастающим духовным просвещением, но также и с физическим или, точнее сказать, онтологическим преображением. Эвола был глубоко убежден, что высшее царство духа определяет низший материальный мир, и поэтому следует ожидать, что тот, кто обладает духовным превосходством, будет обладать и превосходством физическим, именно в силу своих нравственных качеств. Его расизм был следствием этого убеждения. Инициация, или гнозис, — это процесс, посредством которого индивид становится чем-то большим, чем личность, чем-то большим, чем он сам, и достигает возрастающего контроля над всем своим существом по мере того как возрастает его мудрость.

Традиция в его ранних книгах всегда пишется с заглавной буквы, и это не порождение исторической ностальгии и веры в Золотой Век. Это вечная форма сверхъестественного знания, и поэтому и высшая форма бытия, являющаяся прямой эманацией покоя и порядка Абсолютного Бытия. Это выражение порядка и гармонии Вселенной, поскольку она берет начало в Абсолюте и основывается на органической дифференциации порядков бытия в соответствии с их качествами, определенными их отношением к Абсолюту. Главными ценностями Традиции поэтому являются авторитет, иерархия, дисциплина и приверженность общим целям. Эти ценности не являются исторически обусловленными; они абсолютны и вечны, это ценно-

сти как таковые. История выступает как развернутая во времени и пространстве борьба между Традицией и силами беспорядка, разложения, случайности и упрощения, которые свойственны процессу становления. Современность представляет собой кульминацию временного успеха сил беспорядка, века Темноты, прелюдию к возвращению к Золотому веку и возрождению сил Традиции.

В такой перспективе должен закономерно возникать вопрос — что в этих обстоятельствах должен делать человек, приверженный ценностям Традиции? Кризис приближается с нарастающим ускорением, и силы мрака в современном мире достигают огромной власти над обществом и индивидом; Железный Век, завершающий цикл, движется к завершению. Любопытно, что Эвола не видел больших затруднений в сочетании свободной воли, которой наделен человек, и неизбежности, предполагаемой данным вопросом. Хотя Эвола рассматривал марксизм как наиболее деградировавший образец современного мышления, но его позиция полностью соответствовала известному изречению Маркса о том, что люди творят свою историю, но они творят ее не по своему усмотрению. Признавая эту парадоксальную ситуацию, Эвола оценивал ее с совершенно иной точки зрения. Для него связь свободной воли и детерминизма — это далеко не самый важный вопрос, возможно, он вообще не имеет значения. Такие вопросы, как этот, с точки зрения Эволы, типичны для абстрактных бесплодных рассуждений либеральных философов, и марксизм является их крайним порождением. Для него вопрос был не в том, как изменить темп или направление истории; самым важным вопросом для него был вопрос о том, как, не взирая на обстоятельства, жить принципами и ценностями Традиции.

Это был также и вопрос о высших духовных способностях человека, и этот вопрос вызывал не менее

острые споры между Эволой и Геноном. Противопоставление Востока и Запада отражало различные точки зрения на развитие высших духовных способностей. Этот вопрос также предполагал и различные мнения о подходящих стратегиях. Для Генона эти стратегии были связаны в первую очередь со знанием, а это знание достигалось посредством инициации, получаемой в тех центрах, где навыки достижения этого знания передавались по нерушимой цепи. Генон полагал, что Запад почти полностью утратил такое знание; отдельные группы и индивиды, которые могли следовать по пути истины, были слишком малочисленны и слишком подвластны духу современности, чтобы быть в состоянии оказывать заметное влияние. В ранних работах главной надеждой Генона был традиционный католицизм. Подход Эволы отличается большим волюнтаризмом, он хотел верить в способность индивидов и организаций Запада достичь истинного понимания без опоры на нерушимую цепь. Поэтому главный вопрос для разрешения этого спора — изучение связи между аскетизмом, во всех его исторических формах, и инициацией. Можно ли рассматривать аскетизм как деятельность, предпринимаемую индивидом на основе собственных средств, как деятельность, которая может стимулировать «нисхождение» и дарование ему сил свыше? В этом случае связь человека с Абсолютом можно рассматривать как «вертикальную» или «прямую», в противоположность «горизонтальной» связи, устанавливаемой инициатической цепью. Но что еще более важно, при таком понимании аскетизма следует допускать возможность встречи и интеграции с силами, которые идут снизу вверх. В точке встречи этих сил и открывается инициатический путь, возникает предпосылка для автономного преобразования человеческого состояния.

Тема духовных практик, которой, в самом широком смысле, посвящена книга Эволы «Учение о про-

буждении», последние десятилетия вызывает у читателя неизменный интерес. Но этот интерес, как мы убеждены, многократно возрастет, если читатель не будет упускать из вида контекст споров Генона и Эво-лы, споров, к которым они, оставаясь единомышленниками, постоянно возвращались.

СОДЕРЖАНИЕ

Источники	5
Часть первая. Знание	7
I. О многообразии «аскезы»	7
II. Арийское начало в учении о пробуждении	23
III. Исторический контекст учения о пробуждении	37
IV. Уничтожение демона диалектики	65
V. Пламя и сознание сансары	74
VI. Обусловленное происхождение	96
VII. Определение призваний	123
Часть вторая. Действие	157
I. Качества воина и «уход»	157
II. Защита и упрочение	176
III. Правильный путь	195
IV. Сидерическое присутствие: раны затягиваются	214
V. Четыре дхьяны. «Лучезарные созерцания»	241
VI. Бесформенные состояния и угасание	272
VII. Различение «сил»	303
VIII. Феноменология великого освобождения	317
IX. След ни с чем не сравнимого	336
X. «Пустота». «Если ум не распадается»	350
XI. В сторону дзена	363
XII. Арии слетаются на вершину Орлиной горы	383
<i>В. Ю. Быстров. Воля к Традиции: Эвола и Генон</i>	<i>399</i>

Юлиус Эвола

УЧЕНИЕ О ПРОБУЖДЕНИИ
ОЧЕРК БУДДИЙСКОЙ АСКЕЗЫ

*Утверждено к печати
редколлегией серии «ПОЛИΣ»*

Редактор издательства *Р. В. Павловский*
Художник *П. Палей*
Компьютерная верстка *О. В. Новиковой*

Подписано к печати 04.12.2015. Формат 60 × 70 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура «Балтика».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 17.9. Уч.-изд. л. 19.4.
Тип. зак. № 3837.

Издательство «Владимир Даль»
199044, Санкт-Петербург, 5 линия В. О., д. 20, литер А

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия В. О., д. 12

ГОТОВИТСЯ К ВЫПУСКУ

Вернер Йегер

**ПАЙДЕЙЯ:
ВОСПИТАНИЕ АНТИЧНОГО ГРЕКА**

**Том III
Эпоха великих воспитателей
и воспитательных систем**

Готовится к изданию перевод заключительного тома фундаментальной «Пайдейи» Вернера Йегера — основоположника и инициатора нового движения, получившего название «третьего гуманизма». Задачей этого идейного течения, по мысли автора, было создание особой системы духовных ценностей: философское и воспитательное наследие античной Эллады призвано стать «моделирующей силой» современной культуры и образования.

Настоящий перевод завершает публикацию на русском языке одной из ключевых книг XX в. *Opus magnum* Йегера — это не только памятник своего времени, но также эксплицитная программа нравственно-политического гуманистического воспитания: единство пайдейи на протяжении архаики и классики было обусловлено воспитательным приобщением юных поколений к лучшим образцам поэзии и словесности, транслирующим фундаментальные нравственные ценности. Педагогический опыт Античности, тщательно обработанный Йегером, может стать действенным средством самовоспитания для современного человека.

ПОЛИΣ

ПОЛИΣ

Книга Юлиуса Эвола нацелена на то, чтобы раскрыть основополагающие начала полной аскетической системы, наиболее ясно представленной в буддизме. Само же учение царевича Сиддхартхи, как доказывает автор, — это высокое аристократическое учение, в котором аскетизм выступает как наука и школа духовного освобождения. Эволю связывает эту духовную школу с той великой Традицией, в которой высшее царство духа определяет истинный материальный мир. Автор стремится решить и важную практическую задачу, сделать одну из величайших аскетических систем доступной и понятной современному миру, который «как никакая другая цивилизация — максимально удален от аскетического восприятия жизни. Современный мир для Эвола — это мир бездумного активизма, мир безудержной гонки по замкнутому кругу. Но в этом мире есть способы расчистить место для мощного вертикального рывка, для прорыва к безусловному. Один из них — аскетическая сосредоточенность, которая ни в коем случае не есть бегство из мира, но средство освобождения сил для духовного возрождения.

Учение о пробуждении Очерк буддийской аскезы

Ю. Эвола

