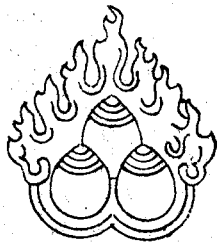
СЕРИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
«МУДРОСТЬ ВЕКОВ»



ЛАМА АНАГАРИКА ГОВИНДА

ЛАМА
АНАГАРИКА
ГОВИНДА

ПСИХОЛОГИЯ РАННЕГО БУДДИЗМА

ОСНОВЫ ТИБЕТСКОГО МИСТИЦИЗМА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

„АНДРЕЕВ И СЫНОВЬЯ"

1993

Об авторе

Говинда, Лама Анагарика (Эрнст Лотар Гоффманн, 1898—1985) называет себя «индийцем по национальности, родом из европейцев, по исповеданию — буддистом, верующим во Всемирное Братство Человечества». В 1929 году принял постриг в буддийском монастыре на Шри Ланке. С середины 30-х годов — последователь тибетской буддийской школы Кагьюпа. Организатор нескольких буддийских институтов, неутомимый путешественник и художник, лично знакомый с семьей *Н. К. Рериха, с М. Ганди, Р. Тагором и А. Дэви-Неел, в своих* многочисленных статьях и книгах А. Говинда впервые познакомил в популярной форме широкого западного читателя с научными и сокровенными положениями Учения Будды.

Наше издание объединяет две основные работы А. Говинды — "The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy" (according to Abhidhamma Tradition), Университет Патны, 1937 (перевод А. И. Бреславца), и "Foundations of Tibetan Mysticism" (according to the Esoteric Teachings of the Great Mantra OM MANI PADME HUM), Лондон, 1972 (перевод Н. Н. Дудко и С. А. Сидорова). Обе книги органически связаны друг с другом и представляют нашему читателю краткий очерк развития буддийской теории и практики.

Управляющий издательством *А. В. Старынин*
Оформление *В. Д. Кашина*

ISBN 5-87452-014-7

ПСИХОЛОГИЯ РАННЕГО БУДДИЗМА

И ЕЁ СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ СОГЛАСНО ТРАДИЦИИ АБХИДХАММЫ

Перевод с английского *А. И. БРЕСЛАВЦА*

NAMO
TASSA
BHAGAVATO
ARAHATO
SAMMA-
SAMBUDDHASSA

Теперь же, если некто спросит, признаю ли я вообще какую-нибудь точку зрения, то в ответ он услышит следующее:

Совершенный свободен от любой теории, ибо Совершенный постиг, **что** есть тело, как оно возникает и как исчезает. Он постиг, **что** есть чувство, как возникает оно и как исчезает. Он постиг, **что** есть ментальные структуры (*самкхāрā*), как возникают они и как исчезают. Он постиг, **что** есть сознание, как возникает оно и как исчезает. Поэтому, говорю я, Совершенный обрел полное освобождение посредством затухания, сглаживания, исчезновения и избавления от всех мнений и предположений, от всех склонностей к тщеславному представлению «Я», «Мое».

МАДЖДЖХИМА-НИКАЙЯ, 72

ВВЕДЕНИЕ

Часто возникает вопрос: является ли буддизм религией, философией, психологической системой или чисто нравственным учением? Ответ можно было бы сформулировать приблизительно так: как переживание и путь практического осуществления буддизм есть религия; как мыслительная, понятийная формулировка этого переживания — философия; как результат системы самонаблюдения — психология; а из всего этого вытекает норма поведения, которую мы называем этикой (при рассмотрении ее изнутри) или моралью (при рассмотрении извне).

Таким образом, становится понятно, что мораль не есть исходный пункт, но должна быть следствием мировоззрения или религиозного переживания. Поэтому Восьмеричный Путь Будды начинается не с Правильной Речи, Правильного Поведения или Правильного Образа Жизни, а с Правильного Познания, с непредубежденного взгляда на природу бытия, вещей и цели, являющейся следствием этого. Ибо «правильное» (*саммā*)* (употребим это, к сожалению весьма затертое, но укоренившееся в буддологической литературе слово) заключает в себе нечто гораздо большее простого согласия с определенными известными предвзятыми догматическими или моральными идеями; оно означает то, что выходит за пределы двойственности и противоположностей односторонней точки зрения, обусловленной идеей «Я». Другими словами, «*саммā*» есть то, что совершенно, полно (ни двойственно, ни односторонне), и, в этом смысле, это то, что **в совершенстве** соответствует каждой ступени сознания. Значение этого слова выявляется в выражении «*саммā-самбуддха*», что означает «полностью» или «в совершенстве» просветленный, а не «правильно» (или «по-настоящему») просветленный**.

---

* Здесь и далее курсивом выделены буддийские термины в упрощенной транслитерации с пали.

** Здесь и далее автор использует устаревший английский эквивалент enlightenment (просветление, озарение) для передачи буддийского санскритского термина *бодхи* (корень — *будх*, ср. русск.— *будить*), который, на наш взгляд, целесообразнее переводить как Пробуждение, и, соответственно, *Будда* — Пробудившийся, *Бодхичитта* — Установка на Пробуждение, Воля к Пробуждению (а не «просветленный ум»), *Буддхатва* — Буддовость, Про-

Человек с Правильным Воззрением — это тот, кто смотрит на вещи неодносторонне, беспристрастно, непредубежденно, кто в своих намерениях, действиях и речи способен видеть и принимать во внимание не только собственную точку зрения, но и точку зрения других.

Таким образом, основой буддизма является знание, и это привело многих западных исследователей к представлению о буддизме как о чисто рациональной системе, которая исчерпывается рассудочными эпистемологическими принципами. Знание в буддизме — продукт непосредственного опыта (начинающегося с опыта страдания как всезначимой универсальной аксиомы), ибо только пережитое, а не продуманное, имеет истинную ценность. В этом буддизм оказывается настоящей религией, хотя он есть и нечто большее, чем просто символ веры. Буддизм есть и нечто большее, нежели чистая философия, хотя он не пренебрегает ни разумом, ни логикой, но пользуется ими в пределах возможного. Он выходит за рамки обычной психологической системы, поскольку не ограничивается чистым анализом и классификацией данных психических сил и феноменов, но учит их применению, преобразованию и развитию их трансцендентности. Соответственно буддизм нельзя свести и к определенному моральному кодексу или «руководству для вершения добра», ибо необходимо проникнуть в сферу по ту сторону добра и зла, возвышающуюся над любыми формами дуализма, в сферу образа мысли, основанного на глубочайшем познании и внутреннем созерцании.

Философия и «строго научные системы» психологии никогда не были способны оказать доминирующее влияние на жизнь человечества — и не потому, что они были непригодны как системы, и не потому, что в них отсутствовало истинное содержание, но потому, что их истина имеет чисто теоретическую ценность, рожденную рассудком, а не сердцем, созданную интеллектом и не осуществленную в жизни.

Очевидно, недостаточно только истины, чтобы оказать сильное влияние на человечество; для возможности такого воздействия истина должна быть пропитана дыханием жизни. Абстрактная истина — консервированное безвитаминное питание, которое хотя и удовлетворяет наш вкус и временно поддерживает наше тело, неспособно, однако, позволить жить долго. Живое дается нашему духу только теми религиозными импульсами, которые возбуждают в человеке стремление к осуществлению и ведут к его цели. Не может быть сомнения (история буддизма доказывает это), что эти импульсы в буддизме представлены столь же сильно, как и его философские концепции.

бужденность (а не «состояние будды»). Просветленность (санскр. *абхасвара*) как частный духовный феномен, возникает уже на уровне второй *дхьяны*. Учитывая это, мы все же оставляем здесь выражение «просветление» как отражающее авторское понимание термина *бодхи (Примеч. А. И. Бреславца)*.

(Причина, почему некоторые не решаются назвать буддизм религией, в том, что они смешивают религию с догмой, с определенным образом организованной традицией, с верой в божественное откровение и подобными взглядами, которые, конечно же, невозможно найти в буддизме.)

Поэтому, когда мы говорим о буддийской философии, мы должны ясно представлять себе, что имеем дело только с теоретической стороной буддизма, а не с буддизмом в целом. И так же, как невозможно говорить о буддизме, не касаясь его философской системы, точно так же невозможно понять буддийскую философию в отрыве от ее религиозной практики. Религия — это путь, созданный практическим опытом (так же как дорога возникает в результате постоянной ходьбы). Философия — это ориентация по направлению, тогда как психология — это анализ сил и условий, благоприятствующих или мешающих прогрессу на этом пути. Но прежде чем мы рассмотрим направление, в котором ведет этот путь, мы обратим взгляд назад, туда, где он начинается.

Знающий Дхамму никогда не спорит с миром.
Что мудрые в мире объявили несуществующим,
Об этом же учу и Я, как о несуществующем.
А что мудрые в мире признали существующим,
Об этом Я также учу, как о существующем.

САМЙУТТА НИКАЙЯ, III, 238

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕЛИГИИ И РАННИЕ СТАДИИ ИНДИЙСКОГО МЫШЛЕНИЯ

1. САМОЗАКОНОМЕРНОСТЬ РЕЛИГИОЗНОГО ПЕРЕЖИВАНИЯ

Религии не есть то, что может быть сотворено человеком. Они суть формальное выражение сверхиндивидуального внутреннего опыта, который выкристаллизовывался в течение долгих времен. Они обладают характером высокой общности, причастности к широчайшему сознанию. Они находят свою определяющую форму выражения и осуществление в наиболее развитых и чувствующих умах, способных принять участие в сверхиндивидуальной жизни своих ближних (если не всего человечества). Таким образом, религия несравненно выше обычного «коллективного мышления», которое присуще интеллектуально созданным и организованным массовым движениям и которое поэтому не относится к сверхиндивидуальному сознанию, а напротив, принадлежит подиндивидуальной ступени стадного образа мысли.

Религии не могут быть созданы или сделаны интеллектуально, они развиваются, как растение, по определенным законам своей природы: они суть естественное проявление разума, в котором участвует индивидуум. Однако универсальность их законов не означает одинаковости их воздействия, ибо один и тот же закон действует в различных условиях. Поэтому хотя мы и можем говорить о параллелизме религиозного движения (которое мы называем «развитием») и, может быть, даже о параллелизме религиозных идей, но никогда об их идентичности. Именно там, где сходны слова или символы, смысл, лежащий в их основе, часто совершенно различен, т. к. тождество формы не гарантирует тождество содержания, ибо смысл каждой формы зависит от ассоциаций, связанных с ней.

Поэтому так же бессмысленно стремиться привести все религии к одному знаменателю, как стремиться сделать все деревья одного сада одинаковыми или объявить их различия несовершенствами. Так же как красота сада заключена в многообразии и различии его деревьев и цветов, из которых каждый обладает своим собственным образцом совершенства, так же и сад разума содержит свою красоту и свой живой смысл в многообразии и разносторонности присущих ему форм пере-

живания и выражения. И так же как все цветы одного сада вырастают на одной почве, дышат одним воздухом и тянутся к одному солнцу, так и все религии вырастают на одной и той же почве внутренней действительности и питаются теми же космическими силами. В этом заключается их общность. Их характер и своеобразная красота (в чем и проявляется присущая им ценность) основываются на тех чертах, в которых они отличаются друг от друга и благодаря которым каждый вид обладает своим собственным совершенством.

Те, кто пытается сгладить эти различия, называя их ошибочным пониманием или ошибочной интерпретацией, и стремится приблизиться к некоему абстрактному согласию или к абсолютному единству, которое полагается истинно сущей реальностью, подобны детям, обрывающим лепестки цветка в безуспешной попытке найти «настоящий» цветок.

Если несколько художников изображают один и тот же предмет или пейзаж, то каждый из них создает отличную от других картину. Но если бы несколько людей сфотографировали один и тот же объект при одной и той же экспозиции, то каждый из них получил бы одинаковое изображение. Здесь эта точность не является признаком превосходства, но признаком отсутствия творческих сил и даже жизни. И напротив, различие в художественном восприятии есть именно то, что придает произведению искусства его особую существенную ценность. Неповторимость и самобытность — признаки гения, гениальности во всех сферах жизни. Точность и стандартность — признаки механистичности, посредственности и духовного застоя.

Если религии расцениваются как высочайшие достижения человечества, то мы должны признать за ними такие же привилегии, которые мы приписываем творческому проявлению гения. Необходимо отметить также, что простое различие или так называемая оригинальность — еще не доказательство творческого достижения, и мы впадем в другую крайность, если начнем отрицать всякую возможность согласия в религиозных переживаниях и формулировках или единство, охватывающее различия. Однако единство не должно строиться за счет продуктивного многообразия и жизненности, но путем сведения существеннейших различий к той гармонии, которая обладает достаточной силой, чтобы превзойти и объединить величайшие противоположности.

2. ЭРА МАГИИ

Мы должны остерегаться применять наши собственные религиозные масштабы к другим религиям, и еще более — к самым ранним ступеням духовной жизни человечества. То, что мы понимаем сегодня под словом «религия», так же отличается от

своей первоначальной формы, как нынешнее человечество от человечества каменного века. Мы привыкли отождествлять религию с нравственностью, или с идеей бога, или с верой в определенные догмы, однако все это не имеет ничего общего с религиозной позицией первобытного человека.

Причина этого в том, что различие между внутренним и внешним миром первобытный человек еще не создал и не испытал. Его религия — не разновидность идеализма и не «чувство воскресного утра». Для него религия была вопросом жизни, а именно — вопросом самосохранения и сопротивления неизвестным силам, окружавшим его, а также вопросом внутренней безопасности и гармонии. Эти неизвестные силы были не только силами природы, они таились в загадочном характере простейших вещей и неконтролируемых психических сил внутри самого человека. Эти последние, с течением времени вытесненные интеллектом под порог так называемого «нормального дневного» сознания и таким образом ограниченные областью подсознательного, были ранее важной частью человеческого мира. Они не только представляли часть бодрствующего сознания человека, но и проецировались в окружающий его видимый мир; с другой стороны, материальные объекты, с которыми он вступал в соприкосновение, воспринимались им как части его психического мира.

В состоянии сознания, которое помещает проекции разума и чувств на ту же плоскость, что и материальные объекты,— а следовательно и то и другое переживаются как реальности равной ценности и равной закономерности,— границы между субъективными переживаниями и объективными вещами еще не созданы. Все существующее одушевляется и со всем многообразием своих отношений принимает участие в жизни воспринимающего и переживающего субъекта с того момента, когда он вступает в область сознательного восприятия. Каждый контакт имеет свои реакции на обеих сторонах и таким образом создает все новые и новые отношения *.

Поэтому с точки зрения самосохранения необходимо определить эти отношения, ограничить их и направить в должном направлении, чтобы предотвратить возобладание потока явлений над пробуждающейся человеческой душой, открытой всем впечатлениям и беззащитной, как ребенок.

---

* Жизнь существует даже в орудиях труда человека. Воин чествует бога по имени «Военная Колесница», бога «Стрела», барабан; земледелец чествует плуг; игрок — игральную кость. Жрец чествует камень, на котором он выдавливает *сому*, соломенное ложе, на котором должны возлежать боги, столб, к которому привязывают жертвенное животное (Ольденберг. Религии Веды). Эти обычаи сохранились в Индии до сегодняшних дней: музыкант чествует свой инструмент, художник — свои кисти и краски, ремесленник — свои инструменты, а земледелец воспринял бы как святотатство уничтожение старого, ставшего негодным плуга.

Представим себе человека, потерпевшего кораблекрушение, который после многих дней скитания на обломках корабля по волнам океана наконец выброшен на незнакомый берег. Первое, что он должен сделать, это узнать название страны или той местности, куда он попал. Название означает для него спасение, ибо, узнав его, он сможет оценить ситуацию и принять какое-либо решение. Без названия он не способен сориентироваться и будет блуждать столь же беспомощно, как если бы он вообще не ступал на твердую почву. А если бы он находился в неисследованной местности, он должен был бы тщательно осмотреть незнакомые предметы и рельеф местности и дать им наименование, прежде чем двигаться дальше. Таким образом он овладевает ментально окружающим его миром, и страх, связанный с незнакомой обстановкой, исчезает пропорционально степени знакомства с ней. Но каким образом он находит наименования тем объектам и формам, что его окружают? Посредством сравнения этих форм и объектов с известными ему ранее и посредством применения к ним тех же или сходных наименований. Тот, кому доводилось оставаться одному в неизвестных местностях, пустынях, джунглях, знает важность этого процесса и способен представить сходное, но значительно более интенсивное переживание первобытного человека, который шаг за шагом завоевывал целую вселенную неизвестных сил, явлений и форм. Для него смысл вещи или силы, описание события, определение мысли и впечатления являлось фундаментальным процессом развития его мира. Вещи, которые могли быть названы, утрачивали свою тайную власть над человеком, ужас неизвестного. Узнать название вещи означало обрести власть над ней. «*Шатапатха Брāхмана*» (XI, 2, 3) говорит: «*Брахман*, сотворив мир, размышлял: „Каким же образом мне вновь вернуться в мир?“ Он вернулся с помощью двух — имени и формы. Столь же широко простирается этот мир, сколь имя и форма. Они — две великие силы *Брахмана*. Тот, кто ведает эти две великие силы *Брахмана*, обретает величайшую власть».

В «*Брихадараньяка Упанишада*» (III, 2, 1) говорится: «Яджнявалкйя,— спросил он,— когда умирает здесь человек, то что не оставляет его? — Имя. Поистине, имя — бесконечно, несметны *вишвадевы*, и не имеет конца мир, который он обретает с помощью имени».

Это предложение может быть понято с точки зрения магического миропредставления, в котором имя (*нāма*) есть нечто большее, чем произвольный звуковой символ для обозначения предмета, личности или силы. Оно — становление сознания, процесс одухотворения индивидуализированной космической целостности. Мир является **нашим** миром только в той мере, в какой мы осознаем его, и мы обретаем мир только в той мере, в какой отождествляем себя с ним. Этот процесс идентификации есть творческий акт наименования, формулирования, включения

в сознание. Акт названия есть акт становления сознания и, одновременно благодаря этому, есть частичная идентификация и процесс объективации. До тех пор, пока существует этот процесс, он остается в непосредственном отношении к переживающему субъекту. Как только это отношение прерывается, прекращается и живой процесс, а духовное замирает, застывает в интеллектуальном понятии, становится простым, отдельным от личности, ему противостоящим (предметным и поэтому отчужденным) объектом. Этому сопутствует и полное отчуждение смысла, что мы можем наблюдать, например, в бездумной интерпретации современными индийскими учеными вышеприведенной цитаты: «поистине, имя — бесконечно»,— объясняемой ими как то, что «бесконечность имени заключается в возможности его неограниченного существования в человеческой речи».

Нāма и *рӯпа* соотносятся как творческая сила разума и созданная ментально чувственно-воспринимаемая форма. Они есть формирующее и формируемое, они пребывают в постоянном взаимодействии. На этом основывается все магическое мировоззрение.

Каждая вещь, каждый процесс понимаются как воплощение своего «имени», ибо название равнозначно воплощению формы. «Имя» идентично соответствующему объекту. Знание «имени» силы, существа или объекта, т. е. совершенное воплощение его в сознании, означает столь же много, как и полное овладение ими.

Но для того, чтобы сила была действенна, необходимо имя и связанные с ним ассоциации повторять торжественно и ритмически как разумом, так и словами, дабы сознание было полностью сконцентрировано и обращено к объекту.

Таким образом, магия была рождена словом, ибо слово в час своего рождения являлось центром действующих сил, и только последующие времена сделали его бесплодным, превратили его в простую условную форму, в безжизненную монету, которой мы пользуемся по привычке, не осознавая его живого происхождения и ценности. Благодаря слову человек овладел миром, благодаря слову он поднялся над животным.

Сущность всех существ — земля.
Сущность земли — вода.
Сущность воды — растения.
Сущность растений — человек.
Сущность человека — речь.
Сущность речи — Ригведа.
Сущность Ригведы—Сāмаведа.
Сущность Сāмаведы — Удгӣтха.
Конечная сущность сущностей,
высшее, превосходное,
восьмое — вот что такое Удгӣтха.

ЧХАНДОГИЯ УПАНИШАДА, 1, 1, 2

Удгӣтха и есть священное слово ОМ, высшая и наиболее сконцентрированная форма мантрического выражения, в котором резюмируется сущность Вселенной, каковой она представлена в человеческом сознании.

Но человек не мог постоянно пребывать на вершинах вселенского переживания. Чувства, желания и потребности обыденной человеческой жизни также должны быть выражены, направлены и удовлетворены, и это служит толчком к созданию бесчисленных мантр, магических формул и заклинаний.

«Атхарваведа» содержит магические формулы против болезней (*бхайшаджйāни*), молитвы обретения долголетия и здоровья (*āйушйāни*), заклинания для защиты от демонов, колдунов, врагов (*āбхичāрикāни* и *критйāпратихаранāни*), любовные заклинания (*стрӣкармāни*), заклинания для благополучия царской власти (*рāджакармāни*), заклинания для защиты и процветания дома, полей, скота, торговых дел и игры в кости, заклинания против змей и других опасностей, заклинания для очищения от греха и скверн и т. п. Вот два примера:

Заклинание для обретения любви женщины (VI, 8):

«Как лианы охватывают дерево со всех сторон, так ты обними меня, о женщина, так же люби меня, так же не покидай меня!

Как орел на взлете прижимает свои крылья к земле, так и я хочу обнять твое сознание, чтобы ты могла меня любить, чтобы ты от меня не отвернулась!

Как солнце день за днем свершает свой путь в небесах над землей, так и я пребываю в твоем сознании, о женщина, чтобы ты любила меня, чтобы ты не отвернулась от меня!»

Благословение во время посева (VI, 142):

«Взойди и расцвети своей собственной силой, о зерно. Раскрой все сосуды, и пусть молния небес не причинит тебе вреда!

Когда мы взываем тебе, о бог зерна, и ты нас слушаешь, тогда поднимись подобно небу, будь неисчерпаем как море!

Неисчислимыми пусть будут те, кто служит тебе, неисчерпаемым пусть будет твое изобилие! Пусть будет изобилие у тех, кто дарует тебе, кто питается тобой!»

Как мы видим, существовали заклинания на все случаи жизни. Они были так же свободны от моральной или религиозной точек зрения, как и рецепты врача (и фактически были направлены преимущественно на достижение физического бла-

госостояния). И это вполне естественно, так как религия еще не стала независимой ценностью, еще не отделилась от полноты жизни — точно так же как и индивидуум не отделился еще от окружающей природы. Дитя удовлетворяет свои желания в естественном и безвинном эгоизме — безвинном, ибо у него отсутствует самосознание, эго. Моральность основана на самоответственности. Но если самость отсутствует или еще не достигнута ступень самосознания, определяющая личность (и самость заключается только в способности, в тенденции к рефлективному становлению сознания), то не может быть никакого понятия морали. Индивидуальность человека еще не раскрыта, а по этой причине не может существовать и какая-либо идея ее сохранения. Метемпсихоз не был известен во времена Ригведы.

Но все больше человек осознавал жизнь и все большее участие принимал в ней. И если он больше интересовался своим телесным существованием, то следует заметить, что его тело простиралось значительно шире во вселенной, нежели мы можем себе представить. Он переживал физически, осязаемо все то, что мы постигаем теоретически. Силы природы, которые в нашем интеллекте сведены до уровня простых абстракций, были для него непосредственными переживаниями и физическими реальностями.

3. АНТРОПОМОРФНАЯ ВСЕЛЕННАЯ И ПОЛИТЕИЗМ

Мир стал расширенным телом человека, антропоморфной вселенной. Соответственно и различные качества человека в момент его смерти возвращались к их более универсальным, емким составляющим или прототипам в природе. Способности зрения растворялись в солнце, слуха — в пространстве, дыхание объединялось с воздухом, речь — с огнем, сердце — с всепроникающим эфиром, тело — с землей, кровь — с семенем и водой, и т. д. Таким образом, можно сказать, что человек обобщил и очеловечил мир.

Как пример антропоморфного понимания мира я процитирую здесь отрывок ведического гимна:

ГИМН МАРУТАМ (БОГАМ БУРИ)

Прекрасные воины, которые сверкают копьями,
Которые с силой сотрясают даже несотрясаемое...
Когда вы, Маруты, мощной толпой
Запрягли в колесницы пестрых антилоп, быстрых, как мысль.
Да привезут вас быстро мчащиеся упряжки!
Быстро летя, продвигайтесь вперед руками!
Садитесь на жертвенную солому: вам приготовлено широкое место!
Опьяняйтесь, Маруты, сладким соком!
Они выросли, сильные сами по себе, своим величием,
Взобрались на небосвод, создали себе широкое сидение.

Когда же Вишну помог быку, возбужденному опьянением,
Как птицы, сидели они на излюбленной жертвенной соломе.
Быстро шагая, как герои, как воины,
Как ищущие славы, встали они строем в сражениях.
Все существа боятся Марутов.
Подобны царям эти мужи сверкающей внешности.

РИГВЕДА, Мандала 1, 88 *

Антропоморфные принципы природы в форме богов и демонов были только частями магической игры сил и противосил и были полностью зависимы от скрытых законов этой космической игры. Тот, кто владел тайной наукой этих законов, и тот, кто мог выполнять магические ритуалы с соответствующими мантрами, был способен призвать богов для службы себе и изгнать силы, враждебные его устремлениям.

С течением времени были выявлены взаимосвязи между различными божествами природы, и это привело к формированию системы пантеона, возглавляемого ограниченным числом ведущих божеств. Этот процесс упрощения обусловил концентрацию сил вселенной в руках нескольких божественных представителей и отодвинул менее значащих богов на задний план. Следствием этого было то, что внимание направлялось уже не на магические силы человека, а на богов, которые стали расцениваться как вселенские «маги», и уже к их помощи взывал человек. Хотя магические ритуалы сохранились и в «Эру Богов», но их значение и понимание изменилось, ибо силы, которые человек обнаружил в себе и развил, теперь проецировались уже на неких посредников вне его, т. е. выносились за пределы его контроля.

Прежде чем мы продолжим дальше, уместно подвести итог вышесказанному. Первая ступень религиозной практики есть магия, т. е. непосредственное проявление в человеческом подсознании дремлющих сверхиндивидуальных сил, ее мотив — психическая тенденция к расширению, ассимиляции и стабилизации. Магия является не только защитой от неизвестных сил окружающего мира, диктуемой в основном страхом (как любят трактовать некоторые ученые-материалисты), но и смелой позицией завоевателей, рожденной из юношеского избытка творческих сил, попыткой к овладению миром. Человек вообще не был ни покорным, ни раболепным, не ползал в прахе у ног божьих, он не претендовал на обретение каких-либо нравственных устремлений. Совсем напротив, именно он был тем, кто сотворил своих богов согласно своему воображению, но его воображение в действительности оставалось все той же неукрощенной природой во всем ее величии и невинном эгоизме. И когда эти боги перестали отвечать его воображению, он отбросил их. Только рассудок, лишенный творчества, масса, лишенная

* Цит. по переводу Т. Я. Елизаренковой.

мысли, превращают религию, которая первоначально была продуктом внутреннего избытка творческих сил, в систему устрашения и духовного обнищания.

Точно так же, как исследовательский порыв современной науки, со всеми ее отважными теориями и экспериментами, не только продукт чистой необходимости, но содержит в себе и отвагу искателя, который проникает в неизвестные области, не заботясь о том, что из этого выйдет или что при этом с ним случится, так же и первобытный человек своим собственным путем вышел на завоевание своего мира. До тех пор пока существует чувство неполноценности и покорности, религия не способна возникнуть, ибо истинная религия, обладающая позитивным и конструктивным характером, никогда не может быть обусловлена негативным состоянием разума. В этом заключается различие между религией и суеверием.

Однако религии присуща судьба искусства: художник создает произведение благодаря полноте своего видения, но обычный человек использует это произведение в своих заурядных нуждах — украшение квартиры, беседа, самовосхваление, торговая реклама и т. п. Но в той же малой мере, в какой можно понять истинную природу искусства при таком подходе к произведениям, так же трудно понять и истинную природу религии при таком неверном ее приложении.

Наиболее древние Веды являются ритмическими, музыкальными произведениями, в большинстве своем гимнами, прославляющими силы природы как отражение внутреннего переживания. Человек освобождает себя от психического давления, будь то радость, страдание или страх перед ужасным и непостижимым. В тот момент, когда мы выразили свое ощущение словами, мы обрели власть над ним, показывая таким образом, что мы не подвластны ситуации.

В тот момент, когда было создано слово «бог», сила, выраженная в нем, перестала быть всесильной. Когда слово стало понятием, оно создало в то же время свою противоположность — небожественное, и мир раскололся на две непримиримые части.

4. ПРОБЛЕМА БОГА

В древней ведической религии, которая еще не была отягощена догматикой, мы можем легко проследить это развитие. *Тексты Брāхмана*, которые первоначально были живым источником вдохновения в форме магических заклинаний и песнопений, позднее стали сами объектом почитания. Их имманентная сила, Брахма, превратилась в бога и была отделена от первоначального внутреннего переживания; она стала предметом спекуляций, простым понятием, которое, несмотря на все эпитеты

бесконечности, означает ограничение. И, когда мы анализируем последнюю стадию этого развития, сила, уже низведенная до уровня понятия, постепенно заменяется сомнением.

В нижеприводимых гимнах чувствуются первые ноты скепсиса. Там, где прежде были несомненные факты переживания, теперь возникают проблемы, всплывающие на духовном горизонте.

Не было не-сущего, и не было сущего тогда,
Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним.
Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой?
Что за вода была — глубокая бездна?
Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.
Не было ни признака дня (или) ночи.
Дышало, не колебля воздуха, по своему закону нечто Одно,
И не было ничего другого, кроме Него.
Мрак был сокрыт мраком вначале.
Неразличимая пучина — все это.
То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту,
Оно одно было порождено силой жара.
Кто воистину знает? Кто здесь провозгласит?
Откуда родилось, откуда это творение?
Боги появились посредством сотворения этого (мира).
Так кто же знает, откуда он появился?
Откуда это творение появилось:
Может, само создало себя, может, нет —
Тот, кто надзирает над этим миром на высшем небе,
Только он знает или же не знает.

РИГВЕДА, X, 129

* * *

Кто дает жизнь, дает силу,
Чьи приказы соблюдают все, чьи боги,
Чье отражение — бессмертие, чье — смерть,—
Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?
Чьим могуществом существуют эти снежные горы,
Чей, как говорят, океан вместе с Расой,
Чьи эти стороны света — его руки,—
Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?
Кем укреплены огромное небо и земля,
Кем установлено солнце, кем — небосвод,
Кто в воздухе измеряет пространство,—
Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?
Кто в своем величии охватывает взором воды,
Обладающие силой, порождающие жертвенный огонь,
Кто был единственным богом над богами,—
Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?

РИГВЕДА, X, 121

В конце концов старые боги были вытеснены высшим владыкой, сверхбогом, в тени которого они стали вести свое призрачное существование. Но этот сверхбог сам по себе есть не более чем предельная абстракция, посредством которой ничего не может быть высказано или познано и которая поэтому не способна оказать никакого влияния на жизнь.

Без сомнения, этот бог был логически необходим, когда начался процесс упрощения и унификации. Но логическая необходимость, хотя она и может удовлетворить философов, не способна в целом удовлетворить потребности человека или разрешить его жизненные проблемы. Каждый из первоначальных богов имел свою собственную функцию и свое зримое выражение в природе. В магической практике, которая была построена на параллелизме психических и космических сил, *Бра̄хмана* была психологическим фактом и была связана с определенными действиями и результатами. Но с силой, которая лежит за пределами переживания, с принципом, который превосходит любое описание и выражение, с которым человек не может вступить в непосредственное отношение, невозможно что-либо сделать, невозможно ожидать какой-либо помощи от него.

Таким образом, человек достиг предела в своем исследовании мира и вернулся назад к исходному пункту: к самому себе. И теперь он открывает самого себя, осознает свою индивидуальность (но вместе с этим свое несовершенство и страдание, поэтому его наивно оптимистический взгляд на мир заменяется более или менее пессимистическим!). Начинается новое исследование: Человек.

«Рядом с *Брахманом*, который царит в своем вечном покое, высоко вознесенный над судьбами человеческого мира, остается, как единственно активная сила в великом деле освобождения,— сам Человек, обладатель присущей ему силы и власти отвратиться от этого мира, от этого безнадежного состояния страдания» (Ольденберг. Будда, Его Жизнь, Учение и Община).

5. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА

В самоисследовании человека первым элементом, привлекающим к себе величайшее внимание, является дыхание.

Дыхание есть критерий, элемент жизни. Это то, что соединяет индивидуума с внешним миром. Ритм дыхания — это ритм вселенной. Это — нарастание и убывание, развертывание и поглощение, создание и разрушение миров и любых других явлений жизни. Уже в эпоху *Ригведы* дыхание рассматривалось как важная жизненная функция, но только после ниспровержения старых богов дыхание стало истинным центром всеобщего внимания. Терминами для его обозначения служили *пра̄на* и *а̄тман*. В то время как первый преимущественно использовался в отношении телесных функций и был тесно связан с органами чувств, деятельность которых во время сна поглощалась *пра̄ной*, *а̄тман* использовался в более общем смысле как сила дыхания, которая проявляет себя как в теле, так и во всех

иных явлениях вселенной. «Сила дыхания пронизывает человеческое тело и дает ему жизнь; *ātман* — владыка всех сил дыхания... он — 'безымянная сила дыхания', благодаря которой другие, 'обладающие названием' силы дыхания обретают свое бытие. 'Десять дыханий, истинно, живут в человеке, *Ātман* есть одиннадцатый, от него зависят остальные силы» (Ольденберг. Будда...).

Простой, но глубокий опыт животворного ритма дыхания, который выражен в термине «*ātман*» (и по сей день немецкие слова atem (дыхание) и atmen (дышать) сохранили свое первоначальное значение), очень скоро стал жертвой философских спекуляций и выродился в абстрактное понятие, в котором динамический характер первоначального опыта превратился в статическое состояние абсолютного ЭГО. Это был тот же самый логический процесс объединения и упрощения, который всегда имеет место, когда мышление отрывается от действительности и непосредственный опыт заменяется (обожествляется) понятиями. Так же как человек достиг пределов своего исследования мира в идее высшего Бога, вне всяких определений сущего, точно так же в поисках духовного принципа единства внутри самого себя человек достиг пределов своих концептуальных способностей в понятии *ātман*. Таким образом, мы можем понимать *Ātман* и *Брахман*, как граничные ценности, которые соответствуют друг другу и в конце концов сливаются друг с другом. Но сами они не имеют никакого содержания: они могут быть определены в равной мере как **все**, так и **ничто**. Они обозначают бесконечность как внутри, так и вне нас, но только в форме концепций, а не как переживаемая действительность.

Знаменитый диалог между Яджнявалкйя и его женой Майтрейи представляет последнюю фазу спекуляций о понятии *ātман*:

«Подобно тому как брошенный в воду комок соли растворяется в воде и нельзя вытащить его снова, но какую часть воды ни возьмешь — она соленая, поистине, так же эта великая, бесконечная, безграничная, состоящая из одного лишь познания (*виджняна-гхана*) сущность (*махад-бхūтам*), возникнув из этих элементов (*етебхйо бхūтебхйах*), исчезает в них. Поэтому нет после смерти сознания. Так говорю я.

Тогда Майтрейи сказала: «Ты смутил меня, господин, тем, что сказал: «нет после смерти сознания». Тогда он сказал: «Поистине, я не говорю смущающего. И это достаточно, чтобы понять. Ибо, где есть что-либо подобное двойственности, там один обоняет другого, там один видит другого, там один слышит другого, там один говорит другому, там один мыслит о другом, там один познает другого. Но когда для него все стало *Ātманом*, то как и кого сможет он обонять, то как и кого сможет он видеть, то как и кого сможет он слышать, то как и кому

сможет говорить, то как и о ком сможет мыслить, то как и кого сможет познать? Как сможет он познать того, благодаря которому он познает все это? Как сможет он познать познающего?»

Таким образом, размышления об *ātмане* завершаются диалектической игрой, вырождаются в простое понятие, в обескровленный, абстрактный (т. е. отвлеченный от всякой действительности) принцип, который столь же далек от жизни и религиозного переживания, как и *Брахман*, бесконечно удаленный от реального мира.

Однако борьба за признание человека и человеческих ценностей не пропала даром! Человек уже достаточно осознал себя, чтобы не бояться отрицательных результатов и прекращения своего самоисследования. И если было невозможно проникнуть далее со стороны понятия *Ātмана*, почему бы не исследовать проблему с другой стороны, с того, что **не есть** *Ātман*? Это то, что и было сделано Буддой. На этом пути он избежал дебрей спекуляций и противоречий, которые развились вокруг идеи *Ātмана*. Его позиция была таковой, что ему не пришлось ни утверждать, ни отрицать эту идею. С отрицанием всякого содержания и возможностей становления сознания все эти идеи потеряли практическую ценность для религиозной жизни, так же как и абстрактный сверхбог, лишенный каких бы то ни было признаков. Будда мог поэтому предоставить философам все эти по преимуществу эпистемологические проблемы и посвятить себя практическому пути. Этот путь был независим от спекуляций упанишад, но и не противоречил им, ибо упанишады не представляют собой законченной замкнутой философской системы, но есть совокупность идей различных мыслителей, из которых каждый вложил свою полноценную долю в соответствующую проблему своего времени. Хотя Будда, как показывают многие его выражения и основные понятия Учения в его изложении, был хорошо знаком с учением упанишад и доведическим временем, он воздерживался от всех чисто теоретических суждений и взглядов и ограничивался непосредственно познаваемыми и необходимыми для осуществления шагами Благородного Пути, которые зависели не от того, во что верит человек и что он считает истинным, но исключительно от того, что он делает, т. е. что он делает из самого себя. «Характерно, что хотя спекуляции упанишад относительно Ātмана и Брахмана уже были известны во времена Будды и должны были стать частью запаса знаний изучающих Веды, буддийские тексты никогда не касаются их и никогда не полемизируют с ними. Брахман, как вселенское единое, не упоминается буддистами как элемент чужого или своего собственного кредо, хотя они нередко упоминают частное божество Брахму» (Ольденберг. Будда. . .).

Будда был убежден, что высшая действительность пребывает внутри нас самих — и это было для него не только теорией, ибо

он сам пережил ее. Он подчеркивает, что до тех пор, пока мы не превратили наше сознание во вместилище такой действительности, мы не в состоянии участвовать в ней. Эта действительность сверхиндивидуальна, поэтому прежде всего мы должны преодолеть индивидуальные ограничения нашего сознания, если хотим достичь ее,— в противном случае мы уподобимся человеку, который нашел эликсир бессмертия, но не имеет сосуда для его хранения.

6. РЕЗЮМЕ

Таким образом, проблемы человеческого сознания различны в различные эпохи. В самые ранние времена все, что вело к интенсификации самосознания, являлось необходимым средством самосохранения. Эта тенденция к формированию **эго** как выделенного центра сознания, была естественным инстинктом самосохранения, ибо путем фиксации границ между я и не-я человек защищал себя от безграничного как внутреннего, так и проникающего в него извне мира. Но после того, как это самоограничение было достигнуто, эго-тенденция становилась опасной, она постепенно вырождалась в духовный склероз. Чтобы предотвратить полное отделение и изоляцию (ментальное окостенение), необходимо было ввести альтруистическую тенденцию, противоположную эгоцентрической. После установления индивидуального необходимо вновь открыть связь со сверхиндивидуальным. Таким образом, после того как тенденция к самоутверждению достигла своего высшего пункта, развитие изменяет свое направление и восстанавливает гармонию (равновесие) посредством самоотрицания, ослабления сознания эго. В терминах современной психологии: тенденция самоутверждения экстравертивна, обращена к внешнему миру; тенденция к самоотрицанию интровертивна, т. е. направлена во внутренний мир, в котором и растворяется иллюзия Эго (ибо Эго может быть определено только в противопоставлении к внешнему миру). Экстравертивное и интровертивное движения столь же необходимы в жизни человечества, сколько вдох и выдох в жизни индивидуума.

На рис. 1 я попытался показать экстравертивную и интровертивную тенденции в развитии индийской мысли и религии, которое я разделил на три периода: Эра Магии, Эра Богов и Эра Человека. Эти периоды совпадают с открытием трех форм мышления: аналогия, логика, относительность.

Переход от одного периода к другому заключается не в полном исчезновении определенных элементов и возникновении совершенно новых, но в изменении акцента. Это изменение про-

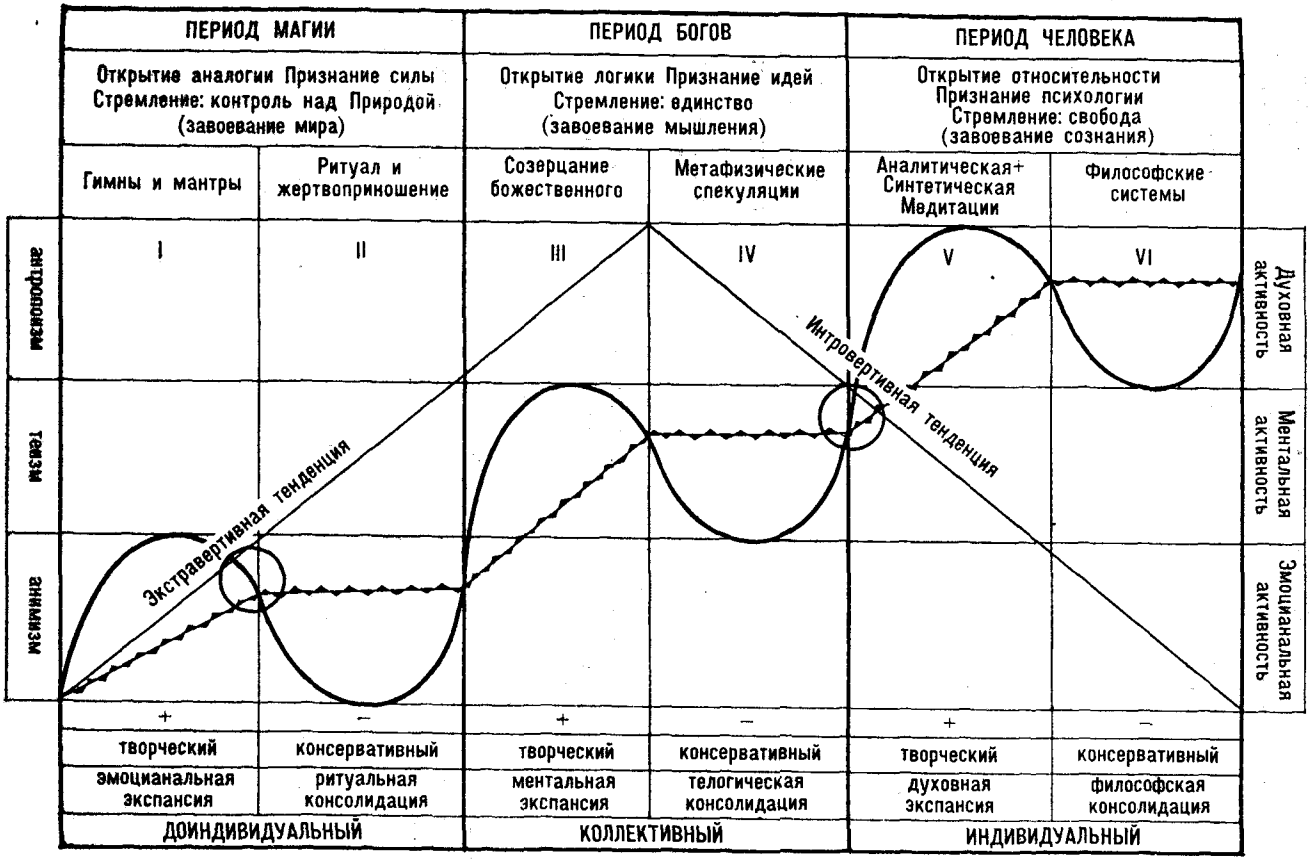


Рис 1. Три периода в развитии индийской религиозно-философской мысли

исходит не внезапно, но путем постепенного медленного перемещения центра тяжести. Так, магическая практика не просто исчезла в Эру Богов, но стала второстепенной функцией, предназначенной для служения богам, которые были теперь в центре внимания. Точно так же и боги в Эру Человека не были свергнуты окончательно, но были предоставлены сами себе, ибо они утратили свое значение и свое влияние на человеческую жизнь. Ведические боги заняли в буддизме место побочных фигур космической драмы, которая соответствует определенным ступеням бытия и более высоким формам сознания, но не имеет никакой власти над человеческими судьбами.

Подобным образом не следует полагать, что во втором периоде логика заменила аналогию, или в третьем периоде логическое мышление было полностью вытеснено релятивистской системой мышления: просто во втором периоде к мышлению по аналогии было добавлено и логическое мышление, а в третьем периоде логическое мышление было модифицировано посредством открытия относительности.

В период магии человек был во власти сил, проявлявших себя в окружающей его вселенной, поэтому его устремления были направлены к обретению контроля над окружающей природой.

Во втором периоде человеком были открыты возможности мышления, и вместо попытки контроля над природой он попытался понять и объединить ее в форме всеохватывающих идей (боги как представители власти, определенных сил). Поэтому его устремление было направлено к открытию высшего, конечного единства.

В третьем периоде человек познал возможности своего собственного сознания, своих психических и умственных сил и устремился от поиска единства вселенной к целостности и гармонии внутреннего мира, т. е. к внутренней свободе. Каждый из этих трех периодов имеет положительный творческий аспект и отрицательный консервативный (противодействующий) аспект.

Главная кривая на рисунке изображает ход развития индийского мышления (который может служить примером процесса развития мышления в целом) в трех описанных периодах, через три соответствующих уровня человеческой психики, которые результируются в эмоциональной, ментальной и духовной активности, соответствующих позициям анимизма, теизма и антропоизма. Естественно, что ментальная активность не исключает эмоциональной, так же как духовная активность не противоречит эмоциональной или ментальной активности. Напротив: духовное заключается в гармоничном сочетании и объединении всех психических способностей в деле освобождения. Волнистая кривая показывает усредненную линию прогресса. Пункты, начиная с которых экстравертивная и интровертивная тенденции

начинают оказывать свое решающее влияние, указаны маленькими кружками. Эти тенденции тесно связаны с более оптимистическим или более пессимистическим пониманием мира ранневедического времени и позднего времени упанишад и начала буддизма. Выражения «экстравертивное» и «интровертивное» должны пониматься только в этом ограниченном значении большей или меньшей обращенности к миру или отвращенности от мира.

Что касается процесса индивидуализации человека, то в Эру Магии ему еще не полностью присуще осознание своей индивидуальности, в Эру Богов она проецируется вовне на коллективные символы или на сверхчеловеческие силы и только в третьем периоде (который поэтому и назван Эрой Человека) человек полностью осознает свою индивидуальность.

Если бы некто сказал, что не желает жить свято под руководством Совершенного, прежде чем Совершенный не поведает ему, вечен ли мир или невечен, конечен он или бесконечен; тождествен атман телу или нетождествен; бессмертен ли Познавший истину или Он смертен и т. д., — то вопрошающий умер бы прежде, чем Совершенный поведал ему все это.

Это подобно тому случаю, когда к человеку, раненному отравленной стрелой, его друзья, товарищи или близкие привели врача, но человек этот сказал: «Я не хочу вытаскивать эту стрелу, пока не узнаю, кто тот человек, что ранил меня: из благородной ли он семьи, принц ли он, горожанин или простой слуга; или же каково его имя и к какой фамилии он принадлежит; или же высок ли он, или низок, или среднего роста». Воистину такой человек умрет прежде, чем узнает полностью все это.

МАДДЖХИМА-НИКАЙЯ, 63

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

ПСИХОЛОГИЯ И МЕТАФИЗИКА В СВЕТЕ АБХИДХАММЫ

1. ДВА ТИПА ПСИХОЛОГИИ

Психологию можно изучать и заниматься ею двояким образом: или ради нее самой, т. е. как чистой наукой, полезность или бесполезность результатов которой в данном случае не играет роли, или же ради определенной цели, т. е. с точки зрения ее практического применения, которое вытекает из определенной линии исследования. В первом случае мы получаем описание всех воспринимаемых и логически выводимых («мыслимых») явлений внутреннего мира человеческих существ и их взаимоотношений с внешним миром. (Многие довольствуются именно таким объяснением, не замечая разницы между описанием и объяснением!). Во втором случае ставится вопрос о выборе определенных психических процессов из всей богатой совокупности внутренних переживаний с точки зрения их применимости в данном направлении. Психология как «чистая наука» также принимает факты переживания за отправную точку, однако достигает конечных результатов путем логических построений, выходя таким образом за пределы начальных данных и создавая систему, целиком зависящую от логических выводов и абстрактных принципов. Практическая психология, напротив, остается в границах данного, причем логика служит только для придания формы и расположения материала.

Размах «границ данного» является определяющим фактором ценности любой подобной психологии. В буддизме, психология которого относится к последней названной категории, эти границы чрезвычайно широки, так как они охватывают не только переживания обычного человека, но и такие уровни высочайших переживаний, к которым еще не отважилась приблизиться наука Запада.

В то время как результаты чисто научной («теоретической») психологии, полученные в основном путем логических построений, остаются более или менее гипотетическими и нуждаются в доказательстве, можно утверждать, что не только элементы, но и сами цели буддийской психологии основаны исключительно на опыте. Метод этой психологии сравним с тем случаем, когда человек, обозревающий с вершины горы ландшафт, раскинувшийся у его ног, задним числом отмечает вехи пройденного им пути в общей картине открывающегося пространства и описы-

вает их в соответствующей последовательности. Его описание не претендует быть описанием всего ландшафта, но относится только к той части, которая имеет значимость для его пути. То, что он говорит о ландшафте, есть объективно данное. Выбор его пути, порядок отличительных признаков (логика), способ его описания (композиция) — все это является субъективным построением. Прямой путь соответствует законам обычной логики. Но поскольку имеются препятствия, которые легче обойти, чем идти напрямик, то может случиться, что действительность и логика не всегда совпадают друг с другом. При обзоре сверху многие вещи кажутся в гармонии друг с другом, тогда как при рассмотрении их снизу или в той же плоскости они выглядят несовместимыми. «Поэтому отрицание всех спекуляций, поэтому утверждение того, что глубочайшие тайны мира и человека недостижимы для абстрактного, философского мышления. Это — не логическое мышление, но исключительно более высокая ступень сознания (бодхичитта), разрешающая противоречия, в которых безнадежно запуталась низшая, ограниченная жизнью чувств мысль. Кант показал теоретически, где в пределах данного сознания лежит граница познания; Будда учит практическому пути, на котором эта данная форма сознания может быть преодолена. В то время как Кант показал, что в пределах мышления, связанного с чувственной жизнью, чистый разум, познание того, что есть реальность в высшем смысле этого слова, недостижим, Будда стремится, посредством преодоления мышления, связанного с жизнью чувств, к достижению высшего познания». (H. Beckh, 1916, т. 1).

Отсюда ясно, что в буддийской психологии и философии как процесс познания, так и формулировка познанного неразрывно связаны друг с другом. Тренировка сознания есть совершенно необходимое предусловие более высокого познания, ибо сознание — это сосуд, от емкости которого зависит **объем** того, что будет воспринято, и соответственно способность восприятия индивидуума. Знание, с другой стороны, есть необходимое условие для **отбора** полученного материала и для **ориентации** избранного пути к его совершенству. Без наличия традиции, в которой сформулирован опыт и знание предшествующих поколений (философия), каждый индивидуум был бы вынужден исследовать всю область психики, и только немногие избранные достигли бы конечной цели знания. Однако недостаточно простого принятия или интеллектуального признания результатов, изложенных в виде философской системы первооткрывателями истины. Каждый индивидуум должен сам пройти путь внутреннего переживания, ибо только таким образом обретенное знание имеет живую, т. е. животворную, ценность. Именно этим отличается философия буддизма от интеллектуально выработанных философий нашего времени, которые исчерпывают себя в абстрактном мышлении, не оказывая ни малейшего влияния

на их носителей. То же имеет место и в случае чисто научных систем психологии, особенно тогда, когда они утрачивают свою духовную основу. Именно тесное переплетение психологии и философии предохранило буддизм от застоя. Таким образом, вопрос относительно сущности природы АБХИДХАММЫ невозможно разрешить ни в пользу одной, ни в пользу другой из указанных областей знания.

2. ЗНАЧЕНИЕ *АБХИДХАММЫ*

АБХИДХАММА — это совокупность психологических и философских основ буддизма, исходный пункт всех буддийских школ и направлений мысли. Без знания АБХИДХАММЫ природа и развитие буддизма останутся непонятными.

Хотя «Собрание Поучений» (*Сутта-Питака*) является более привлекательной частью палийского канона, мы не должны забывать, что они представляют только **внешнюю сторону** буддийских учений, предназначенную в бóльшей своей части для широкого круга слушателей. Это отнюдь не означает, что в них не изложены в равной мере и глубочайшие проблемы, однако здесь внимание фиксируется исключительно на конкретных событиях, с которыми нас знакомит особая разновидность изложения, выработанная с некоторых определенных позиций для того, чтобы в каждом отдельном случае отвечать нуждам специфической ситуации или определенной аудитории. Поэтому без знания фундаментальных принципов знакомство только с разделом *Сутта-Питака*, несмотря на глубинность его содержания, должно привести к более или менее одностороннему пониманию предмета. В дни Будды, во времена расцвета Его учения, никакой подобной опасности не существовало, ибо слушатели Учителя были непосредственно связаны с тем, что им излагалось, и пребывали вместе с Ним на одном и том же языковом и культурном уровне. Однако мы не только лишены всех этих необходимых условий, но, ко всему прочему, несем с собой все наши ошибочные установки. Можно было бы поздравить себя, если хотя бы частично удалось преодолеть эти препятствия.

Для достижения этой цели нет иного лучшего средства, чем изучение буддийской психологии и философии по разделу *Абхидхамма-Питака*. Несмотря на то что «Собрание Поучений» кажется более первозданным и примитивным, не возникает сомнения, что одновременно с ним возникли и наиболее существенные части *Абхидхамма-Питаки*, и более того — что именно они представляют квинтэссенцию *Сутта-Питаки*. Возможно даже, что *Сутта-Питака* была отредактирована в существенной форме на основе *Абхидхамма-Питаки*, ибо коль скоро существовала Община (*Сангха*), то должна была су-

ществовать и АБХИДХАММА, т. е. форма, в которой было сконцентрировано учение Совершенного в его глубочайшем значении, идеальная структура, способная вместить весь объем духовной традиции. Если внимательно исследовать «Собрание Поучений», то можно выявить систематическое изложение даже мельчайших подробностей, построенное с такой строгостью, которая не встречается в обычных свободных формах дискуссии. Подобные стереотипные формы, речевые выражения и длинные перечисления сохраняются точно в той же последовательности даже в таких живых разделах *Сутта-Питаки*, как *Маджджхима Никāйя* и *Дīгха Никāйя*. *Абхидхамма-Питака*, с другой стороны, содержит в своих важнейших частях именно те тончайшие ткани идей и ментальных предпосылок, на которых основана *Сутта-Питака*. Многое, что неизбежно скрывается развернутой и конкретизированной формой языка *Сутта-Питака*, раскрывается только в четких формулировках *Абхидхаммы*, и в предельно сжатых понятиях выражаются связи, существование которых оставалось бы скрытым. Чтобы наглядно показать эти связи в рамках привычной западному читателю схемы, в конце данной книги прилагаются таблицы, в которых каждое понятие, каждый элемент сознания представлены в его отношении к интегральной схеме, в его отношении ко всем прочим элементам, число его возможных проявлений.

Уже в 1918 году проф. Розенберг, к сожалению, столь рано скончавшийся, указал в Предисловии к своей работе «Проблемы буддийской философии» на необходимость изучения АБХИДХАММЫ: «Изучение древнего буддизма должно начинаться с систематических трактатов, заключенных в сборник абидармы, т. е. с так называемой литературы 'отцов церкви', фактически легшей в основание позднейших буддийских организаций, а не с сутр. До сих пор в Европе обыкновенно выдвигались на первый план сутры, особенно палийские, содержащие якобы настоящий, чистый буддизм; толковались и переводились сутры самостоятельно: традиционное толкование, содержащееся в трактатах и в комментариях, более или менее игнорировалось. Палийская *Абхидхарма* дает нам «авторитетные указания относительно тех мыслей, которые действительно господствовали среди руководящих буддистов, а не на те, которые мы склонны предположить на основании более или менее произвольного толкования сутр, где мы встречаемся с лаконическими формулами, которые без знания абидармы могут подвергаться искусственной группировке. Первый, и пока единственный перевод одного из палийских трактатов появился только в 1900 году, когда картина буддизма в общем уже определилась на основании литературы сутр».

Однако этот исторический экскурс ни в коем случае не следует рассматривать как решающий довод в пользу ценно-

сти текстов *Абхидхаммы*; ибо даже при жизни Будды не было ни «абсолютного» буддизма, ни догматической формы истины, но существовали только указание направления и метод, посредством которых высшая цель Просветления могла быть реализована индивидуумом. Поскольку АБХИДХАММА служит нам указанием четкой схемы буддийского мышления, то, по существу, не имеет значения, появилась ли она в более ранний или более поздний период.

3. МЕТАФИЗИКА И ЭМПИРИЗМ

АБХИДХАММА долгое время ошибочно понималась как более или менее произвольная обработка первоначальной *Дхаммы*, как разновидность вторичных схоластических рассуждений. Это замечание можно было бы сделать и в отношении *Сутта-Питаки*, которая, так же как и *Абхидхамма*, была зафиксирована письменно только спустя четыре столетия после *Паринирваны* Будды. Выражение *«абхидхамма»*, с одной стороны трактуется как «побочный, второстепенный закон», с другой стороны — *Абхидхамма* отождествляется с «метафизикой» буддизма, что еще больше запутывает понимание термина, ибо возникает вопрос, что понимать под метафизикой в буддизме: понимать ли ее в узком, спекулятивном смысле, присущем обычным философским направлениям или религиозным откровениям, или в более широком смысле, с точки зрения которого все познание, вся дедукция, в конце концов, любая форма науки есть метафизика (и это в высшей мере касается современной атомной физики).

«Простейшие процессы сравнения, различения и описания, и, еще более, исчисление в отношении двух тел, взаимодействующих друг с другом с определенной силой,— и вообще, любое исчисление или предвидение результата на основании эксперимента полностью метафизично и символично и, собственно, только как таковое и возможно. Не приписываем ли мы Природе полностью метафизический, фундаментальный закон действия сил? Закон причины и следствия, в который все мы веруем, да, именно **веруем**, есть метафизика. И точно таковым является наше проникновение в мир органический» (Э. Дакэ. Первозданный Мир, Сказания и Человечество).

Естественно, в этом смысле учение буддизма, т. е. его изложение как Доктрины в религиозных, философских, эпистемологических или психологических терминах, также есть метафизика и как таковое прежде всего требует доверия (*саддхā*), т. е. веры в истинность сказанного, другими словами — допущение гипотез (*саммā диттхи*), которых требует любая наука, и, в еще большей степени, каждая религия. Различие между религией откровения и наукой, с одной стороны, и буддизмом — с другой,

относится к области психологии. В первых центр тяжести лежит вне индивидуума, поскольку они зависят от авторитетности традиции или эксперимента и подразумеваемых ими гипотез или и того и другого вместе. В буддизме центр тяжести лежит в самом индивидууме, в его собственном переживании, которое и является необходимым доказательством истинности того, что вначале допускалось как заслуживающее доверия. При этом то, что делает человека совершенным, не есть вера (в смысле допущения определенной догмы), но выработка осознания действительности, которая была для нас лишь метафизикой до тех пор, пока мы ее не пережили. Таким образом, мы приходим к следующему определению: рассматриваемый извне (как система) буддизм есть метафизика; рассматриваемый изнутри (как форма реальности переживания) он является эмпиризмом. Поскольку «метафизическое» было обнаружено путем внутреннего опыта, оно не отвергалось Буддой; оно отвергалось только тогда, когда измышлялось в процессе чистой спекуляции. Метафизика — чрезвычайно относительное понятие, границы которого зависят от соответствующего уровня восприятия, от соответствующих формы и широты сознания. Будда преодолел спекулятивную метафизику и присущие ей проблемы не простым отрицанием, но абсолютно положительным, позитивным образом, в котором благодаря тренировке и расширению сознания он раздвинул границы последнего так, что метафизическое стало эмпирическим. *

---

* Розенберг объясняет факт того, что европейские авторы с такой настойчивостью оспаривают существование метафизики в первоначальном буддизме, отчасти следующим образом: «авторы-миссионеры христианских вероисповеданий невольно, а иногда быть может и намеренно, подчеркивали антиметафизичность буддизма для того, чтобы доказать его несостоятельность и несовершенство в смысле религиозной системы»; однако, с другой стороны, «на отсутствие якобы в буддизме метафизики указывалось, как на преимущество, причем буддизм выставлялся как система, способная заменить религию и все-таки не противоречащая современному научному мировоззрению. Не следует забывать, что начало изучения буддизма совпадает с упадком метафизической философии и с расцветом материалистических систем мировоззрения в Европе» (Розенберг. Проблемы...).

Между тем современное научное мировоззрение так основательно отклонилось от представлений о материи, что материалистическое мировоззрение стало анахронизмом, и современная атомная физика более походит на метафизику, чем на обычную физику последнего столетия. Маятник качнулся в противоположную сторону.

Нечто подобное наблюдается и в исследовании буддизма в последние десятилетия, которое пришло к тому заключению, что причина отрицания метафизических основ буддизма заключается в недостаточном знакомстве с литературой *Абхидхаммы*: «То обстоятельство, что раньше не имели ни малейшего представления о теории дхарм,— сказал Глазенапп в своем докладе о буддийской теории дхарм,— есть причина того, что многие исследователи *Сутта-Питаки* не замечали в ней метафизической основы, а затем, в зависимости от своего темперамента, характеризовали Будду как агностика или чистого этика» (Журнал Немецкого Восточного Общества, т. 92, с. 414, 1938).

4. ИСТИНА И МЕТОД

Будда сознавал относительность всех концептуальных формулировок и поэтому он не занимался проповедью абстрактных истин, ибо ни у индусов, ни у человечества в целом никогда не было недостатка в истинах. Его интересовал метод, который позволяет человеку самому достичь уровня видения истины и проникнуть в переживание реальности. Поэтому Будда не сообщает нам никаких откровений, никакой новой веры. Будда не говорит «се есть истина», но — «это есть путь, посредством которого вы способны достичь истины». Подобно тому, как здоровье есть необходимое условие нашего тела, так и истина есть необходимое условие нашего разума. И так же, как невозможно абстрагировать здоровье от тела, так же невозможно абстрагировать истину от разума. Говорить об «объективной истине» так же нелепо, как говорить об «объективном здоровье». И то, и другое есть отношения, которые могут быть познаны исключительно **субъективно**. Никто не способен объяснить, что такое здоровье как таковое. Но человек разумный хорошо представляет, как достигается и сохраняется здоровье. Таким образом, важен именно **метод**.

Возможно, самым величайшим вкладом буддизма в индийскую духовную культуру было освобождение мышления от предрассудков догматических положений веры. Для Будды было неважно, верует человек или не верует. У тех, для кого вера в богов что-то значила, он не отнимал этой веры, но в области мышления и деятельности он требовал последовательности и непредубежденности. Ибо что бы ни скрывалось в сверхчеловеческих или подчеловеческих силах, оно не может изменить законов мыслительной деятельности, т. е. сознательной и творческой деятельности (санскр. *карма;* пали *камма*).

Будда, как мне кажется, был первым среди великих основателей религий и мыслителей, кто обнаружил, что не столь важны результаты нашего человеческого мышления,— так называемые «идеи» или мнения (*диттхи*), верования или неверия, другими словами, наше концептуальное знание, будь оно выражено в форме религиозных догм, «вечных истин», или в форме научных формулировок и постулатов,— сколь важно то, что ведет к этим результатам, а именно — **метод** духовного делания и мышления. Мы могли бы утратить все наши драгоценные научные результаты и достижения, и это не причинило бы существенного вреда до тех пор, пока мы обладаем методом, ибо с его помощью мы способны восстановить все утраченные результаты. Но если бы мы утратили метод, то даже огромнейшее собрание всех научных фактов и результатов не способно было бы нам помочь.

Яркий пример этого дает нам культура европейского Средневековья. Хотя она и опиралась на результаты достижений

греческой и римской культур, но была не в состоянии использовать и развить прежние достижения, ибо был утерян метод. Таким образом, просто факты или результаты мышления других людей представляют скорее препятствие, даже опасность для человеческого сознания, чем преимущество. Воспитание, которое основано на формальном накоплении «фактов» и шаблонных готовых мыслей в сознании молодежи, способно привести только к ментальному бесплодию. Подобно тому, как пища становится ядом, если она хранится слишком долго, так и знание превращается в незнание и суеверие, если оно потеряло свою связь с жизнью.

Вместо накопления «материала фактического знания» нам следует развивать способности к концентрации и творческому мышлению, вместо стремления к «учености» нам следует сохранить нашу способность к пониманию и открытость нашего разума.

Именно этого хотел Будда, и именно поэтому он отказался представить мир в виде системы метафизических дефиниций и философских спекуляций. Несомненно, он имел полное представление о мире и проблемах метафизики. И когда он отказывался отвечать на некоторые вопросы, то причиной этому было не безразличие. Напротив, в силу присущего ему глубокого проникновения в истинную природу всех вещей он полностью осознавал недостаточность всех определений. Он достиг этого проникновения (инсайта) не путем философских спекуляций и дискуссий, не посредством логических заключений и размышлений, но преобразованием сознания в состоянии медитативного углубления, и поэтому он знал, что его переживание не может быть выражено ни посредством слов, ни с помощью логического заключения, но только посредством указания пути к достижению, к развитию и созданию этого более высокого типа сознания. Обсуждение метафизических проблем на уровне обычного сознания подобно обсуждению сексуальных вопросов с детьми, которые еще не достигли половой зрелости. Такое изложение не только бесполезно, но и вредно. Мы можем понять мир лишь в меру нашего собственного развития. Эта Вселенная, которую мы постигаем и переживаем, есть отражение нашего собственного сознания.

5. ТРИ УРОВНЯ ПОЗНАНИЯ

Первый уровень соответствует такому состоянию сознания, которое, согласно буддийской терминологии, характеризуется как «*диттхи*», т. е. как образ мысли или воззрения, обусловленные не рассудком (*панниндрийя*), но желаниями (*танхā*), осно-

ванными на чувственных впечатлениях. Второй уровень опирается на рассуждение и рефлексию (*витакка-вичāра*), т. е. на логические операции, и ведет, если должным образом используется в пределах своей понятийной сферы и присущих ему законов, к научному и философскому знанию, что приблизительно соответствует буддийскому термину «*ньяна*».

Третий уровень, наивысшее состояние знания, есть «Бодхи», или Просветление, которое достигается с помощью *паннриндрийя*, руководящего принципа разума, и основывается на медитации (*бхāванā*), интуитивном состоянии сознания (*джхāна*), что означает «идентичность познающего разума с объектом познания» (*аппанā бхāванā*).

Хотя в общем случае любое знание субъективно, т. е. основано на индивидуальном переживании, наблюдении и ассоциативном мышлении, мы все же можем назвать первый уровень познания «субъективным» в особом или ограниченном смысле, а именно постольку, поскольку выделяется переживающий субъект. Таким же образом второй уровень может быть назван преимущественно «объективным», тогда как третий уровень представляет единство субъекта и объекта. «Субъективно ограниченное» знание связано с мимолетными проблемами чувственной (телесной) и эмоциональной сфер нашего существования. На втором уровне, основанном на интеллектуальном знании, выделяются объекты нашего восприятия посредством абстрагирования их от воспринимающего субъекта (только в этом относительном смысле мы и можем говорить об «объективности» знания); этот уровень связан с проблемами науки и философии, проблемами феноменального мира, представляемого как «объекты» и «концепции», т. е. как материальные или ментальные данности, ограниченные формой или определением.

Интуитивное знание, образующее третий уровень, свободно от любой пристрастности или дуализма, оно преодолело крайности выделения субъекта и объекта. Это — синтетическое видение мира, переживание космического сознания, в котором Бесконечность не только умозрительно познается, но и реализуется. Хотя на каждом из более низких уровней сознания и имеется нечто, что указывает на признаки и ведет к следующему более высокому уровню, все же невозможно разрешить проблемы, принадлежащие более высокому уровню знания, находясь на более низкой ступени сознания. Так, научные проблемы не могут быть решены с эмоциональной точки зрения, а метафизические, выходящие за пределы Конечного, не могут быть разрешены посредством законов трехмерной, т. е. конечной, логики, их невозможно даже выразить в понятиях, которые независимо от их содержания представляют конечные единицы, в противном случае невозможно было бы применить к ним закон тождества и отрицания.

«Если мы хотим отказаться от трехмерного мира и выйти за его пределы, мы должны прежде всего выработать основополагающие логические принципы, которые позволили бы нам наблюдать отношения объектов многомерного мира — созерцать их с определенной рассудительностью, а не как совершенно абсурдные. Если мы, вступая в этот многомерный мир, вооружены только принципами логики трехмерного мира, то эти принципы выкинут нас назад, не дадут нам возможности подняться над землей» (П. Д. Успенский).

Таким образом, каждый уровень имеет свои собственные законы, свои собственные проблемы и методику, которая может в одном случае помочь в решении, а в другом — оказаться помехой. По этой причине, прежде чем ответить на вопрос, мы должны установить, к какому классу он относится. В девятнадцатой книге (по китайскому переводу) *Абхидхармакоша* перечисляются четыре класса вопросов:

1. Вопросы, на которые можно ответить **непосредственно**, т. е. да или нет.

Пример: Все ли живые существа умирают? Да, все они умирают.

2. Вопросы, на которые можно ответить только **условно**.

Пример: Перерождаются ли все живые существа? И да, и нет; те, кто еще не преодолел своих страстей, переродятся; те, кто победил их, не рождаются вновь.

3. Вопросы, которые требуют **встречного вопроса**.

Пример: Человек силен или слаб?

Контр-вопрос: В отношении к кому? В сравнении с животными человек силен; в сравнении с силами более высоких существ (дэвы) он слаб.

4. Вопросы, на которые **нельзя ответить**. Таковыми являются четырнадцать известных вопросов, на которые Будда отказывался отвечать:

(1—4): Неизменен ли мир? — Или нет? — Или и то и другое? — Или ни то и ни другое?

(5—8): Вечен ли мир? — Или он не вечен? — Или и то и другое? — Или ни то и ни другое?

(9—12): Бессмертен ли познавший истину (Татхāгата)? — Или он смертен? — Будет ли познавший истину одновременно и бессмертным и смертным? — Или он будет ни бессмертным, ни смертным?

(13—14): Тождественна ли душа (āтман) с телом? Отлична ли душа от тела?

Хотя объекты вопросов последней группы по своей природе бесконечны («мир», *«татхāгата»*, «душа»), они представлены понятиями, которые, являясь субъектами трехмерного пространства, т. е. конечной логики, согласно законам своего образования ограниченны. Поэтому на эти вопросы невозможно ответить приемлемым образом.

Но как мы можем познать Бесконечное? «Я отвечаю,— говорит Плотин,— не посредством разума. Функция разума заключается в распознавании и определении. Бесконечное поэтому не может быть причислено к его объектам. Мы можем воспринимать бесконечное только посредством способности, превосходящей разум, посредством вступления в состояние, в котором мы более не являем нашу ограниченную самость».

Это го, что мы описываем как *Бодхи*, или как третий уровень познания. Тогда как три первых типа вопросов могут быть разрешены в основном на втором уровне знания, ответить на четвертую группу можно только благодаря третьему уровню. Говоря точнее, в этом высочайшем состоянии сознания не существует ответа на эти вопросы — они просто исчезают; они более невозможны, ибо их проблемы, основанные на ложных предпосылках, в этом состоянии сознания исчерпывают себя как проблемы.

Подобные факты мы можем наблюдать и в обыденной жизни: духовное развитие заключается не столько в **решении** наших проблем, сколько в **перерастании** этих проблем, в выходе за их пределы. То, что мы пытаемся разрешить на уровне интеллекта, является лишь малыми проблемами. Если бы мы попытались ответить на все вопросы, с которыми мы сталкиваемся, то наше развитие остановилось бы в самом начале, и большинство людей было бы задавлено грузом неразрешимых проблем.

Поэтому Будда, избегая остановки духовного развития своих последователей из-за бесчисленных догм, метафизических фактов и проблем, «вечных (косных) истин», настаивал на том, чтобы каждый был светильником самому себе, шел своим собственным путем, осуществляя в себе самом Дхарму (закон внутренней гармонии, «срединности»); но это возможно только благодаря перерастанию проблем, которые обычный человеческий интеллект издавна и безрезультатно пытается разрешить, проблем, которые могут быть преодолены только на высочайшем уровне Просветленного Сознания, *бодхичитта*. В то же время Будда указывает, что это состояние не следует искать ни в мистерии звезд, ни в потусторонних мирах, ни в каких-либо сокровенных книгах, ни в скрытых принципах Природы — но только в самих себе. Здесь мы найдем все необходимое для достижения высшей Цели!

Даже простые телесные функции могут нас научить больше, чем величайшие метафизические спекуляции, ибо сами они метафизичны и выходят далеко за пределы того, что может быть просто названо физическим,— если мы приложим усилия видеть их «серьезно, с полным вниманием и полным сознанием». В своих Четырех Благородных Истинах Будда дал нам прекрасный пример того, как в области нашего повседневного опыта и в пределах законов нашей внутренней сокровенной

природы могут быть сделаны величайшие открытия. Только если мы полностью осознаем это, мы будем в состоянии постичь глубочайший смысл проповеди Будды, которую он дал своим ученикам в последние дни своего земного бытия:

«О, Ананда, будьте светильником самим себе, будьте прибежищем самим себе, без иного прибежища! Дхамма да будет вам светом! Дхамма да будет вам прибежищем! Не ищите опоры ни в чем, кроме как в самих себе!.. И как же сам себе будет светильником Бхикшу, как сам будет охранять себя, как обопрется он на самого себя, свет увидевши в Дхамме, прибегая к Дхамме, не опираясь ни на что, кроме как на самого себя? Пусть ученик мой, еще пребывая в теле, так смотрит на тело, что, будучи решительным, стойким, размышляющим, уже в этом мире сокрушит страдание, возникающее из телесных желаний,— и хотя он доступен еще ощущениям, пусть так взирает на них, что, будучи ревностным, стойким, мудрым, уже в этой жизни сокрушит страдание, возникающее из ощущений,— и, в отношении разума, пусть так взирает на него, что, будучи серьезным, стойким, мудрым, уже в этой жизни сокрушит страдание, обусловленное мирскими заботами и страстями,— и, в отношении явлений мира, пусть так взирает на них, что, будучи ревностным, стойким, мудрым, уже в этой жизни сокрушит все мирские заботы и страсти! И кто бы он ни был, Ананда, теперь или после моей кончины, кто сам будет светильником себе, сам будет убежищем себе, без иного прибежища, но свет себе найдя в Дхамме, убежище себе узрев в Дхамме, и нигде не ища иного убежища,— тот среди учеников моих достигнет величайшей Вершины!»

МАХАПАРИНИББА̄НА СУТТА, 11, 33—35,
ДИГХА НИКА̄ЙЯ, 16

Татхāгата объяснил происхождение
всех причинно-обусловленных вещей,
а также прекращение их становления.
Таково Учение Великого Самана.

МАХĀВАГГА, 23/24

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ

ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ КАК ИСХОДНЫЙ ПУНКТ И ЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. АКСИОМАТИЧЕСКАЯ ИСТИНА О СТРАДАНИИ

Универсальность аксиом Будды

Священные буддийские писания столь объемны, что для их полного изучения не хватило бы одной человеческой жизни. Даже Священные Писания одной школы вряд ли были изучены досконально хотя бы одним ученым. Это звучит весьма неутешительно, ибо как может обычный человек хотя бы надеяться узнать, что такое буддизм, и как может он следовать учению, которое требует столь долгого времени для изучения!

К счастью, Будда был не только Великим Пророком, но и Великим Учителем. Он был способен выразить в словах свои воззрения, а слова наделить жизнью, живой силой творческой мысли. Мысль является творческой только тогда, когда она побуждает и других к мышлению, т. е. когда она преодолевает самое себя, содержит директивный момент, побуждающий к дальнейшему **движению** в намеченном направлении. На этом пути достигнутый результат становится нашим духовным достоянием, частью нашей собственной жизни. Но если этот же результат достигнут без нашего усилия — без собственного движения по пути, ведущему к этому результату,— то он не будет иметь никакой живой ценности, несмотря на все свое истинное содержание. Мертвая истина не лучше лжи, ибо она обусловливает косность, наиболее трудно устранимую форму неведения. Специфической особенностью метода Будды в наставлениях является то, что он никогда не высказывает мысль без указания пути, который ведет к ней; он изложил основы учения в столь четкой и выразительной системе, что любой мыслящий человек способен следовать ему и достигнуть спасения своими собственными силами. Директивный момент лежит в логической структуре идей и систематической трактовке фактов и опыта, которые достижимы на каждом уровне жизни или развития и, более того, побуждают человека к их преодолению. И действительно, с трудом можно найти другую религию или философию, которые могли бы гордиться столь легко доступными и понятными формулировками, не требующими ни научного образования, ни веры в фантастические допущения, ни какие-либо иные интеллектуальные жертвы.

Будда был гениальным «свободным мыслителем» в лучшем смысле этого слова, и не только потому, что он признавал за каждым человеком право мыслить независимо, но прежде всего потому, что его разум был свободен от каких-либо фиксированных точек зрения — теорий. Будда отказывается основывать свое учение на простых, обычных верованиях или догмах. Как истинный мыслитель, он стремился найти аксиому, самоочевидную и общезначимую формулировку истины, или, вернее, критерий истины. Известный французский философ Декарт основал свою философию на положении: «Я мыслю, следовательно, существую». Будда шагнул дальше, он исходил из значительно более универсального принципа, основанного на опыте, присущем всем чувствующим существам: факт страдания *(«саббе санкхāрā дуккхā»)*.

Однако *страдание* в буддизме не есть выражение пессимизма или усталости от жизни стареющей цивилизации: это — фундаментальный тезис всеохватывающей идеи, ибо не существует иного опыта, в такой же мере универсального. Не все живые существа — существа мыслящие, и не все мыслящие существа достигают уровня, на котором эта способность постигает свою собственную природу и значение; но все чувствующие существа страдают, ибо все они подвержены старости, болезням и смерти.

Этот опыт образует связующее звено между существами, которые в противном случае имели бы мало общего между собой; это — мост, который связывает человека с миром животных, это — основа всеобщего братства. Идея того, что чужое страдание должно расцениваться и чувствоваться как свое собственное, изложена в первом стихе десятой главы «Дхаммапады»:

Все дрожат перед наказаньем, все боятся смерти —
Поставьте себя на место другого.
Нельзя ни убивать, ни понуждать к убийству.

Насколько отлична эта позиция от положения Декарта, который, согласно своей исключительной аксиоме «я мыслю, следовательно, существую», рассматривал животных как разновидность живых автоматов!

Именно этот опыт всеобщего страдания в благороднейшем смысле побудил Бодхисаттву (т. е. стремящегося к просветлению, Будду в его становлении) покинуть свой дом, свою семью, свое богатство и пожертвовать своим царским положением; и соответственно именно этот опыт послужил позднее исходной точкой его этической и философской системы.

Без полного понимания этой аксиоматической истины о страдании невозможно правильно понять остальные составляющие Учения Будды. Поэтому Четыре Благородные Истины — прагматическая формулировка учения Будды,— начинаются

с анализа страдания и его признаков (*дуккхам арья-саччам*), за которым следует исследование причин страдания (*дуккха-самудайо арья-саччам*).

Подобно тому, как алгебраическая формула не содержит никаких определенных значений, но только символы «а», «с», «х», «у», которые могут быть замещены соответствующими известными величинами, так и радость, и страдание, и счастье, и горе есть символы положительных и отрицательных состояний в жизни, или, точнее, сознания. Страдание и счастье невозможно определить однозначно в позитивных терминах как объективное содержание сознания; можно показать лишь их относительные причины и признаки и их взаимозависимость. Каждый отдельный индивидуум обладает своим собственным мерилом радости и страдания согласно уровню его развития. Обстоятельства, которые означали бы счастье для одного уровня сознания, могут обернуться страданием для другого.

Три уровня страдания

На самой низшей ступени существует только **телесное** страдание: физическая боль, лишения, недомогания. На следующей, более высокой ступени оно преимущественно **ментально**: несоответствие наших иллюзий действительности, разочарование в жизни, невозможность удовлетворить наши желания. На третьей ступени страдание уже не связывается с благополучием нашей собственной персоны или с мимолетными явлениями нашей жизни, оно становится все более и более всеохватывающим, неотъемлемым от окружающего бытия. Мы принимаем соучастие в страдании других и, не расценивая свою индивидуальность, ограниченную временем и делами, как наивысшую ценность, мы постигаем, что привязанность к ней становится препятствием, путами, признаком нашей ограниченности и несовершенства.

Эти три ступени страдания не обязательно исключают друг друга в одной и той же личности, и это тем более верно, чем выше развит индивидуум, хотя в общем можно говорить о преобладании одной из этих ступеней. В наиболее примитивной форме сознания (животные, неразвитые человеческие существа) страдание проявляется в основном как физическая боль и телесные нужды и, в значительно меньшей степени, как страдание ментальное. Человек, стремящийся к просветлению, преимущественно испытывает всеобъемлющее страдание (третья ступень), тогда как обычный человек в основном подвержен ментальному страданию (вторая ступень), хотя телесное страдание возможно и достаточно часто занимает опреде-

ленное место, в том числе и на более утонченной третьей ступени.

Само определение страдания в палийском каноне четко выделяет эти три ступени, хотя они как таковые не классифицируются и не разъясняются. В своей первой Бенаресской Проповеди Будда провозгласил:

> *В муках рождается человек, в муках стареет, в муках умирает.*
> *Союз с немилым — страдание, страдание — разлука с милым.*
> *Всякая жажда, неудовлетворенная, сугубо мучительна.*
> *И все пять совокупностей, возникающих из привязанностей,— мучительны.*

Рождение, старение и смерть — первая группа — признаки телесного страдания. Невозможность достижения страстно желаемого определяет вторую ступень: ментальное страдание. Пять совокупностей существования (букв.: привязанностей) (пали: *панча-упāдāнаккханда*), т. е. комплекс опыта отдельной личности, представляет всеобъемлющую форму страдания, третью ступень. Формула «союз с немилым — страдание, страдание — разлука с милым», естественно, может быть применима и ко всем объектам двух других уровней, т. к. каждый из них способен выступить в качестве предмета ментального страдания, если их рассматривать с индивидуальной точки зрения (интеллектуально) как симпатии и антипатии.

Утверждение о том, что три ступени страдания не обязательно исключают друг друга, справедливо не только по отношению к индивидууму, но и к вышеприведенному определению. Указанные в нем состояния не следует понимать чисто внешне, односторонним образом. Если, например, выражение «в муках рождается человек» понимается буквально, т. е. что роды ребенка для матери, а возможно, и для самого ребенка (хотя мы не располагаем доказательствами этому) связаны с болью, то в этом случае, несомненно, утрачивается истинное значение высказывания. «Рождение» (*джāти*), в буддийском понимании, отнюдь не особый отдельный момент в жизни каждого существа, не только физиологический процесс рождения (*санджāти*) или зачатия (*окканти*), которое, кстати, можно с большим правом рассматривать как действительное начало новой жизни, чем то мгновение, когда живое существо покидает тело матери; «рождение» — это «зачинание», «зарождение», которое беспрестанно вызывается посредством ощущений (чувств), обусловливающих появление или проявление совокупностей (агрегатов) существования (*кхандхāнам пāтубхāво*), это — определенная доминанта в сфере чувств (*āйатанāнам патилāбхо*), беспрестанная материализация и новые кармические путы. Вот в чем заключается истинный смысл страдания — рабство,

обусловленное отчуждением, отходом от живой целостности бытия.

Подобным же образом «смерть» (*маранам*) — не только некоторый определенный момент жизни, но и необходимый элемент самой жизни. Смерть — это распад, прекращение, непрестанные изменения психических, ментальных и физических элементов или совокупностей, составляющих бытия (*кхандхāнам бхедо*, для которых Ричард Вильгельм выбрал весьма точное определение: «комплексы опыта, переживания»), а именно: составляющих телесной формы (*рӯпаккхандха*), чувств (*веданāккхандха*), перцепции (*саннāккхандха*), структур подсознания (*санкхāраккхандха*) и сознания (*виннāнаккхандха*).

Буддхагхоша в своей работе «Висуддхимагга» говорит: «Тот, кто не имеет ясного представления о смерти, кто не осознал глубинный смысл того факта, что смерть всегда и везде заключается в распаде групп составляющих (*кхандха*), приходит к разнообразным (неверным) заключениям, например: «живое существо умирает и перерождается в новом теле» ...Тот, кто не имеет ясного представления о перерождении, кто не осознал глубинный смысл того факта, что появление составляющих всегда и везде обусловливает перерождение, приходит к разнообразным заключениям, например: «живое существо рождено и обрело новое тело».

Рождение, старение и смерть, которые первоначально понимались как признаки телесного страдания, становятся также объектами и ментального страдания и, наконец,— проявлениями всеохватывающих законов индивидуальной жизни, с которыми мы связываем нашу самость. Это как раз и отмечается в вышеприведенной цитате, где пять кхандха рассматриваются как объекты страдания и описываются как составляющие «привязанность», «сцепление», «причастность» (*упāдāнаккхандха*).

Такое понимание выходит за пределы обычного интеллектуального или ментального подхода к рассмотрению окружающей жизни — оно создается в ходе внутреннего, глубинного созерцания космической последовательности событий. Священные Тексты описывают, как ученик, следующий Благородным Путем, после прохождения четырех состояний медитационного самоуглубления (*джхāна*; санскр.: *дхьяна*) «устремляет свой разум на воспоминание предшествующих форм своего существования; вначале одна жизнь, затем две, три, десять, сто, тысяча, сто тысяч; затем — ко временам многочисленных миросотворений, затем — ко временам многочисленных мироразрушений... Так вспоминает он многочисленные формы своего предшествующего существования с их характерными признаками, с их особенными взаимосвязями... И, обладая разумом самоуглубленным, чистым, гибким, свободным от эмоциональной нестабильности,

легко контролируемым, энергичным, устойчивым, невозмутимым, ученик устремляет его к познанию исчезновения и нового возникновения существ. Обладая Небесным Оком, незапятнанным, сверхчеловеческим, он зрит, как исчезают и вновь возникают существа, низменные и благородные, прекрасные и уродливые, счастливые и несчастливые; он постигает, как вновь возвращаются существа в эту жизнь согласно их деяниям.» (*Маджджхима Никāйя.* VI, 10).

После того, как ученик, основываясь на глубоко внутреннем переживании, созерцании и опыте, вместил в себя совокупность явлений мира, он достигает непосредственного переживания Истины о Страдании, а затем и вытекающего отсюда фундаментального тезиса о возможности прекращения страдания, о целебной Истине:

> *«Это суть страдание» — так постигает он согласно Истине.*
> *«Вот причина возникновения страдания» — так постигает он согласно Истине.*
> *«Вот прекращение страдания» — так постигает он согласно Истине.*
> *«Вот путь, ведущий к прекращению страдания» — так постигает он согласно Истине.*
>
> *МАДЖДЖХИМА НИКАЙЯ, VI, 10*

Это описание показывает универсальную основу буддийской концепции о страдании, которая далека в равной мере как от ипохондрической неудовлетворенности миром, так и от эмоциональной усталости от жизни. Являясь существеннейшей темой буддизма, страдание — это «Космическое Страдание», как справедливо можно назвать его. Оно лежит в основе всего индивидуального бытия, имплицируется в космический закон, который соединяет нас с нашими деяниями, как добрыми, так и дурными, и безостановочно гонит нас в круговороте перерождений от одной формы к другой. Короче говоря, это — страдание рабства, зависимости, кармических пут.

Восприятие страдания в его всеобъемлющей форме может возникнуть только на более высоком уровне сознания, на таком, где достигается знание глубочайших причин появления страдания и пути к их устранению. Однако это является результатом Благородного Пути, а он, в свою очередь, есть следствие **первичного**, непосредственного переживания жизни, каковым оно представляется нам в откровениях Бодхисаттвы, символично выраженное в образах старости, болезней и смерти. Это непосредственно воспринятое телесное несовершенство человека подобно молнии озарило преходящесть жизни в целом и послужило той движущей силой, которая направила Его в глубь себя в поисках более высоких ценностей. Однако, как только это промелькнуло хотя бы в форме предчувствия, начинается переоценка своего собственного бытия и уровня сознания,

а вместе с ней и познание нашего внутреннего и, в истинном смысле, нашего собственного несовершенства. Страдание теперь воспринимается не как нечто внешнее, вторгающееся из враждебного мира, а как зарождающееся и исходящее из нас самих. Оно не является более чем-то чуждым или случайным, но выступает как часть нашего собственного самосотворенного бытия.

2. ПРИЧИНА СТРАДАНИЯ

Две фундаментальные тенденции жизни и формула Обусловленного Возникновения

Когда страдание признано частью нашего собственного самосотворенного бытия, а не как свойство внешнего мира или как следствие воздействия самопроизвольной силы вне нас самих (Бог), мы понимаем, что именно в нашей власти прекращение этого страдания при условии устранения нами его причины. Анализ признаков страдания показывает, что в каждом случае наши желания противоречат законам существования, но поскольку не в нашей власти изменить эти законы, то единственное, что остается, это изменить наши желания и, таким образом, направить наши устремления к достижимой и совместимой с действительностью цели.

Жизнь характеризуется двумя фундаментальными тенденциями: первая — сжатие, уплотнение, централизация; вторая — расширение, распространение, экспансия. В первом случае действуют центростремительные силы, во втором — центробежные. Первая тенденция — это приведение к единой форме, к единообразию; вторая — разделение, расчленение, расслоение целого на многообразные и различные формы и ступени, рост и развитие. Когда вторая тенденция преобладает над первой, то в конечном счете возникают беспорядок, дезинтеграция, хаос, разрушение. В органическом мире гипертрофия приводит в конце концов к гибели организма (например, хаотический рост раковой опухоли). В духовной жизни расцвет необузданной фантазии ведет к децентрализации воображения, к отсутствию единства и последовательности в логическом мышлении, к безумию, к шизофрении, к духовному распаду. Если же процесс централизации превалирует над процессом роста, то это приводит к атрофии, а в конце концов и к полной остановке жизни, как физической, так и ментальной.

Способность роста зависит от процесса ассимиляции, который проявляется как на телесном уровне (пища, дыхание и т. п.), так и на ментальном (чувственное восприятие, мысли

и т. п.)*. Способность к централизации зависит от дискриминации объектов на те, которые подобны или могут быть уподоблены индивидуальному организму (или центру активности), и на те, которые не могут быть ассимилированы. Централизация есть организующая, направляющая сила, препятствующая распаду индивидуальной структуры под действием хаотической совокупности неассимилированных элементов. Это — тенденция к созданию общего центра отношений и связей. С психологической точки зрения, это — «*ахамкāра*», «принцип индивидуализации», то, что определяет «Я» и позволяет индивидууму осознать самого себя.

До тех пор пока этот «принцип индивидуализации» сбалансирован принципом ассимиляции, т. е. пока он действует как регулирующая сила, он благотворен, полон смысла и обеспечивает сохранение гармонии. Но как только этот принцип выходит за пределы присущей ему функции и вырождается в гипертрофированное «Я»-сознание, создающее неизменяемую обособленность, абсолютную «самость» или якобы перманентное *эго*, противопоставленное окружающему миру, сейчас же нарушается внутреннее равновесие, и реальность проявляется в искаженной форме.

Эта ментальная дисгармония называется «*авиджджā*» — неведение, или мания «самости». Под ее влиянием все окружающее рассматривается и оценивается с эгоцентрической точки зрения собственных желаний (*танхā*). Согласно предвзятой идее о перманентном неизменном эго возникает непреодолимое устремление к непреходящему миру с его непреходящими радостями, а так как это недостижимо, то в результате возникают разочарование, страдание и отчаяние. *Санкхāры*, или ментальные тенденции, кармически обусловленные устремления к желаемому — плоды иллюзии самости («эгоизма») — порождают сознание (*винн̃āна*) и психофизический организм (*нāма-рūпа*), которые и используют свои чувства (*сал-āйатана*)

* Согласно буддийскому определению существуют четыре разновидности питания, как это излагается в «*Паччайя-Вибханга*» — вводной главе седьмой книги *Абхидхамма-Питаки* «*Паттхана*», на которой основан следующий синопсис, приводимый Тхерой Нйянатилока: «Существуют четыре вида питания: 1) материальная пища; 2) впечатления (*пхасса*), обретаемые посредством чувств; 3) волитивный акт разума (*мано-сан̃четанā*); 4) сознание (*винн̃āна*). Они являются своеобразной опорой телесных и нетелесных явлений. Материальная пища есть необходимое условие поддержания физического тела, тогда как 2), 3) и 4) выступают как необходимые условия обеспечения соответствующих ментальных процессов, а следовательно, и соответствующих телесных явлений (т. е. телесных и вербальных).» («*Тика-Паттхāна*»). «Под третьим видом питания, *мано-санчетана*, согласно комментарию на *Абхидхамматтха-Сангаха*, VII, следует понимать благую и неблагую карму; в качестве четвертого, *винн̃āна*,— перерождающееся сознание, т. е. такое состояние сознания, которое возникает в момент зачатия живого существа».

в качестве инструментов для осуществления своих желаний (*танхā*). Если эти желания удовлетворяются, то возникает привязанность (*упāдāна*) к объектам, несущим удовлетворение. Но если они не удовлетворены, то рождается страстное желание, устремление (*лобха*) к таким объектам и антипатия, ментальная оппозиция, отвращение (*патигха, доса*) по отношению к тому, что мешает достижению желаемого. Таким образом, лобха и доса — это две стороны одной и той же силы, т. е. *танхā*. А привязанность (*упāдāна*), независимо от того, возникла ли она в результате жадности или ненависти, постоянно связывает нас с круговоротом бытия.

Такова причина нашей привязанности к данным формам жизни, причина, которую мы вновь и вновь сами же создаем. Это и есть закон *Кармы*, т. е. закон поведения и деятельности. Именно наша воля, наше пылкое желание создает тот мир, в котором мы живем, и тот организм, который ему соответствует. Таким образом, *танхā* — неявная форма *упāдāны* — обусловливает непрерывный процесс становления (*бхава*) в направлении желанных форм существования и в соответствии с индивидуальным уровнем развития с присущими ему законами, которые и создают постоянную смену ментальных и телесных элементов.

Это изменение элементов проявляется либо как рождение и рост, либо как смерть и распад, хотя оба эти аспекта неотделимо связаны друг с другом, как две стороны одной и той же монеты. Так же как одна и та же дверь может быть названа входом или выходом, в зависимости от точки зрения наблюдателя, точно так же обстоит дело и с процессом, который мы называем рождением или смертью согласно нашему ограниченному восприятию, нашей односторонней точке зрения. Из-за того, что мы не видим единства этих двух сторон, от нас ускользает тот факт, что мы не можем возжелать одной стороны без привлечения другой. Привязанность к жизни означает и привязанность к смерти. Сущность жизни — изменение, преобразование, в то время как сущность привязанности — отрицание смены, стремление к стабилизации, противодействие изменению. Вот почему изменение проявляется по отношению к нам как страдание (*сокапаридева-дуккхадоманассӯпāйāса*).

Если бы мы не рассматривали объекты или состояния существования с точки зрения обладания ими или эгоистического наслаждения, то мы не испытывали бы в конце концов никаких тревог и забот из-за их изменения или даже исчезновения. Напротив, мы радовались бы изменениям во многих отношениях — либо потому, что они освобождают нас от неприятных состояний или объектов, либо потому, что они предоставляют возможность нового опыта, либо потому, что они обусловливают более глубокое проникновение в природу вещей и таким образом дают

больше возможностей для достижения освобождения. Если бы этот мир был абсолютным, неизменным миром, если бы наша жизнь была вечно одной и той же, то не существовало бы никакой возможности для достижения освобождения. Поэтому не «мир» и не его преходящесть обусловливают причину страдания, а наша позиция по отношению к нему, наша привязанность к нему, наша жажда, наше неведение.

Неведение, *авиджджā* (санскр. *авидья*) не должно рассматриваться как «первопричина», как метафизическая причина всего бытия или как космогонический принцип, но, напротив, как условие, определяющее развитие нашей настоящей жизни, как условие, которое ответственно за наше настоящее состояние бытия и сознания. Поэтому *патиччасамуппāда* не может быть названа «причинной связью» (хотя многие ученые и пользуются этим термином), но «обусловленной связью», формулой обусловленного возникновения. Она выражает обусловленное возникновение, взаимозависимости отдельных составляющих, которые могут быть в равной мере представлены и как одновременные и как последовательные во времени события, ибо каждая отдельная фаза заключает в себе весь процесс, будь это плод или семя. Неведение не является «причиной» сознания (*вин̃н̃āна*) или его образующих кармических причин (*санкхāрā*). Чувства (*ведана̄*) не являются ни «причиной» жажды (*танхā*), ни, тем более, жаждой последующих ощущений. Но где проявляется жажда, там должно быть и чувство. А где проявляется чувство, там неизбежно возникает и сознание. Однако если существует порожденное жаждой сознание, то ему неизбежно присуще неведение. Буквально формула записывается следующим образом:

1. В зависимости от неведения (*авиджджā паччайя*) кармически обусловленные силы, воление (*санкхāрā*).

2. В зависимости от кармических движителей (*санкхāрā паччайя*) (перерождающееся) сознание (*вин̃н̃āна*).

3. В зависимости от сознания психофизическая комбинация (*нāмарӯпа*).

4. В зависимости от психофизической комбинации шесть типов чувственной активности (букв.: «шесть основ» — *салāйатана*).

5. В зависимости от типов чувственной активности контакт (впечатления, *пхасса*).

6. В зависимости от контакта (органов чувств с соответствующими им объектами) ощущение, чувство (*ведана̄*).

7. В зависимости от чувств жажда (*танхā*).

8. В зависимости от жажды привязанность (*упāдāна*).

9. В зависимости от привязанности подсознательный процесс

становления, формирование кармических тенденций к становлению *(бхава=камма-бхава)*.

10. В зависимости от процесса становления новое рождение *(джāти)*.

11. В зависимости от перерождения.

12. Старение, смерть *(джарā-марана)*; скорбь, горестные жалобы, боль, беды, отчаяние *(сокапаридева-дуккха-доманассӯпāйāса)*.

Динамический характер Обусловленного Возникновения

Хотя в целом вышеприведенный ряд и представляется как замкнутый круг, но последовательность его членов может быть выбрана произвольно, и каждое звено может быть скомбинировано с другим (как это фактически и сделано в «*Паттхāна*»); при этом изменяется только акцент, но не сущность. Так, например, «*виннāна паччайя санкхāрā*» столь же справедливо, как и «*санкхāрā паччайя виннāна*», или «*танхā паччайя санкхāрā*» и т. д. Таким образом, здесь мы имеем дело не с чисто временной, и даже не с чисто логической причинностью, но с живой, органической взаимосвязью, одновременной корреляцией, с сопоставлением и преемственностью всех звеньев, из которых каждое, так сказать, представляет усредненную сумму всех остальных и объединяет в себе все присущее ему прошлое, так же как и свои возможные проявления в будущем. Именно по этой причине вся цепь обусловленного возникновения в каждый момент, в каждой своей фазе устранима, она не привязана к «причинам, лежащим в недостижимо отдаленном прошлом», и даже не имеет отношения к будущему за пределами нашего обозрения, в котором, может быть, следствия этих причин будут когда-нибудь исчерпаны. Только так мыслима возможность освобождения, ибо как иначе могут исчерпаться причины, накопленные с безначальных времен и проявляющиеся с естественной неизбежностью? Представление о том, что плоды-следствия всех деяний и поступков, будь они ментальной или телесной природы, должны быть отведаны до единого, что каждое тривиальнейшее действие, малейшее духовное движение, симпатия или антипатия все глубже и глубже запутывают нас в сложнейшую сеть судьбы, без сомнения, является самым ужасным образом, который когда-либо вызывал человеческий дух, или точнее — человеческий интеллект; ибо только последующий процесс концептуализации и конкретизации жизненных связей судьбы был способен сфабриковать, не учитывая живого закона нашего внутреннего, сокровенного бытия, слепую необходимость механической закономерности. Механические законы применимы только к мертвым, неподвижным «вещам» или к понятийным единицам, т. е. к ментальным абстракциям, но не к живым, растущим, развивающимся организмам, которые

представляют единицы только в смысле своей непрерывности (*сантāна*) и направления трансформации (*камма-бхава*). Это отнюдь не означает, что закон причины и следствия неприменим в сферах психологии и биологии, но только то, что он применим в ограниченном и соответственно модифицированном виде и может проявляться только при определенных условиях. Закон обусловленного возникновения (*патиччасамуппāда*) и есть фактически Срединный Путь, лишенный как крайности жесткой необходимости (с которой несовместима идея свободы воли и моральной ответственности), так и крайности слепой случайности, которая сделала бы невозможным развитие и прогресс к высшей цели.

В этом отношении формула обусловленного возникновения являет собой необходимую составляющую часть идеи *анаттā*, подчеркивает динамический характер существования и представляет индивидуума с точки зрения жизни и роста, в противоположность застывшему понятию абсолютной сущности, которое логически требовало бы столь же абсолютных (безжизненных) законов. Современный немецкий философ выразил подобную мысль следующим образом: «Своим представлением о природе, как о созданной из мертвых, неизменяемых глыб, ученый отомстил бы только самому себе, лишая себя тем самым возможности достижения новых горизонтов; но подобный взгляд на Человека отомстит каждому, и в каждом индивидууме он превратится в несправедливость, насилие, муки, деморализацию. Ни идеал, ни произведение искусства, ни какую-либо ценность, ни учреждение, ни уровень зарплаты, ни торговую сделку не следует представлять как обычную «вещь», не имеющую отношения к воссозданию и новому возрождению в живом, осязаемом мире, т. е. в индивидуальной жизни» (Weidenbach O., c. 187).

Жизни неведомы какие-либо абсолютные единицы, но только центры отношений, непрерывные процессы единения, ибо действительность невозможно раздробить на отдельные, сами по себе существующие куски. Поэтому каждая ее фаза и форма проявления есть член системы отношений и может быть осмыслена только в отношении к другим членам или ко всей системе в целом, благодаря чему в определении фаз непрерывного, нерасчленяемого потока жизни исключаются крайности утверждения как полной идентичности, так и ее отрицания.

«Верить в то, что творец деяний суть тот же, кто пожинает их плоды (в следующей жизни),— это одна крайность. Верить в то, что творец деяний и тот, кто пожинает их плоды, суть две различные индивидуальности — это другая крайность. Обеих этих крайностей избежал Совершенный и учил той истине, что лежит между обеими крайностями» (Нидāна-Самйутта. 46).

Истина срединности, минующая обе крайности, находит свое

выражение в законе обусловленного возникновения. Двенадцать звеньев этой формулы представляют в своей последовательности наиболее наглядную форму обусловленности (*патичча*) своего возникновения (*уппāда*). С точки зрения их последовательности во времени можно выделить три периода — прошедшее, настоящее и будущее,— что обычно понимается как три следующих друг за другом существования, хотя они могут быть понимаемы, в равной мере, и как последовательность моментов в непрерывно струящемся потоке сознания (*бхаванга сота*) или же как различные периоды (прошедшее, настоящее и будущее) в пределах одной и той же жизни. Таким образом, *патиччасамуппāда*, как общая идея, может быть принята даже теми, кто не разделяет буддийской точки зрения о прошлых и будущих существованиях, хотя у буддистов это убеждение основано не только на рациональных умозаключениях, но подтверждается внутренним опытом (а часто даже внешними доказательствами). Для нас важно в этой связи только то, что структура буддийского учения не зависит ни от научного обоснования и доказательства справедливости идеи о перерождении (а много ли самых фундаментальных фактов нашего опыта, на котором построена современная наука, можно доказать?), ни от индивидуального отношения к этой проблеме.

Буддийская психология достаточно ясно учитывает относительность таких понятий, как «рождение» и «смерть». Согласно Абхидхамме, в каждом мгновении одновременно заключены и рождение, и смерть, ибо каждое мгновение в нас нечто умирает и становится прошедшим и одновременно нечто новое рождается и становится живой современностью. Мистики, подобные Миларайбе, не делали никакого различия между этой и другими жизнями — они видели их внутреннее единство:

Привыкнув размышлять о жизни этой и грядущей,
как о единой, не ведая различия меж ними,
я позабыл рожденья страх и ужас смерти.

Можно шагнуть еще дальше и рассматривать нашу собственную жизнь и жизнь других существ, включая тех, кто жил прежде, и тех, кто еще будет жить после нас, **как одну жизнь.** При подобном рассмотрении научно-материалистическое воззрение на наше общее происхождение и наследственность встречается и объединяется с универсальностью всеохватывающей религиозно-идеалистической позиции, основанной на непосредственном переживании и сокровенной внутренней связи всего живого.

С точки зрения потенциальности (или воздействия и ответной реакции) можно выделить в *патиччасамуппāда* четыре составляющие (рис. 2). *Авиджā* и *санкхāрā* представляют в этом случае потенциальный аспект кармической силы становления (камма-бхава), накопленной в прошлом (группа 1);

она обусловливает процесс нового рождения (уппатти-бхава) — результирующий аспект (*випāка*) кармы в настоящей жизни (группа II), а именно: сознание, психофизический комплекс с его шестью органами чувств и связанные с ними сенсорные контакты и ощущения. Следующие звенья настоящего существования — жажда, привязанность и процесс становления — относятся к активному, творческому аспекту кармы, т. е. *камма-бхава* (группа III) (что соответствует потенциальному аспекту в прошлом), результат которого — перерождение в будущем с его неизбежными следствиями старости, страдания и смерти (группа IV) (что соответствует результирующему аспекту кармы в настоящем существовании). Параллелизм первой и третьей, второй и четвертой групп отражен соответственно в тесной взаимосвязи их составляющих, которые в большинстве случаев достигают идентичности: *танхā* и *упāдāна* представляют формы *авиджā*, как показано выше; *джāти*, *джара-марана* — всего лишь сокращенное обозначение *виннāна*, *нāма-рūпа*, *салāйатана*, *пхасса*, *ведана*, которые представляют пять кармиче-

	Прошлое	Настоящее	Будущее
Потенциальная карма (Активный процесс) *камма-бхава*	I (1) («Само»-)заблуждение (2) кармические формирующие силы	III (8) жажда (9) привязанность (10) становление	
Результирующая карма (Реакция) *уппатти-бхава*		II (3) (перерождающееся) сознание (4) психофизический комплекс (5) органы чувств (шесть основ) (6) сенсорный контакт (7) чувства (впечатления, эмоции)	IV (11) рождение (12) увядание старость смерть страдание

Рис. 2. Формула обусловленного возникновения

ских результатов в противоположность пяти кармическим причинам (*авиджā, санкхāрā, танхā, упāдана, камма-бхава*); бхава, обозначенное здесь как «камма-бхава», синонимично с *санкхāрā*. Поэтому Буддхагхоша и говорит в своей работе «Висуддхи-Магга»:

Пять причин существовали в прошлом,
Пять плодов мы обретаем в жизни этой,
Пять причин теперь же создаем мы,
Пять плодов пожнем в грядущей жизни. *

3. УНИЧТОЖЕНИЕ СТРАДАНИЯ

Истина о Блаженстве

Истина о Страдании в целом представляется как существенная или наиболее характерная особенность буддизма. Но те, кому нравится акцентировать внимание только на этом, забывают, что Истина о Страдании — это только половина Истины. Будда принимает факт страдания только как исходный пункт своего Учения (подобно тому, как врач вначале ставит диагноз, а затем выбирает метод лечения), но, продемонстрировав аксиоматическую ценность и универсальность своего фундаментального тезиса о страдании, он переходит к антитезису: Истина о Блаженстве (прекращение болезни, духовное выздоровление).

Будда описывает это философски однозначно: Благородная Истина о Прекращении Страдания (*дуккха-ниродхо арья-саччам*) — выражение, отличное тем, что не требует введения новой величины-понятия в строгую формулу Четырех Благородных Истин, целью которой является сведение всех факторов к общему знаменателю.

И Священные Писания никогда не забывают подчеркнуть тот факт, что указанное прекращение страдания является наивысшим благом и что каждый шаг к этой цели сопровождается все более возрастающей радостью:

О! Мы живем очень счастливо, невраждующие среди враждебных;
О! Мы живем очень счастливо, неалчущие среди алчных;
О! Мы живем очень счастливо, хотя у нас ничего нет.
Питаясь радостью, мы живем как сияющие боги.

ДХАММАПАДА, 197—200

Чем более человек освобождает себя от алчности, ненависти и неведения, тем более возрастает его внутреннее ощущение счастья. Поэтому «*ниббāна*» (санскр. *нирвана*), определяемое Буддой как совершенное освобождение от этих пут, называется высшим блаженством: «*ниббāнам парамам сукхам*» (*Дхаммапада*. С. 203—204).

* В переводе тхера Нйянатилока ссылается на параллель в «Патосамбхида», «Ñāнакатхā», 4.

Этот факт иллюстрируется эпизодом, непосредственно следующим за Просветлением Будды, согласно описанию в «*Махāвагга*»: после достижения Просветления Будда пребывал семь недель в состоянии экстатического блаженства. Слово «экстаз» недостаточно корректно, если мы понимаем его в общепринятом смысле — «быть вне себя» от возбуждения; напротив, состояние разума Будды было исключительно спокойным и ясным. Но это блаженство экстатично в том смысле, что оно свободно от любых эгоистических мотивов, выходит за пределы сферы самости и мирских рассуждений. С точки зрения обыденной человеческой психологии это состояние было свободно от любых эмоций, и все же оно не являлось пассивным безразличием, отрицательным состоянием разума, но исключительно положительным и всеохватывающим духовным равновесием (*татрамаджхаттатā*), блаженством совершенной гармонии. Это — не радость индивидуального удовлетворения, но, скорее, блаженство всеобщего характера, не тема для индивидуального размышления, но интуитивное проникновение в законы Действительности.

Этим объясняется сочетание на первый взгляд двух противоречащих друг другу терминов — «*упеккхā*» (спокойное, равностное состояние сознания) и «*сукха*» (блаженство) в часто встречающемся выражении — «упеккхако сатимā сукха вихарати» (равностно мыслящий в блаженстве пребывает), а также и присутствие сукха даже на четвертой ступени медитации (джхāна) (в «Абхидхамме» считается пятой ступенью), где достигается состояние совершенной равностности, а любые проявления радости и страдания исчезают.

«Отвергнув радость и страдание, отвергнув прежние печаль и праздность, вступив, Я пребывал в четвертой дхьяне; истлели радость и страдание, достигнута ступень прозрачной ясности, невозмутимости сознания. Но даже то **блаженство**, что во мне возникло, сковать не в силах было разум мой». Так сам Будда описывает свое переживание.

В течение аскетической практики йоги ощущения радости и счастья стали столь чуждыми для Будды, что он воспринимал их как опасность, которую непременно следует избегать. Но, увидев в конце концов бесплодность этой установки, он преодолел страх воспоминанием прежнего юношеского опыта медитации (под розовым деревом), в котором он впервые испытал это глубоко внутреннее, сокровенное блаженство; и он решает укрепить свое истощенное тело, которым пренебрегал во время аскезы, чтобы использовать радость как вновь найденное чудодейственное средство для достижения освобождения. В противоположность аскетам-брахманам, рассматривавшим страдание аскетизма как единственный путь, ведущий к освобождению, Будда утверждает, что радость, возникающая при сосредоточении разума, является одним из наиболее важных средств для достижения *ниббāны*. Но так же как и средство (лекарство),

радость могла бы возбудить или смутить разум в столь же малой мере, как и боль. И, наконец, радость растворяется в том возвышенном состоянии ясности и безмятежности, которое, как мы видим, сохраняется даже в наивысших состояниях внутреннего самососредоточения, возникающих после преодоления чувств удовольствия и боли, и любых других эмоций. В этом наивысшем состоянии все оттенки мышления и чувств, рассудка и души сглажены. Теперь их место занимает то блаженное сознание единства, тождественности, неизменяемости и согласия, которое может быть описано только в отрицательных терминах, подобно тому, как мы описываем нирвану только как то, чем она **не является**, не сомневаясь, однако, в реальности этого состояния. Отсутствие каких бы то ни было объектов в некотором помещении не делает само помещение менее реальным; напротив, характеристикой понятия «пространство» как раз и является отсутствие любых занимающих пространство объектов. С точки зрения пространства «объект» есть отрицательный принцип; с точки зрения объектов само пространство является отрицательным. Подобным же образом это высшее блаженство и нирвана, где оно переживается наиболее полно и совершенно, выглядит с точки зрения обычного человека отрицательным, пустым, нереальным, тогда как с точки зрения более высокого восприятия этот «мир» становится нереальным и негативным.

Значение радости и страдания согласно *Абхидхамме*

Значение радости и страдания в буддизме — проблема, которая вновь и вновь обсуждается и которая вообще решается с какой-либо достаточно субъективной точки зрения, несмотря на то, что система буддийской психологии позволяет нам разрешить этот вопрос исключительно объективно. Тексты Абхидхаммы в ясной и деловой форме излагают то, о чем Будда говорил при описании пути своего совершенствования, а именно радость — это один из важнейших факторов освобождения.

Чем менее присущи человеку ненависть и отвращение (*доса*, *патигха*) — порождения его иллюзии обособленности (*моха*) и ослепляющего эго,— тем более он счастлив, ибо страдание есть не что иное, как скованность воли, безуспешно пытающейся устранить препятствия ею же сотворенных тенденций отделения и ограничения. Соответственно горе или ментальное страдание (доманасса) появляются в психологической системе буддизма только в тех двух классах сознания, которые связаны с отвращением (*патигха*),— при этом телесное страдание следует понимать только как пост-следствие, или кармический результат (*випāка*),— тогда как радость появляется в шестидесяти трех классах сознания. Из них всего лишь четыре составляют группу неблагоприятных ментальных состояний, четырнадцать отно-

сятся к благоприятным и нейтральным классам чувственного сознания (*кāмāвачара*), тогда как **сорок четыре** класса относятся к более высоким (*рӯпа-, арӯпāвачара-читтāни*) и наивысшему (*локуттара-читтāни*) типам сознания (см. Приложение, таблица V).

Другими словами: из общего числа ста двадцати одного класса сознания, которые рассматриваются в буддийской психологии, шестьдесят три сопровождаются радостью и только три — страданием, тогда как остальные пятьдесят пять классов являются нейтральными. Вряд ли можно найти более веский аргумент, нежели вышеприведенный факт, для отрицания пессимизма, в котором упрекают буддизм. Сколь слеп человек, если он преимущественно опирается только на эти три болезненные состояния сознания, хотя возможностей обретения счастья несравненно больше! Но какую перспективу открывает это знание для тех, кто настойчиво стремится к нему, сколь побудительно оно даже для слабых! Чем более человек совершенствуется, тем более лучезарным и счастливым будет его сознание. Именно счастье можно назвать характеристикой прогресса. По мере своего всеохватывающего проявления оно становится все более и более возвышенным, пока наконец не превращается в ту ясную безмятежность, которой сияет лик Совершенного с Его неуловимо тонкой и нежной улыбкой, заключающей в себе Мудрость, Сострадание и всеохватывающую Любовь.

Может возникнуть возражение, что статистические данные Абхидхаммы научно не обоснованы, а поэтому не обладают никакой универсальной значимостью, никакой «объективной» ценностью. Но в данном случае это возражение неприемлемо, ибо здесь мы имеем дело с результатами жизненного опыта, которые по природе своей субъективны и иными быть не могут. Несмотря на то, что они логически систематизированы и представлены как произведения духовного творчества, они, однако, не являются результатом логических построений и поэтому не могут быть доказаны методами логики, но только посредством вновь оживленного переживания, путем реализации тех же самых ментальных состояний и условий, на которых основана данная психологическая система. Наиболее важным в этих статистических данных, как нам кажется, является тот субъективный элемент, который весьма недвусмысленно представляет установку раннего буддизма, т. е. дух, лежащий в его основе. С исторической, а также и с чисто эпистемологической и (практической) религиозной точек зрения это является наиболее важным и существенным.

При анализе множества градаций проявления радости и блаженства мы можем выделить, как и в случае страдания, три основных типа. Первым является **физический**: телесное здоровье и чувственное наслаждение (*кāйика сукха*); следующим более высоким типом является **ментальная** радость (*кāмāвачара-сома-*

насса), заключающаяся в удовлетворении интеллектуальных или эмоциональных склонностей, индивидуально обусловленных и ограниченных; наивысшим типом является **чистая радость**, или **блаженство** (*четасика сукха*), свободное от эгоистических интересов и индивидуальных ограничений, радость, которая разделяет счастье других существ (*мудитā*) и в своем всеохватывающем величии выводит индивидуума за пределы мирского переживания в сферу духовных и этических ценностей (*локуттара*).

После достижения Буддой этого наивысшего состояния блаженства перед ним возникла проблема описания пути, который ведет от обычного (мирского) состояния сознания (*локийя читта*) к достижению этого сверхмирского блаженства. Этот путь составляет четвертую и наиболее важную часть Четырех Благородных Истин, синтез всей формулы в целом: Восьмеричный Путь освобождения от страдания и кармических пут.

4. ПУТЬ ОСВОБОЖДЕНИЯ

Появляются ли в мире будды, или не появляются в мире будды, но остается как факт, как неизменное условие существования, как вечный закон: все кармические формации (санкхāрā) непостоянны (аничча). Этот факт Будда открыл и преодолел, и когда Он открыл его и преодолел его, Он возвестил, засвидетельствовал, проповедовал, показывал, наставлял и объяснял в совершенстве, что все санкхāрā непостоянны.

Появляются ли в мире будды, или не появляются в мире будды, но остается как факт, как неизменное условие существования, как вечный закон: все кармические формации подвержены страданию (дуккха). Этот факт Будда открыл и преодолел, и когда Он открыл его и преодолел его, Он возвестил, засвидетельствовал, проповедовал, показывал, наставлял и объяснял в совершенстве, что все санкхāрā подвержены страданию.

*Появляются ли в мире будды, или не появляются в мире будды, но остается как факт, как неизменное условие существования, как вечный закон: все существующее (саббе дхаммā) не абсолютно (анаттā) *. Этот факт Будда открыл и преодолел, и когда Он открыл его и преодолел его, Он возвестил, засвидетельствовал, проповедовал, показывал, наставлял и объяснял в совершенстве, что все существующее не абсолютно.*

АНГУТТАРА-НИКАЙЯ, III, 134

Восьмеричный Путь

Мы назвали выше Третью Благородную Истину «Истиной о Блаженстве». Восьмеричный Путь представляет собой источник блаженства, т. е. нирваны. Это — синтез четырехчленной формулы, ибо первый шаг на этом Пути — Правильное Воззрение (*саммā диттхи*) — заключается в познании или, по крайней мере, в признании факта страдания, его источника, возможности

* Т. е. лишено неизменного перманентного или абсолютного принципа, *эго*.

его устранения и Пути, ведущего к уничтожению страдания. Иными словами, тот, кто жаждет вступить на Путь Освобождения, должен прежде всего осознать несовершенство своего настоящего состояния существования, должен обладать серьезным намерением превзойти его, и, кроме того, он должен иметь ясное представление о причинах своего несовершенства и о методах их устранения. Таким образом, Четвертая Истина в начале суммирует результаты трех предшествующих Истин и только затем указывает практические шаги к достижению Цели. Это весьма характерно для метода Будды. Он не желал на своем пути никаких слепых последователей, которые формально выполняли бы его наставления без осознания их обоснованности и необходимости, ибо для него ценность человеческого действия заключалась не во внешнем проявлении, но в его мотивах, в той установке сознания, которая обусловила это действие. Он желал, чтобы ученики следовали за ним на основе их собственного интуитивного проникновения в суть его наставлений, но отнюдь не на основе их веры в величие его мудрости. Существовала только одна возможная вера, которую он ожидал от тех, кто хотел вступить на указанный им путь: вера в их собственные внутренние силы. Это означает не разновидность хладнокровного рационализма, но гармоничное сочетание и содействие **всех** сил человеческой психики, в числе которых интеллект проявляется как распознающий и направляющий принцип (*паннйиндрийя*).

На начальном этапе ввиду ограниченности человеческого сознания значение Четырех Благородных Истин еще не может быть полностью осознано (в противном случае освобождение было бы достигнуто немедленно, а остающиеся шаги на пути были бы излишними), однако элементарный факт страдания и его непосредственные причины столь наглядно проявляются в каждой фазе жизни, что достаточно даже простого обозрения и анализа своего собственного ограниченного переживания (в направлении, указанном Учителем), чтобы убедить мыслящего человека в обоснованности и приемлемости положений Будды. А это автоматически пробуждает волю человека и придает ей определенное направление.

Правильное Воззрение (*саммā диттхи*) — это не только непринятие готовых догм, наставлений или положений веры, но и непредубежденное, беспристрастное интуитивное проникновение в природу вещей и всего происходящего так, **как оно есть** на самом деле (*йатхā бхӯтам*). Слово «*саммā*» имеет более глубокий смысл, нежели «правильное»: оно обозначает полноту, целостность, совершенство действия или состояния в противоположность чему-либо, что несовершенно или односторонне. Этим термином непосредственно выражается установка буддийской психологии; и хотя позднейшие комментаторы (например,

Буддхагхоша, живший спустя тысячелетие после Будды) противопоставляют ему понятие «*миччхā*» (ложное), то это отнюдь не меняет значение термина «*саммā*» *, а еще лучше разъясняет буддийскую установку в отношении «ложного». Таким образом, *саммā диттхи* есть нечто значительно большее, чем простое согласие с определенными предвзятыми религиозными или моральными идеями; это суть полнота, всецелостность видения вещей и явлений (а не заключается ли причина страдания мира в том, что каждый расценивает действительность только со своей собственной точки зрения?). Вместо того чтобы закрывать глаза на все нерадостное и несущее страдание, мы должны признать факт страдания, а поступая так, мы обнаруживаем его причину, и более того — что эта причина лежит в нас самих и только нами может быть устранена. Так приходит к нам знание высшей цели освобождения и пути, который ведет к его осуществлению. *Саммā диттхи* — это переживание (а не формальное интеллектуальное признание) Четырех Благородных Истин Будды.

Только на основе такой установки сознания может возникнуть совершенная, т. е. всецело охватывающая человека **Решимость — самма самкаппа**, требующая полного осознания человеком всего своего мышления, слов и действий (*саммā вāчā, саммā камманта, саммā āджӣва*) и ведущая затем благодаря **Правильной Собранности Разума** (*саммā сати*) и **Правильному Сосредоточению** (*саммā самāдхи*) к **Совершенному Просветлению** (*саммā самбодхи*).

Поскольку алчность и ненависть (*лобха* и *доса*) являются главными препятствиями на этом пути, то человек должен прежде всего освободить свой разум от этих низменных качеств путем постепенной их замены положительными противоположностями — щедростью и любовью к ближнему (*дāна* и *меттā*, что соответствует алобха и адоса).

Правильная Речь (*саммā вāчā*) определяется как воздержание от лжи, клеветы, грубой речи и фривольных разговоров. Однако то, что указанное определение не следует понимать исключительно негативно, подтверждается приводимыми в «*Ангуттара-Никāйя*», X, 176 разъяснениями:

«Он говорит истину, опираясь на истину, он предан истине, заслуживает доверия... Он никогда сознательно не говорит ложь, ни ради своей выгоды, ни ради выгоды другого человека, ни ради какой бы то ни было иной выгоды. То, что он услышал здесь, он не повторяет в другом месте, дабы не по-

* Первоначальное значение термина «*саммā*» (санскр. *самйак*) сохранилось также и в тибетском переводе слова: *ян-даг* = «совершенный» в смысле «полный» (о тишине), «совершенный» (о свободе), «истинный», «сущий», «всецело»; например: *ян-даг-ргйал* = в совершенстве просветленный; ян-даг-сдом = «совершенная воздержанность»; *ян-даг-ртогс* = истинное постижение.

служить там причиной разногласий и раздоров... Так творит он согласие меж теми, кто расходится в мнениях, и поощряет тех, кто обрел согласие. Согласие радует его, он любит и наслаждается согласием; и именно это согласие несут миру его слова. Он избегает грубой речи и говорит слова ласковые, успокаивающие ухо, полные любви, проникающие в сердце, вежливые и дорогие на радость многим. Он избегает фривольных разговоров и говорит в должное время, в согласии с фактами, говорит необходимое и полезное, говорит об Учении (Дхамма), дает практические наставления; его речь подобна сокровищу, в должный момент сопровождаемая аргументами, размеренная и полная смысла. Это называется Правильной Речью (*саммā вāчā*)».

Правильное Поведение (*саммā камманта*) определяется негативно как отказ от уничтожения живого, от воровства, от половой распущенности. При этом позитивная сторона действий, которые не только формально «правильны», но и совершенны, в смысле полного согласия с внутренней установкой и с направлением к цели (*саммā самкаппа*), выражена в следующих словах: «Без палки или меча (т. е. без применения насилия или принуждения), добросовестно, с глубоким сочувствием он заботится о благе всех живых существ».

Правильный Образ Жизни (*саммā āджīва*) определяется как воздержание от любых профессий и занятий, которые могут повредить благу других существ, например: торговля оружием, живыми существами, мясом, алкогольными напитками, опасными для жизни ядами. Все, связанное с обманом, вероломством, предательством, гаданием *, хитростью, ростовщичеством, должно быть отброшено, но жизнь чистая, справедливая и полезная, короче, такая жизнь, которая ведет человека к своему собственному телесному и духовному благополучию и в равной мере к благополучию других окружающих существ — такой образ жизни называется правильным.

Шестым шагом Восьмеричного Пути является **Правильное Усилие** (*саммā вāйāма*), состоящее из четырех фаз: 1) усилие к уничтожению зла, уже возникшего в нашем разуме; 2) усилие в предотвращении зла, которое еще не возникло; 3) усилие к созиданию блага, которое еще не возникло; 4) усилие к развитию блага, уже возникшего.

Благими качествами, которые необходимо развивать и совершенствовать, являются семь факторов просветления (*сатта боджджханга*), а именно: 1) собранность разума (*сати*); 2) распознание истины (*дхамма-вичāйя*); 3) энергичность (*вирийя*); 4) увлеченность, вдохновение, восторг (*пīти*), 5) безмятежная ясность (*пассаддхи*); 6) концентрация (*самāдхи*); 7) равностность (*упеккхā*).

---

* «Тот *бхикшу* поступает правильно, для которого предвестия, влияние планет, сновидения и приметы не существуют. Он свободен от всех зол».

Седьмой и восьмой шаги на Пути непосредственно опираются на эти факторы в аспекте *сати* и *самāдхи*. **Самма сати** * описывается как четырехчастное памятование и ясное представление обо всем, что происходит с телом (*кāйя*), чувствами (*веданā*), разумом (*читта*) и психическими элементами (*дхаммā*). Это размышление преимущественно аналитично. Оно во многих отношениях предвосхищает методы и результаты современного психоанализа. Но буддийская система психической культуры идет дальше. Она не ограничивается анализом и контролем над сознанием в том его виде, как оно **есть**, но ведет к более высокому синтезу или интенсификации сознания посредством *самāдхи*.

Правильное Сосредоточение (*саммā самāдхи*) — восьмой шаг на Пути. Его объекты те же, что и объекты седьмой ступени, его ведущие факторы те же, что и факторы шестой ступени. Но если прежде эти семь факторов просветления существовали только в зачаточном состоянии, то здесь, на ступени *самāдхи*, они достигают своего полного завершения, зрелости. И в то время как объекты седьмой ступени по-прежнему остаются в сфере дискурсивного (или понятийного) мышления, то на восьмой ступени они поднимаются в сферу интуитивного сознания реализации. Концентрация, хотя и не исчерпывает полностью значение *самāдхи*, является, однако, основной характеристикой этого состояния; и в этом отношении нам следует помнить, что концентрация равносильна преобразованию сознания: она устраняет посредством синтезирующей силы чистого переживания противопоставление субъекта объекту, или, точнее, создание такого понятийного разграничения. Я называю это переживание чистым, поскольку оно не отражается, не окрашивается промежуточным этапом мышления или предвзятыми идеями, а этим обусловливается его независимость от иллюзии и сопутствующих ей факторов принятия и непринятия, алчности и отвращения. Когда это переживание становится настолько глубоким, что всецело охватывает наше сознание, вплоть до самых интимных истоков (*санкхāрā*) коренных движителей (*хету*), тогда и достигается освобождение (*ниббāна*). Но даже если это переживание и не столь интенсивно и оказывает только временное или иным образом ограниченное воздействие на наш разум, оно все же существенно расширяет

* Первоначально термин *«сати»* обозначал «воспоминание» (память; скр.: *смрити*), однако в пали он утратил исходное значение «быть-в-прошлом» или «идти-в-прошлое» и получил новое значение: «извлечение из прошедшего в настоящее». Это — возведение прошлых признаков всех воспринятых объектов на уровень сознательного (в европейском психологическом значении) восприятия и их полное представление (воображение). И действительно, в анализе данного (настоящего) состояния телесной или умственной деятельности объектом анализа является уже результат прошлого состояния, который и выступает в качестве объекта наших чувств (включая и разум), превращаясь таким образом в предмет нашего рассмотрения.

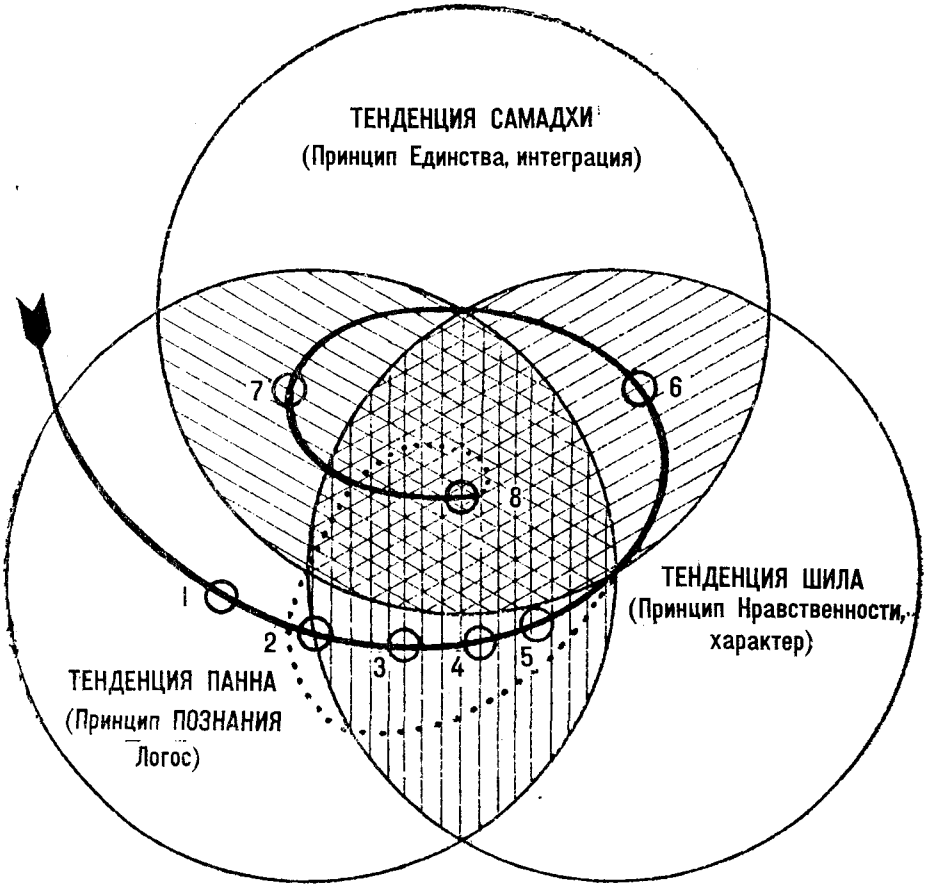


Рис. 3. Три тенденции восьмеричного пути и спираль прогресса

ПАННА	ШИЛА	САМАДХИ
1. Саммā Диттхи	3. Саммā Вāчā	6. Саммā Вāйāма
2. Саммā Самкаппа	4. Саммā Каманта	7. Саммā Сати
	5. Саммā Аджива	8. Саммā Самāдхи

наш кругозор, усиливает наше доверие, углубляет наши взгляды, ослабляет наши предрассудки и очищает наши устремления.

Таким образом, Правильное Сосредоточение, в свою очередь, становится основой Правильного Воззрения, Правильной Решимости и других ступеней Благородного Восьмеричного Пути, который теперь переживается на более высоком уровне, и этот спиралеобразный процесс продолжается вплоть до достижения полного Освобождения (рис. 3).

Если далее мы проанализируем Восьмеричный Путь, то обнаружим, что в его основе лежат три фундаментальных принципа: Мудрость (*паннā*), Нравственность (*шīла*) и Сосредоточение (*самāдхи*, в широком значении). Правильное Воззрение и Правильная Решимость составляют основу Мудрости, принцип Логоса (*паннā*). Правильные Речь, Поведение и Образ Жизни представляют принцип Нравственности, этику (*шīла*). Правильное Усилие, Правильная Собранность Разума и Правильное Сосредоточение представляют принцип Сосредоточения (*самāдхи*).

Мудрость в своей высочайшей форме есть Просветление (*саммā самбодхи*); ее истоком является искреннее стремление к истине, беспристрастное признание законов жизни в той мере, в какой они доступны сфере обычного человеческого переживания. В такой форме она называется Правильным Воззрением или Правильным Пониманием (*саммā диттхи*). Весьма существенным в духовной позиции буддизма является то, что правильное понимание есть первый шаг на пути к освобождению, без него ни нравственность, ни практика сосредоточения не имеют никакой ценности. Нравственность — не что иное, как практическое выражение правильного понимания. Если человек следует определенным правилам только потому, что над ним висит угроза наказания или его ожидает некое вознаграждение, то его так называемая «нравственность» лишена всякой этической ценности. С точки зрения буддизма нравственность — не причина, но результат нашей духовной установки. Гармония между этой установкой и нашими деяниями, т. е. наша внутренняя правдивость — вот истинный смысл нравственности (*шīла*). И именно по этой причине *самāдхи* невозможно без *шīла*, ибо сосредоточение не может быть достигнуто без наличия внутренней гармонии. *Самāдхи* — это гармония высшего совершенства.

Резюме: Мудрость (*паннā*) суть гармония между нашим разумом и законами Действительности. Нравственность (*шīла*) суть гармония между нашими убеждениями и нашими деяниями. *Самāдхи* суть гармония между нашими чувствами, нашим знанием и нашей волей, единство всех наших творческих сил в переживании более высокой реальности.

Связь между Четырьмя Благородными Истинами, Восьмеричным Путем и Двенадцатизвенной *Патиччасамуппада*

Прежде чем мы закончим эту главу, будет полезно проследить неразрывную связь между Четырьмя Благородными Истинами, Восьмеричным Путем и двенадцатизвенной формулой Обусловленного Возникновения не только в их генетической или временной последовательности, но также и в их одновременных взаимоотношениях и в сложном параллелизме их составляющих.

Четыре Благородные Истины содержат в себе как формулу Обусловленного Возникновения, так и Восьмеричный Путь. С другой стороны, последний включает в свой первый шаг Четыре Благородные Истины, а поэтому и саму формулу Обусловленного Возникновения. Четыре Благородные Истины представляют общую структуру буддийской системы, в которой основные проблемы излагаются в форме тезиса и антитезиса, причем последние в общем случае могут быть обобщены в двух диаметральных классах: *дуккха* и *сукха*. Каждый из них анализируется 1) в отношении присущих ему **признаков** и 2) в отношении **причин** или условий. Первая часть этого анализа осуществляется посредством первой и третьей Благородных Истин; анализ условий, определяющих возникновение этих симптомов, находит свое отражение во второй и четвертой Благородных Истинах. Исследование причин в аспекте дуккха осуществляется в форме двенадцатизвенной *патиччасамуппāда*. В аспекте сукха условия счастья и причины освобождения представлены в Восьмеричном Пути (*аттхангика магга*).

Эти две формулы, в которых сжато выражены философское и практическое учения буддизма, могут быть представлены двумя окружностями, поскольку составляющие каждой из этих формул не ограничены ни абсолютным началом, ни абсолютным концом. Каждый фактор зависит от другого, определяя таким образом неограниченное взаимоотношение в пределах каждого круга. Взаимосвязь между самими окружностями представлена общей точкой их соприкосновения, именно той, которая присуща обеим формулам: Истина о Страдании.

Патиччасамуппāда показывает, как индивидуум под влиянием заблуждения претерпевает различные переживания и состояния сознания, пока не достигает той точки, где страдание становится столь выраженным и сильным, что индивидуум неизбежно приходит к размышлению о причинах его возникновения. В этот момент он изменяет свою установку на противоположную: он прослеживает в обратном порядке возникновение страдания (либо посредством своего собственного интеллектуального усилия, либо с помощью других) и начинает понимать природу страдания. Это — первый шаг в новом направлении:

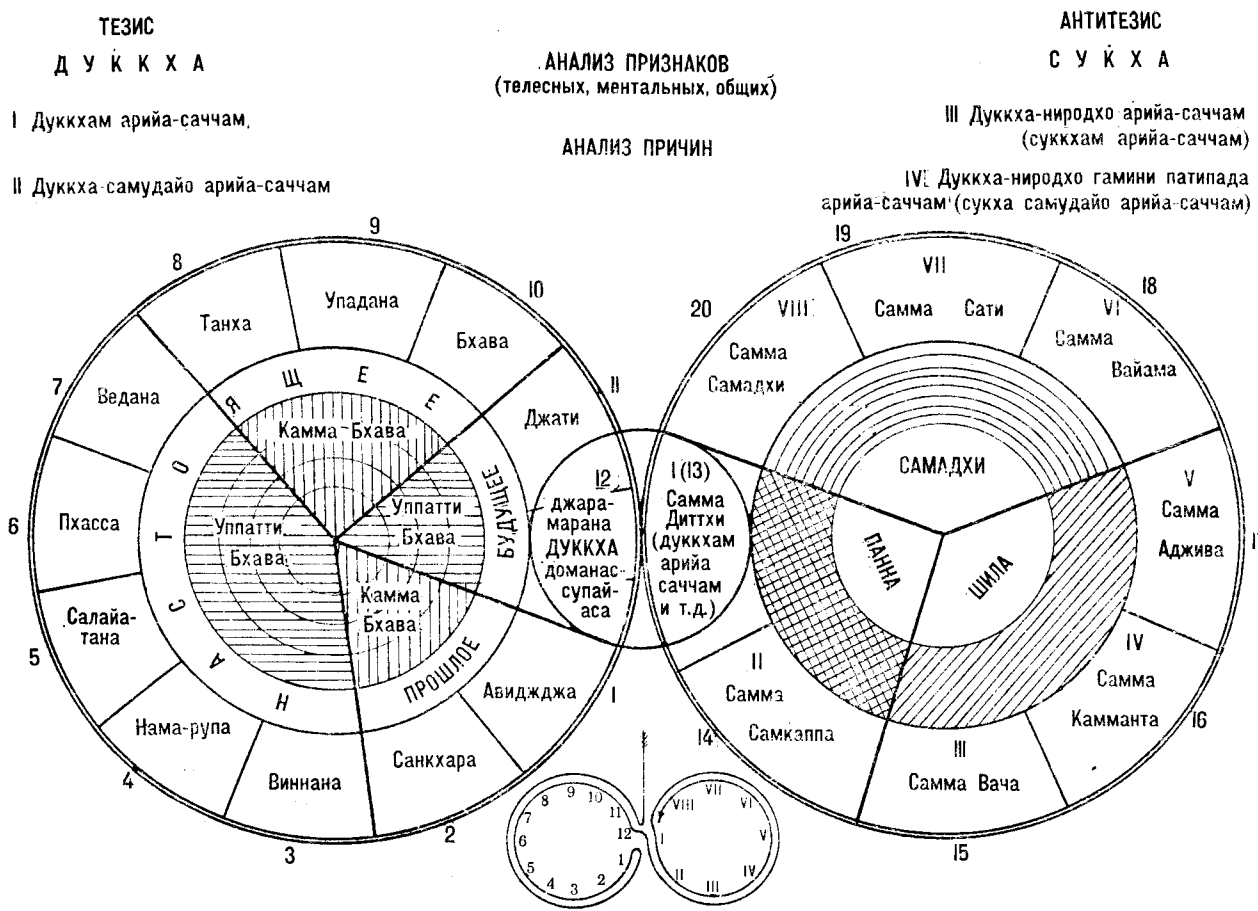

ТЕЗИС
ДУККХА
I Дуккхам арийа-саччам.
II Дуккха-самудайо арийа-саччам
АНАЛИЗ ПРИЗНАКОВ
(телесных, ментальных, общих)
АНАЛИЗ ПРИЧИН
АНТИТЕЗИС
СУККХА
III Дуккха-ниродхо арийа-саччам
(суккхам арийа-саччам)
IV Дуккха-ниродхо гамини патипада
арийа-саччам (сукха самудайо арийа-саччам)
ПРОШЛОЕ
НАСТОЯЩЕЕ
БУДУЩЕЕ
Танха
Упадана
Бхава
Ведана
Джати
Пхасса
Салайа-тана
Нама-рупа
Виннана
Санкхара
Авидджа
Камма Бхава
Уппатти Бхава
Уппатти Бхава
Камма Бхава
12 джара-марана
ДУККХА
доманас-супай-аса
I (13) Самма Диттхи (дуккхам арийа саччам и т.д.)
II Самма Самкаппа
III Самма Вача
IV Самма Камманта
V Самма Аджива
VI Самма Вайама
VII Самма Сати
VIII Самма Самадхи
САМАДХИ
ПАННА
ШИЛА

Рис. 4

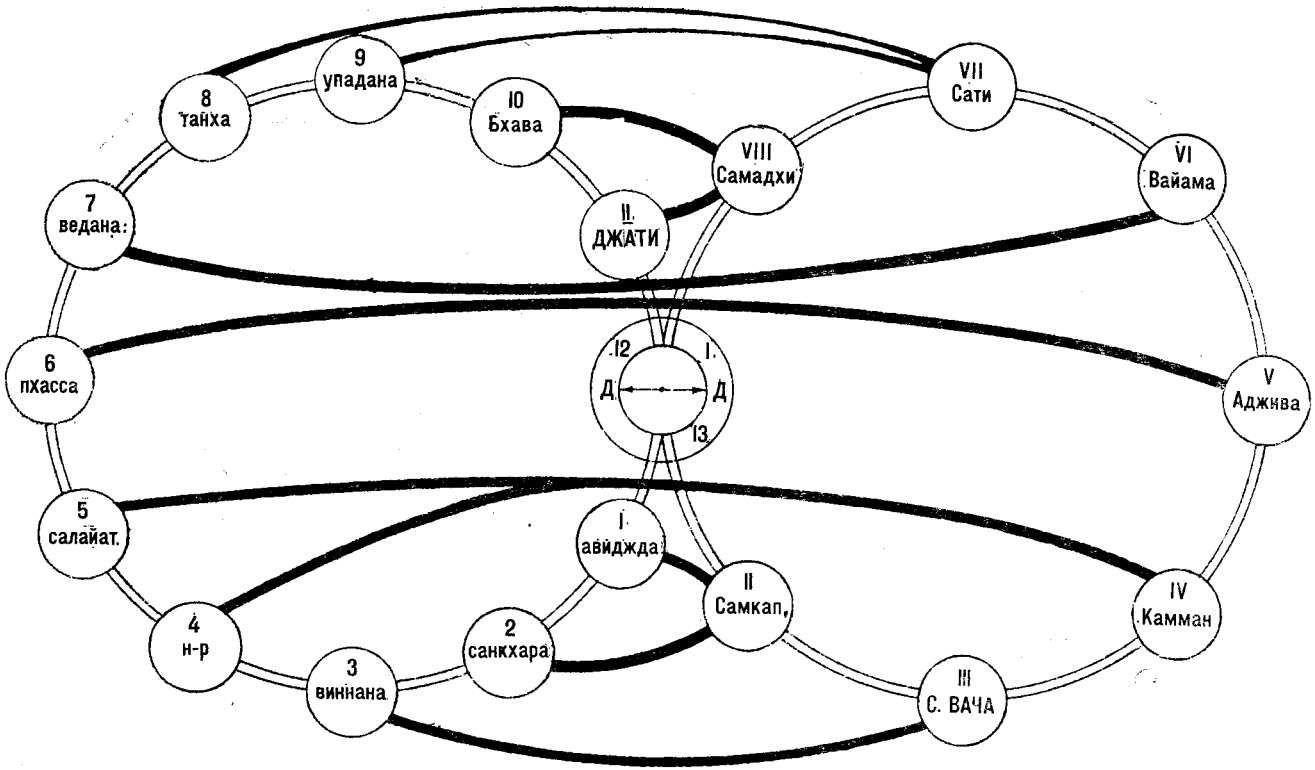


Рис. 5. Отношения между составляющими ВОСЬМЕРИЧНОГО ПУТИ и ПАТИЧЧАСАМУППАДА

первый шаг Восьмеричного Пути. Таким образом, страдание является поворотным пунктом, в котором начинается путь освобождения от круговорота обусловленности. И с каждым шагом на этом пути нейтрализуются соответствующие противодействующие факторы *патиччасамуппāда*. Параллелизм составляющих этих двух окружностей, из которых вторая служит продолжением хода (развития) первой, но в противоположном направлении, может быть представлен, например, диаграммой (рис. 4).

В соответствии с относительным и плавным характером психологических границ и динамической природой двух этих формул, представляющих процессы жизни (а не две части математического равенства), их параллелизм является более предметом согласованного движения (несмотря на противоположность направлений), нежели точно соответствующими парами дополняющих друг друга величин или парами абсолютных противоположностей. Именно с учетом этого мы показали на следующей диаграмме (рис. 5) дополнительные взаимоотношения между составляющими двух формул, которые поясняются следующим образом:

1. *Саммā диттхи* заключается в правильном понимании страдания (дукка̇ха̇), его причин и путей к их уничтожению.

2. *Саммā самкаппа* есть решимость сознания, основанная на совершенном знании предшествующего шага, поэтому она является противодействием подсознательным тенденциям (*санкхāра*), которые обусловлены неведением (*авиджджā*).

3. *Саммā вāчā* есть правильное формулирование мысли (последовательное, дискурсивное мышление) и ее совершенное выражение речью. Таким образом, это предполагает сознательный контроль разума (*винн̃āна*; в противоположность подсознанию — *сан̇кхāра*).

4. *Саммā камманта* — правильное поведение, подразумевает контроль над психофизическим комплексом (*нāма-рūпа*) и органами чувств (*салāйатана*).

5. *Саммā āджӣва* — правильный образ жизни, касается внешней стороны нашей жизни и подразумевает контроль наших связей и контактов (*пхасса*) с окружающим миром.

6. *Саммā вāйāма* есть усилие сознания, или энергия, направляемая знанием; это — противодействие эмоциональным импульсам (*веданā*).

7. *Саммā сати* — правильная собранность разума, противопоставлена жажде (*танхā*) и привязанности (*упāдāна*).

8. *Саммā самāдхӣ* есть такое состояние совершенного сосредоточения и единения всех творческих сил, которое контролирует процесс становления (*бхава*), определяет перерождение (*джāти*) и в конце концов устраняет их вместе со всем присущим и неотделимым от них страданием.

Мир, о Каччана, привык опираться на двойственность, на 'это есть' и на 'это не есть'. Однако, Каччана, для того, кто воспринимает согласно истине и мудрости, как вещи этого мира возникают, для него в этом мире не существует понятия 'это не есть'. И тот, о Каччана, кто познает согласно истине и мудрости, как вещи этого мира исчезают, для него не существует в мире такого понятия — 'это есть'.

САМЙУТТА-НИКАЙЯ, II, 17

ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРИНЦИПЫ БУДДИЙСКОГО УЧЕНИЯ О СОЗНАНИИ

1. ОБЪЕКТЫ СОЗНАНИЯ

Отношение субъекта к объекту

Для точного определения точки в пространстве необходимо установить ее отношения к другим фиксированным точкам выбранной системы координат. Таким же образом для правильной характеристики состояния сознания, которая подразумевает также и анализ сознания, необходимы различные точки отсчета, соответствующие единой выбранной системе. Это следует из определения сознания, как отношения между субъектом (*āрамманика*) и объектом (*āраммана*). Такое определение, конечно, не является необходимо строгим, но его достаточно в качестве рабочей гипотезы для нашего настоящего исследования. В соответствии с тем, что мы возьмем за основу — субъект или объект,— возможны две основные линии исследования. В первом случае возникает вопрос об отношении субъекта к внешнему миру; во втором — вопрос о природе объектов сознания. Поведение субъекта зависит от уровня его познания и имеет три формы выражения: жажда (привязанность, страсть), отвращение (неприятие) и поведение, свободное от обеих указанных крайностей. Как привязанность, так и отвращение относятся к области принуждающих импульсов, к сфере инстинктивного, ибо ни первое, ни второе не есть проявления свободной воли. Таким образом, они представляют собой состояние зависимости, рабства, в противоположность третьему уровню отношений, являющему собой состояние свободы. Зависимость предполагает дуализм, а именно — силу и нечто, что тормозит выражение этой силы, т. е. относительное напряжение между двумя противостоящими друг другу системами, между «Я» и «Мир». Попытка сгладить, смягчить это напряжение заключается, с одной стороны, в действиях, направленных на удовлетворение этих желаний, т. е. в попытке присоединить части одной системы к другой; и, с другой стороны, в намерении уничтожить противодействующие друг другу силы, т. е. оттеснить силы одной системы от соответствующих им в другой системе и посредством подобного разъединения прекратить их действие вообще. Эта попытка терпит провал в обоих случаях.

Каждый удар вызывает столь же сильный ответный удар, каждое противодействие воле вызывает соответствующий волитивный акт, каждое препятствие порождает сопротивление. Подобное имеет место и во втором случае: жажда возрастает в той же мере, в какой уступают ее импульсам. Любое действие, направленное к ее удовлетворению, есть зародыш, непрерывно действующая причина нового страстного желания. Последнее подобно засасывающей силе вакуума и не может быть устранено ничем, но только устранением самой причины, т. е. самого вакуума. Однако если он столь же безграничен, как и противопоставляемый ему не-вакуум, то устранение напряжения посредством выравнивания невозможно. «Эго», как самосуществующее нечто, представляет подобный вакуум. Поскольку оно абстрагировано от всего постижимо существующего («объекты»), оно является чистой ценностью в себе, идеальным вакуумом, иллюзией. Засасывающее свойство этого вакуума выражается в равной мере и в привязанности, и в отвращении, в сопротивлении всему, что противостоит удовлетворению желания. Каждое препятствие вызывает своеобразные водовороты в этом затягивающем потоке; и действие их тем сильнее, чем больше создаваемое ими препятствие, чем интенсивнее сила этого всасывания. Поскольку иллюзия заключается именно в допущении абсолютности Эго, то никакое равновесие невозможно. И в этом случае мы можем говорить о вышеупомянутом «безграничном вакууме». Невозможность достижения равновесия напряженного состояния, полное разногласие между субъективным волением и объективно данными фактами, дисгармония между представлениями и действительностью и есть то, что мы называем страданием. Преодоление этой дисгармонии, этих черт характера, устранение вышеупомянутых связей, короче — достижение состояния внутренней свободы обусловливается не подавлением воли, но устранением самого вакуума, т. е. уничтожением этой иллюзии. Любое страдание возникает на основе ошибочной установки. Мир не есть ни добро, ни зло. И только исключительно наше отношение к нему превращает его либо в то, либо в другое.

В отношении конечной цели — Освобождения — могут быть выделены два основных типа сознания: направленное и ненаправленное. Направленное сознание суть такое, которое, с точки зрения указанной цели, введено в поток и полностью направлено к Освобождению, что свидетельствует о происшедшем решающем изменении исходной установки. И, напротив, ненаправленное сознание проявляет себя в непрестанном беспорядочном метании, обусловленном инстинктивно порождаемыми мотивами и внешними впечатлениями. В силу его зависимости от объектов внешнего мира оно определяется как **мирское**, или земное (*локийя*) сознание. В противоположность этому направленное сознание определяется как **сверхмирское** (*локуттара*).

Обоснованность термина «направленное» наглядно подтверждается тем фактом, что переход от земного к сверхземному сознанию называется «вступлением в **поток**» (*сотāпатти*); а субъектом, достигающим этой фазы развития, называется «тот, кто вступил в поток» (*сотāпанна*). Мирское, так же как и немирское, сознание способно функционировать на одних и тех же уровнях, поскольку здесь не возникает вопроса о «посюстороннем» или «потустороннем» (трансцендентальном) переживании, но о переживании того же самого мира в различных сферах, при различных исходных допущениях (зависимость и независимость).

Объекты и сферы сознания

Когда мы анализируем сознание с точки зрения **объектов**, мы должны прежде всего ясно представлять их основные характеристики и формальные качества. В первую очередь мы отличаем материальное от имматериального, ограниченное от безграничного, т. е. разделяем объекты на те, которые воспринимаются посредством органов чувств, и те, которые осознаются исключительно посредством разума. В первом случае могут принимать участие все органы чувств; во втором — только лишенный «формы» разум, т. е. разум, свободный от любого восприятия того, что является индивидуальным.

Между этими двумя гранями, т. е. областью чувственно ограниченного, или областью формы, связанной и определяемой жаждой, желанием (*кāмадхāту*), и областью, лишенной формы (*арӯпа-дхāту* — Область Не-Формы), безграничной, свободной от привязанности, существует промежуточная группа объектов, которые хотя и не воспринимаются низшими органами чувств (т. е. контактирующими, не-пространственными) — запах, вкус, осязание, все же доступны высшим органам чувств, поскольку эти последние не ограничены чувством самости (эгоизмом), т. е. лишены диссонанса (пристрастность, жажда), а поэтому способны полностью растворить ся в объекте, стать единым целым с ним, переживать его изнутри. Эти объекты определяют как *чистые формы,* не искаженные никаким воздействием «Я», или же как абсолютную форму (*рӯпа*), ибо они не относятся к области Не-Формы (они обладают некоторой формой, очертанием) и в то же время не являются аналогом чувственно-воспринимаемой формы, ограниченность и скованность которой обусловлена страстностью.

Таким образом, Сфера Чистой Формы (*рӯпадхāту*) — это не область интеллектуальных абстракций, но сфера интуитивного («я»-независимого) созерцания формы. Соответственно этим трем группам объектов мы получаем три основных уровня сознания: 1) сознание, оперирующее в области чувственно-воспринимаемого, в сфере разновидностей страстных желаний (*кāмā-*

вачара-читта); 2) сознание, оперирующее в области Чистой Формы (*рӯпāвачара-читта*); и 3) сознание, оперирующее в области Не-Формы (*арӯпāвачара-читта*).

Сфера Чистой Формы является промежуточной между двумя другими сферами, поскольку с каждой из них она имеет нечто общее: с областью чувств — свойства образности, оформленности; с областью Не-Формы — свойства абстракции, а именно: отвлечение от эгоцентричности низлежащей области чувств с присущими ей желаниями и привязанностями. То, что это не просто искусственная, интеллектуальная абстракция, логически вытекает из интуитивного характера двух указанных областей. Свойства каждой области не являются чем-то дополнительным по отношению к их специфическим характеристикам, но исключительно их модификацией. Так, чувственный мир определяется как исключительно область чувственных желаний, поскольку ее объекты ограничены, «я»-обусловлены, противопоставлены в своей индивидуальности субъекту, лишены с ним единства и, таким образом, создают то состояние напряжения (дуализма), которое мы называем страстью, желанием, жаждой. Объекты, относимые к сфере Не-Формы, не имеют конечных границ, превышают пределы любой степени сложности и разнообразия и любой разновидности обособленности, или «я»-ограниченности. Этим исключается любая возможность напряжения, желания, жажды. То же самое относится и к чистым формам, ибо их границы исключительно идеальны, носят формальный признак, не являются существенным по отношению к ним и поэтому могут быть заполнены переживающим субъектом.

Мы должны помнить, однако, что напряжение в сфере чувственного восприятия не является **необходимым** состоянием, но исключительно плодом иллюзии. Если разум направлен к сверхмирскому знанию, чувственные объекты воспринимаются и исследуются с должной проницательностью, и вместо того, чтобы тормозить и связывать силы сознания, они отражают их, обращают их к их источнику, умножая таким образом их силу.

Диаграмма (рис. 6) поможет нам понять концептуальную структуру и определение объектов сознания и их отношений к трем сферам и к трем функциональным состояниям сознания. Каждый концепт представлен окружностью. Пары противоположностей, т. е. понятия одной и той же категории, но противоположного значения, представлены парами окружностей, соприкасающихся друг с другом только в одной точке (общей для обеих, так же как и категория, к которой они принадлежат), однако исключают друг друга во всех случаях (так же как и содержание соответствующих понятий, которые строго исключают друг друга).

Например: ограниченное/неограниченное
материальное/имматериальное

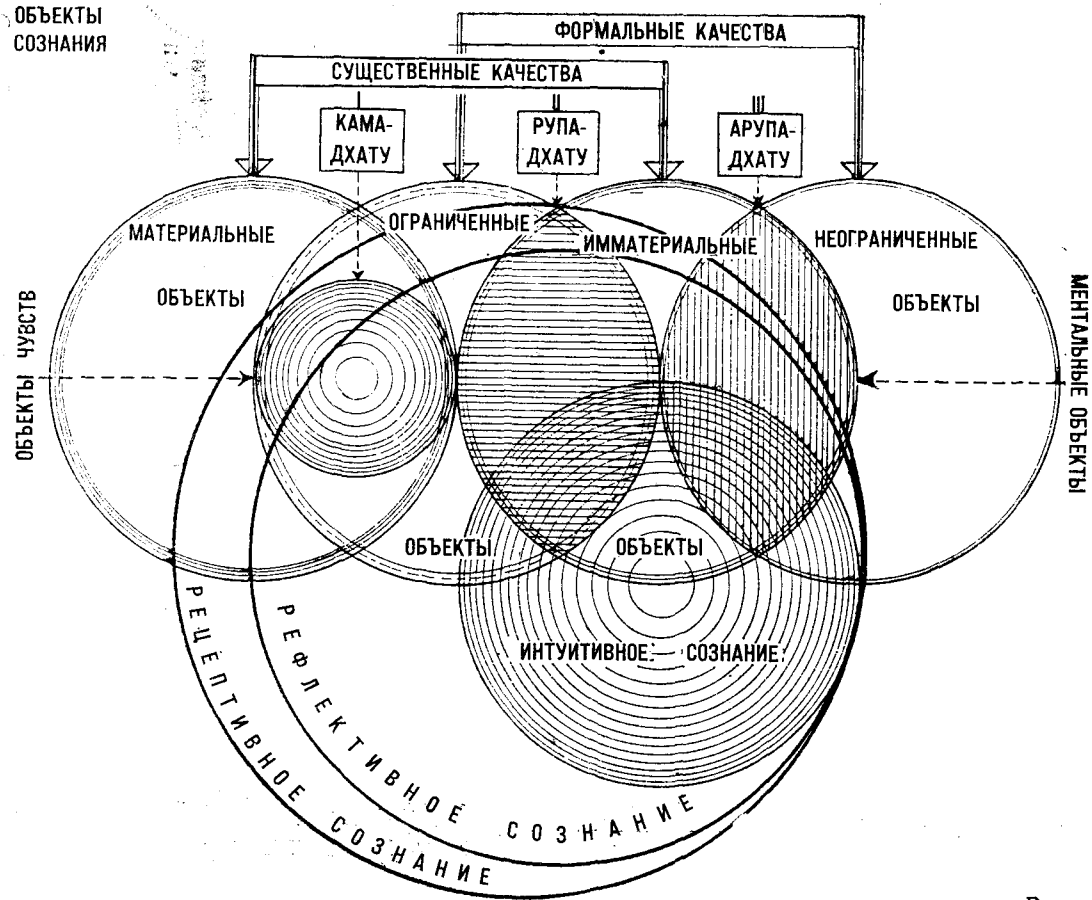

ОБЪЕКТЫ СОЗНАНИЯ
ФОРМАЛЬНЫЕ КАЧЕСТВА
СУЩЕСТВЕННЫЕ КАЧЕСТВА
КАМА-ДХАТУ
РУПА-ДХАТУ
АРУПА-ДХАТУ
МАТЕРИАЛЬНЫЕ ОБЪЕКТЫ
ОГРАНИЧЕННЫЕ
ИММАТЕРИАЛЬНЫЕ
НЕОГРАНИЧЕННЫЕ ОБЪЕКТЫ
ОБЪЕКТЫ ЧУВСТВ
МЕНТАЛЬНЫЕ ОБЪЕКТЫ
ОБЪЕКТЫ
ОБЪЕКТЫ
ИНТУИТИВНОЕ СОЗНАНИЕ
РЕЦЕПТИВНОЕ СОЗНАНИЕ
РЕФЛЕКТИВНОЕ СОЗНАНИЕ

Рис. 6

Понятия, которые не имеют ничего общего, представлены окружностями, отделенными друг от друга.

Например: материальное/безграничное

Те понятия, которые частично совпадают друг с другом, обозначены частично перекрывающимися окружностями.

Например: ограниченное/материальное
неограниченное/имматериальное
имматериальное/ограниченное

Две крайние функции сознания, характеризуемые с одной стороны чувственным восприятием, а с другой — интуицией, представлены двумя группами концентрических окружностей, из которых одна лежит в сфере материальных объектов (каковыми являются формы, звуки, запахи, вкусовые качества и телесность), тогда как другая частично перекрывает окружности, обозначающие имматериальные, ограниченные и неограниченные объекты, к которым она имеет отношение. Следует отметить, что и рефлективное сознание также оперирует материальными объектами, хотя и не посредством прямого восприятия объектов, но благодаря их образам, которые восстанавливаются на основе воспоминания предшествующих чувственных впечатлений.

Сфера Чистой Формы

Поскольку объекты чувственного мира, несмотря на их огромное разнообразие, знакомы нам как содержание нашего повседневного опыта, то мы прежде разъясним характеристики двух других сфер с целью дать представление об общей структуре сознания и его психокосмическом значении. Только при условии нашего понимания базового уровня этой психологической системы мы способны встать на ту исходную точку, с которой могут быть предприняты анализ и классификация факторов и функций сознания. Именно эта духовная основа и представляет непреходящую ценность буддийской психологии, наполняет ее отдельные детали глубочайшим смыслом. Если же они будут изучаться без должного познания этой основы и без осознания каждой точки ее структуры, то мы не обретем ничего, кроме совокупности бессмысленных деталей.

В сфере Чистой Формы (*рӯпадхāту*) решающее значение имеют пять факторов: 1) дискурсивное мышление (*витакка*); 2) рефлексия (или подкрепляющее мышление (*вичāра*); 3) заинтересованность, увлеченность, вдохновение (*пӣти*); 4) блаженство (*сукха*) и 5) однонаправленность (*экаггатā*). Последний фактор, как утверждается, присутствует в любом акте сознания как разновидность непреходящей тенденции направленности, но в случае медитации (*джхāна*) и особенно на более

высоких ее стадиях этот фактор усиливается до определенного уровня концентрации. Предоминанта этого фактора вместе с остальными четырьмя качествами обусловливает устранение пяти препятствий (*нӣваранāни*), которые сковывают мирское мышление (*путхудджанā*):

1) мышление (в его начальной стадии) устраняет леность и вялость (*тхӣна-миддха*);

2) рефлексия (или подкрепляющее мышление) устраняет сомнение, скептицизм (*вичикиччхā*);

3) радость (или вдохновение) устраняет ненависть (*доса*, или *бӣāпāда*);

4) блаженство устраняет ментальное беспокойство и страх (*уддхаччакуккучча*);

5) сосредоточение устраняет алчность, жажду (*лобха*).

На начальном этапе вступления в сферу Чистой Формы присутствуют *витакка, вичāра, пити, сукха* и *экаггатā*, обусловливая таким образом отсутствие в этом состоянии сознания указанных препятствий (на их месте высвобождаются оппозитные благоприятные факторы). В процессе дальнейшей медитации *экаггатā* все более и более возрастает за счет последовательного устранения других четырех факторов. Иными словами: энергия, распределенная в предшествующих четырех факторах, постепенно поглощается сосредоточением (*экаггатā*).

Таким образом в сфере сознания Чистой Формы могут быть выделены пять классов сознания: в первой *джхāне* присутствуют все вышеупомянутые факторы, во второй *джхāне* исчезает *витакка*, в третьей — *вичāра*, в четвертой *джхāне* исчезает *пӣти*, в пятой — *сукха*, благодаря чему создается гедонически нейтральное состояние (*упеккхā*) чистой концентрации. Поэтому сознание в сфере Чистой Формы (*рӯпāвачара-читта*) может быть представлено следующим образом:

витакка — вичāра — пӣти — сукха — экаггатā

вичāра — пӣти — сукха — экаггатā

пӣти — сукха — экаггатā

сукха — экаггатā

экаггатā

(*упеккхā*)

Процесс концентрации наиболее наглядно может быть представлен именно этим треугольником убывающих факторов.

Сознание в сфере Не-Формы (*арӯпāвачара-читта*) соответствует в отношении его факторов пятому состоянию сознания Чистой Формы (пятая *джхāна*). Поэтому в его классификации невозможно оперировать (субъективными) факторами, но только **объектами** сознания (*āраммана*, или — *āламбана*).

Естественно, что противопоставление «субъект — объект» может быть оправдано исключительно с внешней точки зрения.

В действительности невозможно отделить сознание от его содержания. Существуют только отличные друг от друга моменты сознания, разнящиеся во времени и содержании, но каждый из них представляет неделимое целое. Только ради словесного выражения и ментального (логического) упрощения мы отвлекаемся от непрерывного процесса «**становления** сознания» и обращаемся к более или менее статической идее «сознание», а после создания понятия для обозначения единства и стабильности этого процесса мы вынуждены выработать дополнительное понятие, объясняющее изменения в этом процессе: элементы представления, или **объект** сознания. Если в связи с этим понятием мы говорим также и о **предмете** (субъекте) сознания, то этим мы указываем на то более высокое единство кармически обусловленных сил, которое мы называем «индивидуальным»,— «тем, что не может быть делимо»,— ибо это не есть механическое единство неизменной или ограниченной «вещи», но непрестанно струящийся процесс пере-становки, исправления и унификации жизненных сил, обретающих свое средоточие (фокус) в сознании. Но так же как фокус не есть нечто отличное от лучей, сходящихся в нем, так и сознание не отличается от тех сил, которые в видимой или невидимой форме создают индивидуума.

Мы настолько привыкли отождествлять понятия с действительностью, что зачастую даже забываем, что в буддизме такие понятия, как «индивидуум», «субъект», «я», «мое», могут быть использованы исключительно в относительном смысле, но даже и при этом остается еще место оговорке. Будда называет подобные выражения «вохāра вачана» — «общепринятая речь», которую знающий может использовать без всякого вреда, ибо он понимает ее относительность и не принимает подобные выражения за чистую монету. «Татхагата... вполне имеет право сказать: 'Я говорю' или 'Мне говорят'. Познав (условность) речи мира, мудрый говорит так только на общепринятом языке» (Самйутта-Никāйя, 25).

Сфера Не-Формы

Учитывая в дальнейшем относительность и обусловленность используемых нами выражений, посмотрим, каким образом можно классифицировать сознание в сфере Не-Формы.

Здесь можно выделить два типа объектов: непосредственные, или интуитивные объекты (*паннаттāламбанāни*), и не-непосредственные, или производные объекты (*махаггатāламбанāни*).

После устранения любых объектных и образных представлений пространство выступает в качестве непосредственного и интуитивного объекта сознания. Оно обладает двумя качествами:

бесконечность и не-материальность (отсутствие чего бы то ни было объектного; букв. «не-вещь-ность»). Они взаимно обусловливают друг друга, например «выше» и «ниже», «слева» и «справа», «позитивное» и «негативное»; каждое из этих качеств содержит зачаток другого, способно возникнуть из другого; каждый из этих полюсов может быть базисом или исходной точкой. Без них никакое переживание пространства не способно возникнуть, ибо «пространство как таковое», «пространство в себе» не может быть объектом сознания. «Бесконечность пространства» (*ākasānañcāyatana*) и «не-вещь-ность» (*ākiñcaññāyatana*) являются таким образом — как равноценные выражения пространства — объектами интуитивного сознания. Если же, однако, это сознание бесконечности пространства само становится объектом медитации, то возникает переживание бесконечности сознания (*ākasānañcāyatana*). Если бесконечность становится сознательной, то это раскрывает и бесконечность сознания. В ходе интуитивного переживания сознание полностью отождествляется с объектом и растворяется в нем: если же последний бесконечен, то и сознание становится неограниченным. Но только ретроспективно сознание осознает свою собственную безграничность. Аналогично сознание пустоты, отсутствия любых материальных или воображаемых «вещей», «не-вещь-ность» становится объектом последующей ступени медитационного углубления, которая включает также и осознание этой «пустоты сознания», называемой «ни восприятие, ни не-восприятие (*nevasaññānāsaññāyatana*), или «предельная граница восприятия». Но даже и это состояние продолжает сохранять свою позитивную сторону и не может быть охарактеризовано исключительно как осознание не-восприятия: в нем совершенная свобода, покой и ясность представлены так, что исключается любая возможность описания или обсуждения. Здесь любые определения парадоксальны.

Взаимосвязь между этими двумя группами безграничных объектов может быть выражена следующим образом:

(непосредственные, интуитивные)		(не-непосредственные, производные)
I. «бесконечность пространства»	и	«бесконечность сознания»
II. «не-вещь-ность»	и	«наивысшая граница восприятия»

Эти две группы не только связаны посредством общего понятия «пространство», но они допускают в ходе одного и того же процесса сознания развитие одной из другой таким образом, что концептуально, т. е. при наблюдении извне, имеет место движение от позитивного к негативному состоянию, тогда как в реальной медитации имеет место процесс прогрессирующего

объединения: от дифференциации поверхностного сознания к единству глубинного сознания. Сознание «бесконечности пространства» представляет положительный аспект пространственного переживания, тогда как сознание «не-вещь-ности» — отрицательный. Соответственно первое предшествует в процессе медитации второму, и в то же время второе, вследствие своей внутренней взаимосвязи с первым, может быть развито посредством переживания «бесконечности сознания». Ибо в бесконечности пространства, так же как и сознания, все частности и ограничения устраняются, и, как непосредственное следствие этих состояний, появляется переживание «не-вещь-ности».

Таким образом, сознание в сфере Не-Формы (*арӯпалокачитта*) проявляется в четырех последовательных состояниях дхьянического углубления:

1. Сфера бесконечности пространства (*ākasānañcāyatana*).
2. Сфера бесконечности сознания (*viññāṇañcāyatana*).
3. Сфера «не-вещь-ности» (*ākiñcaññāyatana*).
4. Сфера предельной границы восприятия (*nevasaññānāsaññāyatana*).

2. СТРУКТУРА СОЗНАНИЯ

Факторы сознания убывают по мере перехода на более высокие ступени дхьянического углубления; начиная с общего исходного основания или, точнее, с поверхности обычного состояния разума, сознание все более и более сосредоточивается, пока наконец не достигается точка полного единения. Таким образом, сознание колеблется между предельными состояниями Дифференциации и Однородности. Согласно буддийской точке зрения, Однородность есть первоначальное, важнейшее состояние разума, тогда как поверхностное сознание, или сознание в общепринятом смысле слова, может быть определено как феномен сопротивления — препятствия в потоке бытия, по аналогии с возникновением тепла и света, выделяющихся на сопротивлении при прохождении через него электрического тока. «Поверхностное сознание» является наиболее дифференцированным. По мере нашего самоуглубления дифференциация убывает, а воссоединение возрастает. Поэтому мы и называем это однородное сознание, или приближающееся к нему, сознанием глубинным, или «фундаментальным сознанием». Амплитуда колебания между поверхностным и глубинным уровнями аналогична **интенсивности** сознания. Концепция *эго* есть плод исключительно поверхностного сознания, ибо *эго* способно существовать только там, где имеются различия, а, следовательно, противопоставление *эго — не-эго*. Чем ближе сознание

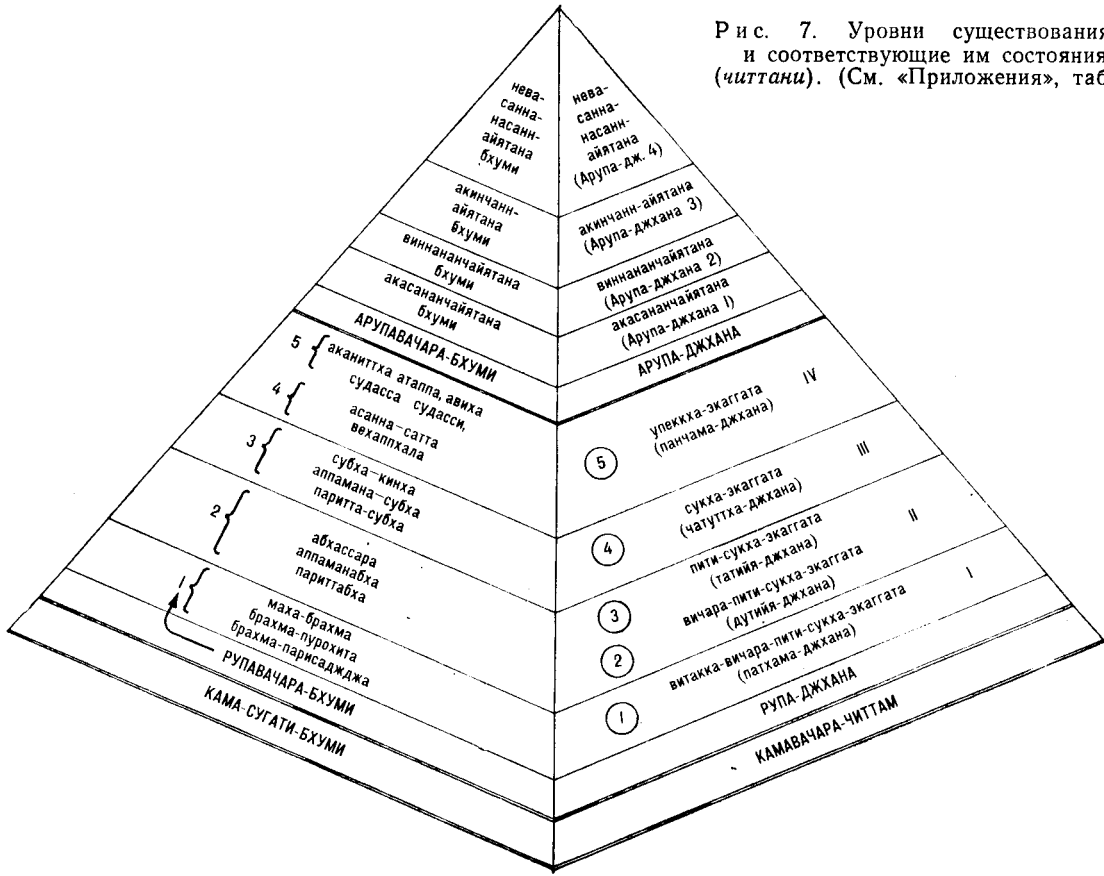


Рис. 7. Уровни существования (*бхӯми*) и соответствующие им состояния сознания (*читтани*). (См. «Приложения», таблица VIII)

приближается к своим основам, тем сильнее угасает идея «Я». И именно по этой причине *эго* воспринимается в процессе медитации как иллюзия.

Мы можем говорить о различных состояниях сознания в соответствии со степенью его дифференциации. Хотя для каждого вида живого существа определенная ступень и может быть названа характеристической, однако отдельный индивидуум не обязательно ограничен именно этим единственным типом сознания. Чем более развит индивидуум, тем более широки возможности вариации его сознания. Однако не следует ожидать от меня утверждения о том, что уровень развития определяется степенью дифференциации сознания. Подобное утверждение, вообще говоря, противоречило бы сказанному ранее, а именно что сознание более высокоразвитых существ аналогично сознанию более высоких уровней медитационного сосредоточения. Но чем же тогда эти существа отличаются от тех, состояние разума которых остается на примитивном уровне неразвитого сознания, т. е. сознания, в котором отсутствует дифференциация? Мы уже упомянули одну причину — способность вариации, которой лишен неразвитый разум,— однако причина не только в этом, проблема заключается в более фундаментальном вопросе: какое различие между единством сосредоточенного разума и единством неразвитого сознания, в чем отличие более высокого сознания от подсознания, мирского сознания от состояния сверхмирского медитационного углубления (*локуттараджхāна*), простоты мудреца от наивности ребенка, в чем различие между отсутствием восприятия в состоянии концентрации и внешне сходным явлением в глубоком сне или гипнозе? Мы попробуем разрешить эту проблему или хотя бы выработать рабочую гипотезу с помощью диаграммы (рис. 8), которая, я надеюсь, не будет воспринята как окончательная интерпретация, но всего лишь как одна из возможных попыток решения этой сложной проблемы.

Диаграмма символизирует развитие последовательных состояний сознания и их возможные проявления во множестве причинно (или кармически) связанных существований (или индивидуумов: с психологической точки зрения не имеет значения, говорим ли мы о причинно-связанных существованиях одного и того же индивида или о последовательных существованиях причинно-связанных индивидуумов). Диаграмма состоит из большого числа узких треугольников, основания которых в своей совокупности образуют окружность, а их вершины сходятся в ее центре. Треугольники символизируют убывание структурности сознания (убывание в направлении от внешнего к глубинному вплоть до точки полного воссоединения). Периферия круга представляет зону максимально возможной дифференциации, тогда как центр образует общую точку единства, в которой более не существует никакой дифференциации созна-

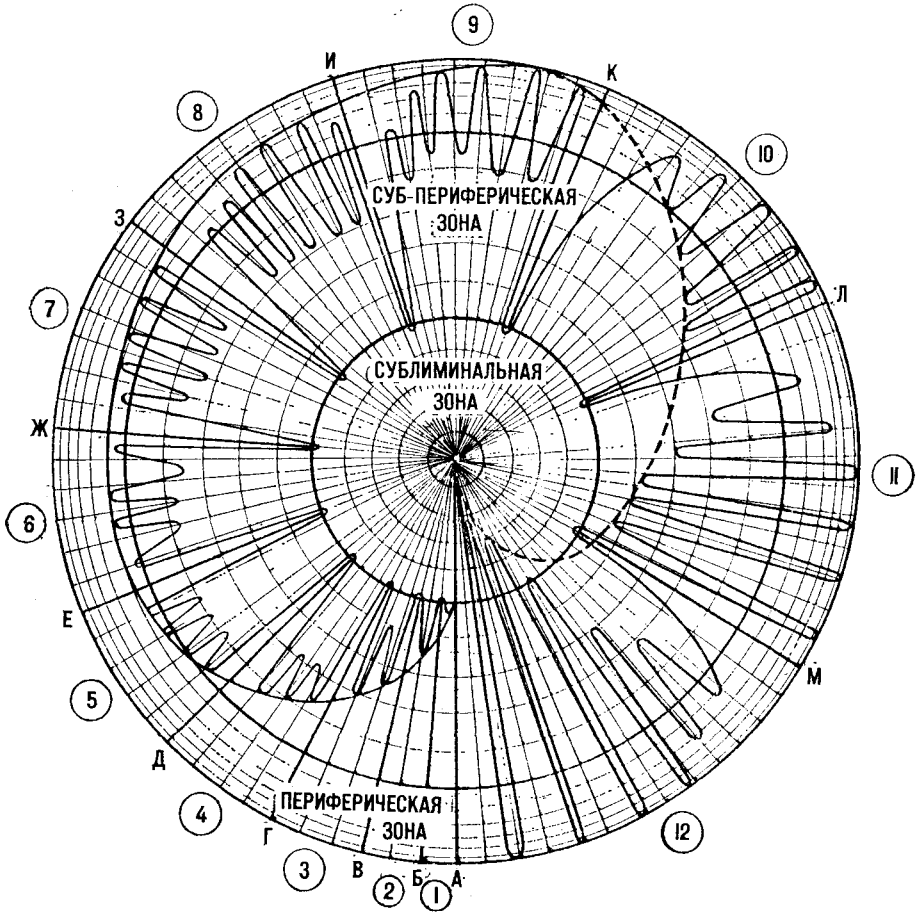


Рис. 8. Структура сознания и индивидуальные стадии развития сознания

ния. Выделенные радиальные линии отмечают границы рождения и смерти (причем и то, и другое — всего лишь две стороны одного и того же процесса). Однако расстояние между ними обозначает не продолжительность жизни (которая в данном случае не имеет значения), но **ценность опыта** индивидуального существования на отдельном этапе его развития, определяемую его положением в общей схеме психогенетических возможностей. Эта ценность в пределах одного существования может быть названа ментальным горизонтом или средним диапазоном сознания, который определяется накопленным и ментально усвоенным опытом. **Ширина сектора** соответствует **диапазону активности** менталитета. Чем больше путь, перекрываемый индивидуальным сознанием, тем больше ценность опыта, накопленного в нем, и тем шире сектор на нашей диаграмме. Дифференциация и интенсивность объединены в **ментальный радиус** активности. **Интенсивность** сознания, т. е. **напряжение** между внешним и глубинным, есть расстояние между наивысшей и наинизшей точками линии сознания в пределах одного существования. Эта линия отмечает путь частного индивидуального сознания, или причинно-связанных моментов сознания данного индивидуума.

С целью получить несколько важных точек отсчета, соответствующих основным уровням сознания, мы разделили сознание на три основные группы: периферическое, субпериферическое и сублиминальное сознание. Периферическое сознание — это внешнее, наиболее дифференцированное, нормальное «дневное» сознание человека. Его границы определяются сферой **действия волитивной способности воспроизведения предшествующего** (прошлого) содержания сознания, т. е. степенью контроля над нашей **памятью**. Субпериферическое сознание — это то, что лежит **ниже** порога волитивной способности воспоминания. Его содержание есть тот источник, который питает большую часть «дневного сознания», однако волитивное воспроизведение его содержания невозможно. Сознание этой сферы гораздо более объемно, чем ему предшествующее, и в то же время оно **менее индивидуально дифференцировано** за счет частичного исключения факторов воли. Дифференциация означает усиление эго-тенденции. Нижняя граница субпериферического сознания образована (круговой) линией «мертвого» сознания. В момент смерти начинается обратный ход линии сознания, и ее глубочайший поворотный пункт мы называем «мертвым» сознанием. То, что лежит за его пределами (т. е. в направлении к центру), и есть сублиминальное сознание. Оно пребывает за пределами возможности индивидуального устремления и воздействия, оно не доступно случайным или мгновенным влияниям, тогда как крайняя периферия содержит исключительно моментальное сознание, ибо все его составляющие (восприятия) утопают под внешним уровнем, поглощаются низлежа-

щими слоями в соответствии с их «весом» или интенсивностью. Поэтому, когда мы хотим воспроизвести предшествующее содержание сознания, т. е. если мы хотим вызвать некоторое воспоминание, мы должны сосредоточить себя, обратиться в глубь себя, углубиться. Таким образом, содержание сознания, которое не находится более в пределах периферической зоны, может быть воспроизведено только при условии исключения функций периферического сознания, т. е. если процесс сознания сконцентрирован в субпериферической зоне, как в случае прогрессирующих состояний глубокого медитационного сосредоточения (*джхāна*), в котором благодаря устранению индивидуальной воли (являющейся одним из феноменов дифференциации) субпериферическое содержание всплывает на «поверхность», занимая, так сказать, место периферического сознания. **Способность** (возможность) **воспроизведения** возрастает тем в большей мере, чем ближе линия активного сознания приближается к центру. В этом случае диапазон доступного воспоминания занимает то пространство сектора (в пределах существования индивидуума), которое находится между наинизшей и наивысшей точками линии сознания. Последняя, в случае обычного человеческого существа, соответствовала бы периферии. Все точки в пределах этого сектора, расположенные **на одном и том же расстоянии** от центра, находятся в специфическом взаимоотношении и легко вспоминаются или ассоциируются в памяти, если линия активного сознания проходит их уровень.

Если линия окружности, обозначающей уровень «мертвого» сознания, пересекается в процессе медитации, то появляется возможность осознания связи между двумя (и более) существованиями. По мере углубления этого медитативного сознания в сублиминальную зону все более возрастающее число существований перемещается в сферу воспоминания. Когда интроспективное сознание достигает центра, точки единства, общей сознанию всех форм существования, тогда не существует более никаких ограничений способности ретроспекции, которая при этом становится равносильной интуитивному восприятию любых возможностей существования (или форм сознания), прошедших, настоящих или будущих (деление, которое теряет всякий смысл в этом сверхиндивидуальном состоянии разума). Но до тех пор, пока индивидуум еще не освобожден от кармических пут (*саṅкхāра*) и их коренных причин (*хету*) способность ретроспекции ограничена индивидуальными пределами, при этом ей доступно только то содержание сознания, которое на основе причинной связи с прошлыми существованиями наиболее близко соответствует индивидууму в данном случае.

Сублиминальное сознание становится сверхмирским (*локуттара-читта*) только в результате нейтрализации *саṅкхāр*, благо-

даря чему открываются возможности неограниченных отношений. Устранение *санкхар* должно начинаться уже на периферии. Более высокие состояния сознания обусловлены предшествующим переживанием, опытом периферии, являющейся необходимым промежуточным состоянием для их достижения.

Линия сознания проходит все состояния сублиминальной и субпериферической зон прежде, чем достигает состояния наибольшей дифференциации на периферии. В этом случае сублиминальное сознание является «еще не полностью сознающим», латентным сознанием, тенденцией к становлению осознанным, а сознание субпериферической зоны — еще не совершенным, или, точнее, сноподобным сознанием. Только в периферической зоне сознание становится рефлективным, а воля индивидуума — имеющей решающее значение. И в той же мере, в какой воля осознает себя, она обретает **свободу**, или, по крайней мере, относительную свободу, и воспринимается как свободная воля.

Но вместе с этим переживанием свободной воли появляется и сознание независимости, уникальности, обособленности, которое разрастается до уровня психической безотносительности; поверхностное отделяет себя от глубинного, индивидуализация выливается в интеллектуализацию. Получается удивительный парадокс (по крайней мере в терминах): дифференциация проявляет себя как индивидуализация. Но индивидуум становится тем, кто он есть только благодаря отличию от других. Если же, однако, это различие ошибочно понимается как наиболее существенное свойство и возводится ввиду отсутствия необходимого знания или интуиции до идеи абсолютного эгоизма, то, несомненно, вслед за этим возникают дисгармония и страдание. Под влиянием этого страдания эгоистическая воля (*камаччханда*) превращается в волю к освобождению (*дхаммаччханда*). Переживание страдания ведет к пониманию жизни (*самма диттхи*), и таким образом воля к освобождению становится **поворотным пунктом воли**, началом нового направления (*сотапатти*) в психологическом развитии человека. До достижения периферии прогресс был направлен к периферии, к дифференциации, к созданию интеллекта, однако после достижения ее границ он направляется к центру, к объединению, к интеграции. Таким образом, в периферической зоне происходит трансформация, поворот духовного процесса, движение изменяет знак *. Поворотный пункт — это «освобождение от свободы», от произвольно разделяющего, ограничивающего концептуального интеллекта, монопольное положение которого устраняется только посредством полного обращения вовнутрь, путем пере-

* Мы уже встречали в I части аналогичное явление при анализе религиозного развития, в котором также можно выделить сходные фазы самоутверждения и самоотрицания, спада и нового подъема духовной жизни людей.

ориентации нашего внимания от множественности к единству, от ограниченного к безграничному, от понятийного к интуитивному, от индивидуального к всеобщему, от «я» к «не-я». Это означает не столько устранение чувственной деятельности или подавление чувственного сознания, сколько новую установку по отношению к ним, когда мы уже не рассматриваем вещи с точки зрения «Я» и возникающих отсюда привязанностей и предубеждений, но подходим к ним с позиции единства или однородности, составляющей основу всего сознания и его объектов. Исключительно переживание или осознание того, что мы не только части единого целого, но и каждый из нас имеет основанием целое* и являет собой сознательное выражение целого, пробуждает нас к Реальности, к Освобождению, к восстановлению Гармонии, утраченной из-за привязанности к ограниченным и иллюзорным представлениям («предрассудкам»).

Восстановление Гармонии достигается посредством соединения поверхностного и глубинного, путем проникновения в сокровенные глубины сознания, освещением их светом проницательности и подъемом сокровищ глубинного на поверхность. Если теперь линия сознания (изображенная пунктирной линией) в своем движении к периферии проходит через те же зоны, что и прежде, то происходит нечто уже принципиально отличное и новое. Однородность сознания превращается в **осознанное** единство. Аморфное и почти индифферентное (и безотносительное) на-себе-сосредоточенное сознание замещено накопленными ценностями переживания (опыта), собранными воедино как **подсознательная память** и имеющими отношение ко всем проявлениям и силам жизни. Таким образом, сознание становится сверхиндивидуальным.

Любое состояние, процесс или событие обретают свое значение и смысл благодаря их причинным связям, особенно тем, которые им непосредственно предшествуют,— точно так же, как и любой объект обусловлен его взаимоотношениями с окружающим. Поэтому мы не только должны различать в целом до-периферическое и пост-периферическое сублиминальное сознание, но и проводить подобное различие даже в пределах одного сектора (отдельного существования). Субпериферические состояния могут проявляться двояким образом: волитивно (*сасанкхāрика*) и неволитивно (*асанкхāрика*). Первое имеет место в процессе медитации (*джхāна*), второе — во сне. В состоянии сна уровень сознания ввиду отсутствия тенденции к единению, или концентрации, расположен ниже, и поэтому оно распадается на отдельные различные факторы, тогда как в медитации, даже после устранения волитивных актов внешнего уровня, тенденция унификации, однонаправленности

* Это символизируется центром нашей диаграммы.

(*экаггата*) продолжает существовать на основе направляющей установки (устремления), выработанной в течение первых вводных моментов в периферической зоне. Таким образом создается положительно направленное состояние разума и исключается возможность пассивного «завязания» в полусознательном состоянии. Это вновь показывает важное значение периферии как необходимого промежуточного и подготовительного этапа, представляющего непременное условие любой медитации. Но недостаточно начинать с любой точки периферической зоны; вначале должна быть достигнута наибольшая дифференциация в самой периферии, после чего только и возможен успешный поворот к центру. Сомнамбулическое, гипнотическое или достигаемое посредством наркотиков состояния разума, например, не имеют никакой прогрессивной ценности: они лишены определяющего момента в периферии (достижение которого всегда предполагает определенный уровень развития и зрелости индивидуума).

Будда не отрицал ни разум, ни логическое мышление, ни интеллект, но он познал границы их действия и соответственно этому указал их место. Его нельзя отнести к тем людям, которые полностью исключают интеллект только потому, что не умеют им пользоваться. Отрицание есть бегство, а не преодоление. Только после достижения верхней границы дискурсивного мышления мы обретаем право и возможность перешагнуть ее.

По этой причине первая часть любой существенной медитации заключается в глубоком и максимально дифференцированном **анализе**, и только после этой тщательной подготовки начинается великий **синтез** непосредственного переживания или интуитивного знания. Теперь становится понятной важность периферии, так же как и важность человеческого существования в отношении пути к Освобождению, ибо только в сознании человека может быть достигнута периферия, а вместе с ней и поворотный пункт, который составляет первый шаг сверхмирского пути. Будда называет «благим путем» человеческое рождение, к нему должны стремиться даже боги, если они желают достичь наивысшей цели. Какая иная религия отводит столь важное место человеку! Человек — это центр буддийского учения, возникшего на основе глубочайшего опыта гуманизма. И именно по этой причине буддийская концепция мира является психо-космической, а человек, как микрокосм, вмещает в себя весь мир, а следовательно, способен в конце концов и превзойти его.

В то время как западные системы миропонимания вследствие своего материально-эмпирического характера менялись почти каждое столетие, буддийское мировоззрение сохраняется в своих основных чертах и до сегодняшних дней, ибо оно основано на живой интегральной психологии любого человека, а не

на интеллекте, который зависит от внешних объектов. Поэтому оно является всеохватывающим, более истинным, чем первое, ибо в то время как внешние объекты составляют только фрагменты опыта, зависящего от чувственного восприятия, переживание человека объемлет все функции нашего сознания; и тогда как объекты и объем знания о них постоянно меняются, психика человека остается той же самой. Любая самая точная наука никогда не способна точно описать мир и хромает далеко позади действительности, противоположностью чему является опыт единства переживающего и переживаемого, который не нуждается ни в каком компромиссе между субъектом и объектом. Таким образом, даже в своей самой богатой «фантастической» форме буддизм проявляется как Учение Действительности.

Остается показать, каким образом с нашей диаграммой соотносятся три сферы: *кāмалока*, *рӯпалока* и *арӯпалока*. Все состояния сознания до достижения поворотного пункта в периферии (секторы А — К) относятся к *кāмалока*. Пять состояний углубления в *рӯпалока* относятся к субпериферической зоне; но это не означает, что субпериферическая зона идентична *рӯпалока* — напротив, *джхāна* представляет особый случай в этой зоне, имеющий место, как мы видели, только при наличии определенных условий. Нижняя граница субпериферического сознания отождествлена с линией «мертвого» сознания, и мы упоминали, что при пересечении этой границы в процессе медитации появляется возможность воспоминания предшествующих существований. Согласно каноническим текстам, эта разновидность ретроспективного воспоминания начинается с четвертого состояния *джхāны*, что соответствует пятой в нашей системе, которая следует более логически обоснованной трактовке «Абхидхамматтха-Сангаха». В «Сутта-Питака» пятичленное деление *джхāн* еще не используется. Второе и третье состояние «Абхидхамматтха-Сангаха» в суттах рассматривается как **одно** и поэтому они перечисляют только четыре *рӯпа-джхāны*. (Обе разновидности классификации показаны в правой части пирамидальной диаграммы, рис. 7, и отмечены отдельно римскими и арабскими цифрами).

Примечательно, что в «Махāпариниббāна Сутта», VI, 7—9 («Дигха-Никāйя») при описании состояния Будды в момент вхождения в Нирвану говорится, что Он прошел все состояния *рӯпа-* и *арӯпа-джхāн* и после возвращения из наивысшей *джхāны* (*арӯпа-лока*) на первую ступень он вновь поднялся до четвертой *джхāны* (у нас — пятая), после чего и покинул мир.

«А ныне, бхикшу, я обращаюсь к вам: все сущее, движимое *санкхāрами* (*вайядхаммā санкхāрā*), подвержено разрушению. Прилежно стремитесь к достижению цели». Это последняя речь Татхагаты.

Затем Совершенный вступил в первое состояние медитационного углубления (*джхāна*), и, восходя, вступил во второе, и, восходя, вступил в третье, и, восходя, вступил в четвертое. И, восходя из четвертого состояния углубления, он достиг такого состояния разума, которому присуща только бесконечность пространства. И, восходя из совершенного сознания бесконечности пространства, он достиг такого состояния разума, которому присуща только бесконечность сознания (*виннāна*). И, восходя из совершенного переживания бесконечности сознания, он достиг такого состояния разума, которому не присуще вообще что бы то ни было объектное. И, восходя из этого состояния сознания, лишенного каких бы то ни было объектов, он достиг такого состояния разума, в котором нет ни восприятия, ни не-восприятия. И, восходя из этого состояния сознания предельной границы восприятия, он углубился в состояние совершенного отсутствия восприятий и идеаций (*саннā-ведайита-нирода*).

Тогда достойный Ананда сказал достойному Анурудхе: «О господин, о Анурудха, скончался Блаженный!» — «Нет, брат Ананда, еще не скончался Блаженный, он перешел только в то состояние, когда сознание совершенно лишено восприятий и идеаций».

Тогда Совершенный, исходя из состояния полного отсутствия восприятий и идеаций, вступил в состояние ни восприятия, ни не-восприятия. И, исходя, вступил в то состояние сознания, которое лишено чего бы то ни было объектного. И, исходя, вступил в сферу единого бесконечного сознания. И, исходя из сферы единого бесконечного сознания, вступил в сферу бесконечного пространства; и, исходя, перешел в четвертое состояние духовного погружения, и в третье, и во второе, и в первое. И вновь, исходя из первого, перешел во второе, и, восходя, вступил в третье, и, восходя, вступил в четвертое. И, исходя из четвертого, Блаженный немедленно скончался».

Это подтверждает наше допущение о том, что «мертвое» сознание совпадает с пятой *джхāной*, откуда для медитирующего открываются два пути: либо воспоминание предшествующих существований, либо путь, ведущий к четырем *арӯпа-лока-джхāнам* (в которые мы не включаем совершенное устранение восприятия). С точки зрения факторов сознания (*четасика*) *арӯпа-джхāны* могут быть классифицированы на пятой ступени, с которой они совпадают в отношении устранения первых четырех факторов (*витакка*, *вичāра*, *пīти*, *сукха*). Однако в отношении их содержания можно утверждать, что дальнейший прогрессирующий процесс единения продолжается, хотя и кажется, что выражения «бесконечность пространства» или «бесконечность сознания» указывают на противоположное. Действительно, бес-

конечность — это не что иное, как отрицание отдельности, разграничения или дифференциации. «Бесконечность пространства» суть преодоление принципа формы (который еще сохранялся на предыдущей ступени), бесконечность, или точнее, неограниченность сознания суть преодоление объективного пространства, пространства как объекта, лежащего вне сознания, посредством полного, совершенного его осознания. Как только его полное единение с сознанием достигнуто, исчезает противопоставление субъекта объекту и начинается переживание «невещь-ности». С постепенным исчезновением и этого переживания медитирующий вступает в сферу «ни восприятия, ни не-восприятия», в состояние, которое не может быть выражено в словах, ибо там, где не существует никаких видов дифференциации, не существует и никаких обозначений.

3. КЛАССИФИКАЦИЯ СОЗНАНИЯ

Сознание трех уровней, располагающихся один над другим по возрастающей степени сублимации (*кāма-*, *рӯпа-*, *арӯпалока*), в соответствии с их эпистемологически предшествующими условиями, обозначается как «обусловленное коренными причинами» (*сахетука*), или «необусловленное коренными причинами» (*ахетука*). Каждый акт сознания, мотивируемый уровнем познания индивидуума, или иначе — ментальной установкой (которая связана со всеми другими причинами, подобно тому, как корень — с другими частями растения), обусловлен, таким образом, **коренными причинами** и нравственной детерминантой; тогда как все преобладающие пассивно-рецептивные состояния сознания, которые являются следствием чисто чувственного восприятия, не обусловлены коренными причинами и поэтому нравственно нейтральны.

Слово «нравственный» здесь не следует понимать в его обычном смысле, но как тенденцию **направления**, в том смысле, как это указано в начале главы, т. е. фактически с исключением его применимости к вариациям мирских условий, которые ориентированы на изменения. Каждый шаг в направлении к цели, который можно сравнить с уравновешивающим, целительным актом в процессе лечения, обозначается как полезный, благоприятный, благотворный (*кусала*), а каждый отдаляющий от конечной цели — как неблагоприятный, нездоровый, вредный (*акусала*).

Неблаготворные коренные причины суть жажда (*лобха*), ненависть (*доса*) и невежество (*моха*), три формы проявления неведения, незнания (*авиджджā*), т. е. такого состояния разума,

которое не согласуется с действительностью и, следовательно, неизбежно ведет к дисгармонии, или, другими словами, к болезненным состояниям. Благоприятные коренные причины суть такие качества, которые противопоставлены указанным проявлениям форм *авиджджā*; они созданы в результате познания и их суть — отсутствие жажды (*алобха*), ненависти (*адоса*) и невежества (*амоха*).

Таким образом, в мирском сознании выделяются не только состояния, обусловленные коренными причинами, и состояния, не обусловленные коренными причинами, но и в пределах каждого этого обусловленного состояния выделяются благоприятные (полезные) и неблагоприятные (вредные) состояния; все эти состояния мы можем сгруппировать следующим образом:

Неблагоприятные, обусловленные.
Нейтральные, необусловленные.
Благоприятные, обусловленные.

В сфере чувственно-воспринимаемых форм представлено каждое указанное состояние; в так называемых «возвышенных» областях, а именно, в сфере Чистой Формы и Не-Формы,— только последнее из трех.

К точкам зрения направления, сферы формы (или формирования объектов) и предшествующих условий сознания остается добавить еще и четвертую характеристику — потенциальную ценность. Состояние сознания является либо кармически активным, либо пост-действующим (реактивным, результирующим), либо кармически неактивным (нейтральным, статическим). Активно оно проявляет себя как благоприятное (*кусала*) или как неблагоприятное (*акусала*); пост-действующее (*випāка*) — как результат предшествующей благоприятной или неблагоприятной кармы; неактивное (*крийā*) — как исчерпывающее себя в своей настоящей функции, которая не сопровождается никаким сознательным намерением или ментальной установкой, способными создать в будущем положительные или отрицательные тенденции воли (*саṅкхāра*).

В сверхмирском сознании, которое, кстати, не связано с каким-либо определенным уровнем или формой сознания, но может проявляться во всех областях, активный аспект обозначается как Сознание Пути (*магга-читта*), а результирующий — как Сознание Плода (*пхала-читта*).

Иллюстрацией вышесказанного служит таблица (рис. 9).

Кроме ведущих принципов классификации, касающихся направления, сферы (формы), предусловий и потенциальной ценности, может быть обнаружено и множество вторичных принципов. Так, например, обусловленное коренными причинами со-

Направление	Сферы (в отношении ФОРМЫ)	Предусловие	Потенциальная ценность	
Мирское (ЛОКИЙЯ)	I. В Сфере чувственно-воспринимаемой Формы (КАМАВАЧАРА)	А. обусловленное неблагоприятными (акусала) Коренными причинами (сахетука)	а) б) в) активное *	(акусала)
		Б. необусловленное Коренными причинами (ахетука)	а) неблагоприятное б) благоприятное } реактивное в) неактивное **	(акусалавипāка) (кусалавипāка) (крийя̄)
		В. обусловленное благоприятными (кусала) Коренными причинами (сахетука)	а) активное * б) реактивное в) неактивное **	(кусала) (випāка) (крийя̄)
	II. В Сфере Чистой Формы (РУПАВАЧАРА)	А. . . . . . Б. . . . . . В.	. . активное . . реактивное . . неактивное	(кусала) (випāка) (крийя̄)
	III. В Сфере Не-Формы (АРУПАВАЧАРА)	А. . . . . . Б. . . . . . В.	. . активное * . . реактивное . . неактивное **	(кусала) (випāка) (крийя̄)
Сверхмирское (ЛОКУТТАРА)	IV. Во всех Сферах	А. . . . . . Б.	. . активное * . . реактивное	(магга) (пхала)

* В зависимости от предусловия «неблагоприятное» или «благоприятное действие» (*кусала* или *акусала*).

** Кармически неактивны, т. е. исчерпываются в настоящей (современной) функции (*крийя̄*).

Рис. 9.

знание чувственного мира (*сахетука ка̄ма̄вачара-читта*) подразделяется следующим образом:

а) чувство (*ведана̄*), (чувствование, т. е. эмоциональный опыт);

б) знание (*ñāна*);

в) воление (*саṅкха̄ра*).

а) Чувство, или эмоция, относится к каждому виду телесного или сознательного чувства (почему и предпочтительней последнее значение) и является либо приятным (*соманасса, сукха̀*), либо неприятным (*доманасса, дукха*), либо ни тем и ни другим, т. е. нейтральным (*упеккха̄*).

б) Состояние сознания либо связано со знанием (*ñāна-сампайутта*) относительно природы его объекта и результатов его принятия или отрицания, либо сознание не связано со знанием (*ñāна-виппайутта*), либо оно непосредственно связано с ошибочными взглядами (*диттхи*).

в) Сознание является либо волитивным (*сасаṅкха̄рика*), либо функционирует автоматически (*асаṅкха̄рика*). (*Саṅкха̄ра*, которое в данном случае переводится как «воление», не следует смешивать с *саṅкха̄раккхандха*, т. е. группа *саṅкха̄р*.)

Если мы возьмем, например, первую подгруппу сознания чувственного мира (*ка̄малока*), а именно, сознание, обусловленное неблагоприятными коренными причинами (акусала-/сахетука/-читта), то мы можем разделить его с точки зрения коренных причин на три группы: (а) группа, обусловленная жаждой (*лобха-сахагата*); (б) группа, обусловленная ненавистью или отвращением (*патигха-сахагата*) и (в) группа, коренящаяся в невежестве, заблуждении (*момӯха*).

а) В группе (а) полностью отсутствуют неприятные ощущения, в противном случае они нейтрализовали бы жажду, а соответственно и жажда не способна была бы проявиться при их наличии. Таким образом, мы получаем в сфере сознания, обусловленного жаждой, следующую классификацию с точки зрения чувствования, знания и воления:

	Чувство	Знание	Воление
1	радостное	ошибочное	автоматическое сознание
2			волитивное сознание
3		не-ошибочное (но и не познающее)	автоматическое сознание
4			волитивное сознание
5	индифферентное	ошибочное	автоматическое сознание
6			волитивное сознание
7		не-ошибочное	автоматическое сознание
8			волитивное сознание

б) В сознании, обусловленном отвращением, естественно, не могут возникнуть ни радостное, ни индифферентное ощущения; к нему не применимо различие «ошибочное» и «не-ошибочное», или, во всяком случае, не является определяющим его характер. Поэтому здесь только:

9 скорбное, отвращенное, автоматическое сознание;
10 скорбное, отвращенное, волитивное сознание.

в) Сознание, укоренившееся в заблуждении, есть состояние скептического сомнения (*вичикиччхā*) и ментальной нестабильности (*уддхачча*); поэтому оно не может быть определено ни с точки зрения воления, ни в положительных (или отрицательных) терминах чувствования, ибо в данном случае отсутствует стремление как к тому, так и к другому, т. е. имеет место индифферентность. Таким образом, мы получаем два следующих класса:

11 индифферентное сознание, связанное с сомнением;
12 индифферентное сознание, связанное с беспокойством.

Значительно более упорядоченной является классификация благоприятных (*кусала*) типов обусловленного коренными причинами сознания чувственного мира, в котором страдание более не может появиться ввиду благоприятных предусловий (*кусала-хету*):

Чувство		Знание	Воление
1, 2	радостное	связанное со знанием	автоматическое волитивное
3, 4	радостное	разобщенное со знанием	автоматическое волитивное
5, 6	индифферентное	связанное со знанием	автоматическое волитивное
7, 8	индифферентное	разобщенное со знанием	автоматическое волитивное

9 ÷ 16 — то же самое в кармически реактивном (*випāка*) сознании, и
17 ÷ 24 — в кармически неактивном (*крийā*) сознании.

Классы, не связанные со знанием, обусловлены отсутствием жажды и ненависти (*алобха* и *адоса*), а связанные со знанием — всеми тремя благоприятными коренными причинами (*алобха*, *адоса* и *амоха*).

В качестве примера построения палийского текста и для наглядности изложения ниже помещен фрагмент таблицы II (см. «Приложения»), в котором указаны первые восемь классов только что упомянутых групп сознания:

	сахагатам		сампайуттам	виппайуттам	санкхарикам		читтам
1	соманасса		ñāṇa		а—		
2	соманасса		ñāṇa			са—	
3	соманасса			ñāṇa	а—		
4	соманасса			ñāṇa		са—	
5		упеккхā	ñāṇa		а—		кусала
6		упеккхā	ñāṇa			са—	
7		упеккхā		ñāṇa	а—		
8		упеккхā		ñāṇa		са—	
	Чувство		Знание		Воление		

Пример:

	сахагатам,	-сампайуттам,	санкхарикам,	читтам
1. соманасса	ñāṇa	а—		кусала—

1. радостью сопровождаемое, со знанием связан., автомат., благопр. созн.

	сахагатам,	виппайуттам,	санкхарикам,	читтам
8. упеккхā-	ñāṇa—	са—		кусала—

8. равностностью сопров., со знанием не связ., волитив., благое созн.

Между этими двумя противоположными группами сознания, обусловленного коренными причинами, располагается восемнадцать классов сознания, не имеющего коренных причин (*ахетука-читтāни*). Первые семь классов из них являются реакцией предшествующих неблагоприятных состояний сознания (*акусала випāка*), а именно, сознания как 1) видения, 2) слышания, 3) обоняния, 4) вкуса **или** 5) осязания (*чаккху-сота-гхāна-дживхā-кāйя-виннāна*), так же как и 6) воспринимающее (*сампатиччхана*) и 7) исследующее состояния разума. Все эти классы гедонически индифферентны, за исключением телесного сознания (осязания), которое сопровождается болью (*дуккха*).

Следующие восемь классов (8—15), являющиеся реакцией предшествующих благоприятных состояний сознания, суть те же, что и предшествующие, за исключением того, что телесное сознание сопровождается радостью (*сукха*), а один из двух последних в этой группе классов исследующего сознания сопровождается радостью.

Наконец, существуют три кармически неактивных класса: 16) сознание, которое в данный момент обращается к одному из пяти чувственных впечатлений (*панчадвāрāвадджана*); 17) сознание, которое обращается к ментальному впечатлению (*манодвāрāвадджана*) и 18) радостное сознание возникновения эстетического наслаждения (*хаситуппāда*). Предшествующие два класса являются гедонически нейтральными, ибо в них просто осознаются разумом впечатления, поступающие либо через «пять дверей» (*панча-двāра*), т. е. органов чувств, либо через «врата разума» (*мано-двāра*), при этом разум не способен определить природу этих впечатлений. Это и есть момент, предшествующий формированию понятия (концепта) или представления (репрезентации). Стимул, который поступает через «врата разума», может быть либо воспоминанием о предшествующем чувственном впечатлении, либо о предшествующих репрезентациях, либо о рефлексиях.

Сознание возникновения эстетического наслаждения сопровождается радостью и свободно от неблагоприятных коренных причин и создающих карму следствий, ибо, как сказал однажды Бхиккху Силāчāра: «В созерцании прекрасного, если оно действительно чисто, не существует никаких эгоистических мотивов, и человек полностью освобождается от «я». Полное отсутствие «я», если это состояние упрочено, суть *ниббāна*. И человек, которому доступно временно освобождение от «я» в созерцании прекрасного, достигает таким образом временно переживания *ниббāна* — он вступил на путь, который способен привести его в конце концов к полной, несомненной, совершенной *ниббāне*. Поэтому я утверждаю, что красота поможет многим обрести *ниббāну*».

Концепция прекрасного (*субха, собхана*) в буддизме тесно связана с идеей чистоты и добра, подобно учению Платона об идентичности Добра, Красоты и Истины в их наивысших аспектах. Вряд ли необходимо говорить, что и в буддизме также Добро не может быть отделено от Истины, т. е. от того, что соответствует законам Реальности (Дхамма в наивысшем смысле). Поэтому двадцать девять вышеуказанных классов сознания, обусловленных благоприятными коренными причинами, так же как и подобные классы сознания в сферах Чистой Формы и Не-Формы и сверхмирское сознание, называются «прекрасными состояниями сознания» (*собхана-читтāни*).

Среди классов реактивного сознания, необусловленного коренными причинами (*випāка-ахетука-читтāни*), мы упомянули восемь гедонически нейтральных классов «чувственного сознания», возникающего как зрение, слух, обоняние и вкус; однако тактильное сознание, при тех же самых условиях, не является гедонически нейтральным, но находит определенное выражение — либо боль, либо удовольствие. Основанием для этого

различия служит буддийская теория свойств и функций материи и чувствительных материальных качеств (*пасāда-рӯпа*) органов чувств (*ваттху*).

Четыре основных качества материи (*махāбхӯта*) или, точнее, четыре элементарных качества, которые дают начало восприятию и представлению о материи, суть следующие:

1) твердое агрегатное состояние, или принцип трехмерной протяженности (негативно выражаемое как сопротивление или инертность), символизируемое понятием «земля» (*патхāви*);

2) жидкое (текучее) агрегатное состояние, или элементарный принцип сцепления, символизируемое понятием «вода» (*āпо*);

3) нагретое состояние вещества, или элементарный принцип излучения, символизируемое понятием «огонь» (*теджо*);

4) газообразное агрегатное состояние, или элементарный принцип вибрации (колебания), т. е. движение, символизируемое понятием «воздух» (давление) или «ветер» (*вāйо*).

Из этих четырех основных качеств материи выводятся десять вторичных материальных качеств, а именно — качества 1) органов чувств; 2) объектов, соответствующих данным органам чувств; 3) пола; 4) жизненной основы (сердце); 5) витальной энергии или жизненной силы; 6) питания; 7) ограничения (пространство); 8) сигнальная система (речь и соответствующие телодвижения); 9) пластичность и 10) интеграция и дезинтеграция.

Для решения настоящей проблемы нам необязательно вдаваться в подробности этих вторичных качеств, за исключением первых двух групп. Первая из них указывает на чувствительные материальные качества (*пасāда-рӯпа*) глаза, уха, носа, языка и тела как органа осязания (в целом). Вторая группа включает видимые, слышимые, обоняемые, вкусовые и осязаемые объекты. Из них только последний содержит основные качества материи, за исключением элемента сцепления (*āпо-дхāту*).

Шве Занг Аунг отмечает в связи с этой теорией: «Частицы материи удерживаются совместно посредством *āпо* (сцепление), которое не может быть воспринято посредством чувства осязания — т. е. если рука опущена в холодную воду, то ощущаемая мягкость воды — не *āпо*, но *патхавӣ*; ощущаемый холод воды — не *āпо*, но *теджо*; ощущаемое давление — не *āпо*, но *вāйо*. Таким образом, буддисты выделяют только три основных или первичных качества для установления осязаемого. Из этого легко можно заметить, что буддисты не имеют дело с водой Фалеса, или воздухом Анаксимена, или огнем Гераклита, или материей перипатетиков греческой философии» (Компендиум философии, с. 155, прим. 6).

Таким образом, при взаимодействии между чувствительными качествами тела и осязаемыми объектами участвуют одно или

более из основных качеств материи, тогда как в контакте между материальными качествами (*пасāда-рӯпа*) других четырех органов чувств и соответствующих им объектов присутствуют только вторичные материальные качества, которые недостаточно сильны, чтобы вызвать физическую боль или удовольствие.

Буддхагхоша сравнивает эти вторичные материальные качества чувственно-воспринимаемых объектов и соответствующих органов восприятия с ватой, первичные качества воспринимающего тела — с наковальней, и объекты, обладающие основными (первичными) качествами материи — с молотом. Подобно тому, как удар ватой о вату на наковальне не оставляет никакого следа на последней, а удар молота по вате на наковальне воздействует и на вату, и на наковальню, точно так же первичные материальные качества осязаемого объекта передаются через чувствительные нервные клетки (*пасāда-рӯпа*) — орган осязания к первичным материальным качествам тела, тогда как стимулы от других четырех чувственно-воспринимаемых объектов не могут вызвать такой эффект ввиду отсутствия трех необходимых качеств.

Теперь мы можем рассмотреть классификацию сознания в целом:

В сфере чувственной формы (*кāмāвачара*) имеют место:

А. 12 классов, обусловленных неблагоприятными коренными причинами (*акусала-хету*);

В. 18 классов, не имеющих коренных причин (*ахетука*);

С. 24 класса, обусловленные благоприятными коренными причинами (*кусала-хету*);

Всего: 54 класса чувственного сознания (*кāмāвачара-читтāни*).

Пять состояний сознания Чистой Формы (*рӯпāвачара*), если их рассматривать с точки зрения потенциальной ценности, являются либо кармически активными, т. е. благоприятными (*кусала*), либо результатом предшествующей кармы, т. е. реактивными (*випāка*), либо кармически неактивными, т. е. исчерпывающими себя в своих настоящих функциях (*крийā*). Таким образом, сознание Чистой Формы подразделяется на 15 классов.

Аналогично четыре состояния сознания Не-Формы подразделяются на 12 классов (4 *кусала* + 4 *випāка* + 4 *крийā*). Если эти 27 классов более высокого сознания добавить к 54 классам чувственного сознания (*кāмāвачара*), то мы получим 81 класс ненаправленного (т. е. еще не вступившего в «Поток Освобождения», или не достигшего поворотного пункта воли) мирского сознания (*локийя-читтāни*). Соответственно четырем парам людей, сознание которых направлено к Цели, могут быть выделены восемь классов сверхмирского или направленного сознания; как мы уже упоминали, эти типы сознания могут опе-

рировать во всех классах сознания трех сфер: в сфере конкретной формы, в сфере Чистой Формы и в сфере Не-Формы, за исключением классов сознания чувственной формы, обусловленных неблагоприятными коренными причинами. Таким образом, каждое из этих восьми классов сверхмирского сознания способно проявиться в каком-либо из пяти состояний медитации (*джхāна*). Поэтому сверхмирское сознание может быть представлено также и посредством 40 классов (5 по 8), так что полное число состояний сознания, известных в буддийской психологии, возрастает от 89 (81 *локийя* + 8 *локуттара-читтāни*) до 121 (81 + 40).

4. ЧЕТЫРЕ ТИПА «БЛАГОРОДНОЙ ЛИЧНОСТИ» И ПРОБЛЕМА СТРАДАНИЯ

Четыре типа людей, устремленных к Цели, или, как их называет Канон, «благородных личностей» (*арийя-пуггалā*), суть следующие:

1) тот, кто вступил в поток (*сотāпанна*);
2) единожды возвращающийся (*сакадāгāми*);
3) невозвращающийся (*анāгāми*);
4) святой (*арахā*), достигший Цели.

Определение этих четырех типов можно найти в четвертой книге Абхидхамма-Питаки («Пуггала-паннатти», 48—50):

«Тот, кто вступает на путь освобождения от трех оков и достижения цели 'вступление в поток', или тот, кто преодолел три оковы: такой человек называется 'тот, кто вступил в поток' (*сотāпанна*).

«Тот, кто вступает на путь крайнего ослабления чувственного желания и гнева и достижения цели «единожды возвращающегося», или тот, в ком чувственные желания и гнев крайне ослаблены: такой человек называется «единожды возвращающийся» (*сакадāгāми*).

«Тот, кто вступает на путь совершенного освобождения от чувственного желания и гнева и достижения цели 'невозвращения', или тот, кто полностью преодолел страсть и гнев: такой человек называется 'невозвращающийся' (*анāгāми*).

«Тот, кто вступает на путь совершенного освобождения от жажды Чистой Формы, от жажды мира Не-Формы, от гордыни, от беспокойства и неведения и устремляется к достижению цели совершенной святости, или тот, кто совершенно преодолел жажду мира Чистой Формы или Не-Формы, точно так же, как и гордыню, беспокойство и неведение: такой человек называется «Святой» (*арахā*)».

Из десяти оков (*самйоджанāни*), которыми обычное челове-

ческое существо связано с миром, «вступивший в поток» преодолел первые три:

1) *саккāйядиттхи*: вера в перманентное начало индивидуальности;

2) *вичикиччха*: сомнение, скептицизм;

3) *сӣлаббатапарāмāса*: приверженность к традициям и ритуалам.

Остальные семь оков, преодолеваемые на пути к святости, как мы видели выше, суть следующие:

4) *кāмарāга*: чувственные желания, страсти, вожделения;

5) *патигха*: отвращение (гнев);

6) *рӯпарāга*: жажда бытия в мире Чистой Формы;

7) *арӯпарāга*: жажда бытия в мире Не-Формы;

8) *мāна*: гордыня;

9) *уддхачча*: ментальное беспокойство (разбросанность);

10) *авиджджā*: неведение, незнание, заблуждение.

Первые пять называются низшими оковами (*орамбхāгийяни самйоджанāни*), потому что они продолжают связывать вступившего на путь с чувственным миром. Пять более высоких оков (*уддхамбхāгийяни*) преодолеваются только Арахā'том. Четыре типа «благородного индивидуума» и преодоленные им оковы суть следующие:

Арийя-пуггала	Самйоджанāни
1. *Сотāпанна*	1—3
2. *Сакадāгāми*	1—3; 4 и 5 частично
3. *Анāгāми*	1—5
4. *Арахā*	1—10

Даже ненаправленный, мирской разум способен освободиться от одной и более оков, но вследствие ментальной неустойчивости и отсутствия ориентации эта частичная свобода от оков — всего лишь временное явление. В направленном сознании, с другой стороны, возврат (*рецидив*) невозможен (*апарихāнадхамма*), ибо возврат означал бы изменение направления. Здесь вновь мы видим, почему сверхмирское сознание может быть определено как «направленное»: постоянный прогресс является общей характерной чертой всех его ступеней. Термины «Единожды возвращающийся» и «Невозвращающийся» означают: в первом случае, что вступивший возвращается в этот мир, т. е. в человеческое бытие, только один раз, а затем достигает цели конечного освобождения (*ниббāна*); во втором случае, как разъясняется в «Пуггала-Паннатти», после уничтожения пяти низших оков вступивший вновь появляется среди разумно рожденных существ с целью достижения *ниббāны* с данного уровня, без возвращения в этот мир.

В комментарии на «Дӣгха-Никāйя» («Махāпариниббāнасутта») Сакадāгāми описывается как тот, «в ком жажда, нена-

висть и заблуждение не возникают столь часто, как у обычных людей, но только время от времени; и если они возникают, они возникают не столь произвольно и сильно, как у обычных людей: возникнув, они столь тонки и хрупки, как рыбья чешуя».

В сознании четырех типов «благородных индивидуумов» можно выделить активные и реактивные классы, которые в данном случае называются сознанием Пути (*магга*) и Плода (*пхала*):

1) сотāпатти-магга-**читта**	**и**	5) сотāпатти-пхала-читта
2) сакадāгāми-магга-**читта**	**и**	6) сакадāгāми-пхала-читта
3) анāгāми-магга-читта	**и**	7) анāгāми-пхала-читта
4) арахатта-магга-читта	**и**	8) арахатта-пхала-читта

Они суть: 1) сознание того, кто вступает в поток, и 5) сознание того, кто наслаждается плодом «вступления в поток», и т. д. Левая группа соотносится с правой, как причина и следствие. Неактивные классы (*крийā*), естественно, отсутствуют в **направленном** сознании, поскольку направление предполагает движение либо в форме действия, либо противодействия. Подобным же образом страдание и боль (*доманасса-дуккха*) не имеют доступа в эти классы сознания, ибо в них представлены только три благородные коренные причины.

Но могут возразить: «Каким же образом сам Будда незадолго до Парниббāны был субъектом страдания?» Здесь следует отметить, что даже наивысшие типы человеческого разума не всегда и не исключительно связаны с одним типом сознания, соответствующего их природе, но они могут быть временно подвержены следствиям более низких состояний сознания, особенно в области телесного, ибо тело в силу его природы является лишь материализованной кармой, видимым воплощением сознания прошлых моментов существования. Карма суть не что иное, как действующий принцип сознания, который, как следствие (*випāка*), также становится видимым проявлением.

Проявленная форма является, таким образом, по существу «прошлым», и поэтому тот, кто ментально перерос ее и вышел за ее пределы, воспринимает ее как нечто чуждое. Ошибочное представление о материи, дуалистический подход к анализу души и тела, разума и материи и т. п.— все это основано именно на этом чувстве, и именно по этой причине для людей духовно развитых они являются ведущими категориями. Но для большинства людей (даже если они и соглашаются с буквой этого заявления в той мере, в какой это касается словесного выражения), сознание которых еще недостаточно поднялось над сознанием зримой **формы**, тело с равным основанием может быть названо настоящим в той мере, в какой оно соответствует настоящему ментальному состоянию. Карма святого, который остается еще связанным своей телесной формой, подобна тяже-

лому маятнику, который после прекращения действия импульса исходной силы еще долго сохраняет колебания. Чем длиннее и тяжелее маятник, тем больше период его колебаний, и наоборот. Материя подобна тяжелому маятнику с большим периодом медленно затухающих колебаний; менталитет — легкому маятнику с малым периодом быстро затухающих колебаний. Сам Будда однажды сказал, что можно с большим основанием рассматривать именно тело как пребывающее (в смысле постоянного эго=аттā), а не разум. Первое практически не изменяется даже на протяжении нескольких лет, тогда как сознание не остается тем же самым даже в течение двух последовательных мгновений. Это происходит потому, что тело не способно столь же быстро следовать за изменениями разума. Оно адаптируется весьма медленно и в пределах вполне определенных границ, которые зависят от условий органического роста и законов элементарной вибрации в структуре материи.

Это двойственное состояние тела, как результата давно минувшего сознания и основы настоящего сознания, находит выражение также и в том факте, что часть его функций является сознательной и подчиненной воле, как, например, движение наших конечностей, в то время как другая часть выполняет свои функции бессознательно, или, по крайней мере,— подсознательно (сублиминально) и не подчинена воле, т. е. настоящему, как, например, циркуляция крови, пищеварение, внутренняя секреция, рост и распад клеток и т. п. Дыхание занимает промежуточное место: будучи вне сферы бессознательных функций, оно может быть возведено в сферу сознания и способно функционировать в равной мере как автоматически, так и намеренно волитивно. Таким образом, именно дыхание объединяет прошлое с настоящим, ментальное с телесным, сознательное с бессознательным. Оно является посредником, отправным пунктом, из которого мы овладеваем тем, что было, и тем, что есть, который позволяет нам стать властелинами прошлого и настоящего; поэтому оно и является исходной точкой творческой медитации.

И все же в большинстве случаев последний неустраненный след продолжает оставаться, ибо даже тогда, когда разум уже достиг состояния покоя и гармонии, т. е. если кармические постдействия уравновешены или устранены благодаря изменению установки, то все же связанная в телесной форме карма способна в течение долгого времени сохранять вибрации до тех пор, пока не будет достигнута полная гармония в пределах того же тела (в виде телесного совершенства, в той мере, в какой это возможно) либо полное освобождение от действия кармы. Святому, естественно, дано избежать телесную боль с помощью сосредоточения сознания; но, вообще говоря, пока существует тело, существует и возможность ощущения боли, и не столько на основе органических нарушений (болезнь) — случай, который

вследствие психической уравновешенности едва ли можно серьезно рассматривать, ибо ментальное благополучие (святость) означает также и телесное благополучие (здоровье),— сколько на основе внешних воздействий, подобно тому, что имело место в случае с Буддой,— еда недопустимой пищи (которую он принял ради дающего, хотя и знал о ее недопустимости), или в случае с Ангулимāла — избиение камнями, и т. п. То, что в данном случае внешнее воздействие якобы случайное событие, не лишено внутренней, сходной с фатальностью, связи, наглядно подтверждается историей Ангулимāла: обращенный Буддой разбойник, который благодаря внезапно вспыхнувшему в нем Знанию стал святым, однажды во время сбора подаяния был узнан толпой и жестоко избит так, что вернулся к Будде, истекая кровью. Блаженный указал ему, что это есть следствие его собственных деяний (*каммавипāка*), которое теперь он и претерпевает, и поощрил его и в дальнейшем спокойно и терпеливо переносить подобные следствия, дабы полностью освободиться от последних оков кармы («Маджджхима-Никāйя», 86).

В «Вопросах царя Милинды» (Милинда-Панха, 11, 2) также возникает вопрос о том, может ли святой продолжать испытывать боль:

«— Достопочтенный Нагасена, может ли тот, кому не предстоит более родиться (т. е. *арахā*), все еще испытывать какое-либо страдание?

— Только один тип страдания он может вполне испытывать, но другой нет.— Каков же этот тип? — Телесное страдание, о Великий Царь, он может вполне испытывать, но духовное страдание — уже нет.— Как же так, о Владыка? — Поскольку основа и условие для возникновения телесного страдания еще не устранены (ибо возникновение телесного страдания зависит от тела, а не от воли), поэтому он может еще испытывать чувство телесного страдания. Однако поскольку основа и условие для возникновения чувства духовного страдания устранены, то он не может более испытывать чувство духовного страдания».

В отношении этого Бхиккху Нйянатилока замечает в своем немецком переводе «Милинда-Панха»: «Возникновение ментального страдания обусловливается конституцией воли индивидуума. Ментальное страдание (горе, скорбь, печаль, меланхолия и отчаяние) всегда связано с импульсами само-оппозиции, сопротивления, недоброжелательства или ненависти (*доса, патигха, вйāпāда*) и поэтому рассматривается в буддизме как отказ от нравственных принципов. Как же можно назвать буддизм пессимистическим учением, когда даже любое **ментально омраченное настроение** отрицается как безнравственное, а одной из основных медитаций является медитация о всеобъемлющей радости (*мудитāбхāванā*)?

«Я есть» суть бесполезная мысль;
«Я не есть» суть бесполезная мысль;
«Я буду» суть бесполезная мысль;
«Я не буду» суть бесполезная мысль.
Бесполезные мысли являются болезнью, язвой, занозой.
Но преодолевший все бесполезные мысли называется безмолвным мыслителем.
И мыслитель, Безмолвный, не возникает более, не возвращается более,
Ему не ведомы более ни трепет, ни страсти.

МАДЖДЖХИМА-НИКАЙЯ, 140

ПЯТАЯ ЧАСТЬ

ФАКТОРЫ СОЗНАНИЯ *(ЧЕТАСИКА)*

1. ПЕРВИЧНЫЕ ИЛИ ПОСТОЯННО НЕЙТРАЛЬНЫЕ ФАКТОРЫ

121 класс сознания представляет полную систему координат, которая охватывает все дополнительные детали буддийской психологии и посредством которой могут быть определены любые явления сознания. Данная классификация подобна каркасу строения, в котором должны быть размещены различные материалы, каждый на своем месте в соответствии с его природой.

Основным материалом нашего ментального строения являются 52 фактора сознания (*четасика*). Они подразделяются с точки зрения коренных причин (*хету*) на три группы: благоприятные, неблагоприятные и нейтральные факторы. Первые две группы включают те свойства разума или характера, которые обусловлены благоприятными или неблагоприятными коренными причинами. Однако третья группа нравственно нейтральна и может сочетаться с той или иной из вышеупомянутых групп (по этой причине она и называется *аннасамāнā* = «то или другое»), ибо ее факторы создают благоприятные или неблагоприятные состояния в зависимости от их сочетания с другими факторами. И хотя эти нейтральные факторы сознания (*четасика*) не способны определять направление человеческого разума, они тем не менее столь же важны, как и остальные факторы. В их число включены даже такие элементы, которые составляют непременное условие сознания и которые поэтому проявляются в любом состоянии разума. Эти элементы образуют группу **постоянных** или **первичных факторов** (*сабба-читта-сāдхāранā*), тогда как остальные составляют группу **вторичных нейтральных факторов** (*пакиннакā*), которые не всегда присутствуют в сознании.

Постоянные или первичные нейтральные факторы суть следующие:

1) *пхасса* — ментальный контакт (или чувственное впечатление);

2) *веданā* — чувство (или эмоция);

3) *саннā* — восприятие, перцепция;

4) *четанā* — воление;
5) *экаггатā* — однонаправленность;
6) *джīвитиндрийя* — психическая витальность;
7) *манасикāра* — спонтанное внимание.

Если эти факторы не сочетаются с какими-либо другими факторами, как, например, в десяти реактивных классах чувственного сознания, не имеющего коренных причин (*ахетукачиттāни* 1 ÷ 5 и 8 ÷ 12), то они остаются в некоем подобии эмбрионального состояния, тогда как в комбинации с другими нейтральными и нравственными факторами, как, например, в случае дхьянических состояний, где однонаправленность (*экаггатā*) возрастает до высочайшей степени концентрации (*самāдхи*), они способны раскрыть все свои латентные силы.

Пхасса суть чистый («голый») контакт сознания с его объектом, например первое восприятие сенсорного впечатления без осознания его характеристических признаков, что присуще третьему фактору — *саннā*. *Саннā* — это бодрствующий принцип познания, опознающий принадлежность воспринятого сенсорного сигнала к тому или иному сенсорному полю. *Четанā* — это не реакция на отчетливое восприятие или различение, но обусловленное коренной причиной эмоциональное состояние, которое сопровождает это первое восприятие. Таким образом, *четанā*, как первичный фактор, не следует рассматривать как выражение свободной воли, но как инстинктивное воление, ограниченное предшествующими причинами (*хету* стало составной частью характера) и поэтому не имеющее решающей этической ценности. Среди первичных факторов *экаггатā* может быть определен как ограничивающий, а *манасикāра* — как направляющий принципы, тогда как *четанā* является мотивирующей, движущей силой, руководящим, активным принципом, стоящим за их проявлением. *Экаггатā* есть способность, которая отличает один объект от другого и предотвращает его растворение и слияние с другими объектами. Я называю *манасикāра* «спонтанным» вниманием потому, что этот фактор не навязывается волей, но, скорее, возбуждается имманентными качествами самого объекта, которые «привлекают» внимание (или предварительное состояние этой способности). *Экаггатā* и *манасикāра* могут быть определены как позитивная и негативная стороны одной и той же функции: первое исключает (или отворачивается от) все, что не относится к объекту; второе направляет себя к изолированному таким образом объекту. *Джīвитиндрийя*, психическая энергия, или витальность, является основным и объединяющим принципом шести других факторов, и с этой точки зрения должен быть помещен или в начале, или в конце приведенной последовательности. Но в начале он не был помещен, вероятно, потому, что необходимо было показать развитие последовательности в результате воздействия внешнего или внутреннего стимула. Помещение *манасикāра* на последнее место, после

джӣвитиндрийя, объясняется тем, что *манасикāра* является связующим звеном между первичными и вторичными нейтральными факторами. Тесная связь между *манасикāра и витакка-вичāра* — факторами дискурсивного мышления, открывающими ряд вторичных факторов, — очевидна.

Указанную последовательность отдельных факторов в вышеприведенных перечислениях мы не должны понимать как произвольную или случайную: здесь всегда можно выделить один или несколько **принципов размещения**. В группе первичных, а также вторичных нейтральных факторов, кроме сущностной и логической взаимозависимости, имеются и причинно-временное отношение, отношение «один-из-другого» и «один-после-другого», одновременно сопровождающиеся повышением степени активности. С другой стороны, в ряду первичных факторов эта прогрессия распадается на две подгруппы: рецептивно-пассивную и активно-воздействующую, что может быть представлено следующим образом:

— 3 пхасса	+ 1 четанā
— 3 веданā	+ 2 экаггатā
— 1 саннā	+ 3 манасикāра

джӣвитиндрийя

Мы уже упоминали выше три аспекта ментального возбуждения (*веданā*): положительный, отрицательный и нейтральный, — в зависимости от того, принимается ли оно как приятное, или отвергается как неприятное, или допускается как индифферентное. Если это деление касается только сенсорных впечатлений, то оно называется '*анубхāвāна*', или деление в соответствии с физической чувствительностью; если же это деление связано с психическими чувствами, эмоциями или ментальными реакциями, например радость и горе, то оно называется '*индрийябхеда*', т. е. деление в соответствии с регулирующими силами или направляющими принципами, поскольку радость и горе (или огорчение) оказывают решающее этическое воздействие.

В этом делении *упеккхā* означает отсутствие эмоций как радости, так и горя, т. е. ментальную индифферентность, или, лучше, — «чувство ни радости, ни горя».

Радость (*соманасса*) и горе (*доманасса*) отличаются от телесных чувств здоровья и болезни, телесного удовольствия (наслаждения) и боли своей способностью «задевать за сердце» и «возбуждать, тревожить» наш разум.

Там, где мы встречаем *сукха* и *дуккха* рядом с *соманасса* и *доманасса*, о характере первых терминов можно сказать как об относимом к телесным чувствам, как мы уже видели в случае с *ахетука-читтāни*, в то время как *адуккхамасукха* — «чувство ни радости, ни горя», — проистекает из сенсорных впечатлений.

Однако телесный контакт является здесь исключением: он вызывает гедонически положительную или отрицательную реакцию, т. е. никогда не создает состояние гедонической индифферентности. Шве Зан Аунг (Компендиум Философии, с. 233) объясняет это следующим образом:

«Мы говорим об умеренном тепле как о промежуточном состоянии между горячим и холодным в нашей обыденной речи, но в научной речи мы этого никогда не допускаем. В действительности, строго логически, в акте осязания нет места для ментальной индифферентности (*упеккхā*). *Упеккхā* есть чисто **ментальное** чувство, в соответствии с нашей классификацией *веданā*, а поэтому субъективно. Объективные удовольствие и боль могут быть оценены **ментально** как индифферентные в соответствии с уровнем **физического** воздействия. (*Веданā* охватывает только гедонический аспект чувства или эмоции.) Я классифицирую различные аспекты веданā следующим образом:

Анубхāвāна	Веданā	Индрийябхеда
1) дуккха	{ кāйика четасика	1) дуккха 2) доманасса
2) адуккхам-асукха	четасика	3) упеккхā
3) сукха	{ кāйика четасика	4) сукха 5) соманасса

Таким образом, значение *дуккха* и *сукха* зависит от соответствующей (относительной) классификации, или от контекста, в котором встречаются эти выражения, и помимо чисто гедонического значения, которое, с психологической точки зрения, стоит на первом плане, они могут быть использованы и в этическом смысле как счастье или страдание. Но это не означает, что гедоническое и этическое значения исключают друг друга, но, скорее, — что гедонический и этический аспект включает и сенсорные и ментальные чувства (из которых последние опять же могут быть понимаемы в этическом смысле).

И наконец мы должны упомянуть о духовном аспекте *упеккхā*, а именно — *тетрамаджджхаттатā*, совершенное равновесие разума, совершенная духовная равностность и гармония, которое появляется в переживании высочайших духовных объектов или состояний сознания и которое поэтому надо отличать от негативного состояния чисто гедонической индифферентности (и то, и другое фактически способны проявиться в одном и том же классе сознания). См. рис. 10.

Именно ошибочная интерпретация слова «*упеккхā*» привела к величайшему недоразумению в оценке буддийской духовной

Реакция	Телесное	Ментальное	Духовное
Положительная	Телесное благополучие Здоровье, наслаждение (кайика сукха)	Ментальное удовлетворение (четасика сукха) удовлетворение + возбуждение = = радость (соманасса)	Радость, восторг, духовное блаженство (сукха)
Отрицательная	Телесное страдание, боль (кайика дуккха)	Ментальное страдание (четасика дуккха) ментальное страдание + + возбуждение = горе (доманасса)	Духовное страдание (дуккха)
Нейтральная	ни болезненное, ни приятное чувство (адуккхамасукха)	Ментальная индифферентность (упеккхā)	Духовное спокойствие, равностность (упеккхā в высшем смысле) (татрамаджджхаттатā)
	Иногда этически гедоническое		Этически агедоническое

Рис. 10. Классификация чувств

позиции. Неуточненный, чисто негативный перевод этого чрезвычайно важного понятия словом «индифферентность» вызывал со стороны небуддистов часто повторяемый упрек, что любовь (*меттā*), сострадание (*карунā*) и со-радость (*мудитā*), которые совместно с *упеккхā* называют четырьмя «божественными состояниями» (*брахмавихāра*), — всего лишь вспомогательные ступени для достижения полной индифферентности, которая якобы и является целью и высшей точкой буддийского учения об освобождении. На основании того факта, что *упеккхā* стоит в конце этого ряда, заключили, что для буддиста любовь и сострадание — это только средства собственного спасения и поэтому буддизм, в отличие от христианства, лишен истинного альтруизма и уступает ему в своей этической ценности.

Но в действительности дело обстоит совсем иначе: подобно тому, как сострадание и со-радость не умаляют любовь к ближнему, которая проявляется именно в этих двух качествах, также и *упеккхā* не устраняет предшествующие свойства. Только человек, освободившийся от власти вещей, ставший безразличным к собственным радостям и горестям, только он способен принять равное участие в жизни всех существ, не размышляя о том, ответят ли ему другие взаимностью или враждой. Только наличие *упеккхā*, этого совершенного (*саммā*) духовного и умственного равновесия, наделяет *меттā*, *карунā* и *мудитā* их всеобъемлющим основанием и освобождает эти качества от узких рамок личной привязанности. Можно утверждать, что любовь, сострадание и со-радость не только обретают в *упеккхā* свое завершение, но более того — именно *упеккхā* является предпосылкой этих качеств, позволяющих Совершенному, подобно Солнцу, равностно нести свет как праведным, так и неправедным.

Упеккхā в высочайшем смысле есть то святое непоколебимое равновесие души, которому чужды как равнодушие, так и апатичность и для которого не существует ни малейшего различия между собственной самостью и самостью другого, — о чем Шантидева говорит в первой карике «*Шикщасамуччайя*» следующим образом:

> «Если я и мой ближний в равной мере ненавидим страх и страдание, то в чем же мое превосходство, чтобы искать для себя защиты, а не для другого?»

2. ВТОРИЧНЫЕ НЕЙТРАЛЬНЫЕ ФАКТОРЫ

Вторичными нейтральными факторами являются:

1) *витакка* — (дискурсивное) мышление в его начальной стадии;

2) *вичāра* — рефлексия или подкрепляющее мышление (продолжение дискурсивного мышления);

3) *адхимоккха* — решимость (результат дискурсивного мышления);

4) *вирийя* — сила воли, энергичность, усилие;

5) *пīти* — заинтересованность, удовольствие, радость, восторг (согласно степени интенсивности проявления);

6) *чханда* — стремление к действованию, желание к исполнению, воля к осуществлению.

Мы уже познакомились с тремя из этих факторов в нашем анализе ступеней углубления в сознание Чистой Формы (*рūпаджхāна*), на которых последовательно устранялись *витакка*, *вичāра* и *пīти*. Весьма важным показателем положительного характера дхьянического углубления является то, что наиболее активные факторы этой группы, а именно *адхимоккха*, *вирийя* и *чханда* сохраняются во всех *джхāнах* как в области Чистой Формы (*рūпадхāту*), так и в области Не-Формы (*арūпадхāту*). Логическая связь между факторами этой группы, от первого импульса мышления до «стремления к действованию», очевидна во всей ее непрерывности. Вряд ли стоит говорить о том, что если первый импульс (*витакка*) недостаточно силен, или же еще не преодолены сомнение и колебание на стадии рефлективного мышления (*вичāра*), то решимость *адхимоккха*, что буквально означает «освобождение», а именно, освобождение от сомнения или неуверенности (*адхи* + *муч*; *муничати* = освобождать) не может быть достигнута, и процесс преждевременно заканчивается. Таким образом, *адхимоккха* есть источник энергии (*вирийя*), освобождение скрытой до этого силы посредством устранения препятствий на пути ее проявления. Эта энергия, умноженная благодаря заинтересованности или вдохновению (*пīти*), причем последнее может возрасти до наивысшей стадии блаженства (*сукха*), приводит к воле осуществления (*чханда*).

Чханда, согласно Шве Зан Аунг'у, объяснялась комментаторами как «*каттукамайятā*», или «стремление к действованию». В зависимости от уровня знаний или инсайта, *чханда* превращается либо в *кāмачханда* (синоним *танхā*), т. е. чувственное вожделение, страсть, либо — в *дхаммачханда*, или желание, точнее, стремление к освобождению. На чувственном уровне *чханда* преимущественно проявляется в действиях, на духовном уровне, например в медитации, когда уже не приходится говорить о действии (в его обычном значении), она проявляется в прогрессивном движении по направлению к цели. В обоих случаях она является волей **реализации** результатов нашей ментальной активности. Многообразная природа весьма сходна с тем, что в европейской лексике обозначается выражениями «сильное желание», «страсть», «вожделение», хотя эти термины в переводах буддийской литературы утрачивают свой нейтральный характер (в моральном значении) и становятся непосредственно эквивалентами «*танхā*». Следующий прекрасный от-

рывок из «Лелия» Жорж Санд вместе с комментарием миссис Рис-Дэвид способен прояснить сходство между чханда и «страсть» в их более широком и более первозданном смысле:

«Прометей, Прометей! Ты ли это, кто хотел освободить человека от уз рока?.. Люди дали тебе тысячу символических имен: отвага, отчаяние, бред, мятеж, проклятие. Тебя называли то Сатаной, то злодеем; я называю тебя Желанием! Правда! Истина! Ты не найдена; десять тысяч лет я ищу тебя... Десять тысяч лет бесконечность отвечает мне: желание, желание!»

«Мы не можем теперь позволить себе обеднять наши этические (и эстетические) представления, расточительно принижая значение этого термина вплоть до танхā, и тем самым, образно говоря, отдавая на откуп дьяволу все страстные желания — в том числе и *дхаммачханда*, которая побуждала Прометея бросить вызов Зевсу, которая вела Будду из дома к дереву Бодхи, которая обязывала Христа низвести Небо на землю. В этом отношении много вреда было причинено переводчиками, обесценивавшими слово «желание», что оправдывало поверхностную критику, которая непрестанно твердила о буддийской этике, как об «отрицании» или «затухании всех желаний». (Компендиум Философии, с. 244 и след.)

3. НРАВСТВЕННО-РЕШАЮЩИЕ ФАКТОРЫ И ИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ

Неблагоприятные факторы сознания образуют пять групп. Каждая из первых трех групп характеризуется одной принципиальной идеей, обусловливающей перечисляемые в группе факторы. Эти центральные идеи — три неблагоприятные коренные причины: *моха*, *лобха*, *доса*.

Невежество (*моха*) сопровождается бесстыдством (*ахирика*), беззастенчивостью (*аноттаппа*; неразборчивость в средствах, наглость) и беспокойством (*уддхачча*). Эти четыре фактора присутствуют во всех классах неблагоприятного сознания (*саббākусала-сāдхāранā*). Невежественный человек не знает стыда, ибо он не способен представить всю недостойность и подлость своих мыслей и поступков; он неразборчив в средствах, ибо не в состоянии осознать последствия своих действий. Подсознательная неуверенность и неуравновешенность, являющиеся следствием этого умственного состояния, ведут к беспокойству и рассеянности внимания.

Жажда (*лобха*) препятствует беспристрастному суждению и ведет к ошибочным взглядам (*диттхи*) и самомнению (*мāна*;

гордыня); последнее тем более опасно, что оно связано с определенным объемом знания, которое, на основе *лобха*, направлено к самовозвеличению индивида.

Ненависть (*доса*) сопровождается завистью (*иссā*; скупость), эготизмом (*маччхарийя*) и страхом, тревогой (*куккучча*).

Четвертая группа — леность (*тхīна*) и вялость (*миддха*) — не обусловлена какой-либо частной коренной причиной (*хету*). Они представляют негативную сторону воления и поэтому могут присутствовать только в тех классах сознания, которые обозначаются как «волитивные».

Сомнение, скептицизм (*вичикиччхā*), в соответствии со своей внутренней природой, относится к первой группе, но отличается от ее факторов тем, что появляется не во всех классах неблагоприятного сознания, а только в одном из них. Поэтому *вичикиччха* классифицируется отдельно.

Благоприятные факторы сознания подразделяются следующим образом:

1. Те, что присутствуют во всех классах благоприятного сознания (*собхана—сāдхāранā*):

саддха — вера, уверенность;

сати — внимательность; внимание, как процесс; «удержание» объекта (медитации); букв.: память;

хири — стыд (как голос совести), добросовестность, самоуважение (как основа истинной этики);

оттаппа — тщательность, тактичность, разборчивость в средствах;

алобха — отсутствие жажды, алчности; самоотрешенность; беспристрастность;

адоса — отсутствие ненависти; симпатия;

татрамаджджхаттатā — равновесие разума, спокойствие, невозмутимость;

кāйяпассаддхи — невозмутимость психических элементов;

читтапассаддхи — невозмутимость сознания;

кāйялахутā — легкость, подвижность психических элементов;

читталахутā — легкость, подвижность сознания;

кāйямудутā — эластичность, отзывчивость, восприимчивость психических элементов;

читтамудутā — эластичность, отзывчивость, восприимчивость сознания;

кāйякамма̃ннатā — приспособляемость, адаптивность психических элементов;

читтакамма̃ннатā — приспособляемость, готовность сознания;

кāйяпāгуннатā — опытность, искусность психических элементов;

читтапāгуннатā — опытность, искусность сознания;

кāйуджджукатā — прямота, правильность психических элементов;

читтуджджукатā — прямота, правильность сознания.

2. Три «воздержания» (*виратийо*; «умеренности»): правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни.

3. Два «безграничных состояния» или «беспредельности» (*аппаманнāйо*): сострадание (*карунā*) и симпатизирующая радость (*мудитā*; со-радость), т. е., другими словами, способность разделять радость и страдание других существ.

4. *Панниндрийя* — рассуждение, способность к различению дхарм, направляющий принцип нашего ума.

Первые девятнадцать из этих факторов, т. е. те, что являются общими для всех классов благоприятного сознания, представляют противоположности неблагоприятным факторам и поэтому, насколько это возможно, расположены параллельно. Полный параллелизм мыслим только между математическими величинами, но не между психологическими терминами. Фактор одной категории может соответствовать двум или трем факторам другой категории.

Так, например, вера (*саддхā*) противопоставлена не только сомнению, скептицизму (*вичикиччхā*), но и заблуждению, невежеству (*моха*), ибо *саддхā* в буддийском понимании — это не слепая вера, но особая установка внутреннего доверия, убежденности. Равновесие разума (*татрамаджджхаттатā*), невозмутимость психических элементов и сознания в целом (*кайя-, читта-пассаддхи*) в равной степени противопоставлены ментальному беспокойству (*уддхачча*), тревоге (страху) и сомнению (*куккучча* + *вичикиччхā*). Легкость (*лахутā*), отзывчивость (*мудутā*), приспособляемость (*камманнатā*) и искусность (*пāгуннатā*) психических элементов и сознания стоят в оппозиции лености и вялости (*тхāна-миддха*). Отношения между другими факторами очевидны.

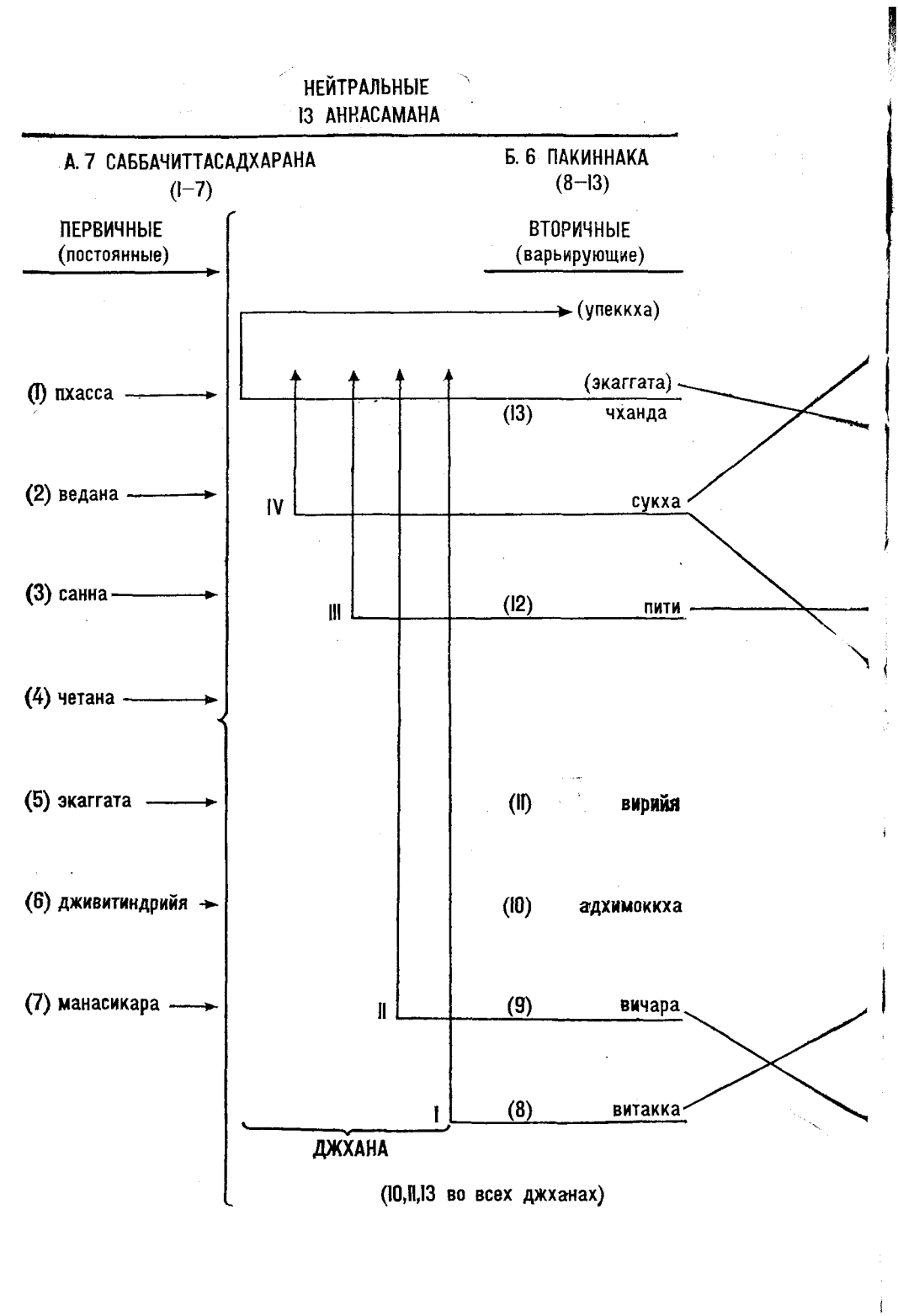
Сати устраняет заблуждение (*моха*), стыд (*хири*) устраняет бесстыдство (*архирика*), тактичность (*оттаппа*) устраняет беззастенчивость (*аноттаппа*), самоотрешенность (*алобха*) устраняет жажду (*лобха*), симпатия (*адоса*) устраняет ненависть (*доса*). Прямота (*уджджукатā*) психических элементов (*кāйя*) и сознания (*читта*) противопоставлены сомнению, скептицизму. Термин «*кāйя*» в данном случае, естественно, обозначает не «тело», но относится к *нāмакāйя* — группе психических элементов в противоположность рупакайя — телесным составляющим. Поскольку последние здесь не рассматриваются, то термины *кāйя* и *читта* выражают различие между психическими элементами, или факторами сознания, и сознанием как таковым: или, актуальное сознание в противопоставлении его потенциальным элементам.

Три воздержания, два безграничных состояния и разум (*панниндрийя*) являют собой более общие качества. Они противопоставляются не какому-либо отдельному неблагоприятному фактору, а неблагоприятному сознанию в целом. Может показаться странным, что «правильная речь, правильное действие и правильный образ жизни» причислены к факторам сознания. Но тот факт, что это было сделано, указывает, что эти термины следует понимать не в обычном (внешнем) смысле, но скорее как ментальные установки или такие психические предусловия, на основе которых и возникают правильная речь, правильное действие и правильный образ жизни.

В следующей группе из четырех «беспредельностей», т. е. таких факторов, которые преодолевают барьеры эгоизма и ограниченных объектов: *меттā* (симпатия, любовь), *карунā* (сострадание), *мудитā* (со-радость) и *упеккхā* (равностность), — присутствуют только *карунā* и *мудитā*. Причина этого в том, что в буддийском понимании *адоса* есть не простое отрицание ненависти, но ее прямая противоположность, и, таким образом, *меттā* уже в первой группе благоприятных факторов обозначается как *адоса*, тогда как равновесие (*упеккхā*) представлена в той же группе как *татрамаджджхаттатā*.

Примечательно, что «воздержания» и «беспредельности» являются теми факторами, которые отличают группы так называемого «возвышенного» (*махаггата*) сознания состояний углубления (*джхāна*) от сверхмирского (*локуттара-читта*) сознания. *Рūпа-* и *арūпа*-сознания, как посредники между мирскими и сверхмирскими состояниями, являются в определенном смысле нейтральным типом сознания: хотя они и предполагают отсутствие четырнадцати неблагоприятных факторов, но они не направлены на какую-либо определенную цель. Однако «воздержание» (*виратийо*) означает уже положительную установку, которая заключается не только в избежании всего того, что понимается как неблагоприятное (*акусала*), но и твердо направлена к достижению состояния Будды или Архата. Таков основополагающий мотив сверхмирского сознания, и соответственно во всех его классах мы находим воздержание (*виратийо*).

Совершенно противоположное место занимают сострадание (*карунā*) и со-радость (*мудитā*). Хотя эти два фактора появляются в первых четырех классах сознания Чистой Формы, но они не присутствуют в сверхмирских *джхāнах*, ибо сострадание и со-радость по-прежнему направлены на мирские объекты, тогда как сверхмирское сознание устремлено исключительно к наивысшей цели — *ниббāна*. Точно так же поэтому и пятая *джхāна*, а вместе с ней и четыре *арūпа-джхāны*, которые свободны от любых эмоциональных и конкретных объектов, не могут быть связаны с *карунā* и *мудитā*.


НЕЙТРАЛЬНЫЕ
13 АНКАСАМАНА
А. 7 САББАЧИТТАСАДХАРАНА
(1–7)
Б. 6 ПАКИННАКА
(8–13)
ПЕРВИЧНЫЕ
(постоянные)
ВТОРИЧНЫЕ
(варьирующие)
(упеккха)
(1) пхасса
(экаггата)
(13) чханда
(2) ведана
IV
сукха
(3) санна
III
(12) пити
(4) четана
(5) экаггата
(11) вирийя
(6) дживитиндрийя
(10) адхимоккха
(7) манасикара
II
(9) вичара
I
(8) витакка
ДЖХАНА
(10,11,13 во всех джханах)

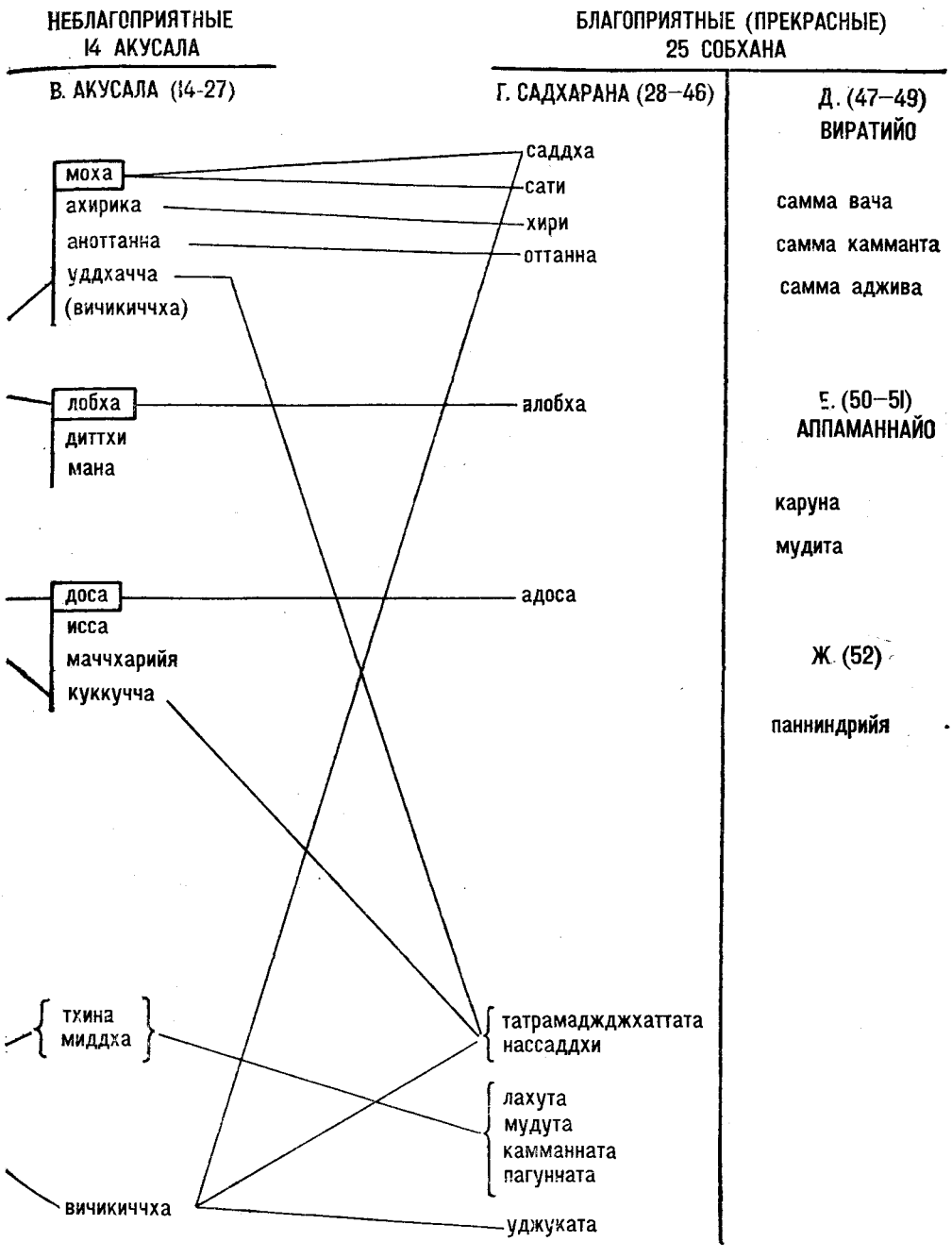


Рис. 11. Пятьдесят два фактора сознания (четасика)

Последними 52 факторами благоприятного сознания являются *паннриндрийя*, которые мы перевели как «рассуждение». Они проявляются во **всех** четырех сферах сознания и поэтому самоадаптируются к частному уровню сознания, соответствующему тому классу, с которым связаны. Подобно *чханда*, которая, в зависимости от обстоятельств, проявляет себя либо как *кāмачханда*, либо как *дхаммачханда*, *паннā* может быть пониманием, точным восприятием, познанием (в ограниченном смысле), или глубоким инсайтом, мудростью, просветлением. В чувственно-мирском сознании она может быть связана, например, с пониманием последствий мгновенных действий, осознавая их как благоприятные (*кусала*) и неблагоприятные (*акусала*), тогда как в сверхмирском сознании *паннā* связана с познанием наивысших объектов, а именно с тем знанием, которое одновременно означает освобождение и осуществление. Таким образом, *паннриндрийя* есть принцип, благодаря которому становится возможным ментальное и духовное развитие, подобно тому, как *джīвитиндрийя* представляет принцип, благодаря которому наши жизненные силы раскрывают себя: и то, и другое являются регулирующими принципами (*индрийя*) важнейших энергий.

Прежде чем мы закончим наш обзор 52 факторов сознания, мы должны выявить связь вторичных факторов (*пакиннакā*) с сознанием медитационного углубления. Основными факторами первой ступени углубления, как мы уже видели, являются *витакка, вичāра, пīти, сукха* и *экаггатā*. За исключением *сукха* и *экаггатā* остальные три включаются в группу вторичных нейтральных факторов. *Экаггатā* мы рассматривали в анализе первичной группы этих факторов.

Витакка-вичāра мы назвали характеристическими признаками дискурсивного мышления. В этом заключается различие между *витакка-вичāра* и *манасикāра*, а также причина, почему *витакка-вичāра* причисляются ко вторичным факторам, а *манасикāра* — к первичным, хотя «внимание» немыслимо без предшествующего «побуждения»: *витакка-вичāра* обозначают попеременно всплывающие и исчезающие элементы мышления (но не непосредственные чувственные впечатления) и, таким образом, относятся к ограниченной, специализированной категории сознания, тогда как *манасикāра*, присутствующее во всех классах сознания, является первичным элементом.

Пīти и *сукха* соотносятся как пред-радость и ее кульминация. Первое есть радостная напряженность ожидания исполнения желания, т. е. именно то, что является движущей силой заинтересованности, любого вдохновения. Это — динамический элемент любой умственной деятельности и прежде всего — медитации. Она может развиться до экстаза (*уббега пīти*) или восхищения (*пхаранā пīти*). Однако не было бы ничего менее

точным как называть буддийскую медитацию «экстазом», ибо *пīти*, прежде чем она выльется в эту эмоциональную крайность, переходит в полное спокойствия состояние духовного блаженства (*сукха*). Поэтому *пīти* присутствует только в первых трех ступенях углубления. Экстаз является прямой противоположностью состоянию углубления, ибо «экстаз» означает буквально «вне-спокойствия», но углубление — «внутреннее спокойствие», «спокойствие в самом себе». Этому не противоречит то, что оба состояния могут иметь одинаковые следствия. Один человек устраняет внешние границы своего «я», т. е. эмоциональным путем, другой — внутренние границы, т. е. духовным путем.

Состояние кульминации, полное наслаждения и спокойствия, проникнутое внутренним блаженством, *сукха* переходит затем в высочайшую форму *упеккхā*, что находит свое подтверждение в стереотипной формуле канонических текстов: «*упеккхако сатимā сукха вихарати*» — «беспристрастно размышляющий в блаженстве пребывает».

Указанные пять факторов сознания, присутствующие в первой ступени углубления, компенсируют неблагоприятные качества (*нīваранāни*, препятствия), которые присутствуют в сознании на каждой ступени углубления. Посредством активизации мышления (*витакка*) устраняются леность (*тхīна*) и вялость (*миддха*), посредством рефлексии (*вичāра*) — сомнения и, соответственно, скептицизм (*вичикиччха*), посредством радостных ощущений (*пīти*) гасится ненависть (*бйяпāда*, *доса*), посредством духовной радости и блаженства (*сукха*) уничтожаются беспокойство и страх (*уддхачча-куккучча*) и, наконец, посредством *упеккхā* устраняется в состоянии углубления жажда (*лобха*) (что достигается и усилением однонаправленности сознания, *экаггатā*; см. левую половину таблицы рис. 11).

Именно радость является тем качеством, которое препятствует появлению ненависти: значение этой истины, к сожалению, еще недостаточно оценено. В значительно большей мере могла бы содействовать благу человечества Радость, нежели проповеди строгой морали, различные запреты и методы запугивания.

Однако следует отметить, что из трех основных неблагоприятных факторов только два — ненависть и жажда — компенсируются на первой ступени углубления. Неведение и, соответственно, заблуждение (*моха*) уничтожается только в своей проявленной форме (*уддхачча*). Это указывает на то, что углубленное сознание не обязательно должно быть связано со знанием и, соответственно, с совершенным проникновением в истину (*саммā диттхи*). Из-за неправильного применения практики концентрации, а также из-за неправильных, ошибочных умственных предпосылок углубление может привести к состоянию страдания (как явствует из седьмой главы «Абхидхамматха-Сангаха», где *доманасса* перечисляется рядом с *сукха* и

упеккхā среди семи факторов, проявляющихся в дхьяническом сознании). Фактором, который прежде всего противодействует заблуждению (*моха*), является вера (*саддхā*) в сочетании с собранностью разума (*сати*), посредством которых ранее только эмоционально или интеллектуально обоснованные положения становятся непосредственными переживаниями, полной наглядной уверенностью. Таблица (рис. 11) показывает 52 фактора сознания в их логической последовательности и в их взаимоотношениях. Факторы, которые по своей природе противопоставлены друг другу и обычно взаимно исключают друг друга, связаны прямыми линиями. В левой половине таблицы показано, как характеристические для первой *джхāны* факторы исключают «пять препятствий», которые перечисляются (как семь факторов) в неблагоприятной группе *четасика*. В правой половине показан параллелизм между неблагоприятными (*акусала*) факторами и им противодействующими факторами, которые являются общими для всех классов благоприятного или «прекрасного» сознания (*собхана-сāдхāранā*). С помощью этой таблицы мы можем не только увидеть, как один фактор исключает другой, но также как посредством устранения одного фактора другой фактор (или некоторые из них) могут возникнуть на его месте. Например, мышление (*витакка*) устраняет леность и вялость (*тхūна-миддха*) и расчищает, таким образом, место для легкости психических элементов и сознания (*кāйя-, читта-лахутā, кāйя-, читта-мудутā, кāйя-, читта-камманнатā* и *кāйя-, читта-пāгуннатā*); или, в более простом случае; восторг (*пīти*) преодолевает ненависть (*доса*) и создает на ее месте симпатизирующую расположенность разума (*адоса*), и т. д.

Номера показывают традиционно принятую последовательность. Шесть последних факторов в столбце *сāдхāранā* (41—46) следует читать дважды, т. к. каждый из этих терминов сочетается с *кāйя* и *читта*, например: *кāйя-камманнатā, читта-камманнатā* *.

---

* В немецком издании 1962 г. этой книги автор уточняет аналогичную таблицу: факторы потока сознания «упеккха» (колонка Б) и «лобха» (колонка В) связаны прямой линией; термины «аноттанна» (В), «оттанна» и нассаддхи» (Г), очевидно, следует читать соответственно как «аноттаппа», «оттаппа» и «пассаддхи» согласно описанию в тексте (*Примеч. пер.*)

С абсолютной точки зрения продолжительность жизни живого существа чрезвычайно коротка и равна длительности одного акта сознания. Подобно тому, как колесо колесницы, вращаясь, касается земли только одной точкой обода и, остановившись, опирается только на одну точку; точно так же длительность жизни живого существа определяется длительностью одного момента сознания; как только это сознание прекратилось, говорят, что бытие также прекратилось. Ибо так было сказано: 'В прошедший момент сознания (субъект) жил, но не живет и не будет жить; в ненаступивший момент сознания (субъект) не жил, не живет, но будет жить; в настоящий момент сознания (субъект) живет, но не жил и не будет жить'.

ВИСУДДХИ-МАГГА, VIII, 39

ШЕСТАЯ ЧАСТЬ

ФУНКЦИИ СОЗНАНИЯ И ПРОЦЕСС ВОСПРИЯТИЯ

1. ДИНАМИЧЕСКАЯ ПРИРОДА СОЗНАНИЯ

Согласно знанию изменчивого характера всех явлений жизни, которые внутренне представлены в мимолетных процессах сознания, а внешне — в медленных, но непрестанных изменениях тела, буддист сравнивает существование с рекой, имеющей своим истоком рождение и своим устьем — смерть. Поскольку рождение и смерть — всего лишь связующие двери из одной жизни в другую, то поток причинно-связанных процессов существования, т. е. непрерывные процессы сознания (которыми только и представлено существование), является посредником, объединяющим различные жизни индивидуума (так же как и различные моменты и фазы в пределах одной жизни).

Фактически каждый момент является переходом к новой форме жизни, поскольку в каждое мгновение что-то становится прошлым и умирает, а нечто новое появляется или рождается. Для обозначения рождения и, соответственно, перерождения служит термин *«патисандхи»*, что буквально означает «воссоединение» («соединение», «присоединение»), которое в этом случае следует понимать не в физиологическом, но исключительно в психологическом смысле. Термин, обозначающий смерть, — *«чути»*, или, буквально, «прекращение» («падение», «распад»).

Таким образом, «воссоединение» подобно образованию нового «источника» из элементов реки, некоторое время текшей под землей и вновь появившейся, чтобы затем в своем видимом течении снова «прерваться», уйти под землю. Наземную часть реки составляют умственные и телесные элементы (*нāма-рūпа*) «индивида», вступившего в видимое проявление между рождением и смертью. Подземную часть реки составляют формирующие силы (*санкхāра*), запечатлевшиеся в сублиминальном глубинном сознании, которые кристаллизуются в новый зародыш жизни в то мгновение, когда телесные органы (в результате ослабления процесса регенерации, или болезни, или насильственного разрушения) прекращают функционировать. Таким образом, *патисандхи* — это не рождение в физиологическом смысле, но момент, или процесс, в ходе которого жизненная энергия собирается в новый начальный пункт, а затем развер-

тывается как росток в новый индивидуум к новому существованию.

Уподобление потока сознания (*бхаванга-сота* — непрерывная составляющая бытия) реке (*сота*) имеет известную ценность в следующем отношении: оба внешне кажутся неизменными как целое, хотя их элементы непрестанно изменяются. Река, которую я вижу сегодня, уже не та река, которую я видел вчера, ибо ни одна капля вчерашнего потока не осталась на том же самом месте. И кроме того, река различна в своих истоках, в своем среднем течении и в своем устье. Таким образом, нет идентичности ни в ее пространственном проявлении, ни в ее временной длительности. А между тем не возникает никакого сомнения в существовании реки, и вполне определенно можно говорить о ее реальности. Однако это не есть реальность в материальном смысле. Это — **отношения** материального, временнóго и пространственного рода, существующие среди непрестанно изменяющихся компонент, которые и формируют постоянный элемент. Аналогично постоянство отношений в непрестанно обновляющихся процессах становления сознающим (в действительности не существует непрестанного **бытия** сознающего, но исключительно постоянное становление сознающим) создает иллюзию существующего в действительности «Я», «эго», или неизменной личности.

Шопенгауэр использует факт того, что мы способны воспринимать преходящесть вещей, как аргумент для доказательства вечности нашего внутреннего бытия — подобно тому, как осознается движение корабля только в отношении к неподвижному берегу. Буддийская интерпретация принципиально противоположна: «Если бы субъект оставался самонеизменным, он должен был бы всегда рассматривать изменяющийся, по общему признанию, объект как различный в различное время, но никогда тем же самым даже в течение двух последовательных мгновений. Однако тот факт, что мы способны рассматривать изменяющийся объект тождественным самому себе в различное время, даже по истечении большого интервала, показывает буддисту, что субъект не может оставаться идентичным самому себе даже два каких-нибудь последовательных момента на протяжении этого интервала». (Шве Зан Аунг, Компендиум Философии, с. 11).

Отношение между субъектом и объектом подобно отношению между двумя движущимися системами: если их движение совершенно одинаково по своему характеру, то создается впечатление отсутствия движения; если же их движения различаются, то система, являющаяся объектом наблюдения, кажется движущейся, тогда как система наблюдателя, субъекта, кажется неподвижной. В большинстве случаев человек избирает внешний мир объектом своего наблюдения, и чем более он осознает изменчивость мира, тем более уверяется в своем соб-

ственном постоянстве. Если бы он выбрал **самого себя** объектом своего анализа, то представился бы прекрасный случай убедиться в своем непостоянстве. Это не противоречит возможности покоя в самом себе, ибо покой в данном случае означает не застой, но непротиводействие естественному ритму происходящего, в котором, собственно, и заключается жизнь.

Возвратимся к сравнению с рекой — где мы замечаем наибольшее движение воды? Вероятно, вблизи берега, потому что он сам внешне кажется неизменяющимся, тогда как середина реки выглядит наиболее спокойной частью, которая, если не принимать во внимание берега, кажется достаточно неподвижной, при условии, что поток не нарушается втекающими притоками, внешними или внутренними препятствиями. Движущееся может определить свое собственное движение исключительно в отношении к чему-либо стороннему. Точно так же мы способны обрести спокойствие внутри самих себя только тогда, когда отвлекаемся от внешнего мира и его воздействий на нас. Но как только проявляет себя внутреннее сопротивление, или же это спокойствие возмущается внешними воздействиями (чувственные впечатления), сейчас же нарушается ламинарное течение потока, и гармоническое движение превращается в более или менее сильную вибрацию (в зависимости от интенсивности сопротивления), которая осознается в форме возникающих восприятий, мыслей и представлений.

Сознание, как мы уже упоминали, можно определить как феномен сопротивления — препятствие потока бытия; это аналогично возникновению тепла и света, как явлений сопротивления прохождению электрического тока. Более того, мы можем утверждать, что любое действие есть феномен сопротивления. Только **сопротивление** стенок парового котла наделяет пар его действующей силой; ибо «сила в себе» столь же абсурдное понятие, как и «сопротивление в себе». Сопротивлением по отношению к движущейся силе является сила инерции. Таким образом, сознание оказывается результирующей двух компонент — движения и силы инерции. Образно говоря, эта результирующая проявляется как вибрация или ритмическое движение: это, вероятно, наиболее глубокий символ активности. Если вибрация достаточно сильна, то ее воздействие нарушает поток бытия, изменяя его направление и даже останавливая его. Таким образом, чем устойчивее сохраняется вибрация, тем интенсивнее сознание.

Из этих предпосылок мы могли бы объяснить стремление к неизменности у живых существ — особенно идею постоянства самости в человеке. Ибо само́ сознание, как феномен сопротивления, непрестанно прилагает усилие к сохранению существования, и с этой точки зрения сознание в каждой своей фазе идентично своему предшествующему состоянию. Отсюда и переживание «я есть я». Можно было бы определить и далее: если со-

знание есть феномен сопротивления (разумеется, мы говорим здесь только о нормальном бодрствующем сознании), то оно должно проявляться наиболее интенсивно в тех формах существования, которые связаны с наибольшими препятствиями.

В той мере, в какой это доступно нашему обозрению, природа подтверждает это предположение: растение более сознательно, чем минерал, животное более сознательно, чем растение, и человек более сознателен, чем животное. А если мы примем буддийскую концепцию о свойствах небесных, т. е. более счастливых существ, то мы придем к заключению, которое непосредственно соответствует изложенным здесь идеям — существа более высоких уровней, чье существование встречает значительно меньшее сопротивление и продолжительность бытия которых поэтому значительно больше, обладают соответственно менее дифференцированным (и поэтому менее «я»-выраженным) сознанием.

Говоря иначе (и только как следствие идеи, которую я изложил со всеми оговорками): чем постояннее форма, тем менее интенсивно сознание (внутренний момент устойчивой инерции). Чем подвижней и изменчивей форма, тем сильнее внутренний принцип постоянства (у мыслящих существ — «я»-сознание). Сознание проявляется как феномен выравнивания, или как трансформированная во внутреннее бытие способность сохранения существования, постоянства. Материальная форма есть способность проявления постоянства, устойчивости, которая стала и видимой, и внешней. Другими словами, она суть видимая форма сознания.

Поэтому тот, кто стремится к самоутверждению, пребывает в крайности, в нереальном; тот, кто стремится к уничтожению, пытается избежать реальности посредством другой крайности. Реальность есть непрерывное колебание между движением (не-бытие) и стабильностью (бытие), синтез обоих принципов представлен в процессе становления, в соответствии с неотъемлемыми законами. Этот процесс, выраженный в терминах индивидуального существования, характеризуется тремя вышеупомянутыми фазами: рождение (*патисандхи*), бытие (*бхаванга*), смерть (*чути*). Наиболее важной из них является *бхаванга*. В работе Сумангала «Абхидхамматха-Вибхавани», средневековом цейлонском комментарии, *бхаванга* объясняется как «причина, основание, совершенно необходимое условие нашего бытия, которое расценивается субъективно как непрерывное: 'кондицио сине ква нон' нашего существования, то, без чего никто не может ни быть, ни существовать» (с. 140). Леди Садау определяет *бхаванга* как «функцию бытия, на основе которой пассивная сторона существования (*уппатти-бхава*) непрестанно существует столь же долго, сколько сохраняется и *джанакакамма* (репродуктивная карма) прошлого, которая и

обусловила это существование» (Компендиум Философии, с. 266). Таков основной/общий аспект *бхаванга*; но он может обозначать также и функциональное состояние субпериферического сознания, которое открывается тогда, когда внешний объект через «пять врат» чувств (*панча-двāра*), или внутренний объект через «врата разума» (*мано-двāра*), вступает в поток бытия (*бхаванга-сота*) и создает в нем колебания (*бхаванга-чалана*). Когда эта вибрация достигает своей высшей точки, поток, струящийся ниже границ актуального или периферического сознания, прерывается (*бхавангуппаччхеда*), и, как бы наталкиваясь на плотину, выходит из своих прежних берегов, превращаясь из потенциального состояния в состояние активности. Другими словами, поток (*сота*) прекратил течение, «прервался» (*уппаччхеда*), и так же как мы не можем говорить о «потоке» (если то, из чего он состоит, более не струится), точно так же мы не можем говорить о *бхаванга-сота*, когда непрерывность его движения прервана вибрацией, хотя и в этом случае продолжает действовать все та же сила, но преобразованная из одного вида движения в другой — подобно тому, как горизонтально направленная сила, встречая препятствие, может преобразоваться в вертикальное движение.

2. ФУНКЦИИ СОЗНАНИЯ И ПРОБЛЕМА МАТЕРИИ

Прерывание потока бытия (*бхаванга-сота*) порождает одиннадцать функций:

1. *āвадждана* — сознавание
2. *дассана* — видение
3. *савана* — слышание
4. *гхāйяна* — обоняние
5. *сāйяна* — ощущение вкуса
6. *пхусана* — осязание
7. *сампатиччхана* — воспринимание, рецепция, избирание, прием, фиксация, интерпретация
8. *сантīрана* — исследование
9. *воттхаппана* — определение
10. *джавана* — полное познание, осмысление, апперцепция
11. *тадāраммана* — отождествление, регистрация, удержание, хранение

Вместе с тремя субпериферическими функциями (*патисандхи*, *бхаванга*, *чути*) их общее число возрастает до четырнадцати. Если мы рассматриваем их с точки зрения состояния

(*тхана*) сознания, мы имеем десять функций, поскольку пять сенсорных восприятий (перцепций) (2 ÷ 6) — это всего лишь модификации того же самого вида сознания, которое как таковое может быть представлено одним классом в пределах того же самого процесса восприятия (перцепции).

Единицей измерения длительности этих состояний сознания является «момент сознания» (*читтакхана*), который, согласно комментаторам, длится менее одной биллионной (10^{-12}) интервала времени мигания глаза или вспышки молнии. Но даже в этом невообразимо малом отрезке времени можно различить еще три стадии (*кхана*), подобные трем фазам индивидуального существования: возникновение (*уппāда*), полное развитие, или стадия относительного постоянства (*тхити*), и растворение (*бханга*). Подобно тому как атом принимается за наименьшую неделимую единицу материи, так и *кхана* полагается предельно малым временным интервалом.

Семнадцать моментов сознания (*читтакхана*) (каждый из которых состоит из трех элементарных кхана) образуют более длительный процесс сознания, обусловленный чувственным восприятием, и согласно этой теории в буддийской философии семнадцать моментов сознания принимаются как продолжительность существования материального явления.

Это весьма важно, поскольку именно в этом утверждается связь между физическим и психическим — фундаментальное единство духовных и материальных законов. Отсюда следует также, что материальное превращается только в особый случай психического опыта, восприятия и соответственно включается в группу элементов сознания. Даже тогда, когда буддист говорит о материальной, или телесной форме (*рūпадхамма*), это следует понимать не как противопоставление психическому (и тем более не как то, что понятие субстанции чуждо его мировоззрению), но как то, что и внешние, и внутренние явления относятся к одному и тому же процессу, который интересует его только постольку, поскольку этот процесс принадлежит сфере непосредственного опыта и касается как индивида, так и его сознания. В результате такой психической установки буддист не занимается исследованием сущности материи, но только исследованием сущности чувственной перцепции и опыта, которые, собственно, и создают у нас представление или идею материи.

«Вопрос о сущности так называемых внешних явлений не предрешается: остается возможным, что чувственное (*рūпа*) и духовное (ментальное), являющиеся хотя и коррелятами, несводимы одно на другое, но имеют общий источник. Во всяком случае, и у древних схоластиков, согласно теории кармы, внешний мир входит в состав личности» (О. Розенберг, с. 148—

149). Таким образом, буддизм избегает дилеммы дуализма, согласно которой разум и материя «остаются случайно встретившимися единицами, связь которых должна быть специально мотивирована». Только с этой точки зрения становится понятным, почему среди одиннадцати качеств или принципов формы (*рӯпа*) перечисляются как материальные, так и имматериальные элементы, как мы видели в третьей главе четвертой части. В этом отношении мы должны согласиться с Розенбергом, когда он подчеркивает, что дхармические категории являются коррелятами, которые дополняют друг друга, т. е. совместно формируют сознание и его содержание. «*Рӯпа-дхармы* не отрываются от других категорий дхарм, от сознания, эмоций и т. д., а рождаются и исчезают ежемгновенно, как и они, и входят, как самостоятельные корреляты, в состав мимолетных комбинаций, из которых слагается поток сознательной жизни».

3. ПРОЦЕСС ВОСПРИЯТИЯ (ПЕРЦЕПЦИИ)

Как пример процесса перцепции (на примере визуального восприятия), длительность которого определяется семнадцатью вышеупомянутыми моментами сознания (*читтакхана*), буддист традиционно использует следующее сравнение, популяризированное Буддхагхошей:

«Некий человек, укрыв голову, спит у подножья мангового дерева. Спелый плод манго падает на землю, тревожа сон спящего. Разбуженный звуком падения, человек просыпается, открывает глаза и оглядывается вокруг. Протянув руку, он берет плод, сжимает его, нюхает его и съедает. Здесь состояние сна соответствует подсознательному спокойно текущему потоку существования (*бхаванга-сота*); мгновение, когда падает плод, и звук удара достигает уха, соответствует первому моменту сознания (*пуббевāтӣтакам эка-читтаккханам*) спокойно текущего потока, который уже в следующий момент приводится в колебание (*бхаванга-чаланани*); момент пробуждения от тревожащего звука соответствует началу бодрствования сознания, которое обращается к пяти (чувственным) входам, возбуждая подсознательный жизненный континуум (*панчадвāрāваджджана*); момент, когда человек открывает глаза и оглядывается, соответствует включению зрительной функции и ее завершению в визуальном познании (*чаккху-виннāна*); момент, когда он протягивает руку и берет плод, аналогичен тому моменту, когда разум избирает объект (*сампатиччхана*); момент ощупывания и сжатия плода соответствует следующему элементу рационального познания исследующего объект (*сантӣрана*); ощущение запаха и установление дальнейших характерных признаков плода

соответствует неоперативному элементу рационального познания, определяющего объект (*воттхаппана*); вкушение плода соответствует полному познанию, апперцепции (джавана), наслаждению вкусом объекта» (Аттхасалини, с. 271; в англ. переводе Маунг Тин'а, с. 359).

Шве Зан Аунг использует это же сравнение с некоторыми изменениями: порыв ветра срывает плод с ветки, и человек спит, укрыв голову. «Порыв ветра» он объясняет «как 'предшествующий' момент жизни, в течение которого объект вступает в поток и плывет вместе с ним, не внося возмущения. Колебание ветвей под действием ветра представляет вибрацию потока бытия. Падение плода соответствует задержке или прерыванию потока бытия, т. е. моменту, когда поток 'прерывается' мыслью; ... и т. д. Наконец, проглатывание последних кусочков, которые остались во рту (и еще долго длящийся привкус, как предлагает Рис Дэвидс), соответствует функции удержания (*тадāламбана* или *тадāраммана*), после которой разум возвращается к простейшим витальным процессам, подобно тому, как человек снова засыпает» (Компендиум Философии, с. 30).

Версия Буддхагхоши кажется мне более удачной, поскольку она сохраняет единство сравнения, тогда как Шве Зан Аунг, или традиция, которой он следует, колеблется между двумя точками отношения, избирая первой дерево, а второй — пробуждающегося человека, как объекты сравнения.

Процесс восприятия, представленный этим примером, составляет семнадцать моментов мысли. Вступление чувственного объекта в поток бытия занимает один момент до начала вибрации (*бхаванга-чалана*) и еще два момента, пока поток не будет остановлен (*бхавангуппаччхеда*) возрастающей интенсивностью этих колебаний. Затем в необходимом порядке с каждым моментом сознания включаются следующие функции:

āвадджана	(в четвертый момент)
дассана, и/или соответственно савана, гхāйяна, сāйяна, пхусана	(в пятый момент)
сампатиччхана	(в шестой момент)
сантирана	(в седьмой момент)
воттхаппана	(в восьмой момент)

Кульминацией всего процесса является *джавана*, полное восприятие (апперцепция) или познание объекта, которое длится семь моментов (от девятого до пятнадцатого включительно). Наконец, процесс завершается двумя моментами отождествления или регистрации (*тадāраммана*), после чего сознание вновь втягивается в спокойное течение потока бытия (рис. 12).

Полный процесс восприятия из семнадцати моментов имеет место только тогда, когда интенсивность чувственного объекта очень велика (*атимаханта*); если она просто велика (*маханта*), то функция регистрации (*тад-āраммана*) отсутствует, так что продолжительность всего процесса в этом случае не превышает пятнадцати моментов (рис. 13). Если интенсивность чувственного впечатления мала (*паритта*) (или «очень мала» (*ати-паритта*)), то процесс совершается чисто функционально, т. е. ни полное познание, ни апперцепция (*джавана*) и, следовательно, никакое ментальное объединение, никакое решение или ментальное действие (*камма*), в смысле утверждения или отрицания (а на их основе и будущие положительные или отрицательные тенденции — *санкхāра*), не могут быть созданы. Таким образом, *джавана* является кармически решающей функцией, которая определяет будущее: она суть **активный** аспект кармы, означающий свободную волю, тогда как все предшествующие функции (которые по отдельности проявляются в каждом «малом» процессе восприятия) определяются предшествующими перцептивными (*джавана*) моментами либо из настоящей, либо из прошлой жизни (предрасположенности, характер, *санкхāра*) и образуют **пассивный** аспект сознания, причинно-ограниченный и не доступный свободной воле.

Проблему свободной воли, таким образом, нельзя решить простым утверждением или отрицанием. В некотором отношении мы свободны, в другом — нет, и положение границы, разделяющей эти два условия, есть не объективная, а субъективная проблема. Обращаясь к телесным функциям, мы также можем обнаружить корреляцию волитивных и автоматических процессов, как это прекрасно показал Дальке в одной из своих последних книг: «В определенной степени я обладаю властью над моими конечностями. Я могу двигать моими руками и ногами как захочу, но я не могу и на дюйм увеличить свой рост. Я могу дышать как мне нравится, но я не могу заставить биться сердце так, как хочу, за исключением непрямого воздействия посредством определенного метода дыхания. Я могу есть то, что мне нравится, но я не способен определить процесс пищеварения. Здесь существует свобода только в самоограничении. Решение принять пищу свободно, но процесс ее переваривания строго фиксирован» (Медицина и мировоззрение, с. 66).

Само собой разумеется, что процесс восприятия, как показано здесь, представляет только идеализированный разрез сложной ткани факторов и функций, связанных с генезисом сознания. В действительности, по крайней мере четыре процесса сознания, каждый из которых проявляется в бесчисленных повторениях и вариациях, необходимы для полного восприятия чувственного объекта:

Процесс перцепции в зависимости от внешнего сенсорного стимула (на примере восприятия визуального объекта (рупāраммана)

Пāнчадвāре витхи-читта-ппаватти-найо

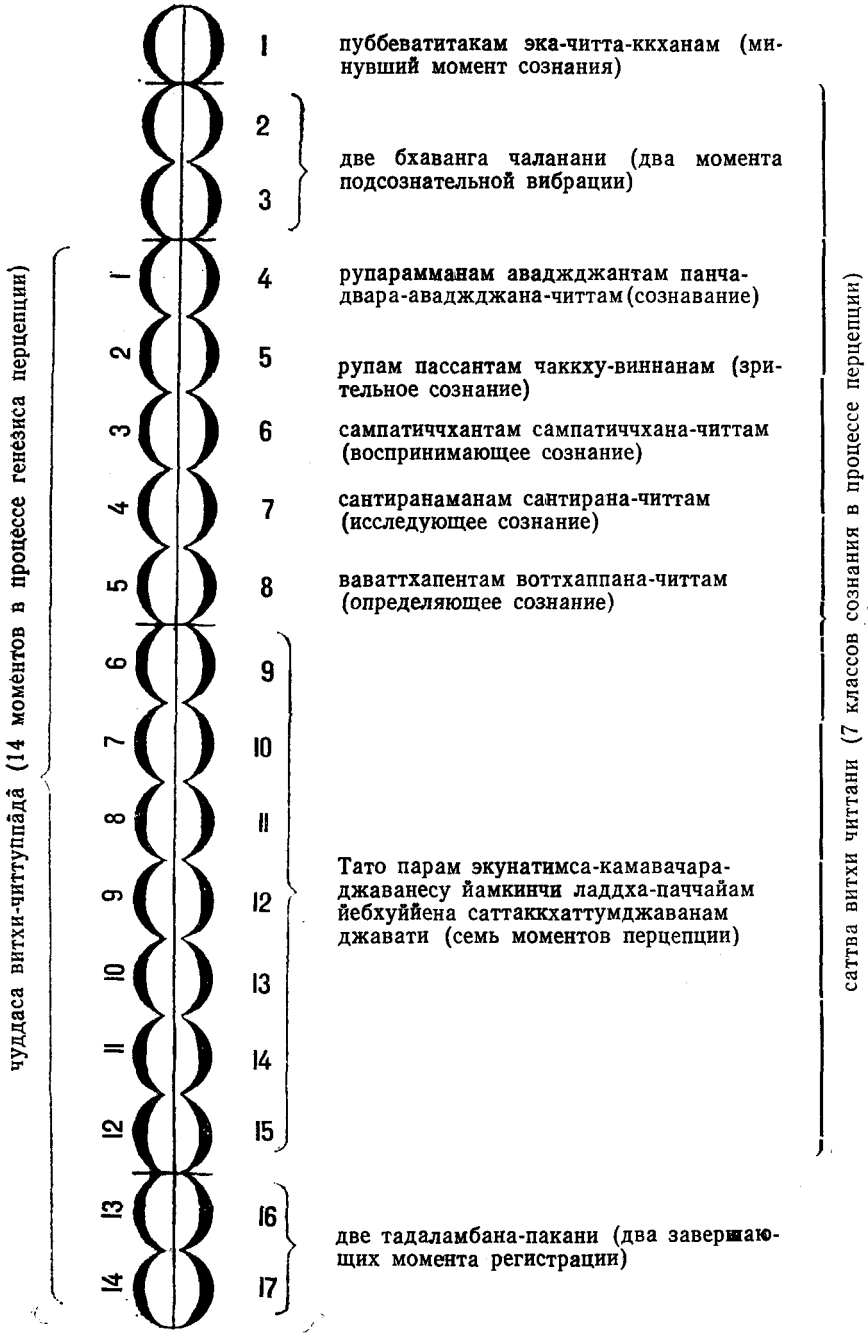


Рис. 12

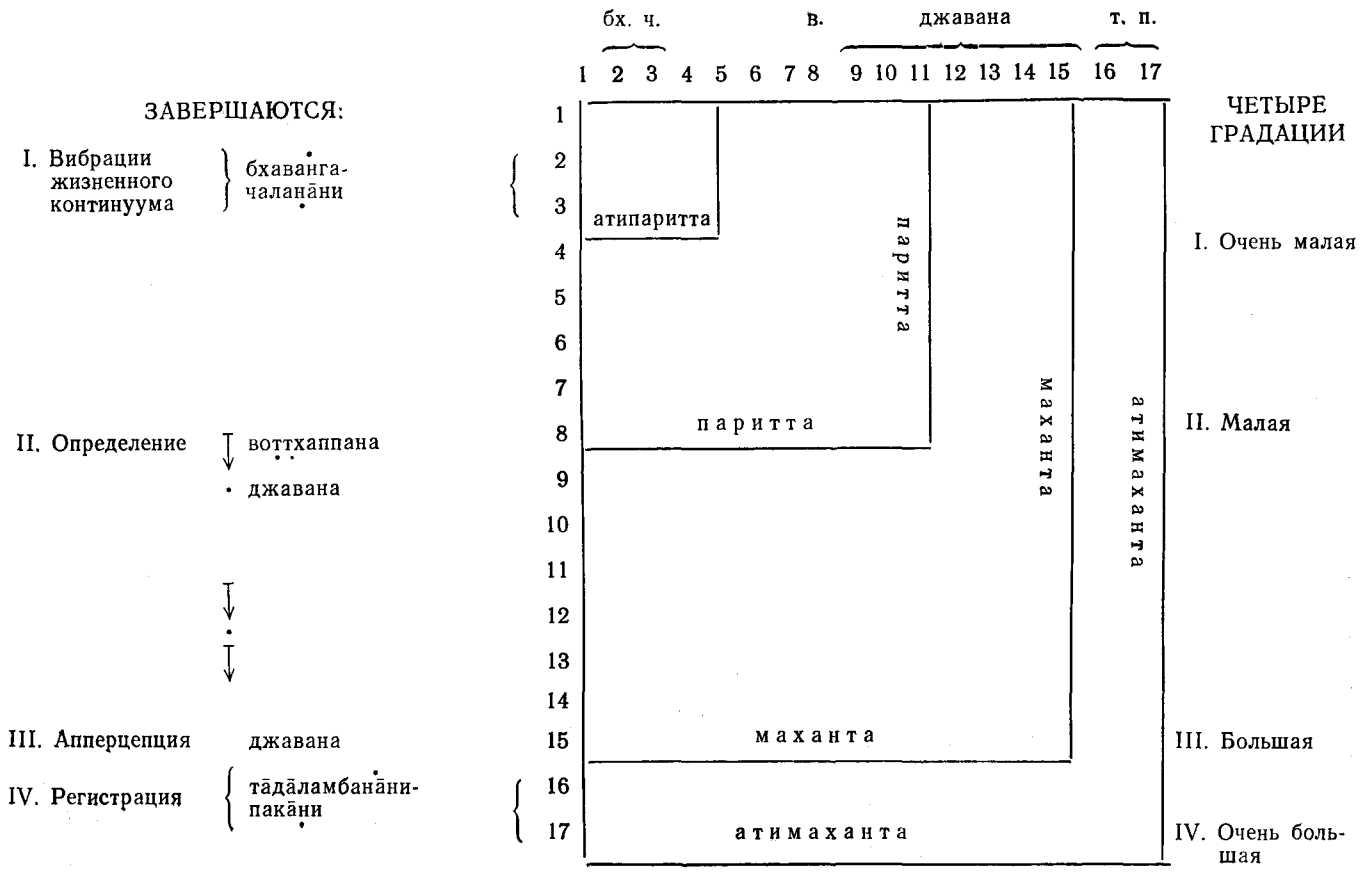


Рис. 13. Градации интенсивности объектов

1. *панча-двāра-вītхи*: перцептивный процесс в зависимости от одного из пяти внешних чувств, как описано выше; этот процесс может повторяться несколько сотен тысяч раз, чередуясь с —

2. *тад-ануваттака-мано-двāра-вītхи:* репродуктивный процесс, который соединяет вместе различные аспекты восприятия, пока не будет достигнут полный синтез объекта; затем следует

3. *нāма-паннатти-вītхи*: процесс «схватывания» наименования объекта, и, наконец,

4. *аттха-паннатти-витхи*: процесс «схватывания» смысла, значения.

Шве Зан Аунг иллюстрирует традиционное определение этого четырехчленного процесса следующим образом: «Чтобы человек мог сказать «я вижу розу», он прежде всего должен воспринять (перцептировать) розу, представленную в той или иной форме посредством уже описанной внешней интуиции (созерцания). Каждый процесс сопровождается (с одним или двумя краткими моментами подсознательного непрерывного перехода (*бхаванга*)) процессом, называемым «схватывание прошлого» (*атитаггахана*), в котором необходимо имеется представление воображению только что воспринятого прошлого объекта, причем в разуме присутствуют только различные части этой розы. Эти два процесса могут чередоваться друг с другом несколько сотен тысяч раз, прежде чем начнется процесс синтеза (*самūхаггахана*). В третьем процессе, также повторяемом несколько раз, он синтезирует полный сложный образ розы из различных составляющих частей, которые до этого уже были поочередно представлены. На следующей стадии, называемой «схватывание значения» (*аттхаггахана*), также повторяемой несколько раз, он формирует идею объекта, соответствующую тому образу, который является репрезентацией оригинала. Наконец, на стадии, называемой «схватывание названия» (нāмаггахана), он находит название для репрезентации этой идеи. Но если название ему уже знакомо, то между этой и последней стадией могут иметь место еще три процесса. То есть в процессе, называемом «конвенциализация» (*санкета*), он находит условный символ, посредством которого такая идея обычно обозначается; в процессе, называемом «связывание» (*самбандха*), он сравнивает данную идею с предшествующими идеями, обозначенными тем же символом. Если при этом сравнении он обнаруживает определенное сходство между общими атрибутами, он вырабатывает суждение: «это есть роза»,— что называется «процессом суждения» (*виниччхайя*). И, наконец, в процессе «схватывание названия» он прилагает к объекту название класса. Другими словами, он подводит понятие под известный класс. Эти сложные процессы репродуктивного и конструктивного воображения, памяти, по-

нимания, различения, суждения и классификации следуют друг за другом в столь быстрой последовательности, что воспринимающий думает, будто бы он «видит» розу почти мгновенно. Такова сложность и запутанность процессов, различаемых в акте восприятия (перцепции) внешнего мира» (Компендиум Философии, с. 32).

Процесс восприятия на основе «внутреннего», или ментального объекта (вступающего через «врата разума» — *манодвāра-вūтхи*), подобен случаю восприятия внешнего чувственного объекта. Его большая или меньшая интенсивность обозначаются, как *вибхӯта* или *авибхӯта*, т. е. «отчетливая» или «неотчетливая».

В медитативном познании (*аппанā джавана*) нет ни различия в интенсивности или отчетливости объекта, ни активизации удерживающей функции регистрации (*тадāрамманā*), ибо в этом состоянии разум не только направлен и сконцентрирован на поверхности объекта, но и проникает в него, абсорбирует его, становится с ним единым. Это состояние разума называется *самāдхи*. Различие между *самāдхи* и состоянием принудительной концентрации, посредством которой интеллектуал пытается проникнуть в область внутреннего умственного созерцания, наглядно поясняется сравнением, приведенным Шве Зан Аунг'ом: «Медитативное состояние концентрации (*джхāна*), достигающее кульминации в *самāдхи*, сравнивается с массивным телом, которое брошено в воду, опустилось на дно и лежит там, пока не будет извлечено на поверхность, тогда как чисто интеллектуальная концентрация сознания, привязанного к чувственному миру, подобна полому телу, которое надо силой удерживать под водой, чтобы оно тут же не всплыло вновь».

Если мы попытаемся исчерпывающе описать процесс восприятия (перцепции) или запутанный характер даже одного состояния сознания, то это выйдет далеко за рамки настоящей работы, ибо каждый момент сознание отражает всю систему, частью которой оно является, и его полный анализ был бы равносилен детальному описанию всей психологии и философии буддизма. Для нашей цели было достаточно выявить общую структуру и ее направляющие принципы.

Анализ сознания с гедонической точки зрения выявляет источник страдания и указывает путь к его уничтожению и, кроме того, положительную сторону этой проблемы, а именно — источник и важное значение радости. Благодаря этому были раскрыты **этические** основы буддизма.

Когда мы обнаружили, что внешне простейший процесс сознания оказывается весьма запутанным и сложным взаимодействием многочисленных элементов действующих и противодействующих сил, которые не следует рассматривать как выражение некоего субстрата эго, но, напротив, в котором идея эго возникает как продукт определенных функций, — тогда был

раскрыт еще один краеугольный камень буддийского учения: *анатта̄-идея.*

И когда к явлениям сознания применялся временной масштаб, то даже последние, по-видимому, постоянные элементы растворялись в вибрациях, длительность которых оказывалась бесконечно малыми единицами времени. Это раскрыло закон *анича*: нет ничего неизменного, все пребывает в движении.

А когда, наконец, мы увидели, что эта изменчивость не является произвольным, хаотическим, бессмысленным непостоянством, но обладает непрерывностью потока, тогда нам раскрылась закономерность действия (*камма*) и внутреннее единство всеобщей и индивидуальной, материальной и духовной закономерности, которые выражаются во всеохватывающем и никаким другим языком не передаваемом слове «*Дхамма*» (= *Дхарма*).

Насколько близко подошло мировоззрение Запада к пониманию буддизма не только в области точных наук, но также и в области психологии и религиозного мышления, могут показать следующие строки, которые выступают здесь как современная иллюстрация учений, изложенных в Абхидхамме:

> «В интересах опыта и с целью схватывания воспринятого интеллект разбивает переживание, — которое является в действительности непрерывным потоком, непрекращающимся процессом изменения и реакции без каких-либо составляющих, — на чисто условные «моменты», «периоды» или психические «состояния». Он отщипывает из потока реальности те кусочки, которые значимы для человеческой жизни, которые «интересуют» его, привлекают его внимание. Из них он создает механический мир, в котором и пребывает и который кажется ему вполне реальным до тех пор, пока не будет подвергнут критическому анализу. Интеллект, говорит Бергсон в метком и уже ставшем знаменитым сравнении, работает подобно кинематографу: он делает моментальные снимки разнообразных объектов, пребывающих в непрестанном движении, и посредством этих последовательных статических репрезентаций, — ни одна из которых не является реальной, ибо Жизнь, являющаяся объектом фотографии, никогда не пребывала в покое, — он воссоздает картину жизни, движения. Эта картина, или, вернее, быстро сменяющееся представление Высшей Гармонии, в котором утрачены бесчисленные моменты, весьма полезна для практических целей, но она не есть действительность, ибо она мертва...
>
> Таким образом, этот «реальный мир» является результатом вашей избирательной активности, и природа вашего выбора в большинстве случаев вне вашего контроля. Ваш кинематографический аппарат работает

с определенным шагом, фиксируя моментальные снимки в определенных интервалах. Любые события, протекающие быстрее этого интервала, либо не поддаются фиксации, либо сливаются с предшествующими или последующими моментами в форме картины, с которой он, собственно, и может иметь дело. Так поступаем мы, например, с бурей вибраций, которую мы превращаем в «звук» и «свет». Если замедлить или ускорить течение времени, изменить его ритмическую активность, то тут же мы получим иные последовательности моментальных снимков, а в результате и иную картину мира. Благодаря мере времени, к которой приспособлен нормальный человеческий аппарат, он регистрирует для нас то, что мы называем в своей наивности «естественным миром». Несколько бóльшая скромность или более здравый рассудок могли бы показать нам, что лучшим названием было бы «наш естественный мир»...

А теперь позволим человеческому сознанию изменить или преодолеть свой ритм, и в результате некий новый аспект или некий иной мир могут стать нашими. Таким образом, утверждение мистиков о том, что в своих экстатических состояниях они изменяют условия сознания и воспринимают более глубокую реальность, нельзя отбрасывать как безрассудное» (Эвелин Ундерхилл. Мистицизм, с. 36).

Изменение и преодоление ритма человеческого сознания и является целью духовного тренинга буддизма на высших ступенях медитации, которые соответствуют переживанию более высоких мировых уровней. И хотя эти опыты не являются высшей целью Буддийского Пути, они показывают, что наш человеческий мир — всего лишь частный случай среди других бесчисленных миров, и что миры буддийской космологии следует искать не в мистериях пространства, но в мистериях нашего собственного разума, в котором миры существуют как возможности опыта. Когда человек осознал относительность своего собственного мира и скрытые способности сознания, другими словами — если он понял, что не привязан к этому индивидуальному миру (миру его чувств), но живет исключительно в том мире, который соответствует «ритму» его разума, тогда он сделал первый шаг к освобождению. Высочайшей целью, однако, является изменение ритма всей нашей жизни и преобразование ее в ту высшую гармонию, которую Будда разъяснял как отсутствие жажды, ненависти и неведения: то, что описывается словом *Ниббāна*.

Теперь очевидно, что буддизм представляет полный переворот во всех конвенциональных взглядах, и что негативный характер его формулировок вызвал определенные трудности, которые пугали обычного человека, ибо идея *анаттā* для него озна-

чает разрушение его личности, а идея *анича* — уничтожение его мира.

Но идея *анича* отрицает не «существование» вещей, а только их перманентность, и точно так же идея *анаттā* утверждает не отсутствие «самости», а отсутствие неизменной «самости», непрестанно существующей как самостоятельная единица. В действительности именно идея *анаттā* гарантирует возможность развития и роста индивидуальности, показывая, что «я» или «самость» являются не абсолютными величинами, но обозначениями относительных пределов, созданных самим индивидуумом в соответствии с уровнем его знания. Первобытный человек ощущал тело как свою «самость», более развитый человек принимает за «я» свои чувства или свои ментальные функции. Но Будда не рассматривает ни тело, ни разум как свою «самость», зная их относительность и взаимозависимость.

В отношении этой взаимозависимости можно сказать, что она как раз и является тем элементом, который содержит принцип относительного индивидуального постоянства и непрерывности. Ментальные и телесные материалы строения могут изменяться с огромной скоростью, и тем не менее они всегда будут создавать (наполнять) **особую индивидуальную** форму, которая соответствует (на основании закона **зависимого** происхождения) уровню развития данного индивидуума.

Таким образом, идея *анича* не делает мир менее реальным, но, напротив, она показывает, что мир представляет собой исключительно процесс действования. Нигде нет застоя, нет ограничения. Ничто не существует само по себе или отдельно в самом себе. Не существует ничего постоянного; и вместо мира, заполненного мертвыми вещами, существует **живой** космос, который находит свое подобие в сознании каждого индивидуума и свой фокус — в каждом атоме, так же как и каждое мгновение, рассматриваемое с точки зрения бесконечной делимости, содержит безграничность времени. Таким образом, мы обнаруживаем присутствие **внутри** нас самих вечности и полноты, которые недоступны нам до тех пор, пока мы ищем их в фантасмагории внешнего мира или отдельного маленького эго.

Тот, кто вступает на Путь Будды, должен отбросить любые мысли о «я» и «моё». Но это отбрасывание не обедняет нас, а напротив, обогащает, ибо отбрасываем и разрушаем мы стены нашего заточения, обретая взамен высшую свободу, которую не следует понимать просто как растворение в целом или как чувство идентичности с другими, но как восприятие бесчисленных и бесконечных взаимоотношений, в соответствии с которыми каждый индивидуум, по сути, связан со всем, что есть, вмещая таким образом в своем сознании всех живых существ, принимая участие в их сокровенном переживании, разделяя их страдание и радость.

И я открыл ту глубинную абсолютную Истину, столь трудно воспринимаемую, с трудом постигаемую, успокаивающую и величественную, которая не может быть достигнута обычным рассудком, но зрима только мудрым.

Однако мир предан забавам, ослеплен желанием, очарован наслаждением. Люди едва ли поймут закон обусловленности, независимого происхождения всего сущего; непонятным и непостижимым также будет для них прекращение всех ментальных формирований, отбрасывание любого субстрата перерождения, затухание жажды, отрешенность, Ниббāна.

И все же есть существа, чей взор лишь слегка затуманен: они поймут Истину.

МАДЖДЖХИМА-НИКАЙЯ, 26

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ПСИХОЛОГИИ *АБХИДХАММЫ*

Для того чтобы представить общую структуру сознания, каковой она описана в систематическом изложении Абхидхаммы, мы обратимся вкратце к более научным классификациям и к их терминологии. Генетическая связь этих классификаций с самыми ранними ступенями буддийского мышления столь сильна и логически обоснована, что едва ли возможно оставить их без внимания даже в таком коротком исследовании, как это, имеющем своей целью общий обзор психологических тенденций ранней буддийской философии. Я использую определение «ранняя философия» для отличия от более поздних форм буддийской философии, которые сохранились в санскритских, китайских и тибетских текстах. Мне представилась возможность изложить философию и психологию палийского буддизма, но его фундаментальные идеи, занимающие центральное место в этой книге и составляющие ее основную тему, как то — Закон Обусловленного Происхождения, Четыре Благородные Истины, Восьмеричный Путь, мгновенность всех явлений, проблема радости и страдания, отрицание принципа «я», психофизические агрегаты, формы и конституэнты сознания, на которых основаны теория и практика медитации, — все эти темы не являются исключительно достоянием палийского буддизма или какой-либо отдельной школы, но представляют характерные черты самых ранних философских и психологических формулировок буддизма. Они суть буддизм «пар эксэллянс», сохраненные и тщательно разработанные, с небольшими дополнениями, школой Тхеравада; поэтому даже сравнительно поздние работы этой школы, например «Абхидхамматтха-Сангаха» Тхеры Ануруддха, лучше представляют самое раннее состояние буддийской философии, чем работы других школ, которые с чисто исторической точки зрения относятся к значительно более ранним периодам. Но независимо от этого, коль скоро мы рассмотрели обстоятельства, при которых появился буддизм, направление, откуда ведет путь (часть I), мы должны иметь и представление о направлении, в котором он развивался, ибо только это позволит нам увидеть действительную установку и тенденцию развития центральной

составляющей пути и органическое единство его различных фаз. Именно в этом смысле следует понимать наш экскурс в более научные подробности «Абхидхаммы». В использовании классификации «Абхидхамматтха-Сангаха» *, на которой основаны наши палийские таблицы, я ограничился теми особенностями, которые можно рассматривать и как части первоначальной системы буддийской психологии, и как те, что служат ее разъяснению в важнейших деталях.

Фактически «Абхидхамматтха-Сангаха» является обобщением содержания семи книг, составляющих "Абхидхамма-Питака", которая, за исключением позднее добавленной «Катхā-Ваттху», представляет самые ранние работы по буддийской философии и психологии и которую можно охарактеризовать как систематическую обработку идей, изложенных в Диалогах Будды.

Семь книг «Абхидхамма-Питака» суть следующие:

1. «Дхамма-Сангани» — перечисление психических и материальных качеств, т. е. элементов и объектов сознания.

2. «Вибханга» — восемнадцать трактатов на различные темы философского, психологического и этического характера, развивающие анализ некоторых категорий «Дхамма-Сангани».

3. «Пуггала-Паннатти» — описание свойств характера, или типов индивидуумов.

4. «Дхāту-Катхā» — описание функций чувств и их восемнадцати фундаментальных элементов; 6 органов чувств, 6 классов соответствующих им объектов и 6 классов сознания, возникающих в результате непосредственной взаимосвязи двух предшествующих классов.

5. «Йамака» — анализ бинарных противоположных (контрарных) понятий.

5. «Паттханā» — книга о возникновении психических и материальных состояний: причинно-следственные связи и взаимообусловленность.

---

* Опубликована на пали в «Журнале Палийского Общества», 1884 г. Перевод Шве Зан Аунг'а, так же как и мой (опубликован в Германии), основаны на этой публикации. Перевод Шве Зан Аунг'а, тщательно аннотированный и сопровождаемый ценными примечаниями и Введением, был исправлен и издан миссис К. А. Ф. Рис Дэвидс — «Компендиум Философии».

2. КЛАССЫ, ФАКТОРЫ И ФУНКЦИИ СОЗНАНИЯ

Принципы классификации, лежащие в основе таблиц I—IV

Ниже приводимые палийские таблицы представляют систематическое деление, основанное на классификации сознания согласно принципам Направленности, Сферы Формы, Предусловия и Потенциальной Ценности, как это описано в третьей главе четвертой части (ср. рис. 9, с. 101).

НАПРАВЛЕННОСТЬ:	ЛОКИЙЯ														ЛОКУТТАРА	
СФЕРА (ФОРМА):	I КĀМĀВАЧАРА-ЧИТТĀНИ									II РӮПĀВАЧАРА-ЧИТТĀНИ			III АРӮПĀВАЧАРА-ЧИТТĀНИ			IV (ЛОКУТТАРА)	
ПРЕДУСЛОВИЕ:	А. АКУСАЛА (САХЕТУКА)			В. АХЕТУКА			С. САХЕТУКА										
	a	b	c	a	b	c	a	b	c	A	B	C	A	B	C	A	B
ПОТЕНЦИАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ:	акусала			кусала	акусала	крийя	кусала	випака	крийя	кусала	випака	крийя	кусала	випака	крийя	магга	пхала

			КЛАССЫ СОЗНАНИЯ						ФАКТОРЫ										
			Камавачара-читтани						А.	В. Пакиннака						С. Акусала-			
				сахагатам	сампайуттам	випайуттам	читтам	санкхарикам	садхарана	витакка	вичара	адхимоккха	вирийа	пити	чханда	моха ахирика анотаппа уддхачча	лобха	дитти	мана
									1—7	8	9	10	11	12	13	14—17	18	19	20
А. АКУСАЛА-ЧИТТАНИ	a. лобха	1	со.	дит				а-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	—
		2	со.	дит				са-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	—
		3	со.		дит			а-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	—	+)
		4	со.		дит			са-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	—	+)
		5	уп.	дит				а-	+	+	+	+	+	—	+	+	+	+	—
		6	уп.	дит				са-	+	+	+	+	+	—	+	+	+	+	—
		7	уп.		дит			а-	+	+	+	+	+	—	+	+	+	—	+)
		8	уп.		дит			са-	+	+	+	+	+	—	+	+	+	—	+)
	b. патигха	9	до.	па.				а-	+	+	+	+	+	—	+	+	—	—	—
		10	до.	па.				са-	+	+	+	+	+	—	+	+	—	—	—
	c. момуха	11	уп.	ви.					+	+	+	—	+	—	—	+	—	—	—
		12	уп.	уд.					+	+	+	+	+	—	—	+	—	—	—
В. АХЕТУКА-ЧИТТАНИ	випака акусала a.	1	уп.				панча виннана		+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		2	уп.						+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		3	уп.						+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		4	уп.						+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		5	уп.						+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		6	уп.				сп.		+	+	+	+	—	—	—	—	—	—	—
		7	уп.				ст.		+	+	+	+	—	—	—	—	—	—	—
	випака кусала b.	8	уп.				панча виннана		+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		9	уп.						+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		10	уп.						+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		11	уп.						+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		12	су.						+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		13	уп.				сп.		+	+	+	+	—	—	—	—	—	—	—
		14	со.				ст.		+	+	+	+	—	+	—	—	—	—	—
		15	уп.				ст.		+	+	+	+	—	—	—	—	—	—	—
	c. крийа	16	уп.				пд.		+	+	+	+	—	—	—	—	—	—	—
		17	уп.				ма.		+	+	+	+	+	—	—	—	—	—	—
		18	со.				ха.		+	+	+	+	+	+	—	—	—	—	—
								+	30	20	20	19	14	6	10	12	8	4	4
								—	0	10	10	11	16	24	20	18	22	26	26

ТАБЛИЦА I

СОЗНАНИЯ											ФУНКЦИИ (КИЧЧА)												
четасика				D.	E.	F.	G.																
доса иссa маччхарийа куккуччa	тхина	мидджа	вичикиччха	собхана-саддхарана	виратийо	каруна мудита	паннинджрийа	+ (+) ±	−	патисандхи бхаванга, чути	аваджджана	дассана	савана	гхайана	сайана	пхуссана	сампатиччана	сантирана	вотхаппана	джавана	тадарамма на
21—24	25	26	27	28—46	47—49	50—51	52																
—	—	—	—	—	—	—	—	19	33													○	
—	+)	+)	—	—	—	—	—	21	31													○	
—	—	—	—	—	—	—	—	19	33													○	
—	+)	+)	—	—	—	—	—	21	31													○	
—	—	—	—	—	—	—	—	18	34													○	
—	+)	+)	—	—	—	—	—	20	32													○	
—	—	—	—	—	—	—	—	18	34													○	
—	+)	+)	—	—	—	—	—	20	32													○	
+ ± ± ±	—	—	—	—	—	—	—	20	32													○	
+ ± ± ±	+)	+)	—	—	—	—	—	22	30													○	
—	—	—	+	—	—	—	—	15	37													○	
—	—	—	—	—	—	—	—	15	37													○	
—	—	—	—	—	—	—	—	7	45			○											
—	—	—	—	—	—	—	—	7	45				○										
—	—	—	—	—	—	—	—	7	45					○									
—	—	—	—	—	—	—	—	7	45						○								
—	—	—	—	—	—	—	—	7	45							○							
—	—	—	—	—	—	—	—	10	42								○						
—	—	—	—	—	—	—	—	10	42	○								○					○
—	—	—	—	—	—	—	—	7	45			○											
—	—	—	—	—	—	—	—	7	45				○										
—	—	—	—	—	—	—	—	7	45					○									
—	—	—	—	—	—	—	—	7	45						○								
—	—	—	—	—	—	—	—	7	45							○							
—	—	—	—	—	—	—	—	10	42								○						
—	—	—	—	—	—	—	—	11	41									○					○
—	—	—	—	—	—	—	—	10	42	○								○					○
—	—	—	—	—	—	—	—	10	42		○												
—	—	—	—	—	—	—	—	11	41		○												
—	—	—	—	—	—	—	—	12	40													○	
2	5	5	1	0	0	0	0	+															
28	25	25	29	30	30	30	30		—														

			КЛАССЫ СОЗНАНИЯ					ФАКТОРЫ							
			Камавачара-читтани					А.	В. Пакиннака						С. Аку-
			сахагатам	сампайуттам	виппайуттам	санкхарикам		садхарана	витакка	вичара	адхимоккха	вирийа	пити	чханда	моха ахирика аноттапа уддхаччa
								1—7	8	9	10	11	12	13	14—17
С.	a.	1	со.	нана		а-		+	+	+	+	+	+	+	—
		2	со.	нана			са-	+	+	+	+	+	+	+	—
		3	со.		нана	а-		+	+	+	+	+	+	+	—
		4	со.		нана		са-	+	+	+	+	+	+	+	—
	кусала	5	уп.	нана		а-		+	+	+	+	+	—	+	—
		6	уп.	нана			са-	+	+	+	+	+	—	+	—
		7	уп.		нана	а-		+	+	+	+	+	—	+	—
		8	уп.		нана		са-	+	+	+	+	+	—	+	—
САХЕТУКА-ЧИТТАНИ	b.	9	со.	нана		а-		+	+	+	+	+	+	+	—
		10	со.	нана			са-	+	+	+	+	+	+	+	—
		11	со.		нана	а-		+	+	+	+	+	+	+	—
		12	со.		нана		са-	+	+	+	+	+	+	+	—
	випака	13	уп.	нана		а-		+	+	+	+	+	—	+	—
		14	уп.	нана			са-	+	+	+	+	+	—	+	—
		15	уп.		нана	а-		+	+	+	+	+	—	+	—
		16	уп.		нана		са-	+	+	+	+	+	—	+	—
	c.	17	со.	нана		а-		+	+	+	+	+	+	+	—
		18	со.	нана			са-	+	+	+	+	+	+	+	—
		19	со.		нана	а-		+	+	+	+	+	+	+	—
		20	со.		нана		са-	+	+	+	+	+	+	+	—
	крийа	21	уп.	нана		а-		+	+	+	+	+	—	+	—
		22	уп.	нана			са-	+	+	+	+	+	—	+	—
		23	уп.		нана	а-		+	+	+	+	+	—	+	—
		24	уп.		нана		са-	+	+	+	+	+	—	+	—
							+	24	24	24	24	24	12	24	0
							—	0	0	0	0	0	12	0	24

ТАБЛИЦА II

СОЗНАНИЯ													КИЧЧА		
сала-четасика							D.	E.	F.	G.					
лобха	диттхи	мана	доса исса маччхарийа куккуча	тхина	миддха	вичикиччха	собхана-саддхарана	виратийо	каруна мудита	панниндрийа	+ ±	—	патисандхи бхаванга, чути	джавана	тадарамманa
18	19	20	21—24	25	26	27	28—46	47—49	50—51	52	(±)				
—	—	—	—	—	—	—	+	±	±	+	38	14		○	
—	—	—	—	—	—	—	+	±	±	+	38	14		○	
—	—	—	—	—	—	—	+	±	±	—	37	15		○	
—	—	—	—	—	—	—	+	±	±	—	37	15		○	
—	—	—	—	—	—	—	+	±	(±)	+	37	15		○	
—	—	—	—	—	—	—	+	±	(±)	+	37	15		○	
—	—	—	—	—	—	—	+	±	(±)	—	36	16		○	
—	—	—	—	—	—	—	+	±	(±)	—	36	16		○	
—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	+	33	19	○		○
—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	+	33	19	○		○
—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	32	20	○		○
—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	32	20	○		○
—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	+	32	20	○		○
—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	+	32	20	○		○
—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	31	21	○		○
—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	31	21	○		○
—	—	—	—	—	—	—	+	—	±	+	35	17		○	
—	—	—	—	—	—	—	+	—	±	+	35	17		○	
—	—	—	—	—	—	—	+	—	±	—	34	18		○	
—	—	—	—	—	—	—	+	—	±	—	34	18		○	
—	—	—	—	—	—	—	+	—	(±)	+	34	18		○	
—	—	—	—	—	—	—	+	—	(±)	+	34	18		○	
—	—	—	—	—	—	—	+	—	(±)	—	33	19		○	
—	—	—	—	—	—	—	+	—	(±)	—	33	19		○	
0	0	0	0	0	0	0	24	±8	±16	12	+				
24	24	24	24	24	24	24	0	16	8	12		—			

КЛАССЫ СОЗНАНИЯ					ФАКТОРЫ						
Махаггата-читтани					А.	В. Пакиннака					
				джхана	садхарана 1—7	витакка 8	вичара 9	адхимоккха 10	вирийа 11	пити 12	чханда 13
II. Рупавачара-читтани	А. кусала	1	вит-вич-пи-су-эк	I	+	+	+	+	+	+	+
		2	вич-пи-су-эк	II	+	—	+	+	+	+	+
		3	пи-су-эк	III	+	—	—	+	+	+	+
		4	су-эк	IV	+	—	—	+	+	—	+
		5	эк	V	+	—	—	+	+	—	+
	В. випака	6	вит-вич-пи-су-эк	I	+	+	+	+	+	+	+
		7	вич-пи-су-эк	II	+	—	+	+	+	+	+
		8	пи-су-эк	III	+	—	—	+	+	+	+
		9	су-эк	IV	+	—	—	+	+	—	+
		10	эк	V	+	—	—	+	+	—	+
	С. крийа	11	вит-вич-пи-су-эк	I	+	+	+	+	+	+	+
		12	вич-пи-су-эк	II	+	—	+	+	+	+	+
		13	пи-су-эк	III	+	—	—	+	+	+	+
		14	су-эк	IV	+	—	—	+	+	—	+
		15	эк	V	+	—	—	+	+	—	+
			айатана	V							
III. Арупавачара-читтани	А. кусала	1	акасананча-	(VI)	+	—	—	+	+	—	+
		2	виннананча-	(VII)	+	—	—	+	+	—	+
		3	акинчанна-	(VIII)	+	—	—	+	+	—	+
		4	невасаннанасанна-	(IX)	+	—	—	+	+	—	+
	В. випака	5	акасананча-	(VI)	+	—	—	+	+	—	+
		6	виннананча-	(VII)	+	—	—	+	+	—	+
		7	акинчанна-	(VIII)	+	—	—	+	+	—	+
		8	невасаннанасанна-	(IX)	+	—	—	+	+	—	+
	С. крийа	9	акасананча-	(VI)	+	—	—	+	+	—	+
		10	виннананча-	(VII)	+	—	—	+	+	—	+
		11	акинчанна-	(VIII)	+	—	—	+	+	—	+
		12	невасаннанасанна-	(IX)	+	—	—	+	+	—	+
				+	27	3	6	27	27	9	27
				—	0	24	21	0	0	18	0

ТАБЛИЦА III

СОЗНАНИЯ							КИЧЧА	
C.	D.	E.	F.	G.				
акусала-четасика	собхана-садхарана	виратийо	каруна мудита	панниндрийа	+	—	патисандхи бхаванга, чути	джавана
14—27	28—46	47—49	50—51	52	±			
—	+	—	±	+	35	17		○
—	+	—	±	+	34	18		○
—	+	—	±	+	33	19		○
—	+	—	±	+	32	20		○
—	+	—	—	+	30	22		○
—	+	—	±	+	35	17	○	
—	+	—	±	+	34	18	○	
—	+	—	±	+	33	19	○	
—	+	—	±	+	32	20	○	
—	+	—	—	+	30	22	○	
—	+	—	±	+	35	17		○
—	+	—	±	+	34	18		○
—	+	—	±	+	33	19		○
—	+	—	±	+	32	20		○
—	+	—	—	+	30	22		○
—	+	—	—	+	30	22		○
—	+	—	—	+	30	22		○
—	+	—	—	+	30	22		○
—	+	—	—	+	30	22		○
—	+	—	—	+	30	22	○	
—	+	—	—	+	30	22	○	
—	+	—	—	+	30	22	○	
—	+	—	—	+	30	22	○	
—	+	—	—	+	30	22		○
—	+	—	—	+	30	22		○
—	+	—	—	+	30	22		○
—	+	—	—	+	30	22		○
0	27	0	±12	27	+			
27	0	27	15	0		—		

КЛАССЫ СОЗНАНИЯ					ФАКТОРЫ СОЗНАНИЯ														КИЧЧА
					A.	B. Пакиннака						C.	D.	E.	F.	G.			
Локуттара-читтани					садхарана	витакка	вичара	адхимоккха	вирийя	пити	чханда	акусала-четасика	собхана-садхарана	виратийо	каруна мудита	панниндрийа			джавана
			читтам	джхана	1—7	8	9	10	11	12	13	14—27	28—46	47—49	50—51	52	+	—	
A.	(1)	1	сотапатти	I	+	+	+	+	+	+	+	—	+	+	—	+	36	16	○
		2		II	+	—	+			+		—			—		35	17	
		3		III	+	—	—			+		—			—		34	18	
		4		IV	+	—	—			—		—			—		33	19	
		5		V	+	—	—			—		—			—		33	19	
МАГГА (кусала)	(2)	6	сакадагами	I	+	+	+	+	+	+	+	—	+	+	—	+	36	16	○
		7		II	+	—	+			+		—			—		35	17	
		8		III	+	—	—			+		—			—		34	18	
		9		IV	+	—	—			—		—			—		33	19	
		10		V	+	—	—			—		—			—		33	19	
	(3)	11	анагами	I	+	+	+	+	+	+	+	—	+	+	—	+	36	16	○
		12		II	+	—	+			+		—			—		35	17	
		13		III	+	—	—			+		—			—		34	18	
		14		IV	+	—	—			—		—			—		33	19	
		15		V	+	—	—			—		—			—		33	19	

	(4)	16	арахатта	I	+	+	+	+	+	+	+	+	−	+	+	−	+	36	16	○
		17		II	+	−	+				+		−			−		35	17	
		18		III	+	−	−				+		−			−		34	18	
		19		IV	+	−	−				−		−			−		33	19	
		20		V	+	−	−				−		−			−		33	19	
В.	(5)	21	сотапатти	I	+	+	+	+	+	+	+	+	−	+	+	−	+	36	16	○
		22		II	+	−	+				+		−			−		35	17	
		23		III	+	−	−				+		−			−		34	18	
		24		IV	+	−	−				−		−			−		33	19	
		25		V	+	−	−				−		−			−		33	19	
ПХАЛА (випака)	(6)	26	сакадагами	I	+	+	+	+	+	+	+	+	−	+	+	−	+	36	16	○
		27		II	+	−	+				+		−			−		35	17	
		28		III	+	−	−				+		−			−		34	18	
		29		IV	+	−	−				−		−			−		33	19	
		30		V	+	−	−				−		−			−		33	19	
	(7)	31	анагами	I	+	+	+	+	+	+	+	+	−	+	+	−	+	36	16	○
		32		II	+	−	+				+		−			−		35	17	
		33		III	+	−	−				+		−			−		34	18	
		34		IV	+	−	−				−		−			−		33	19	
		35		V	+	−	−				−		−			−		33	19	
	(8)	36	арахатта	I	+	+	+	+	+	+	+	+	−	+	+	−	+	36	16	○
		37		II	+	−	+				+		−			−		35	17	
		38		III	+	−	−				+		−			−		34	18	
		39		IV	+	−	−				−		−			−		33	19	
		40		V	+	−	−				−		−			−		33	19	
				+	40	8	16	8	8	24	8	0	8	8	0	8	+		
				−	0	32	24	0	0	16	0	40	0	0	40	0		−	

ТАБЛИЦА IV

Символы и сокращения в таблицах I—IV

Символы: + присутствие } факторов или групп факторов
— отсутствие } сознания
± присутствуют временно и отдельно
+) присутствуют временно
( ) согласно другим точкам зрения отсутствуют

Сокращения: до. = доманасса
ду. = дуккха
эк. = экаггатā
ха. = хаситуппāдā
ма. = манодвāрāваджджана
па. = (в таблице I.A.) = пāтигха
па. = (в таблице I. B.) = панчадвāрāваджджана
пи. = пīти
со. — соманасса
сп. — сампāтиччхана
ст. = сантīрāна
су. = сукха
уд. = уддхачча
уп. = упеккхā
ви. = вичикиччхā
вич. = вичāра
вит. = витакка

Обозначения: Цифры в левой вертикальной колонке таблиц представляют перечисление классов сознания, рассмотренных в третьей главе четвертой части. Цифры с правой стороны показывают число присутствующих (+) или отсутствующих (—) факторов в каждом классе сознания.
Верхний ряд цифр указывает 52 фактора сознания, которые описаны в пятой части.
Нижний ряд цифр показывает, сколько раз каждый фактор встречается или отсутствует в каждой основной группе классов сознания.

3. *ВЕДАНА* (таблица V)

Сукха, в значении физического благосостояния, и **дуккха**, в значении физического страдания, появляются только в одном классе сознания (таблица V; I.B. 5 и 12), а именно — в результате телесного контакта.

Доманасса (горе, печаль) возникает в двух классах неблагоприятного сознания сферы чувственно-воспринимаемой формы (*кāмāвачара*), сопровождаемых отвращением (*патигха*), тогда как **соманасса** (радость) встречается в 18 классах той же сферы: в первых четырех классах неблагоприятного кāмалока-сознания, сопровождаемого жаждой (*лобха*) (таблица V; I.A. 1 ÷ 4); в 12 классах, обусловленных благоприятными коренными причинами (I.C. 1 ÷ 4, 9 ÷ 12, 17 ÷ 20); в двух классах, не обусловленных коренными причинами, а именно — в одном типе исследующего сознания (I.B. 14) и в одном типе сознания, связанного с возникновением эстетического наслаждения (I.B, 18).

Сукха, в значении счастья — которое в данном случае следует понимать как чисто психологическую ценность, а не этическую (превращается ли оно в этическую ценность или нет — это всецело зависит от установки медитирующего), — присутствует в каждом из первых четырех состояний дхьянического углубления, т. е. в 12 классах сознания Чистой Формы (II.A. 1 ÷ 4; B. 6 ÷ 9; C. 11 ÷ 14) и в 32 соответствующих классах сверхмирского сознания: таким образом, всего в 44 классах.

Упеккха, в значении «ни болезненное, ни приятное» ощущение (*адуккхамасукха*), порождается всеми чувственными впечатлениями, за исключением телесного контакта, т. е. соответствующими восемью (2 × 4) классами чувственного сознания, не обусловленного коренной причиной (*ахетука*; I.B. 1 ÷ 4; 8 ÷ 11). Как психически **негативный** фактор, индицирующий отсутствие эмоций, **упеккхā** появляется в 24 классах сознания чувственного мира, а в сочетании с однонаправленностью (**экаггатā**) — в 23 классах дхьянического сознания: в сферах Чистой Формы и Не-Формы, так же как и в сверхмирской области, — таким образом, всего в 47 классах.

Как **позитивный**, духовный фактор, **упеккхā** появляется под названием **татрамаджджхаттата** в 59 классах сознания, а именно — в 24 классах «благого» сознания (обусловленного благоприятными коренными причинами) сферы чувственно-воспринимаемой формы; в 15 классах сознания сферы Чистой Формы; в 12 классах сферы Не-Формы и в восьми «великих» классах сверхмирского сознания. Таким образом, упеккхā, как негативный фактор, перекрывает частично сферу проявления позитивного фактора татрамаджджхаттата, т. е. в случаях классов 5 ÷ 8, 13 ÷ 16, 21 ÷ 24 сознания чувственного мира, обусловленного благоприятными коренными причинами (I.C.), классов 5, 10 и 15 в сознании Чистой Формы, всех классов сферы Не-Формы и классов 5, 10, 15, 20, 25, 30, 35, 40 сверхмирского сознания.

Итак, мы приходим к заключению, что из 121 класса сознания, описанных в системе буддийской психологии, 55 гедониче-

I КАМАВАЧАРА			II РУПАВАЧАРА			III АРУПА
A	B	C	A	B	C	A–C
	5					
	12					
	1—4 8—11					
9—10						
1—4						
		1—4 9—12 17—20				
	14, 18		1—4	6—9	11—14	
5—8 11, 12						
	6, 7, 13 15—17					
		5—8 13—16 21—24				
			5	10	15	
						1—12
		1—24				
				1—15		
						1—12

ТАБЛИЦА V

IV ЛОКУТТАРА							
А	В		СУКХА	ДУККХА	УПЕККХА	ВЕДАНА	
				1		сукха дукха КАЙИКА адуккхам-асукха	Физическое
			1				
		4, 4	.....	.....	8		
				2		ДОМАНАССА	
		4					ментальное
		4, 4, 4 — 18	.....	.....	.....	камавачара-соманасса	
		2	62			СОМАНАССА	
		12					
1—4, 11—14, 21—24, 31—34	6—9, 16—19, 26—29, 36—39	8, 8, 8, 8 — 44	.....	.....	.....	(четасика-сукха)	
		4, 2, 3, 3, 4, 4, 4 — 24	.....	.....	.....	камавачара-упеккха	
			.....	.....	47	УПЕККХА (негатив)	
		3, 12					
5, 10, 15, 20	25, 30, 35, 40	4, 4 — 23	.....	.....	.....	упеккха-экаггата	
		24, 15, 12, 8	.....	.....	[59]	ТАТРАМАДЖ-ДЖХАТТАТА (позитив)	Духовное
(1)—(8)							

63 + 3 + 55 = 121 читтани

ски нейтральны, 63 сопровождаются радостью и только три сопровождаются страданием. Фундаментальное значение этого факта в отношении общей установки Буддизма уже было упомянуто в третьей главе третьей части.

4. АССОЦИАТИВНОЕ, РЕФЛЕКТОРНОЕ И ИНТУИТИВНОЕ СОЗНАНИЕ

Тот факт, что воление (*четанā*), однонаправленность (*экаггатā*) и спонтанное внимание (*манасикāра*) присущи 121 классу сознания, показывает, что буддийская психология не имеет целью дать исчерпывающее описание всех возможных состояний и комбинаций сознания, но ограничивается только теми типами, которые существенны для нашего познания и для нашего контроля сознания. Все те чисто ассоциативные или так называемые подсознательные состояния, в которых эти три фактора (или хотя бы один из них) отсутствуют, исключены из систематического описания.

Однако если на основании этого заключают, что буддийская психология описывает только чисто дискурсивный тип интеллектуальных мыслительных операций, то включение состояний дхьянического углубления (в сферах Чистой Формы и Не-Формы и в Сверхмирском сознании) доказывает ошибочность и этой точки зрения. После устранения начального этапа мышления и рефлексии (*витакка-вичāра*) остается только чистое и направленное переживание интуитивного видения.

Господствующее представление о том, что сознание дхьянического углубления является чисто пассивным состоянием разума ввиду отсутствия указанных факторов интеллектуальной активности также легко опровергается, если мы обратимся к таблицам III и IV. Мы находим во всех стадиях углубления, не говоря уже об общих позитивных факторах (которые присутствуют в каждом классе сознания), решимость (*адхимоккха*), энергичность (*вирийя*) и стремление к действованию, к достижению цели (*чханда*).

Весьма инструктивным будет сравнить с помощью наших таблиц позитивный и негативный характер определенных классов сознания по признаку наличия или отсутствия определенных факторов. Так, например, совершенно очевидно, что классы сознания преимущественно негативного или пассивного характера, которые обычно ошибочно пытаются выявить среди состояний дхьянического углубления, могут быть найдены как раз в пределах повседневного сознания чувственного мира (*кāмалока*), а именно — в группе, порождаемой чувственными впечатлениями (I. B.). Помимо того факта, что в этой группе присутствуют только нейтральные факторы, значимо и то, что (среди последних) стремление к действованию (*чханда*) не появляется

ни в одном из этих классов, энергичность (*вирийя*) присутствует только в двух (17 и 18), а решимость (*адхимоккха*), сопровождаемая дискурсивным мышлением (*витакка-вичāра*) — только в восьми (из 18 классов). В десяти классах, а именно — в классах непосредственного чувственного сознания, отсутствуют также вторичные факторы, так что остаются только первичные. Это непосредственное чувственное сознание и интуитивное сознание дхьянического углубления являются двумя крайними зонами рассматриваемой здесь шкалы сознания — точкой их соприкосновения является тот факт, что обе свободны от дискурсивного (и соответственно, рефлективного) мышления: первая — поскольку еще не достигла его, последняя — поскольку уже преодолела эту стадию. Таким образом, рефлективное и дискурсивное сознания занимают среднее положение.

Поскольку две крайние группы взаимно исключают друг друга, кроме зоны их пересечения, то рефлективное сознание частично проникает и в ту, и в другую группу, проявляясь как чувственное сознание в уже упомянутых восьми классах (таблица I.B. 6,7 и 8 ÷ 18), и как дхьяническое сознание в первых двух состояниях каждой группы (т. е. в 22 классах: 1, 2, 6, 7, 11, 12 — таблицы III; и 1, 2, 6, 7, 11, 12, 16, 17, 21, 22, 26, 27, 31, 32, 36, 37 — таблицы IV). Вводные дхьянические состояния, хотя они и не являются еще чисто интуитивными, содержат, однако, интуитивные элементы, благодаря которым они отличаются от рефлективных состояний обыденного кāмалока-сознания.

Чисто рефлективное и дискурсивное сознание является либо благоприятным, либо неблагоприятным — здесь расходятся пути, ведущие к добру и злу, — тогда как интуитивное сознание исключает неблагоприятные факторы, поскольку пребывает по ту сторону «добра и зла», подобно Совершенному, к которому эти понятия более не применимы, ибо Его действие не сопровождается иллюзиями ограниченной самости.

Чисто чувственное сознание, напротив, является исключительно нейтральным и стоит **по эту сторону** добра и зла, в нем это различие еще не возникло; оно чисто функционально и лишено рефлексии, дискриминации, оценки и самосознания. Звери и дети самого раннего возраста стоят по эту сторону добра и зла. Но как только началось активное мышление, и мы, увидя свое отражение в зеркале, превратились в «индивидуумов», сознательно вырвавшихся из волнующегося фона универсальных жизненных сил, в этот момент навсегда был утрачен возврат в «невинность», и осталось только движение вперед по проторенному пути к его концу, ибо «жизнь», как и «время», является необратимым процессом, и только дойдя до конца пути, мы можем освободиться от ее пут. Все религиозные упражнения, имеющие целью возврат в подсознательное, суть не что иное, как наркотик, который хотя и позволяет нам за-

быть наши страдания и конфликты (и поэтому временно создает иллюзию благополучия), однако не способствует их разрешению, преодолению и освобождению. Таким образом, мы должны идти до конца по пути мышления, если хотим освободиться от него и связанных с ним конфликтов, а не стоять на полпути, как это делают те псевдомистики, которые посредством примитивного гипноза вводят себя в состояние транса или опьяняются парадоксами, считая, что они «преодолели» мышление, хотя на самом деле они не сделали ни малейшей попытки справиться с ним, т. е. проникнуть вглубь вплоть до его границ и уже оттуда заглянуть в сферу, что лежит за пределами этих границ.

В мышлении мы достигаем периферии нашей сущности, того пункта, где исчезает последнее различие, разделяющее два пути: Путь к глубочайшему Сознанию, в универсальное и индивидуальное, которые наполняются и пронизываются величайшей ясностью; и Путь Разобщения, расщепления поверхностного сознания, путь интеллектуального ухода в пустоту, который не имеет иного конца, кроме самовозвеличения и окончательного уничтожения. Поэтому мышление, хотя оно и не является вершиной медитации, все же представляет ее основу, т. е. именно то, без чего не может быть достигнута Цель, ее непременное условие для внутреннего сосредоточения или углубления (*джхāна*), поскольку оно является направляющим принципом. (Поэтому периферия есть необходимое промежуточное состояние!)

Этот принцип имеет важнейшее значение, ибо он определяет три формы сознания: чувственное сознание на основе чувственно-воспринимаемых объектов (внешних стимулов), рефлективное или ментальное сознание на основе мыслимых объектов (репрезентация, концепция, идея), и интуитивное сознание на основе интровертивной концентрации. Мы уже упоминали здесь, что объект мышления не обязательно должен быть «интеллектуальным» объектом, например, какое-либо абстрактное понятие, но может быть воображаемым представлением, например образом Будды, как это распространено в той или иной мере в буддийских странах. При этом «мышление» включает не только понятийное, но и образное мышление и (как в случае образа Будды) связанные с ним эмоции почтения, преданности, почитания, благодарности, которые также таят в себе огромные силы, не являясь, однако, препятствием на пути развертывания логичного или разумного процесса мышления.

И также нет противоречия между сознательной концентрацией и интуицией, между направленностью и спонтанностью, между собранностью мысли и свободой от всех ограничений. Мы должны собрать воедино наш разум, прежде чем достигнем переживания ВСЕГО, ибо прежде чем мы познаем нашу универсальность, мы должны обрести индивидуальность. Необходимо прогрессивное движение от нестабильного, хаотического созна-

ния, подверженного чувственным впечатлениям, эмоциям и внешним воздействиям к направленному, т. е. к со-гласованному (ко-ординированному) или гармонизированному сознанию, обладающему свойством интеграции всех элементов своего восприятия даже в том случае, когда оно не направлено на какой-либо определенный пункт или точно очерченный объект.

«Однонаправленность» (*экаггатā*) есть основной элемент медитации, но отнюдь не одоление ума посредством волевого усилия, предопределяющего не только объект, но и путь его достижения, за счет чего ограничиваются спонтанность действия и свобода сознания; однонаправленность — это стимул к единению и взаимодействию всех сил сознания, за исключением всего того, что препятствует этому совместному действию: подобно тому, как фокус линзы, не будучи собственно направленным на что-либо, собирает рассеянные лучи и объединяет их, создавая таким образом **полный** образ солнца в **одной точке**. Но эта точка, не обладающая никакой пространственной протяженностью, не ограничивает бесконечность проходящих через нее лучей. Здесь мы видим практический пример парадокса единства и со-существования конечного (точка) и бесконечного (луч).

«Однонаправленность» нашего сознания, подобно фокусу линзы, также способна служить тому, чтобы сфокусировать отдельный предмет, а само сознание привести в состояние собранности или концентрации посредством исключения любых особых объектов, благодаря успокоению сознания в самом себе, безмятежности восприятия своей собственной таковости (*татхата*). Но, чтобы освободиться от многообразия чувственных впечатлений, необходимо прежде всего направить наше внимание на **один** объект или тему, затем, когда это достигнуто, исключить внутренние и внешние помехи и, наконец, отбросить и сам исходный объект, поскольку он сам по себе не исчезает и не теряет свой объектный характер в тот момент, когда медитирующий становится единым с ним и достигает состояния интуитивного восприятия и способности переживания, в котором он более не связан формами и объектами, целями и намерениями.

Медитация (*бхāванā*) охватывает в буддизме как подготовительные ступени размышления, рефлексии и концентрации на одном объекте или теме (*парикамма-бхāванā*), так и состояние достижения совершенной интеграции (*аппанā-бхāванā*) и интуитивного восприятия, или созерцания (*джхāнā*). В этой связи было бы уместным указать на определенные параллели в медитативном опыте буддизма Махаяны.

Относительно «направленного» и «ненаправленного» сознания в «Шастре о пробуждении веры в Махаяне» («Махāяна-Шраддхотпāда-Шāстра») имеется меткое определение: «Ум (*манас*) проявляет свою деятельность в двух направлениях:

первое ведет к достижению истинной природы сознания (*ālaйя-виджняна*); второе — к многообразию проявлений и исчезновений, жизни и смерти. Но какова истинная природа сознания? Это — величайшие ясность и единство, всеохватывающая целостность, квинтэссенция действительности». То, что ведет к достижению истинной природы сознания, суть «направленное» или гармонизированное сознание; то, что ведет к многообразию, к раздробленности, к неполноте — это «ненаправленное», несоординированное, утратившее основу сознание поверхностных людей-мирян.

Согласно «Ланка-аватара-Сутра», направленность разума к своему собственному источнику заключается во внутреннем обращении в глубочайшие основы сознания, в себя, в отказе от любой чисто понятийной мыслительной деятельности, т. к. именно рассудочность и интеллектуальная вивисекция заводят нас еще глубже в иллюзию вне нас существующего мира. Здесь речь идет не об устранении чувственной деятельности или подавлении чувственного сознания, но о новой позиции по отношению к ним, суть которой — устранение любых произвольных различий, привязанностей и предрассудков.

Следует упомянуть, что чисто чувственное сознание превалирует не только на более примитивных стадиях сознательной жизни (как в случае животных и детей самого раннего возраста), но оно играет важную роль даже в случае взрослых нормально развитых человеческих существ. Однако этот тип неясного и практически неопределимого сознания не может быть объектом буддийской психологии, поскольку он не нужен ни для теоретического понимания, ни для практики духовного тренинга, являющегося основным мотивом этой системы. Буддийскую психологию можно оценить и понять исключительно с точки зрения этого мотива. Логика выступает здесь только как организующий элемент, но не как ведущий или доказующий. Поэтому и теории вряд ли играют какую-либо роль и находят свое применение только как форма описания или же для интерпретации труднопостижимых концепций. Отправным пунктом всегда является опыт, а его результаты обсуждаются только в той мере, в какой они связаны с религиозной практикой. Поэтому если мы иногда встречаем в буддийской психологии утверждения, которые кажутся нам непонятными или недостаточно обоснованными на наш взгляд, то основная причина этого в том, что мы лишены необходимого опыта (если только мы не были введены в заблуждение ложным лингвистическим истолкованием).

Соотношения и способы представления

Полностью эмпирическая точка зрения буддийской психологии и философии проясняется благодаря особого рода определениям (*каттусāдхана*), в которых объекты определения опи-

сываются посредством функций и связанных с ними отношений. Поэтому мы правы, называя буддизм философией отношений, чему наиболее типичными примерами служат такие фундаментальные идеи, как *анича* и *анаттā*. Идея *анича* раскрывает динамический характер мира, идея *анаттā* — то, что не существует никаких неизменных отдельных индивидуальностей, ни «вещей в себе», ни «душ в себе»; а будучи позитивно выраженной — что существуют бесконечные взаимоотношения между всем, что живет.

Эта динамико-релятивистская установка, — которую Западная цивилизация обрела только на самом последнем этапе своего духовного и научного развития, не извлекая, однако, из нее тех выводов, которые стали достоянием буддизма, — может быть представлена исключительно функциями и отношениями и не может довольствоваться спекулятивными комбинациями абстрактных идей, которые способны привести только к разновидности бесплодного идеализма. По этой причине табличное представление всей системы в целом является необходимым для того, чтобы выявить общность и синхронность множества взаимоотношений между ее составляющими. Язык в соответствии с его логической структурой представляет только временну́ю последовательность и поэтому не поспевает за реальностью, которой присущи, кроме этой временной последовательности, и пространственная координация, так же как и не-пространственное («сущностное») проникновение, синхронизация многообразия отношений.

Во времена самого раннего буддизма не было необходимости в подобных табличных представлениях (к тому же отсутствовала возможность записи, поскольку искусство письма не было еще известно), ибо все содержание Учения, изложенное Буддой и его учениками, было достаточно хорошо известно и ментально упорядочено, так что систематическое оформление сводилось к некоторому набору мнемонических правил. Поскольку все важнейшие наставления были представлены в памяти (вместе с соответствующей практикой), то не только внутренний смысл, но также и внешняя форма стала духовным достоянием ученика. И тот, чье сознание вмещало всю систему, непосредственно и одновременно переживал все существенные связи и отношения. Между прочим, тантрический буддизм также располагает методикой конкретизации и визуализации духовных объектов, в некотором отношении подобной нашим таблицам — геометрическая янтра. Диаграммы этих янтр составляются из треугольников, квадратов, кругов и других геометрических фигур, которые изображают существенные для медитации свойства сознания, их взаимоотношения и действующие в медитативном процессе функции (идеи, восприятия, психические реалии). Позиция и форма каждой производной геометрической компоненты, образованной геометрическими фигурами, соответствуют опре-

деленной идее или внутреннему переживанию в пределах общей системы — подобно тому, как различные компоненты наших таблиц указывают относительную позицию, значение и психологическую ценность каждой концепции. Так же как географическая карта служит путешественнику для ориентации, так и янтра служит указателем для медитирующего на его внутреннем пути.

В качестве типичного примера такой янтры можно назвать абрис гигантской террасовой ступы храма Бороподур на Яве, которая, подобно многим аналогичным монументам Тибета (например, Гумбум в Джиатце), символизирует ступенеобразное восхождение медитирующего через различные ментальные переживания и сферы сознания к окончательному освобождению.

В соответствии со все увеличивающимся многообразием и утончением медитативных методов развиваются и эти абстрактные геометрические янтры, и еще более сложные *мандалы*, благодаря которым свойства сознания и возникающие в процессе медитации переживания освобождаются от застылости схоластических понятий и превращаются в видимые символы и наглядные образы (либо автоматически, либо как намеренная ментальная проекция). Только те, кто прошел переживание медитации, способны постичь действительную природу этих символов. Подобным образом можно утверждать, что психологические и философские концепции, возникающие при систематическом анализе АБХИДХАММЫ, есть не что иное, как символы, связанные с переживаниями определенной ментальной установки или психического направления. Медитация есть Альфа и Омега для истинного понимания этого материала.

5. *ХЕТУ*

ШЕСТЬ КОРЕННЫХ ПРИЧИН (таблица VI)

Общий обзор

Слово «хету» мы перевели как «коренная причина», поскольку этот термин характеризует ту психическую установку, которая является корнем всех нравственно-решающих актов сознания. Но так же как корень растения зависит от семени, из которого он прорастает, так и хету зависит от кармы (*каммавипāка*). Поэтому термин «коренная причина» следует понимать только в этом относительном смысле, но не как первопричину; и если *карма* и *хету* противопоставляются друг другу, то последнее следует обозначить термином «условие» или «мотив» в противоположность карме — общей предрасположенности характера.

Три «позитивные» коренные причины — жажда (*лобха*), ненависть (*доса*) и заблуждение (*моха*) — обоснованно «пози-

тивны», поскольку именно они образуют лейтмотив мирового концерта, являясь ничем иным, как тремя формами *авиджджа̄*, уничтожению которого и посвящено все здание буддийских учений и психологии. Ввиду подавляющего влияния этих «позитивных» коренных причин, три соответствующие «негативные» коренные причины, а именно — отсутствие жажды (*алобха*), отсутствие ненависти (*адоса*) и отсутствие заблуждения (*амоха*) — имеют важнейшее значение. Они негативны только как лингвистические термины, поскольку они отрицают и устраняют «первоначальные» хету. Но с точки зрения пути освобождения, который предполагает переоценку всех ценностей, они, естественно, оказываются исключительно положительными. И поэтому мы встречаем использование термина *адоса* в качестве синонима симпатии (дружбы, согласия), и *амоха* — в смысле инсайта, или знания.

Этот метод, выражающий положительные цели и идеи в отрицательных терминах или определениях, демонстрирует понимание реальности в буддизме. Позитивные концепции позволяют нам «схватывать» чувственные впечатления или ментальные объекты посредством ограничения, определения и выделения рассматриваемого объекта из множества объектов. Однако действительность не знает никаких границ, и там, где она намерена преодолеть свою противоположность — заблуждение, величайшее из всех ограничений, — необходимы только отрицательные концепции. Аналогично в практической жизни не возникает вопроса о противопоставлении или изменении «мира» или о создании чего-либо ему противоположного, чего-либо принципиально нового и существующего только как некий вид идеалистического воображения, но существует простой вопрос об устранении препятствий, мешающих нам видеть действительность так, **как она есть**. Тем, кто не способен узреть, что может быть достигнуто на этом пути, все сказанное покажется простой игрой в нигилизм. Но истинно творческий акт есть не что иное, как преодоление всех препятствий, и в этом смысле можно повторить слова Дальке о том, что гениальность — это «сохраненная наивность» или непредубежденная простота беспрепятственного сознания. Мудрый, т. е. святой, и еще более — Просветленный, являются теми, кто разрушил до основания все барьеры внутри себя и поэтому осознал реальность, стал ее частью, способен влиять на нее. Став таким образом живым сосредоточием реальности, он являет наиболее совершенное воплощение творческой способности. Его активность направлена не на самовозвеличение, но на созидание гармонии, которая заключается не только в нем самом, но излучается далеко за пределы его индивидуальных границ. В то время как еще не достигшие этой чистоты сознания связывают самих себя своими поступками, Святой освобождает себя благодаря своим деяниям.

С точки зрения *хету* мы можем выделить две весьма различные по объему группы ментальных состояний: группу, обусловленную коренными причинами, и группу, свободную от них. Сознание, обусловленное коренными причинами, является либо динамическим, либо статическим. В первом случае оно проявляет себя как **активное** — либо благоприятным (*кусала*), либо неблагоприятным (*акусала*) образом; во втором случае — либо как реактивное (постдействующее, результирующее — *випака*), т. е. как результат действий, совершенных в прошлом (в предшествующем рождении), либо как не-активное, кармически недействующее (т. е. число функционально — *крийя*). В противоположность активным, «действующим» классам, которые всегда являются либо благоприятными, либо неблагоприятными, реактивные и функциональные классы следует в этом смысле рассматривать как нейтральные. Наивысшие классы сознания, т. е. соответствующие достигнутому состоянию Архата, относятся к этим нейтральным, статическим классам: Святой пребывает «за пределами добра и зла». Не учитывая относительности этих концепций, ценность которых изменяется с каждым новым состоянием на Святом Пути, можно было бы говорить о том, что одна является «менее ценной», чем другая, и о том, что все полярности устраняются после полного уничтожения *авиджджā*. Статическая природа наивысших состояний сознания подтверждается и тем фактом, что Святой именуется «*асекха*» — «тот, кто более не прилагает усилия», в противоположность «*секха*» — «прилагающему усилие». То, что в случае обычных людей рассматривалось бы как недостаток, превращается в почетное имя Совершенного, и, напротив, — все те качества, которые в случае обычных людей обозначаются как «добро», являются естественной и единственно возможной формой выражения Совершенного. Поэтому невозможно говорить о том, что он пребывает совершенно пассивным, не творя ни добра, ни зла (и то, и другое было бы в равной мере в Его власти), и невозможно утверждать, что он вырвал с корнем всю «злую» долю человеческих качеств, оставив только «добрую», которая в этом случае, ввиду отсутствия оппозиции и противодействующих сил, не может более расцениваться как «добрая». Нет, Его установка стала принципиально иной, ибо исчезли привычные предрассудки (*авиджджā*), вследствие чего те препятствия, которые с буддийской точки зрения обозначались как неблагоприятные, не способны более появиться. Таким образом Он стал «единым», «полным» (воссоединенным, однородным внутри себя), духовно здоровым. Он преодолел болезнь двойственности, которая по причине «само-заблуждения», всегда пребывает в конфликте с действительностью и создает представление о «добре» и «зле». Таким образом, проблема заключается не в том, как отбросить некоторые качества, но в том, как восстановить равновесие сил, которое ничего не разрушает и ничего нового не создает. По-

добно тому, как разбалансированные весы можно привести в равновесное состояние, перемещая точку подвеса коромысла, а не накладывая дополнительные гири на чаши, точно так же и дисгармонию человеческой психики можно устранить посредством перемещения центра тяжести с «эго» на «не-эго».

Вышеизложенные соображения позволяют понять использование терминов «благое» (благоприятное) и «неблагое» (неблагоприятное) для *кусала* и *акусала*. Их перевод как «доброе» и «злое», «моральное» или «аморальное» неверно представил бы буддийскую точку зрения. Буддист не признает идеи *греха* (так же как и идеи бога, который налагает запрет и вершит судьбы и по отношению к которому можно совершить грех) — существует только ошибка, заблуждение, неведение, и любые помысел и действие, связанные с ними, создают страдание. Следовательно, результат деяний или мысли можно назвать только «благотворным» или «неблаготворным» («благим» или «неблагим») соответственно его согласию или несогласию с действительностью, или, другими словами, соответственно осознанию (*виджджā*) или неосознанию (*авиджджā*) природы действительности. Ни преодоления жажды, ни преодоления ненависти недостаточно для достижения полного освобождения (*ниббāна*). Преодоление жажды привело бы только к крайней умеренности и аскетически-примитивной жизни; покорение ненависти — только к терпимости и, в лучшем случае,— к милосердию и любви к ближнему. Можно утверждать, что ни аскет, ни милосердствующий не достигли совершенства, хотя они и способны высоко превзойти уровень обычного человека. Только преодоление иллюзии, ментальной ограниченности, достижение инсайта и мудрости, одним словом — Просветление — вот что наделяет истинным смыслом отрешенность и сострадание и преобразует их в те всеобъемлющие качества, которые являются неотъемлемыми свойствами Совершенного.

Так же как жажда и отвращение суть не что иное, как оппозитные формы проявления неведения, обусловливающие друг друга как положительный (притягивающий) и отрицательный (отталкивающий) полюсы магнита, так и отрешенность и сострадание являются отрицательным и положительным полюсами преодоления неведения — необходимого следствия прогрессирующего познания действительности, в котором нет более места ни для «я» и, следовательно, ни для эгоизма в его жаждущей или отталкивающей формах.

Распределение *хету* в пределах 121 класса сознания

Существуют 18 классов сознания, не имеющих коренных причин (ахетука: I.B. 1 ÷ 18), которые, как мы видели, обладают преимущественно пассивным или рецептивным характером и исключительно нейтральными факторами. В этой группе не

встречается ни один кармически активный класс, но исключительно реактивные или неактивные. Первые семь классов этой группы представляют результат неблагоприятной кармы (неблагоприятной в смысле отрицательных действий, совершенных в прошлом), последующие восемь — результат благой кармы. Оба результата как таковые нравственно нейтральны, поскольку они не могут оказать никакого воздействия на путь освобождения (как это очевидно из состава их факторов).

Среди типов сознания, обусловленных коренной причиной (*сахетука*), два обусловлены только **одной** (неблагоприятной) коренной причиной (*эка-хетука*): это — два класса неблагоприятного чувственного сознания, укоренившегося в заблуждении. 22 класса обусловлены **двумя** коренными причинами (*дви-хетука*): восемь классов чувственного сознания, связанного с жаждой и неведением (таблица I, А. а. 1 ÷ 18); два последующих (9 ÷ 10) — ненавистью и неведением; и 12 классов, разобщенных с познанием (таблица II, С. 3, 4, 7, 8, 11, 12, 15, 16, 19, 20, 23, 24), обусловлены отсутствием жажды (отрешенность) и отсутствием ненависти (сочувствие). 47 классов обусловлены **тремя** (благими) коренными причинами (*ти-хетука*): 12 классов последней упомянутой группы, связанных с познанием (таблица II, С. 1, 2, 5, 6, 9, 10, 13, 14, 17, 18, 21, 22); затем 15 классов сферы Чистой Формы (*рӯпāвачара-читтāни*); 12 классов сферы Не-Формы (*арӯпāвачара-читтāни*) (таблица III); и восемь сверхмирских классов (таблица IV; (1) ÷ (8)).

Три коренных зла

Из трех коренных зол (*лобха*, *доса*, *моха*) только ненависть и жажда уничтожаются посредством факторов дхьянического сознания. Неведение, или заблуждение (*моха*), уничтожается только в одной из своих форм (*уддхачча*). Это указывает на тот факт, что сознание углубления **не обязательно** связано с инсайтом и, соответственно, с Правильным Взглядом (*саммā диттхи*) на действительность, а, как мы узнаем из перечисления семи дхьянических факторов в VII главе «Абхидхамматтха-Сангаха», горе (*доманасса*) также может быть фактором углубления.

В результате неправильной практики концентрации, что может иметь место при неверно понятой или примененной йогической технике, или вследствие ошибочных умственных предпосылок (предрассудки, некритичность, легковерие, суеверие, честолюбие, стремление к власти), состояние углубления может сопровождаться и завершиться мучительным и болезненным состоянием разума. К этим ошибочным умственным предпосылкам следует причислить также гипнотические и медиумические состояния, при которых вступивший в состояние транса еще больше углубляется в сферу ненаправленного сознания и в ре-

I. КАМАВАЧАРА-ЧИТТАНИ						II. РУПА-ВАЧАРА ЧИТТАН	III. АРУПА ВАЧАРА ЧИТТАН	IV. ЛОКУТ-ТАРА ЧИТТ.	КЛАССЫ	ХЕТУ	
А. АКУСАЛА-ЧИТТАНИ			В. АХЕ-ТУКА	С. САХЕТУКА							
a. лобха	b. патигха	c. моха		нана-виппайу	нана-сампайут						
			1—18						18	а-хетука	
		11, 12							2	эка-хетука	моха
1—8									8	.....	лобха моха
	9, 10								2 22	..... дви-хетука	доса моха
				3, 4, 7, 8 11, 12 15, 16 19, 20 23, 24					12	.....	алобха адоса
					1, 2, 5, 6 9, 10 13, 14 17, 18 21, 22				12	ти-хетука	алобха, адоса, амоха
ТАБЛИЦА VI						1—15	1—12	(1)—(8)	15 12 8 } 47		

71 + 18 = 89 читтани

зультате становится доступен воздействию сил и влияний, находящихся вне его контроля.

При перечислении препятствий (*нӣваранāни*) в той же главе «Абхидхамматтха-Сангаха», неведение (*авиджджā*) называется шестым препятствием. Достаточно неожиданное присутствие *доманасса* в первой упомянутой группе и необычное причисление *авиджджā* к препятствиям не является случайным совпадением, но указывает на внутреннюю связь, проясняющую значение и определение *джхāны* в канонических текстах. Тот факт, что они упоминают только пять препятствий, показывает, что в текстах говорится не об углублении или трансе вообще, но об углублении (*джхāна*) в буддийском понимании, т. е. при наличии предшествующего условия Правильного Взгляда (*саммā диттхи*), или, другими словами, при наличии установки, соответствующей действительности. Однако эту установку не следует понимать как полное уничтожение неведения, но скорее как совокупность средств, которыми уничтожаются только более грубые формы *авиджджā* — а не само *авиджджā*, — вот еще одна причина, почему *авиджджā* не упоминается среди преодоленных препятствий. Способность, содействующая этому почастному и постепенному устранению неведения, есть *саддхā*, которая может быть определена как внутреннее **доверие**, или, еще лучше, — как внутренняя уверенность, возникающая в результате интуитивного или интеллектуального проникновения в истину Дхаммы (ибо истинная интуиция и истинный интеллект не противоречат друг другу — они суть только различные пути или средства постижения действительности). Эта способность развивается в процессе медитации (и для этого недостаточно вводной ступени, представленной первой *джхāной*) на основе глубинного и направленного переживания до состояния абсолютной уверенности и знания, в котором уничтожены последние следы заблуждения.

6. *ĀЛАМБАНА* (таблица VII)

Объекты сознания

Их распределение в пределах 121 класса сознания

Деление классов сознания в соответствии с их объектами представлено тремя основными группами:

I. В первой основной группе:

(I) Двадцать пять классов более низких (т. е. ограниченных) объектов (*паритта̄ламбанāни*), которые включают все классы сознания, не имеющие коренных причин (*ахетука*:

ТАБЛИЦА VII
АЛАМБАНА

I. КАМАВАЧАРА-ЧИТТАНИ							II. РУПАВАЧАРА-ЧИТТАНИ			III. АРУПАВАЧАРА-ЧИТТАНИ			IV. ЛОКУ-ТТАРА				
A.	B. АХЕТУКА			C. САХЕТУКА													
a b c	a	b	c	a	b	c	A	B	C	A	B	C					
акус.	випака акус.	кус.	крийя	кус.	вип.	крийя	кус.	вип.	крийя	кус.	вип.	крийя	магга A.	пхала B.	классы		
	1—7	8—15	16, 18		9—16										25	паритталамбан.	
1—12				3, 4 7, 8		19, 20 23, 24									20	локуттара-ваджджита-	саббаламбанани
				1, 2 5, 6			5								5	арахатта магга-пхала-ваджджита-	саббаламбанани
			17			17, 18 21, 22			15						6	(саббаламб.)	саббаламбанани
										2, 4	6, 8	10, 12			6	махаггата-	аламбанани
							1—5	6—10	11—15	1, 3	5, 7	9, 11			21	паннатти-	аламбанани
													(1)—(8)		8	ниббана-	аламбанани

I.B. 1 ÷ 15, 16, 18), исключая сознание, возникающее на основе «врат разума» (I.B. 17) и реактивные классы сознания, обусловленные благими коренными причинами (I.C. 9 ÷ 16).

(II) Тридцать один класс, охватывающий все типы объектов (*саббāламбанāни*).

(III) Тридцать пять классов более высоких (т. е. неограниченных) объектов (*махаггата-паннāтти-ниббāнāламбанāни*).

II. Во второй основной группе шесть классов могут иметь **все** (*сабба*) объекты без исключения (1);

пять классов — все, за исключением объектов сознания Пути и Плода Архатства (*арахатта-магга-пхала-виджджита-саббāламбанāни*) (2);

двадцать классов — все объекты, за исключением сверхмирских объектов (*локуттара-виджджита-саббāламбанāни*) (3).

(1) первая из этих трех подгрупп содержит исключительно кармически неактивные классы: классы сознания, возникающие на основе «врат разума» (I.B. 17); четыре неактивных класса сознания, обусловленного благими коренными причинами, связанного со знанием (*нана-сампайутта:* I.C. 17, 18, 21, 22) и пять состояний неактивного сознания Чистой Формы (II. C. 15);

(2) вторая подгруппа содержит исключительно благие активные классы, а именно: соответствующие четыре класса *кāмалока*-сознания, связанного со знанием (I.C. 1, 2, 5, 6) и пять состояний кармически благого сознания Чистой Формы (II. A. 5);

(3) третью подгруппу составляют двенадцать неблагоприятных (I. A. 1 ÷ 12) и восемь кармически активных и неактивных классов, обусловленных благими коренными причинами и не связанных со знанием (I.C. 3, 4, 7, 8 и 19, 20, 23, 24).

III. В пределах третьей основной группы выделяются тридцать пять классов более высоких объектов, вновь подразделяемых на три подгруппы:

(1) объекты второго и четвертого состояний *арӯпа-джхāны* («бесконечность сознания» и «ни восприятие, ни не-восприятие») называются «развернутыми» (*махаггата*; увеличенными, развитыми);

(2) остающиеся шесть классов *арӯпāвачара-читтāни*, а именно: три класса «бесконечности пространства» и три класса «отсутствия чего бы то ни было» («не-вещь-ность»), так же как и пятнадцать классов сферы Чистой Формы (таким образом всего 21), — имеют в качестве своих объектов «идеи репрезентации» или (лучше) «интуитивные идеи» (*паннаттāламбанāни*);

(3) объектом восьми сверхмирских классов является *ниббāна*.

Деление *арӯпа*-объектов на «интуитивные» и «развернутые» имеет своим основанием тот факт, что «бесконечность пространства» и «не-вещь-ность» являются непосредственными переживаниями, тогда как следующие два состояния и их объекты развертываются на их основе. Первым *арӯпа*-объектом является интуитивно репрезентируемая идея (*паннатти*) пространства (*āкāса*), которая значительно превосходит обычное понятийное (концептуальное) мышление. Третьим *арӯпа*-объектом является подобным же образом усиленная и переживаемая идея «не-вещь-ности» («отсутствия чего бы то ни было»). Однако во второй и четвертой *арӯпа-джхāнах* в качестве объекта сознания выступает переживание предшествующего состояния. Таким образом, первое является объектом второго состояния, и третье — объектом четвертого состояния.

Термин *паннатти*, который часто переводится как «концепт» («понятие»), показывает в этой связи, что его значение не ограничивается логической абстракцией, но включает «идеи» в значении — ментальные образы (греч.: эйдос) или символы внутреннего переживания (опыта). Это подтверждается также и тем фактом, что видимый пост-образ (*патибхāга-нимитта*) *касина*-дисков * (которые являются одним из средств стимуляции вводных состояний *рӯпа-джхāн*) классифицируется среди *паннатти*-объектов. Существенное различие между обычным дискурсивным состоянием разума и сознанием углубления (*джхāна*) заключается в том, что первое остается в рамках вербального мышления и понятийных абстракций, не выходя за пределы обусловленного значения, тогда как второе заключается во внутренней реализации эйдоса, воплощении идеи в жизнь, в реальность. Мышление и рефлексия (*витакка-вичāра*) — всего лишь подготовительные факторы, сопровождающие вводную

---

* Слово *«касина»* — пракритская форма санскр. *«критсна»* = полный, совершенный, чистый, беспримесный. В буддийской медитационной практике этот термин применяется к таким объектам медитации, которые охватывают сознание «всецело», «полно», и как таковые не позволяют возникнуть в сфере сознания какой-либо сторонней мысли. Интересно отметить, что Рис Дэвидс переводит *касина* как «предоминирующая идея» (см. «Наставление Иогāвачāра»), а Пе Маунг Тин — «изобретение», «выдумка» «Висуддхи-Магга»). Из сорока традиционно описываемых медитационных тем (*камматтхана*) десять посвящены *касина*-концентрации. Они суть следующие: 1) *патхави-касина* (объект концентрации — земля); 2) *āпокасина* (вода); 3) *теджо-касина* (огонь); 4) *вāйо-касина* (воздух); 5) *нила-касина* (голубой цвет); 6) *пита-касина* (желтый цвет); 7) *лохита-касина* (красный цвет); 8) *одāта-касина* (белый цвет); 9) *āлока-касина* (бесцветный свет, свет звезд, луны и т. п.); 10) *париччхиннакāса-касина* (ограниченное пространство) (Примеч. пер.).

ступень, и исчезающие после того, как они выполнили свое назначение. Таким образом, медитация превращается из рефлексивного в интуитивное состояние разума, которое может быть выражено в различных терминах, например, «экстаз», «восхищение», «транс» и т. п., причем каждый из них предполагает отрицание понятийного (концептуального) мышления и трансформацию в экзальтированное состояние трансцендентального переживания (т. е. выходящего за пределы обычного состояния человеческого сознания).

Значение и классификация *паннатти*

Термин *паннатти* в его более широком значении разъясняется в «Абхидхамматтха-Сангаха» (глава VII) как то, что познается (*паннāпийаттā*) посредством выражений, наименований или символов, и как то, что создает знание (*паннāпанато*). В первом случае *паннати* определяется как *аттха-паннатти*, т. е. значение символа, идеи или понятия, связанного с ним или передаваемого им. Во втором случае *паннатти* появляется как *садда-паннатти* или *нāма-паннатти*, т. е. звук, знак или наименование, посредством которых объект познается или становится известным. *Нāма-паннатти* и *аттха-паннатти* соотносятся друг с другом как субъект и объект. Они логически неразделимы и ввиду их комплексности могут быть поняты только совместно с их соответствующими связями. Позиция дхьянических объектов, обобщенных термином *паннатти*, прояснится, если мы бегло рассмотрим шесть уровней *аттха-паннатти*, представленных идеями:

1) неорганических материальных форм, основанных на физических законах природы; например — «материк», «гора»;
2) организованных материальных форм, основанных на творческом интеллекте; например — «дом», «повозка»;
3) органических форм, в основе которых лежат пять психофизических агрегатов (*панчакхандха*); например — «человек», «индивидуум»;
4) имматериальных форм пространства (*дасā*) и времени (*кāла*), основанных на циклическом движении небесных тел (например, луны);
5) имматериальных форм пространственного качества (*асампхуттхāкāра*: букв. «отсутствие контакта); например — «яма», «пещера»;

6) имматериальных форм визуализации, основанных на духовных опытах и переживаниях (*бхāванā*, медитация); например, пост-образ (*патибхāга-нимитта*) объекта сосредоточения; напр. — круг *касина*.

Патибхāга-нимитта является третьим уровнем *касина*-концентрации. На первой ступени (*парикамма-нимитта*) объект концентрации воспринимается как внешний чувственный стимул, на второй ступени (*уггаха-нимитта*) он воспроизводится ментально вплоть до мельчайших деталей, на третьей ступени появляется трансформированное или концептуализированное отображение (*патибхāга-нимитта*) ментального образа. Возможность визуализации этого отображения или «пост-образа» подвергалась сомнению, однако адепты медитации разъясняли, что оно действительно имеет место даже в тех упражнениях, в которых не используется видимый объект, как, например, в медитации, основанной на созерцании дыхания (*āнāпāна-сати*). «Комментаторы сравнивали пост-образ *āнāпāна-сати* (*патибхāга-нимитта*) со звездным светом, с круглым драгоценным камнем или жемчужиной, с серебряной цепочкой, с гирляндой цветов, с лотосом, со столбом дыма, с раскинувшимся облаком, с колесом повозки, с полной луной, с солнцем и т. п. Вид явления всецело зависит от идей и познавательных сил практикующего, ибо именно познавательная способность определяет возникновение этих разнообразных подобий, составляющих пост-образ». (д-р Кассиус А. Перейра. Анапана-сати. С. 34).

Нāма- или *садда-паннатти*, название или слово, благодаря которым объект становится известным, также подразделяется на шесть классов в соответствии с тем, как термин представляет нечто, что:

(а) существует (*виджджамāна-паннатти*), или
(б) не существует (*авиджджамāна-паннатти*), или
(б + а) представляет то, что не существует, посредством того, что существует, или
(а + б) представляет то, что существует, посредством того, что не существует, или
(а + а) представляет то, что существует, посредством того, что существует, или
(б + б) представляет то, что не существует, посредством того, что также не существует.

Памятуя об этой многообразной природе *паннатти*, мы способны теперь понять его положение в общем делении ментальных объектов (*дхаммāламбанāни*) на три группы или шесть классов:

I. Два класса, относящиеся к физическому телу:
1) чувствительные телесные качества (*пасāда-рūпа*), т. е. органы чувств, чувственные объекты;

2) тончайшие телесные качества (*сукхума-рӯпа*), включающие принцип двух полов, жизненный принцип, два посредника коммуникации (*виннāтти*) (речь и жестикуляция), принцип пространства, принцип материи (соответствующие свойства материи) и принцип питания, присущий пище *.

II. Два класса, относящиеся к:

3) сознанию (*читта*) и 4) его функциям (*четасика*);

III. Два класса более абстрактной природы:

5) *паннатти* и 6) *ниббāна*.

Тогда как любой объект, воспринимаемый посредством органов чувств (*панчāламбанāни*), является, независимо от условий, **настоящим** объектом (т. е. «теперешним», присутствующим в настоящее время; это относится и к прошлым чувственным впечатлениям, которые могут быть только воображаемыми как настоящие), *паннатти* и *ниббāна* представляют собой неограниченные во времени (*кāла-вимутта*) объекты. Остальные классы ментальных объектов являются либо настоящими, либо прошедшими, либо будущими.

Размещение *паннатти* рядом с *ниббāна* — это еще одно подтверждение того, что *паннатти* не ограничено логическими абстракциями и понятиями, но включает также и переживание созерцания первичных форм сознания (архетипов) или символов и, кроме того, — объекты интуиции или непосредственный внутренний опыт. Это подтверждается также и включением объектов третьей ступени *касина*-концентрации, называемых *патибхāга-нимитта*. Природа этих объектов или отображений в сознании выявляется из характера перечисляемых комментаторами символов, которые и в целом, и частности основаны на психических центрах йогической практики (*чакра*): «звездный свет», «круглый драгоценный камень» и «жемчужина» соответствуют «пламенным каплям» (*бинду*), потенциальной энергии сконцентрированного сознания (или разума), которое ступень за ступенью поднимается через психофизические центры, изображаемые обычно разноцветными лепестками лотоса, кругами с блистающими спицами, Солнечным или Лунным диском. Это, без сомнения, прототипы кругов *касина*, выродившихся в результате утраты добуддийской йогической традиции (о знании и владении которой сам Будда многократно свидетельствует), в чисто механическое средство самогипноза, практика которого идет вразрез со всеми принципами буддийской духовной культуры, стремящейся к пробуждению, к ясности разума и к более

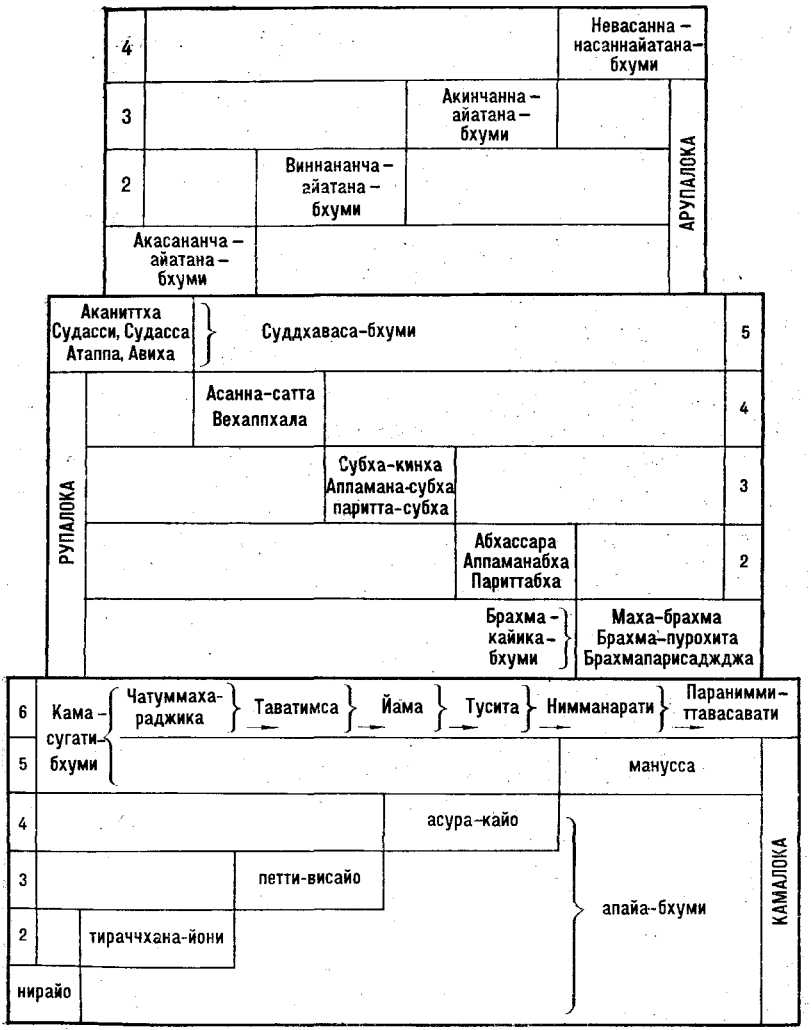
* См. «Наставление Йогāвачара», ч. VIII, 8; К. А. Ф. Рис Дэвидс, «Буддийская психология», с. 207 и след., с. 172 и след.; Шве Зан Аунг, «Компендиум Философии», с. 121.

высокому становлению сознания, а не к падению в бессознательное или подсознательное гипнотические состояния. Вряд ли можно серьезно предположить, что цель упражнений *касина* заключается только в созерцании цветных кругов, круглого кома земли или наполненной водой чаши и подобных материальных объектов с целью самогипноза, как это широко распространено в современном буддизме Тхеравады (отсюда и перевод термина «*касина*» как «*гипнотический круг*»). Подобный метод противоречит принципам буддийской медитации, цель которой — не усыпление органов чувств, но переход в состояние более высокого бодрствования, овладение чувствами, их трансцендентальная трансформация. Безусловно, символы *касина* имеют более глубокий смысл, чем тот, который приписывается им популярной литературой о буддизме. Вероятно, происхождение этих символов следует искать в том факте, что цвета и элементы, составляющие *касина*, совпадают с определенными цветами и элементами психофизических центров сознания человеческого тела. На это указывают также и диаграммы *патибхāга-нимитта*, которые не имеют совершенно никакого отношения к известной буддийской медитационной практике, но полностью согласуются с системой йогических чакр. «Серебряная цепочка» соответствует «*идā-нāдī*» — потоку «лунной» энергии в человеческом теле, «гирлянда цветов» — потоку «солнечной» витальной энергии (*пингалā-нāдī*), (восходящий) «столб дыма» — это *сушумнā*, которая поднимается вдоль оси позвоночного столба, объединяя и сублимируя обе энергии и восстанавливая таким образом целостность человека. (Подробнее о системе *чакр* и *нāдī* см. мою книгу «Основы Тибетского Мистицизма».)

7. ПСИХОКОСМИЧЕСКАЯ СИСТЕМА БУДДИЗМА (таблица VIII)

Единственный мир, о котором говорят буддисты, — это вселенная сознания, доступная переживанию в микрокосме человеческого разума, представленная различными состояниями жизни и реализуемая бесчисленными видами живых существ. Если мы говорим о «человеческом мире», о «мире животных», о «растительном мире» и т. п., то мы не подразумеваем при этом различные географические регионы или различные материальные миры, и все же мы знаем, что говорим о чем-то реально существующем и даже более реальном, нежели какой-либо материальный объект, доступный нашему чувственному восприятию. Точно так же и буддийская вселенная рассматривает исключительно факты, реальность которых не зависит от их материальности (т. е. существуют они «объективно» или не существуют), но определяется исключительно их психологической ценностью,

ТАБЛИЦА VIII



Планы бытия буддийской психокосмологии

возможностью их переживания. Все небеса и все круги ада вмещаем мы, как возможности нашего сознания.

Пирамида на рис. 7 (стр. 89), в которой мы показали параллелизм между более высокими состояниями сознания и более высокими планами существования, составляет только верхнюю часть пирамиды жизни, каковой она осмысляется в буддийской психологии.

Точно так же, как по сравнению с состоянием обычного человека существуют более высокие и более счастливые формы жизни и сознания, так же существуют и субчеловеческие состояния, в которых необузданная страсть («жажда», вожделение, *танхā*) создает огромные препятствия и, соответственно, огромную вероятность страдания.

Кāмалока, сфера чувственных желаний, подразделяется на шесть основных уровней («миров») в соответствии со степенью присущих каждому из них страданий и препятствий. Ниже они перечислены в восходящем порядке:

1. Мир преобладающего страдания (*нирайя*; в просторечии — чистилище);
2. Мир животных (*тираччхāна-йони*);
3. Мир неисполненных желаний (существ, желания которых превышают возможности их удовлетворения; в народном представлении они изображаются как «голодные духи», которые, подобно Танталу, никогда не способны удовлетворить свои горящие страсти) (*петти-висайя*);
4. Мир преобладающего антагонизма (отвращения) (*асура-кāйя*);
5. Мир человека (*манусса̄*);
6. Шесть миров более высоких существ, в пределах чувственного мира *(дэва-лока)*.

Перевод «дэва» словом «бог» может быть оправдан с этимологической точки зрения, но при этом утрачивается его истинный смысл. Идея бога или богов предполагает способности Творца мироздания или, по крайней мере, сверхъестественные силы творения, определяющие судьбы людей. Боги представляются бессмертными властителями над жизнью и смертью, внимающими молитвам верующих в них. Однако буддийские «дэвы» не являются объектами поклонения и не рассматриваются как вечные, они так же смертны, как и все другие существа, и подчинены законам причинности. (По этой причине дэвов нельзя сравнить даже с ангелами христианства.) И хотя они живут в более благоприятных условиях и наделены более высокой формой сознания, они не имеют власти над человеком и связаны своей собственной кармой, которая способна вновь низвести их на человеческий план, ибо только мир человека является тем единственным решающим местом, где может быть обретено полное освобождение. Поэтому рождение в мире людей, несмотря на все присущее ему страдание, — великое благо,

а рождение в небесных мирах — это всего лишь отсрочка, разновидность моратория. Вот почему буддист предпочитает неизбежное страдание человеческой жизни временному блаженству небесных миров и пытается максимально использовать ее возможности для полного становления сознания, своей истинной природы, которая вмещает в себе всю Вселенную, вместо того чтобы утешаться потусторонними надеждами. Это достигается благодаря устремлению сознания в свое сокровенное средоточие, что препятствует соскальзыванию на четыре субчеловеческие плоскости, которые расцениваются как миры новых несчастливых перерождений (*апāйя-бхӯми*)*. Эти миры определяются как несчастливые не столько из-за преобладающего в них страдания, сколько из-за недостаточной возможности для познания. Это касается не только мира животных, но и мира необузданной жажды власти демонических, т. е. ставших самоцелью, разобщенных с гармонией целого сил (проявление этого можно наблюдать, например, в картине шизофрении), вступивших, как анти-боги (а-сура), в противоборство с силами света, сурами, или дэвами. Асуры — это существа власти без света, тогда как дэвы — это существа света без власти. Вот почему последние, хотя и не способны вмешиваться в судьбы людей, все же проявляют себя как благотворные, несущие благословение: тому, кто обращает себя к их природе света, они помогают узреть лежащее за пределами материального, так же как опытный друг, давая советы менее опытному, освещая его путь, может в то же время стоять в стороне — идти и действовать мы должны сами. Дэвов лучше всего сравнить с гениями античной мифологии, которые, находясь в стороне, озаряли поэтов и мыслителей, были их вдохновителями и таким образом способствовали развитию всего творческого в человеке.

Но человек, открывающийся демонической природе, попадает во власть слепого, исключающего свет инстинкта (или стремления к) власти асурических сил. В противоположность асурам, существа, называемые *пета* (санскр. *прета*), являют собой бессильные схемы неисполненных страстей и вожделений, которые вновь стремятся воплотиться в царстве человека, а до этого ведут только тенеподобное (и поэтому «призрачное») существование. Феномены спиритических сеансов и медиумизма, которые вновь начинают интересовать научный мир, вероятно, связаны именно с этим уровнем, или, по крайней мере, указывают на то, что в данном случае мы имеем дело с продуктами психического распада, которые используют подсознание медиума, открытое всем чуждым влияниям и поэтому ставшее беззащитным. Тот, кто открывает доступ этим призракам и расце-

---

* В противоположность «счастливым уровням чувственного мира» (*кāмасугати-бхӯми*), к которым относится человеческий мир и шесть вышележащих миров дэва-лока.

нивает их как живые силы собственного сознания, стоит на грани опасности быть поглощенным ими или потерять свободу мышления и воли.

Низшие ощущения, которые в той или иной мере зависят от телесного контакта, т. е. осязание, вкус и запах, устраняются в сфере Чистой Формы (*рӯпалока*); здесь сохраняется только ментальное, зрительное и обонятельное свойства. В сфере Не-Формы даже эти различия исчезают.

По мере того как убывает число внешних ощущений и их физические опоры, или органы (*ваттху*)*, «засыпают», возрастает интенсивность сознания, т. е. его чистота, его просветленность, его лучезарность. Эта идея также выражается и в названиях, которыми характеризуются существа, составляющие сферу Чистой Формы: существа лучистого света (*ābхассарā*), ограниченной или бесконечной лучезарности (*париттābхā, аппамāнābхā*), ограниченной или безграничной ауры (*паритта-, аппамāна-субхā*), существа состояний чистоты (*суддхāвāсабхӯми*), — описываемые как «пребывающие в покое, безмятежные, прекрасные, с ясным взором, высшие» (*авихā, атаппā, судассā, судассī, аканиттхā*).

Описание уровней Не-Формы совпадает с описанием четырех состояний сознания сферы Не-Формы, о чем мы уже говорили выше. Здесь тенденция к интеграции и единению, которую мы наблюдали в процессе индивидуального дхьянического углубления, достигает своей наивысшей стадии.

Да будет польза!

СУБХАМ АТТХУ!

---

* Различие между *ваттху* и *двāра* заключается в том, что первое является физиологическим термином, а второе — чисто психологическим: *панча-двāра* представляет «внешнюю сторону» сознания, обращенную к органам чувств (*ваттху*); *мано-двара* — «внутреннюю сторону», образующую пограничную линию между сознанием и подсознанием, «порог сознания». Как только «поток становления» (*бхаванга-сота*) затормаживается и выходит из своих берегов, в действие вступает *мано-двāра*.

МАХАБОДХИСАТТВА АРЬЯ АВАЛОКИТЕШВАРА
ему посвящена мантра ОМ МАНИ ПАДМЭ ХУМ

ОСНОВЫ ТИБЕТСКОГО МИСТИЦИЗМА

СОГЛАСНО ЭЗОТЕРИЧЕСКОМУ УЧЕНИЮ ВЕЛИКОЙ МАНТРЫ

ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУМ

Перевод с английского *Н. Н. ДУДКО, С. А. СИДОРОВА*

Памяти моего Учителя

Достопочтенного Томо Геше Римпоче Нгаванг Калзанга, настоятеля монастыря «Белая Раковина» в долине Томо, чья жизнь явилась воплощением Идеала Бодхисаттвы.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Значение тибетской культурной традиции для духовного развития человечества огромно, ибо Тибет — последнее живое звено, связывающее нас с цивилизациями далекого прошлого. Мистические культы Египта, Месопотамии и Греции, инков и майя угасли вслед за гибелью этих древних цивилизаций, и теперь уже навсегда утрачены для нашего познания. Исключение составляют лишь некоторые скудные фрагментарные сведения, чудом дошедшие до нас.

Древние цивилизации Индии и Китая хорошо представлены многочисленными произведениями искусства и литературы. Яркие искры их духовной культуры вспыхивают порой и сейчас средь пепла современной мысли. Однако их культурные достижения скрыты или пронизаны столь мощными слоями различных культурных влияний, что очень трудно, а зачастую и невозможно выделить истинные элементы из наносных и распознать их первозданную природу.

Тибет, благодаря своей естественной изоляции и неприступности (которая к тому же в последние столетия была закреплена особыми политическими условиями), не только наследовал, но и **сохранил живые традиции** наиболее отдаленного прошлого, сберег знание сокровенных сил человеческой души, высочайшие достижения и эзотерические учения индийских святых и мудрецов.

Но в урагане событий, преобразовывающих мир и изменивших жизнь всех наций на Земле, в урагане, который вырвал даже Тибет из его вековой изоляции, эти духовные достижения будут навсегда утрачены, если уже сейчас не станут составной частью культуры будущей и более высокой цивилизации всего человечества.

Предвидя будущее, Томо Геше Римпоче, один из величайших духовных Учителей современного Тибета и истинный Наставник внутреннего ви́дения, покинул свой уединенный горный приют, где двенадцать лет совершал медитативное созерцание, и провозгласил, что настало время открыть миру те духовные сокровища, которые были сохранены и сокрыты в Тибете более тысячи лет. Именно сейчас человечеству необходимо

принять великое решение, сделать выбор: перед нами лежит Путь Власти посредством контроля над силами Природы — путь, ведущий к порабощению и самоуничтожению; и Путь Просветления посредством контроля сил в нас самих — путь, ведущий к Освобождению и Самореализации. Указать этот Путь, *Бодхисаттва-марга,* превратить его в реальность и было делом жизни Томо Геше Римпоче.

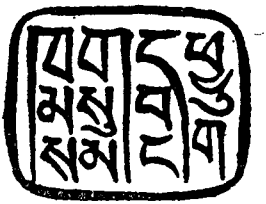
Живой пример этого Великого Учителя, из чьих рук двадцать пять лет назад автор получил первое буддийское посвящение, был высочайшим духовным стимулом жизни и открыл ему врата к тайнам Тибета. Более того, пример этот побудил автора передать людям всего мира те познания, тот опыт, который он в результате обрел, передать в той мере, в какой этот опыт может быть изложен словами. И если, несмотря на все недостатки, которые присущи любой подобной попытке, автор хотя бы в чем-то смог помочь другим искателям, то заслуга в этом принадлежит его Гуру, который отдал людям высшее — Самого Себя. И вместе с Ним автор памятует о тех Учителях, которые, после ухода его первого Гуру, заняли Его место, дабы взрастить семена, Им засеянные. Всем Учителям автор выражает свою глубокую благодарность.

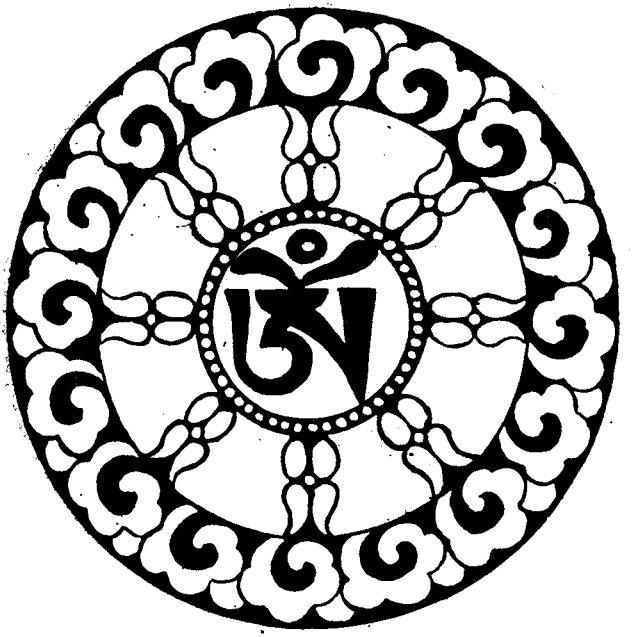
Слава Ему, Всепробужденному!

ОМ МУНИ МУНИ МАХАМУНИ ШАКЙАМУНИЙЕ СВАХА!

Касар Дэви Ашрам, Кумаон Гималайя, Индия, в пятый месяц 2500-го года после Паринирваны Будды (октябрь, 1956 года).

Автор





ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

ОМ

ПУТЬ ВСЕОБЩНОСТИ

ТАТХАГАТА ВАЙРОЧАНА

1. МАГИЯ СЛОВ И СИЛА РЕЧИ

Все видимое смыкается с невидимым,
слышимое — с неслышимым,
осязаемое — с неосязаемым,
возможность мыслимая — с немыслимым.

Новалис

Слова — это отпечатки разума, результаты, или, точнее, остановки в бесконечной последовательности переживаний, которая достигает настоящего из невообразимо далекого прошлого и нащупывает свой путь в столь же невообразимо далеком будущем. Слова — это «слышимое, что смыкается с неслышимым», формы и потенциальные возможности мысли, вырастающие из того, что за пределами мысли.

Таким образом, сущностная природа слов не исчерпывается ни их сиюминутным значением, ни относительной степенью их важности как посредников для выражения мыслей и представлений, но одновременно они проявляют и те качества, которые не могут быть превращены в понятия,— подобно тому, как мелодия хотя и допускает ассоциацию с понятийным представлением, все же не может быть описана ни словами, ни иными «посредниками» выражения. Именно это иррациональное свойство и пробуждает наши глубочайшие чувства, возвышает наше сокровенное бытие и заставляет его звучать вместе с другими.

Волшебство воздействия поэзии на человека как раз и обусловлено сочетанием этой особенности слов с поэтическим ритмом. Это нечто способно влиять на нас значительно сильнее, чем объективное содержание слов, сильнее даже, чем разум со всей его строгой логикой, на которую мы столь непоколебимо уповаем. Большинство великих ораторов обязано своим успехом не столько тому, **что** они говорят, но тому, **как** они говорят это. Если бы людей можно было убедить средствами логики и научных выводов, философы давно уже сумели бы настроить в пользу своих взглядов большую часть человечества.

С другой стороны, священные книги великих мировых религий никогда не смогли бы оказать достаточно сильное влияние на верующих, ибо то, что они содержат в общедоступной

форме, по объему весьма незначительно в сравнении с трудами великих ученых и философов. И поэтому мы справедливо можем утверждать, что сила этих священных писаний скрыта в магии слова, т. е. в его сокровенной силе, которая была известна Мудрецу прошлого, стоявшему у истоков языка.

Рождение языка было и рождением человечества. Каждое слово выступало как звуковой эквивалент переживания, связанного с внутренними или внешними стимулами. В основе длительного процесса формирования языка лежало огромное творческое усилие, и именно благодаря этому усилию человек смог подняться над животными.

Если искусство можно назвать воссозданием и формальным выражением реальности через посредство человеческого опыта, то создание языка можно назвать величайшим достижением искусства. Каждое слово изначально было тем средоточием сил, в котором действительность преобразовывалась в звучание речи, в живое выражение души человека. Посредством этого звукотворчества он овладел миром и, более того, обнаружил новое измерение, мир в самом себе, открывающий перспективу более высокой формы бытия, которая превосходит настоящее состояние человечества в той же мере, в какой сознание цивилизованного существа возвышается над сознанием животного.

Предчувствие более высокого состояния бытия связано с определенными переживаниями, скрытыми вместе с тем настолько глубоко, что их невозможно ни объяснить, ни описать. Они столь неуловимы, что не поддаются сравнению, и связать их с чем-либо в мышлении или воображении невозможно. И все же такие переживания несравнимо реальнее всего того, что доступно нашему взору, осмыслению, осязанию, вкусу, слуху или запаху,— ибо эти переживания связаны с тем, что предшествует и содержит в себе все остальные ощущения, и по этой причине не может быть отождествлено ни с одним из них. И потому-то только посредством символов можно намекнуть, указать на эти переживания. Однако данные символы опять-таки возникли не произвольно, не являются спонтанными выражениями, вырывающимися из наиглубочайших сфер человеческого разума.

«Формы высшей жизни во Вселенной и в природе вырываются, воплотившись в видения пророка, в звучание голоса певца, и предстают перед нами чарами видения и звука, чистые и открытые. Их существование — признак священной силы провидца-поэта. Слова, слетающие с его уст,— это не обычное слово, *шабда*, образующее речь. Это — *мантра*, импульс к созданию мыслеобраза, власть над тем, что **есть**, тем, как оно действительно существует в своей чистой сущности. Таким образом, это — познание. Это — истины бытия, превосходящие представления правильного и ошибочного; это — действительное

бытие, за пределами мышления и сознания. Это — «познание» чистое и простое, познание Существенного, Веда (греч.— *oida,* нем.— *wissen,* ведать). Это — непосредственное одновременное осознание познающего и познаваемого. Подобно тому, как оно выступало в качестве некоего духовного импульса, который словом и ви́дением обретал власть над провидцем-поэтом, точно так же, во все времена, где бы ни встретились люди, знающие, как использовать слова-мантры, они обретают магическую силу вызывать непосредственную реальность — будь она в облике богов или в игре слов.

В слове *«мантра»* корень *«ман»* — мыслить (греч.— *menos,* лат.— *mens*) соединен с окончанием *«тра»,* образующим слова-инструменты. Таким образом, *мантра* — это «инструмент для мышления», «то, что создает умственный образ, картину». Вместе со своим звучанием она вызывает и свое содержание во всей полноте непосредственной реальности. *Мантра* суть сила, а не обычная речь, которой разум способен противиться или может избежать. То, что своим звучанием выражает *мантра,* существует, случается. Именно здесь, а не где-нибудь, слова являются деяниями, проявляющимися непосредственно. Сила истинного поэта и заключается в том, что его слова творят действительность, вызывают ее, влекут за собой и раскрывают нечто реальное. Его слова не повествуют, они действуют» (Zimmer, 1930, с. 81).

Слово в час своего рождения было средоточием силы и реальности, и только привычка низвела его на уровень обычного условного посредника выражения. Мантра в определенной мере избежала этой участи, ибо она не имела никакого конкретного значения, и потому ее невозможно было использовать в утилитарных целях.

Хотя мантры и выжили, но связанная с ними традиция практически умерла, и лишь немногие наши современники знают, как надо использовать мантру. Современные люди не способны даже представить себе, сколь глубоко воспринималась магия слова и речи в древних цивилизациях и сколь огромно было ее влияние во всех сферах жизни, особенно — в религиозных аспектах.

В наш век радио и газет, когда сказанное или написанное слово размножается миллионными тиражами и без разбору швыряется толпе, его ценность настолько снизилась, что сегодня трудно даже представить то благоговение, с которым люди более духовных времен или более религиозных цивилизаций относились к слову, являвшемуся для них кладезем священной традиции и воплощением духа.

Последние осколки таких цивилизаций еще могут быть найдены в странах Востока. Но только одна страна смогла сохранить **живую** традицию мантры вплоть до наших дней. Эта страна — Тибет. Здесь не только слово, но и каждый составляю-

щий его звук, каждая буква алфавита рассматриваются как священные символы. И хотя слово может служить мирским целям, о его происхождении никогда не забывают и не воспринимают с полным безразличием. Поэтому к написанным словам относятся с почтением и никогда беззаботно их не расточают, не бросают там, где они могут быть попраны стопой человека или животного. А если некое слово или писание — религиозного характера, то даже к малейшему фрагменту его относятся с благоговением, как к драгоценному подарку, и этот фрагмент никогда не будет преднамеренно уничтожен, даже если не сможет служить более никаким полезным целям. Он будет помещен в специально построенное святилище, хранилище или в пещеру, где и останется до своего естественного распада.

Постороннему наблюдателю, рассматривающему подобные действия в отрыве от их психологических связей и их духовной подоплеки, все это может показаться примитивным суеверием. Однако, тибетцы не столь примитивны, чтобы верить в независимую «жизнь» клочка бумаги или написанных на нем знаков (в отличие от наивных анимистов), но они придают огромное значение состоянию собственного сознания, находящего свое выражение в каждом подобном действии и основанного на признании вечносущей более высокой реальности, которая пробуждается и становится действенной в нас при каждом соприкосновении с ее символами.

Таким образом, символ никогда не вырождался в простой объект мирского обихода, его приберегали не только для «красна дня» или случайной молитвы, но символ всегда был и остается живым настоящим, которому подчиняются все мирские и материальные вещи, все обыденные нужды жизни. Действительно, то, что мы называем «мирским», «материальным», лишается своего покрова мирских и материальных признаков и становится воплощением реальности, лежащей в основе всех явлений,— реальности, которая придает смысл нашей жизни и нашим поступкам и которая вплетает даже самые скромные, казалось бы, малозначащие вещи в великие связи вселенских событий.

«В ничтожном ты ценителя найдешь, вознаградить которого всей глубиной своей не сможешь» (Рильке). Если бы эта духовная направленность в чем-то прервалась, она утратила бы свое фундаментальное единство, а вместе с ним и свою стабильность и силу.

Пророк, поэт и певец, духовно творящий, физически воспринимающий и чувствующий, святой — все они постигли сущностность формы в слове и звуке, в видимом и осязаемом. Они не пренебрегают тем, что кажется малым и незначительным, ибо они способны в малом узреть великое. Благодаря им слово превращается в *мантру*, а звуки и знаки, ее образующие, ста-

новятся проводниками таинственных сил. Благодаря им видимое обретает свойство символов, осязаемое становится творческим инструментом духа, и жизнь превращается в полноводный поток, струящийся из вечности в вечность.

Иногда полезно вспомнить о том, что позиция Востока была также свойственна и Западу, что традиция «внутреннего» или одухотворенного слова, реальности и действенности символа имеет своих приверженцев даже в наше время. Мы можем упомянуть здесь хотя бы о мантрической концепции «слова» Райнера Мария Рильке, который раскрывает истинную сущность мантрической силы:

Где осторожно, медленно из забытого
Воспоминание прошедшее всплывает вновь
Столь совершенное, столь мягкое, безмерное,
Но постижимое в игре неуловимой,

Там мы осознаем начало Слова,
И смысл Его безмолвно нас одолевает —
Ибо рассудок, одиночество принесший,
Сам жаждет вновь вернуть единство наше.

2. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР СВЯЩЕННОГО СЛОГА ОМ̇

Значимость слова в древней Индии может быть проиллюстрирована следующим отрывком из «Чандогья Упанишады»:

Сущность всех существ — земля,
Сущность земли — вода,
Сущность воды — растения,
Сущность растений — человек,
Сущность человека — речь,
Сущность речи — Ригведа,
Сущность Ригведы — Самаведа,
Сущность Самаведы — Удгита (= ОМ̇).
Эта Удгита — лучшая из всех сущностей, наивысшая.
Достойна высшего места, восьмого.

Другими словами: латентные силы и качества земли и воды сконцентрированы и преобразованы в более развитом организме растений; силы растений преобразованы и сосредоточены в человеке; силы человека сконцентрированы в умственных способностях осознания и выражения посредством звуковых эквивалентов, порождающих, в своих сочетаниях, внутреннюю (концептуальную) и внешнюю (слышимую) формы речи, благодаря которым человек отличает себя от других, более низких форм жизни.

Наиболее ценным выражением этого духовного достижения, обобщением его опыта является священное знание *(Веда)* в по-

этической *(Ригведа)* и музыкальной *(Самаведа)* формах. Воздействие поэзии глубже воздействия прозы, ибо поэтический ритм порождает более высокое единство и ослабляет путы нашего разума. Но воздействие музыки глубже воздействия поэзии. Музыка выводит нас за пределы значения слов и вводит в состояние интуитивного восприятия.

В итоге ритм и мелодия обретают свой синтез и свое слияние (что заурядному уму, напротив, может показаться расторжением) в едином глубоком и всеохватывающем звучании священного слога **ОМ. Здесь достигается вершина пирамиды,** опирающейся на плоскость наибольшей разобщенности и материализации (в «грубых элементах») (санскр. *махабхута*), и достигающей точки высшего единства, высшей одухотворенности, где содержатся скрытые свойства всех предшествующих уровней, подобно тому, как в семени или зародыше (санскр. *биджа*) содержатся свойства всего будущего организма. В этом смысле **ОМ** — квинтэссенция, слог-семя (санскр. *биджа-мантра*) Вселенной, магическое слово par excellence (таковым было и первоначальное значение слова *«брахман»*), наиболее общая сила всеохватывающего сознания.

Через отождествление священного слова со Вселенной понятие *брахман* становится эквивалентом всеохватывающего разума, всеприсутствующей силы сознания, которой наделены люди, боги и животные, но которая, однако, может быть воспринята во всей полноте только святым и Пробудившимся.

ОМ, ранее применяемый в космическом параллелизме ведических жертвенных церемоний, становится одним из наиболее важных символов йоги. После того как он был освобожден от мистицизма и магии жертвенной практики, а также от философских спекуляций раннерелигиозной мысли, **ОМ** превращается в одно из основных средств в практике медитации и внутреннего объединения (что и является актуальным значением термина «йога»). Таким образом **ОМ** превращается из метафизического символа в разновидность психологического инструмента или «посредника» для концентрации.

«Подобно тому, как паук, поднимаясь по своей нити, достигает свободы, так и йогин восходит к освобождению посредством слога **ОМ**». В «Мантраяна Упанишаде» **ОМ** сравнивается со стрелой, увенчанной наконечником *манаса* (мысль), которая вкладывается в лук человеческого тела; пронзая мрак неведения, она достигает лучезарного света Высшего Состояния.

Сходный отрывок встречается в «Мундака Упанишаде» [2.2, 3]:

«Взяв, как лук, великое оружие Сокровенного Учения *(упанишад)*, вложи в него стрелу, заостренную непрестанной медитацией. Натяни тетиву разумом, преисполненным **Тем** (Брахманом). Проникнись, о благородный, Вечным, как Целью. *Пранава* (**ОМ**) — это лук; стрела — *Атман*; *Брахманом* зовут эту

цель. Проникнись **Им** со вниманием, да соединишься ты с **Ним**, как стрела с целью».

В «Мандукья Упанишаде» значение звуков, составляющих **ОМ**, и их символическое толкование описаны следующим образом: **«О»** есть сочетание **«А»** и **«У»**; поэтому весь слог содержит три элемента — **А—У—М**. Поскольку **ОМ** является выражением наивысшей способности сознания, эти три составляющих элемента объясняются как три уровня сознания: **«А»** — бодрствующее сознание (санскр. *джограт*); **«У»** — сознание во сне со сновидениями (санскр. *свапна*) и **«М»** — сознание в глубоком сне без сновидений (санскр. *сушупти*), **ОМ** в целом представляет всеобъемлющее космическое сознание (санскр. *турийя*) четвертого уровня, за пределами слов и понятий — сознание четвертого измерения.

Однако выражения «бодрствующее сознание», «сознание во сне со сновидениями» и «сознание в глубоком сне» не следует понимать буквально, но как: 1) субъективное сознание, основанное на восприятии внешнего мира, т. е. наше обычное сознание; 2) сознание нашего внутреннего мира, т. е. мира наших мыслей, чувств, желаний, устремлений, которое мы можем назвать также духовным сознанием; 3) сознание недифференцированного единства, не разделенного более на объект и субъект и полностью пребывающее в самом себе. В буддизме оно описывается как состояние бескачественной неограниченной Пустотности (санскр. *шӯньятā*).

Тем не менее четвертое и наивысшее состояние (*турийя*) различными философскими школами описывается по-разному, в соответствии с их представлением о том, что следует рассматривать как наивысшую цель или идеал. Для одних это — состояние разобщения, изоляции (санскр. *кевалатва*), чистого самобытия; согласно другим, это — растворение в более высоком бытие (санскр. *сāйуджйатва*) или в безличном состоянии вселенского брахмана; для третьих это — неописуемая свобода и независимость (санскр. *свāтантрйя*) и т. д. Но все направления мысли согласны в том, что это состояние не подвержено смерти и страданию, в нем нет ни рождения, ни старения; и чем ближе мы подходим к эре буддизма, тем яснее нам становится, что эта цель не может быть достигнута без отбрасывания всего того, что составляет нашу так называемую «самость», наше *эго*.

Таким образом, **ОМ** ассоциируется с освобождением, либо как средство к его достижению, либо как символ его достижения. Несмотря на различия в понимании и определении освобождения, **ОМ** никогда не принадлежал какому-либо одному философскому направлению, но, оставаясь верным своему символическому характеру, выражал то, что за пределами слов и форм, за пределами ограничений и классификаций, за пределами определений и объяснений: **опыт-переживание бесконечности внутри нас**,— что может ощущаться либо как манящая

далекая цель, либо как простое предчувствие, либо как сильная тяга, или то, что может быть познано как раскрывающаяся реальность, или то, что осуществляется в результате уничтожения ограничений и рабства.

Бесконечностей так же много, как и измерений, и столь же много форм освобождения, сколько характеров. Но все они имеют нечто общее. Страдающие в рабстве и лишении свободы воспримут освобождение как бесконечное расширение. Страждущие во тьме воспримут его как беспредельный лучезарный Свет. Стонущие под бременем смерти и преходящности жизни почувствуют освобождение как вечность бытия. Беспокойные и мечущиеся обретут его в покое и бесконечной гармонии.

Но все эти определения, не утрачивая своего специфического характера, отмечены одним и тем же признаком: «бесконечность». И это важно, ибо показывает нам, что даже наивысшие достижения могут сохранять некий индивидуальный вкус — вкус той почвы, на которой они взошли, не снижая тем не менее своей универсальной ценности. Все же даже в этих предельных состояниях сознания, строго говоря, не существует ни идентичности, ни не-идентичности. Между ними существует глубокая живая взаимосвязь, а не сухое равенство, которое никогда не способно появиться в процессе жизни и роста, но является продуктом лишь безжизненного механизма.

Таким образом, переживание бесконечности выражено ранними *Ведами* в терминах космологии, *Брахманами* — в терминах магического ритуала, в *Упанишадах* — в терминах идеалистического монизма, в джайнизме — в терминах биологии, в Буддизме — в терминах психологии (основанной на опытах медитации), в вайшнавизме — в терминах бхакти (мистическая любовь и почитание), в ведантизме — в терминах метафизики, в шайваизме — в терминах «не-двойственности» (*адвайта*) и аскетизма, в индуистском тантризме — в терминах женской творческой энергии (*шакти*) вселенной и в буддийском тантризме — в терминах процесса преобразования психокосмических сил и явлений за счет наполнения их светом трансцендентального знания (*праджня*).

Этим отнюдь не исчерпываются все разнообразные возможности выражения, не исключается этим и их сочетание и взаимопроникновение. Напротив: обычно многие из этих признаков объединены, и различные системы религиозной мысли и практики резко не разграничены, а более или менее сливаются друг с другом. Однако, выделение того или иного из этих признаков наделяет каждую из этих систем ее специфическим характером, ее особенным «ароматом».

Соответственно, **ОМ** представляется одному как символ божественной вселенной, другому — как символ неисчерпаемой энергии, третьему — как безграничное пространство, а иному — как бесконечное бытие или как вечная жизнь. Для одних **ОМ**

представляется вездесущим светом, для других — это всеобъемлющий закон, третьи понимают его как всемогущее сознание, как всепроникающую божественность, или представляют его в понятиях всеохватывающей любви, космического ритма, непрестанной творческой способности, или как неограниченное знание, и т. д. до бесконечности.

Подобно зеркалу, которое отражает всевозможные формы и цвета, не искажая их собственной природы, ОМ отражает оттенки любых характеров и воплощается в любых формах высших идеалов, не ограничивая себя исключительно каким-либо одним из них. Если бы этот священный слог был отождествлен с каким-нибудь конкретным значением, если бы он полностью принадлежал некоему частному идеалу, не сохранив иррационального, неосязаемого качества своей сути, он никогда не был бы способен символизировать то надсознательное состояние разума, в котором все индивидуальные устремления обретают свой синтез и свое воплощение.

3. ИДЕЯ ТВОРЧЕСКОГО ЗВУКА И ТЕОРИЯ ВИБРАЦИИ

Как и все живое, символы переживают периоды своего упадка и своего расцвета. Когда их власть достигает зенита, они включаются во все сферы повседневной жизни, пока не превращаются в обычные условные выражения, не связанные более с изначальным переживанием, либо получают столь узкое или, напротив, столь общее значение, что утрачивают в результате свою сокровенную глубину. Тогда их место занимают другие символы, а прежние сохраняют свое пристанище лишь в узком кругу посвященных, откуда они вновь возродятся, когда настанет их время.

Под «посвященными» я не подразумеваю некую организованную группу людей, но тех, кто, благодаря присущей им чувствительности, откликаются на тончайшие звучания символов, переданных им в традиции или же познанных интуитивно. В случае мантрических символов самые утонченные вибрации звука играют важную роль, хотя и возникающие в разуме различные ассоциации, связанные с символами либо в традиции, либо благодаря индивидуальному опыту, в значительной мере укрепляют их мощь.

Тайна этой скрытой силы звука или вибрации, дающая ключ к раскрытию загадок творения и сотворенного, вскрывающая природу вещей и явлений жизни, во всей полноте была понята мудрецами прошлого — святыми Риши, обитавшими на склонах Гималаев, магами Ирана, адептами Месопотамии, жрецами Египта, мистиками Греции — упомянем лишь тех, о ком традиция сохранила хоть какую-нибудь весть.

Пифагор, посвященный в мудрость Востока и бывший основоположником одной из наиболее влиятельных школ мистиче-

ской философии Запада, говорил о «гармонии сфер». Согласно его учению, каждое небесное тело, а фактически и любой атом, порождает в своем движении специфический звук, свой ритм или вибрацию. Все эти звуки и вибрации создают всеобщую гармонию Вселенной, в которой каждый элемент, сохраняя присущую только ему одному функцию и характер, вносит свой вклад в единое целое.

Идея творческого звука нашла свое продолжение в учениях о Логосе, которые были частично заимствованы ранним христианством. Например, Евангелие от Иоанна начинается таинственными словами: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... И все через Него начало быть...»

Если бы эти глубокие учения, стремившиеся связать христианство с философией гностицизма и с традициями Востока, были бы в состоянии утвердить свое влияние, то вселенская миссия Христа избежала бы западни нетерпимости и узколобого догматизма.

Но знание творческого звука продолжало жить в Индии. Оно получило дальнейшее развитие в различных системах Йоги и нашло свое завершение в тех школах буддизма, философским основанием которых является учение *Виджнянавады*. Это учение известно также как *Йогачара*, и его традиция сохранилась во всей полноте в странах распространения буддизма *Махаяны*, от Тибета до Японии.

Александра Дэви-Неел рассказывает в восьмой главе своей книги «Тибетское путешествие» о «знатоке звука, который не только мог воспроизвести на своем инструменте, напоминающем кимвалы, все разновидности самых необычных звуков, но, подобно Пифагору, утверждал, что все существа и предметы порождают звуки, соответствующие их природе и тому состоянию, в котором они находятся. «И это так,— сказал он,— ибо все существа и объекты суть совокупность танцующих атомов, движение которых порождает звуки. Когда изменяется ритм танца, изменяется и порождаемый им звук... Каждый атом непрестанно поет свою песнь, и ежемгновенно звук создает то грубые, то тонкие формы. И вместе с творящими звуками существуют и звуки разрушающие. Тот, кто способен рождать и те и другие, способен по своему желанию созидать или разрушать».

Было бы неправильным понимать вышеприведенные утверждения с точки зрения материалистической науки. Материалист сказал бы, что сила мантры сводится к воздействию «звуковых волн», или колебаний мельчайших частиц материи, которые, как показывают эксперименты, сами группируются в определенные геометрические структуры и формы, строго соответствующие характеру, силе и ритму звука.

Если бы воздействие мантры можно было свести лишь к этому чисто механическому способу, то она вызывала бы

тот же самый эффект, будучи воспроизведенная в магнитофонной или граммофонной записи. Но простое ее повторение человеком не приводит ни к какому результату, если человек этот несведущ, хотя он и может в точности повторить малейшие нюансы интонации адепта. Предрассудок,— дескать, эффективность мантры зависит от интонации ее произношения,— в основном базируется на поверхностной псевдонаучной «теории вибраций» дилетантов, смешивающих воздействие духовных вибраций или сил с воздействием физических звуковых волн. Если бы эффективность мантр зависела от точности их произношения, то все мантры в Тибете утратили бы свое значение и силу, ибо в Стране Снегов они произносятся не в соответствии с фонетикой санскрита, а согласно фонетическим правилам тибетского языка (например, вместо ОМ МАНИ ПАДМЭ ХУМ тибетцы произносят ОМ МАНИ ПЕМЭ ХУМ).

Это означает, что сила и воздействие мантры зависят от духовной установки, знания и ответственности данного человека. *Шабда,* или звучание мантры — это не физический звук (хотя и может сопровождаться таковым), но духовный. Он не доступен слуху, но слышен лишь сердцем; его невозможно произнести губами, но можно лишь разумом. Мантра обладает силой и значением только для посвященного, т. е. для того, кто прошел через особый ряд переживаний, обрел определенный опыт, связанный с данной мантрой.

Подобно тому, как химическая формула имеет значимость лишь для того, кто знаком с ее символами и законами ее применения,— так же и мантра наделяет силой только тех, кто осознал ее внутренний смысл, сведущ в методах ее применения и, наконец, ясно понимает, что мантра есть средство к пробуждению дремлющих сил в нас самих, тех сил, благодаря которым мы сами способны определить свою судьбу и повлиять на наше окружение.

Мантры — отнюдь не «заклинания», как понимают их и по сей день даже компетентные западные ученые-востоковеды, и не принадлежат они исключительно тем, кто достиг совершенства (санскр. *сиддхи*) в своем «колдовстве» (как Грюнведель называет *сиддхов*). Мантры действуют не в силу собственной магической природы, но исключительно благодаря и посредством всецело воспринявшего их разума. Сами по себе они не обладают никаким запасом энергии; они — лишь средство для концентрации уже существующих помимо них сил. Так увеличительное стекло само в себе не содержит никакого тепла, но способно сконцентрировать солнечные лучи и превратить их рассеянную энергию в интенсивный поток тепла. Это может показаться колдовством только дикарю, который видит лишь результат, не зная причин, его вызвавших, и их внутренних связей. Так что тот, кто путает знание мантр и колдовство, в данном случае не слишком отличается от дикаря. И если

ученые, пытавшиеся вскрыть природу мантры методами классической философии, пришли к выводу, что мантра — не более чем «бессмысленная тарабарщина», лишенная как грамматической структуры, так и логического смысла, то их труд можно уподобить попытке поймать бабочку с кувалдой в руках.

Разве не удивительно, как при явной неадекватности средств, при отсутствии даже малейшего личного опыта, без каких-либо попыток изучить под руководством компетентного учителя *(гуру)* суть и методы традиции мантры, подобные ученые претендуют на право судить и выносить мнение.

И только благодаря первым отважным работам Артура Авалона (в основном на материале индуистских тантр, нашедших своего наиболее талантливого интерпретатора в лице немецкого индолога Генриха Циммера) мир наконец впервые увидел, что тантризм — вовсе не «выродившийся» индуизм и не «испорченный» буддизм, что традиция мантры — выражение глубочайшего познания и опыта в области человеческой психологии.

Этот опыт можно приобрести только под руководством компетентного Гуру (являющего собой воплощение живой традиции) в ходе непрестанной практики. Если мантра используется на основе такой подготовки, все необходимые ассоциации и накопленные силы раскрываются в посвященном и создают ту атмосферу и ту мощь, которые необходимы для достижения цели данной мантры. Непосвященный же может бормотать ее сколько угодно без малейшего результата. Поэтому мантры, даже тысячекратно размноженные в книгах, не утрачивают ни своей тайны, ни своей ценности.

Эта «тайна» — не нечто преднамеренно скрываемое, но то, что обретается посредством самодисциплины, сосредоточения, внутреннего опыта и интуитивного проникновения в ее суть. Как и всякая ценность и любая разновидность знания, ее невозможно обрести без усилия. Лишь в этом смысле традиция мантры эзотерична, как и любая сокровенная мудрость, не раскрывающая себя с первого взгляда, подобно поверхностному знанию, но реализуемая в глубинах человеческого разума. Поэтому когда Хуэй-нэн, ученик Пятого Патриарха китайской буддийской школы Чань, спросил своего учителя, есть ли у него некое эзотерическое учение, которое он мог бы передать, наставник ответил: «Все, что я могу рассказать тебе, не эзотерично. Но если ты обратишь свой светильник вглубь себя, ты отыщешь сокровенное в своем собственном разуме». Эзотерическое знание открыто всем, кто искренен по отношению к самому себе, кто способен впитать учение непредвзятым открытым разумом.

Однако, подобно тому, как в университеты и аналогичные институты для получения высшего образования принимаются только те, кто обладает необходимым дарованием и способ-

ностями, так и духовные наставники всех времен требовали от своих учеников наличия определенных качеств и способностей, прежде чем давали им посвящение в сокровенные учения мантрической науки. Ибо нет ничего опаснее полузнания, или знания, имеющего только чисто теоретическую ценность.

Вот качества, которыми должен обладать ученик: искреннее доверие к Гуру, полная преданность тому идеалу, который Он представляет, и глубокое уважение ко всему духовному. И специальные качества: глубокое знание основных положений священных писаний или традиции и готовность посвятить определенное число лет жизни изучению и практике сокровенных учений под руководством Гуру.

4. УПАДОК ТРАДИЦИИ МАНТРЫ

Мантрическое знание может быть названо тайным учением более или менее в той же мере, в какой высшая математика, физика или химия, которые простому человеку, не знакомому с принятыми в этих науках символами и формулами, представляются книгой за семью печатями. Но и подобно тому, как высочайшие достижения этих наук могут быть использованы в целях достижения личной или политической власти и потому сохраняются в тайне заинтересованными партиями (например, правительствами), так и знание мантры в свое время стало жертвой жажды политической власти некоторых каст или общественных классов.

Брамины древней Индии, составлявшие класс жрецов, превратили знание мантр в привилегию своей касты, принуждая этим всех тех, кто не принадлежал к их классу, слепо подчиняться предписаниям традиции. Так и случилось, что знание, рожденное некогда в религиозном экстазе и вдохновении, превратилось в догмат и в конце концов непреодолимо поработило даже самих носителей этой традиции. Знание стало простым верованием, а верование, лишенное поддержки живого опыта, превратилось в суеверие.

Почти все предрассудки в мире можно связать с некоторыми истинами, которые, утратив свои генетические связи, потеряли и свое значение. Поскольку обстоятельства и путь появления этих истин, т. е. их логические, духовные и исторические связи были забыты, они стали простыми поверьями, суевериями, не имеющими ничего общего с осознанным доверием, с подлинной верой в ту или иную истину или в личность, с тем доверием, которое превращается в глубокую внутреннюю убежденность, рожденную в живом опыте, в гармонии с законами рассудка и действительности. Данный тип веры является необходимой предпосылкой любой разновидности умственной или

духовной деятельности, будь то наука, философия, религия или искусство. Она представляет собой позитивную установку, направленность нашего сознания, всего нашего существа, без чего невозможен никакой духовный прогресс. Она — именно та *саддха* (санскр. *шрадха*), которую Будда требовал от желавших следовать Его Путем. *«Апарута тесам аматасса двара, йе сотаванта памуньчанту саддхам»* — «Открыты врата к бессмертию, о, вы, имеющие уши, да услышьте, дайте место вере!» Этими словами Будда начал некогда проповедь своего Учения. *«Памуньчанту саддхам»* означает: «Пусть ваша вера, ваша внутренняя истина и доверие высвободятся, устраните внутренние препятствия и откройте себя истине!»

Это был тот тип веры, или внутренней готовности и непредвзятости, которая находит свое спонтанное выражение, свое освобождение из-под гнета психического давления в священном звуке **ОМ**. В этом мантрическом символе объединены и сконцентрированы, как в «наконечнике стрелы», все позитивные, содействующие развитию силы человеческого разума (который стремится преодолеть свою ограниченность, разорвать цепи неведения).

Но слишком быстро это неподдельное выражение глубочайшего переживания стало жертвой теоретических спекуляций, ибо те, кто сам не имел ни малейшего опыта, пытались анализировать его результаты. Им было недостаточно света, который воссияет после устранения причин тьмы. Они желали разобраться в качествах света еще до попыток пронзить мрак; и обсуждая его свойства, они воздвигли фундаментальную теологическую систему, в которой священный **ОМ** был столь искусно запутан, что высвободить его не представлялось возможным. Вместо того чтобы целиком положиться на свои собственные силы, они ожидали помощи от некоего сверхъестественного посредника. Разглагольствуя о цели, они забыли, что усилие к «пуску стрелы» должны приложить именно они, а не какая-то магическая сила в самой стреле или цели. Они украшали и поклонялись стреле вместо того, чтобы просто использовать, снабдив ее всей доступной им энергией. Они расслабили лук тела и разума, отказавшись от необходимого тренинга.

В результате ко временам Будды этот великий мантрический символ был уже столь прочно опутан теологией брахманизма, что его невозможно было использовать в учении, которое пыталось освободиться как от опеки брахманов, так и от излишних догм и теорий и которое подчеркивало значимость самоопределения личной ответственности человека, его неподвластности воле богов.

Первой и наиболее важной задачей буддизма было «согнуть и заново натянуть лук тела и разума» посредством должной тренировки и дисциплины. Когда вера человека в свои силы воскресла, новое учение прочно встало на ноги, и вместе с этим

завяли и опали со священного наконечника стрелы **ОМ** все украшения и завитушки теологических спекуляций, и он вновь мог увенчать стрелу медитации.

Мы уже упоминали, насколько тесно **ОМ** был связан с развитием йоги, которая, являясь разновидностью межрелигиозной системы методов психофизического тренинга, получила признание и внесла существенный вклад в каждую школу религиозной мысли. Буддизм с момента своего возникновения принял и развил йогическую практику, и непрестанный обмен опытом между буддизмом и другими религиозными системами продолжался на протяжении двух тысячелетий.

Неудивительно поэтому, что хотя слог **ОМ** и утратил временно свое значение как символ, все же религиозная практика раннего буддизма использовала мантрические формулы там, где они оказывались полезным средством для пробуждения веры *(саддха)*, для освобождения от внутренних пут и для концентрации на высшей цели.

5. МАНТРИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ РАННЕГО БУДДИЗМА

Уже ранние *Махасангики* включили в свой Канон специальное собрание мантрических формул под общим названием *«Дхарани-* или *Видьядхара-Питака»*. *Дхарани* являлись средством для фиксации сознания на какой-либо определенной идее, образе или переживании, обретаемых в процессе медитации. Они могли представлять как квинтэссенцию учения, так и опыт определенного состояния сознания, которые посредством дхарани можно было произвольно вновь вызвать или воссоздать в любой момент. Поэтому *дхарани* можно также назвать опорой, вместилищем или носителем мудрости (санскр. *видьядхара)*. Функционально они не отличаются от мантр, если не считать их формы, иногда достаточно пространной и включающей порой сочетание многих мантр, или «семя-слогов» *(биджа-мантра)*, или квинтэссенцию какого-либо священного текста. Они были в равной мере и продуктом, и средством медитации: «Посредством глубокого самопогружения (*самадхи*) человек постигает истину, посредством *дхарани* он фиксирует и сохраняет ее».

Хотя значимость мантр и дхарани, как проводника или инструмента медитации, еще не подчеркивалась в буддизме Тхеравады, их действенность никогда не вызывала сомнения. Уже в наиболее древних палийских текстах встречаются защитные мантры *(паритта)* для предотвращения опасности, болезни, защиты от змей, злых духов, порчи и т. п., а также для создания благоприятных условий, здоровья, счастья, мира, благого перерождения, богатства и т. д. (*«Кхуддакапāтха»*, *«Ангут-*

тара-Никāйя», IV, 67; *Āтāнāтийя-Сутта»*, *«Дигха-Никāйя»*, 32 и т. д.).

В *«Маджхима-Никайя»*, 86, повествуется, как Будда обязал Ангулималу (в прошлом разбойника, который обратился к Учению Будды) лечить женщину, страдавшую хроническим выкидышем, посредством «чтения истины», т. е. могуществом мантры. Прежде всего оно зависит от чистоты и правдивости говорящего и в значительной мере подкрепляется и превращается в осознанную мощь благодаря торжественному стилю речи, что зачастую не отмечается. Хотя основной источник силы — внутренняя установка говорящего, все же существенной является и форма ее выражения. Она должна отвечать духовному содержанию, быть мелодичной, ритмичной, сильной и опираться на соответствующие умственные и эмоциональные ассоциации, обусловленные либо традицией, либо личным опытом.

В этом отношении к числу мантр можно отнести не только торжественно читаемые строки *«Ратана Сутты»*, каждый стих которой заканчивается утверждением: «силой этой истины да будет благо» *(етена саччена суваттхи хоту)*,— но и древнюю формулу **Прибежища**, которая по сей день с тем же благоговением произносится в странах распространения буддизма Тхеравады (Хинаяны), как и соответствующий ей санскритский аналог в Северных Школах (Махаяна). Их совершенный параллелизм в звучании, ритме и заложенной идее, их сосредоточенность на высших символах, таких как **Будда, Дхамма** (Учение; санскр. *Дхарма*) и **Сангха** (община святых), лежащая в их основе установка благочестия, в которой *саддха* (Вера) и *метта* (Любовь) занимают первое место — вот что превращает их в мантры в лучшем смысле этого слова. То, что форма их выражения столь же важна, как и представляемая ими идея, подчеркивается троекратным произношением, а также тем, что некоторые из этих формул повторяются даже **дважды** три раза, слегка разнясь в произношении, в ходе одной и той же церемонии (например, в Бирме, в церемониях *пуджā, паритта, упасампада, патимоккха* и в сходных случаях), дабы гарантировать правильность формы, правильность воспроизведения звучания—символа, утвержденного традицией, струящейся из прошлого в будущее, как животворный поток, в котором данный индивидуум обретает связи с ушедшими и грядущими поколениями посвященных, устремленных к той же цели. В этом заключается волшебство мантрического слова и его таинственная власть над человеком.

Так как истинные буддисты вовсе не ожидают, что Будда, или Его ученики, или Дхарма услышат обращенные к Ним молитвы или явятся чудесным образом на помощь молящемуся, то становится понятно, что действенность таких формул зависит от гармоничного совоздействия формы (звучание и ритм), эмоционального чувства (благочестивый порыв: Вера, Любовь,

Почитание) и идеи (возникающие в уме ассоциации: знание, опыт), которые возбуждают, усиливают и преобразуют скрытые силы психики (намерение, решимость и осознанная сила воли — лишь изначальная их часть).

Форма совершенно необходима, ибо она являет вместилище для других качеств; чувство совершенно необходимо, ибо оно порождает единство (как огонь, расплавляя различные металлы, сплавляет их в новое однородное вещество); а идея — это та субстанция, та «первоматерия», которая оживляет все составляющие человеческого разума и пробуждает их дремлющую энергию. Необходимо подчеркнуть, что в данном случае термин «идея» следует понимать не как нечто, представляющее обычную абстракцию, но как творческую картину (что соответствует первоначальному значению греческого *«eidos»*), или как форму опыта-переживания, в которой действительность отражается и воспроизводится всегда заново.

В отличие от формы, выкристаллизовавшейся из опыта предыдущих поколений, одухотворяющая ее идея целиком принадлежит таланту Будды (и только в этом смысле можно говорить о том, что духовная мощь Будды воплощена в мантре), но **побуждение**, сплавляющее свойства души и разума, и **творческие силы**, отвечающие этой идее и вдыхающие в нее жизнь, должно внести самому человеку. Если его вера порочна, он не достигнет внутреннего единства; если его разум не закален в тренинге, он не способен будет воспринять эту идею; если он психически вял, ему не удастся пробудить скрытые силы; и если он лишен сосредоточенности, то напрасной будет попытка координации формы, души и разума.

Таким образом, мантры — отнюдь не легкий путь избежания пагубных последствий нашей жизни, т. е. наших собственный деяний, но способ, требующий усилий, как впрочем и любой другой путь к освобождению. Если же иногда говорят, что мантры, правильно применяемые, действуют безотказно, то это отнюдь не означает, что они способны отменять законы Природы или противостоять кармическим следствиям. Это означает только, что человек, способный к совершенной концентрации, упроченный в вере, обладающий всем необходимым знанием, не может не достичь освобождения — ибо он уже стал хозяином своей *кармы* (букв. «действия», порождающего последствия), т. е. самого себя.

Также и более поздние последователи *Мантраяны* (название мантрических школ в буддизме) прекрасно понимали, что *карму* невозможно нейтрализовать простым бормотанием мантр или какой-либо иной разновидностью религиозного ритуала или магической силой, но только чистотой души и искренним разумом. Миларайба, один из величайших Учителей и знаток Звука, может быть признан в данном случае лучшим авторитетом: «Если вас беспокоит, можно ли нейтрализовать неблагую карму

или нет, то знайте, что она нейтрализуется искренним стремлением к Добру». В его биографии мы читаем:

Без созвучия тела, речи и мысли с Учением
Много ль проку в обрядовых действах?
Когда гневу не найдено противоядия,
Много ль проку в обрядовых действах?
Не любя других больше собственной жизни,
Много ль проку в словах состраданья?

Слова, сходные с этими, можно отыскать во множестве — они-то и доказывают — несмотря на огромные перемены с течением времени в методах религиозной практики, дух Буддизма по-прежнему жив. Использование мантр как средств, прилагающихся к медитации и духовным упражнениям, не противоречило идеям Буддизма до тех пор, пока они оставались средством освобождения и не принимали мертвящую роль догм, т. е. пока люди имели ясное представление о причинах и следствиях и внутреннем значении мантр, не делали их предметом слепой веры и не использовали их для получения земных благ.

В метафизическом догматизме жреческих ритуалов брахманизма это знание было утеряно, и мантрические слова выродились в обычные условные и превратились в удобные средства для освобождения от собственной ответственности путем перекладывания ее на магическую власть формул, вызывающих богов или демонов.

Однако Будда, поместивший человека в центр Вселенной и рекомендующий достигать освобождения только своими силами, а не через божественное вмешательство, не оставил метафизически насыщенной мантрической системы, а предоставил своим последователям самим найти со временем новые формы выражения. Будда указал только путь, благодаря которому каждый мог достичь своего собственного переживания. Поэтому мантры не могут быть созданы — они должны вырасти, и они вырастают из опыта и коллективного знания многих поколений.

И поэтому же развитие буддийской мантрической науки — не «повторение» в брахманском понимании или признак «вырождения», а естественное развитие духовного роста, следствие, которое в каждой фазе своего развития с необходимостью рождает свои собственные формы выражения. И даже там, где эти формы сходны с теми, что были в ранние эпохи, они никогда не были всего лишь повторением предыдущих, но всегда новым творением из многостороннего опыта.

6. БУДДИЗМ КАК ЖИВОЙ ОПЫТ

Каждое новое переживание, каждая новая ситуация в жизни расширяют горизонты нашего мировоззрения и непрерывно преобразуют нас. Человек изменяется непрерывно, и не только

в связи с изменениями условий жизни, но — даже если бы эти условия оставались неизменными — вследствие постоянного притока новых впечатлений. При этом структура сознания становится все более разнообразной и сложной. Назовем ли мы это «прогрессом» или «вырождением», но мы должны признать этот закон жизни, когда дифференциация и координация уравновешивают друг друга.

Итак, каждое поколение сталкивается со своими собственными проблемами и вынуждено искать и находить собственные решения. Проблемы, так же как и средства их разрешения, возникают из условий прошлого и поэтому связаны с ними, но могут вовсе не быть тождественны им. Они не идентичны им во всем, но и не полностью отличны от них. Они — следствия постоянного процесса согласования.

Подобным же образом нам следует рассматривать и развитие религиозных проблем. Считаем ли мы их «прогрессом» или «вырождением» — они неизбежны в духовной жизни, которую невозможно загнать в жесткие неизменные формулы.

Великие религиозные и устоявшиеся философские положения — это не продукт индивидуального творчества, хотя первый толчок и мог быть дан яркими индивидуумами. Они появляются из зародышей творческих идей, великих переживаний и прозрений. Они развиваются в течение многих поколений согласно внутренне присущим им законам, точно так же, как дерево или любой другой живой организм. Это можно назвать «естественным развитием духа». Однако, для их роста, их раскрытия и созревания требуется время. Хотя все дерево потенциально заключено в семени, но требуется время для проявления его видимой формы.

То, что Будда мог проповедовать в словах,— это только часть того, чему Он учил одним своим присутствием, своей личностью и своим живым примером. И все это вместе — лишь фрагмент Его духовного опыта. Сам Будда сознавал недостатки и ограниченность слова и речи, когда Он не решался проповедовать свое учение, вкладывая в слова то, что слишком тонко и глубоко для постижения обычной логикой и человеческим рассудком. (Тем не менее еще встречаются люди, которые видят в Буддизме не более чем «религию разума» и для которых разум строго ограничен научным освещением и непогрешимой логикой последнего столетия или «новейшими» открытиями науки!)

И все же, с учетом этих трудностей, Будда решил раскрыть Истину из сострадания к тем немногим, «чьи очи лишь слегка припорошены». Он всегда избегал говорить о запредельных состояниях и отказывался отвечать на какие-либо вопросы, касающиеся внеземного состояния Реализации, или подобных проблем, выходящих за пределы возможностей человеческого интеллекта. Он ограничивался тем, что показывал практический

БУДДА ШАКЬЯМУНИ (примерно 624—543 гг. до н. э.)

Путь, который ведет к разрешению всех этих проблем. Указывая Путь, Он всегда объяснял сущность Своего Учения в такой форме, которая соответствовала возможностям Его слушателей; с земледельцами и ремесленниками Он говорил на их языке, приводя примеры из соответствующих профессий; с брахманами Он говорил на философском языке и приводил примеры, связанные с их представлениями о вселенной или с их религиозной практикой (жертвоприношения и т. д.); горожанам и домохозяевам Он говорил о гражданских обязанностях и добродетелях семейной жизни. Более глубокие аспекты своего Учения и своего опыта на высших стадиях медитации Он объяснял лишь ограниченному кругу наиболее развитых учеников, и прежде всего членам своей Сангхи.

И поздние школы Буддизма остались верны этому принципу приспособления своих методов проповеди и средств их реализации к нуждам отдельных людей, а также к духовному (или исторически обусловленному) развитию своего времени. Когда буддийская философия стала более усложненной и обширной, вошло в практику большее число методов проповеди, подходящих каждому отдельному состоянию ума. Подобно тому как Будда вел своих учеников шаг за шагом, точно так же позднее школы Буддизма оставляли более трудные аспекты своего учения, которые требовали более высокого уровня образования и знания, для тех, кто отвечал этим требованиям и кто уже прошел предварительные формы обучения.

Эти более высокого уровня учения описывались как эзотерические, или «тайные», учения; однако их цель заключалась вовсе не в том, чтобы отстранить кого-то от достижения высшей реализации или знания, но в том, чтобы избежать пустой болтовни и спекуляций со стороны тех, кто пытался воспринять интеллектуально эти возвышенные состояния сознания, не стараясь обрести их посредством практики.

Когда Будда осуждал секретность и таинственность претенциозных жрецов, которые считали свое знание или свое положение прерогативой своей касты, или когда Он заявлял, что Он не делает никакого различия между «внутренним» (эзотерическим) и «внешним» (экзотерическим) учением и что Он ничего не прячет в кулаке, это, конечно же, не означало, что Он не делал никакого различия между мудрым человеком и глупцом, но что Он готов учить без ограничения всех тех, кто желал следовать за ним. Однако ограничение существовало, и оно исходило от самих Его слушателей и учеников, от их собственной способности понимания, и здесь Будда проводил границу между тем, что Он знал, и тем, что Он считал подходящим для проповеди.

Однажды, когда Просветленный пребывал в роще *Симсапа*, Он поднял пригоршню листьев, показал их своим ученикам и сказал, что точно так же, как мало листьев у Него в руке,

по сравнению с листьями во всей роще, точно так же то, чему Он учит их, составляет лишь небольшую частицу того, что Он знает, и Он раскроет им ровно столько, сколько необходимо для достижения Освобождения Его учениками.

Этот вид различения применялся каждым учителем и не только в общем, но и в каждом отдельном случае. *Дхарму* не должно открывать тем, кто не был заинтересован в Ней или кто еще не созрел для Нее; Ее следовало проповедовать только тем, кто жаждет Высшего Знания, и в должное время и в должном месте.

Применительно к развитию Буддизма это означает, что каждая эпоха и каждая страна должны найти собственную форму выражения и собственные методы проповеди для того, чтобы сохранить живой идею Буддизма. Эта «идея» не философский тезис или метафизическая догма, это импульс к новой установке ума, с точки зрения которого мир и явления нашего сознания не должны были рассматриваться двойственно, а должны были бы восприниматься в их полноте и цельности. Благодаря этому перевороту в сознании все вещи внезапно представляются в новом свете и перспективе, поскольку внутренний мир и внешний мир становятся равными и взаимозависимыми явлениями нашего сознания — сознания, которое в соответствии с уровнем своего развития переживает разного рода реальность, различные миры. Однако уровень развития зависит от степени преодоления иллюзии индивидуального «я», а также эгоцентрического взгляда на мир, искажающего все вещи и явления и нарушающего их внутреннюю связь. Восстановление совершенного духовного равновесия путем преодоления этой иллюзии эготизма, источника всякой ненависти, алчности и страдания,— есть состояние Просветления. Все, что ведет к реализации этого состояния, есть Путь Будды, Путь, который не зафиксирован раз и навсегда, который существует не независимо от времени и личностей, но только в движении и приближении странствующего к цели, указанной Буддой. Это такой Путь, который каждый подвижник должен реализовать и создать заново.

Даже самая совершенная формулировка Учения Будды не спасла бы Его последователей от необходимости новых формулировок, ибо, хотя Учение и было совершенным, но люди, к которым Оно было обращено, не были совершенными восприемниками. То, что они смогли понять и передать другим, пострадало от общих присущих человеческому мышлению ограничений.

Кроме всего, мы не должны забывать, что Учение Будды было выражено на языке и в народных представлениях того времени, чтобы быть понятным. Даже если бы все те, кто сохранил слова Будды, были *Архатами* (святыми), то и это не могло бы изменить того факта, что учения, которые они пере-

давали в той форме, были концептуально и лингвистически зависящими от времени их формулирования. Не могли бы они воспринять и проблемы, которые еще не существовали. Даже если бы их можно было предвидеть, они не смогли бы их выразить, потому что тот язык, при помощи которого эти проблемы могли бы быть выражены и поняты, еще не родился.

Сам Будда выразил бы свое Учение иным способом, если бы Он жил в VI в. н. э., а не в VI в. до н. э.— и это не потому, что Дхарма, или Истина, которую Ему надо было проповедовать, была бы другой, но потому что те, кого надо было учить, прошли бы 12-вековой путь исторического, практического, умственного и духовного развития и имели бы не только бо̀льший запас понятий и способностей их выражения, но также другую умственную направленность с другими проблемами и перспективами и другими методами их разрешения.

Те, кто слепо верит в слова, а также те, для кого историческая давность важнее, чем Истина, никогда не поймут этого. Они будут обвинять поздние буддийские школы в отходе от Будды, хотя в действительности они «отошли» только от обусловленных временем представлений современников Будды и их последователей.

Духовное столь же невозможно «зафиксировать», как и живое. Когда прекращается рост, не остается ничего, кроме мертвых останков. Мы можем сохранить мумифицированные тела в качестве исторических экспонатов, но жизнь этому не поддается. Таким образом, если в наших поисках истины мы не опираемся на фактическое свидетельство истории, то это не потому, что мы сомневаемся в формальной истинности или даже правдивости намерений со стороны тех, кто сохранил и передал эти формы, а потому, что мы считаем, что формы, созданные тысячелетия назад, нельзя принимать без разбора, дабы не причинить серьезный вред нашему складу ума. Даже самая лучшая пища, если ее долго хранить, становится ядом. То же самое с пищей духовной. Истину нельзя «перенять», ее все время надо открывать заново. Для того чтобы сохранить ее духовную питательность, следует все время менять формы ее выражения. Таков закон духовного роста, из которого вытекает необходимость переживать одну и ту же истину всегда в обновленной форме и развивать, распространять не столько результаты, сколько **методы**, посредством которых мы получаем знание и переживаем Реальность.

Если этот процесс духовного роста повторяется или переживается каждой личностью, то это означает не только то, что эта личность становится связующим звеном между прошлым и настоящим, но также и то, что прошлое оживает и омолаживается в настоящем переживании и преобразовывается в зародыш творческой потенциальности будущего. Таким образом, история заново формируется в настоящей жизни, становится частью

нашего бытия, а не просто объектом изучения или поклонения, который в отрыве от своего происхождения и органических условий роста утратил бы свою основную ценность.

Как только мы поймем этот естественный рост, мы прекратим определять различные фазы как «правильные» или «неправильные», «ценные» или «бесполезные»; мы должны будем прийти к выводу, что видоизменения одной и той же темы или «мотива» подчеркивают самими своими контрастами общий фактор, самую суть их основы.

Основная природа дерева, например, никак не ограничивается его корнями, стволом, ветвями, побегами, листьями, цветами или плодами. Действительная природа дерева заключается в органическом развитии и взаимосвязи всех этих частей, т. е. в целостности его пространственного и временного развития.

Подобным же образом следует понять, что основная природа Буддизма находится не в замкнутых мирах абстрактной мысли, не в догме, освященной древностью, но исключительно в его развитии во времени и пространстве, в безмерности его движения и его развертывания, в его всеобъемлющем влиянии на жизнь во всех ее аспектах, короче — в его универсальности.

7. УНИВЕРСАЛЬНАЯ ПОЗИЦИЯ МАХАЯНЫ И ИДЕАЛ БОДХИСАТТВЫ

Универсальность Буддизма, выражаемая прежде всего в обширности религиозных и философских школ, была возведена до сознательного принципа Махаяной, Великой Колесницей, которая была достаточно велика, чтобы признать различие всех школ и идеалов как необходимость для выражения различных темпераментов и уровней понимания.

Это стало возможным благодаря возникновению идеала *Бодхисаттвы*, поместившему образ Будды как воплощение высшей реализации в центр религиозной жизни. И каким бы путем ни определялась реальность или нереальность мира, или отношение к духовному опыту, или состояние освобождения, его предел *(нирвана)*, одно было всегда верным: это то, что состояние Совершенства, Просветление, Буддовость, было достигнуто человеком и что это открывает для каждого возможность достичь этого состояния тем же путем. В этом пункте все школы Буддизма были едины.

Этот путь, однако, не является уходом от мира, но **преодолением** его посредством роста Мудрости *(праджня)*, активной любви *(майтри)*, сострадания или милосердия, ведущего к братству через внутреннее участие в радостях и страданиях других *(каруна, мудита)* и через спокойствие, равностность *(упекша)*

по отношению к собственному счастью или горю. Этот путь был ярко проиллюстрирован бесчисленными формами существования Самого Будды (до Его последнего воплощения в качестве *Гаутамы Шакьямуни*), как рассказано об этом в *Джатаках* — историях Его предыдущих рождений.

Даже если мы не захотим признать историческую ценность этих историй, тем не менее они показывают позицию ранних буддистов и их представления о пути развития Полностью Просветленного Существа.

В *Типитаке* (санскр. *Трипитака*), каноническом писании палийского Буддизма, известном как *Тхеравада*, или «Учение Старших монахов», которое превалирует в странах Индокитая и Шри Ланки, упоминаются три вида освобожденных людей, которые различаются следующим образом: во-первых, святой, *Арахан (Архат)*, который преодолел страсти и иллюзию эгоизма, но не обладает всеобъемлющим знанием и всепроникающим сознанием Совершенного Пробуждения (что могло бы позволить ему привести бесчисленные живые существа к этому возвышенному состоянию, а не добиваться освобождения для себя одного); во-вторых, Молчащий Пробужденный, или Паччекабуддха *(Пратьекабудда)*, который обрел знание Будды, но не способность сообщить его другим; и, наконец, *Саммасамбуддха*, или Истинно Просветленный Будда *(Самьяксамбудда)*, который является не только святым, мудрецом, пробужденным, но Совершенным, тем, кто стал **цельным**, завершенным в себе самом, т. е. таким, в ком **все** духовные и физические способности доведены до Совершенства, до зрелости, до состояния совершенной гармонии, чье сознание объемлет бесконечность Вселенной. Его нельзя больше отождествлять с рамками его индивидуальной личности, его индивидуальным характером и существованием; о нем по праву говорят, что «нет ничего, чем можно было бы его измерить, нет слов, чтобы описать его» (*Аттхангатасса на паманам аттхи йена нам вадджу там тасса на 'ттхи'; «Сутта-Нипата»*, 1076).

По-видимому, первоначально слова *Архат, Пратьекабудда* и *Самьяксамбудда* обозначали просто типы людей или состояние, которого они достигали. Но поскольку, согласно буддийской точке зрения, человек не «сотворен» раз и навсегда с определенным набором предрасположенностей или с устойчивым характером, но является каждый раз тем, что он делает из себя сам, знание этих трех возможностей неизбежно приводит к формированию трех идеалов; и с этой точки зрения не может быть сомнений, что самым высоким идеалом является Истинно Просветленный. Поскольку это давало возможность переправить бесчисленные живые существа через темный океан этого эфемерного мира рождения и смерти *(сансара)* к сияющему берегу Освобождения, то появилось название *Махаяна* (Великая Колесница), тогда как другие идеалы (особенно идеал *Ар-*

хата), которые были сосредоточены на личном Освобождении, были названы *Хинаяной* (Малая Колесница).

Термины *Хинаяна* и *Махаяна* впервые появились на свет во время Собора под руководством царя *Канишки* в I в. н. э., когда представители различных школ обсуждали различные идеалы и пути Освобождения. И здесь идеал *Махаяны* оказался единственным, способным навести мосты между различными буддийскими школами. Поэтому нет ничего удивительного в том, что большинство присутствовавших на этом Соборе предпочли *Махаяну* и что небольшие группы, избравшие *Хинаяну*, вскоре исчезли (как школа).

Однако *Тхеравадины*, которые не присутствовали на этом Соборе (поскольку они уже исчезли с Индийского материка), не могут, строго говоря, быть причислены к хинаянистам, так как они не отвергают идеал *Бодхисаттвы*. *Махатхера Нарада*, один из признанных лидеров цейлонского Буддизма, убедительно выразил точку зрения *Тхеравады* следующими словами:

«Буддизм представляет собой Учение, обращенное в равной степени как к тем, кто желает достичь личного спасения, так и к тем, кто желает трудиться и для своего личного спасения, и для спасения других.

Среди нас есть и такие, кто понимает тщетность мирских удовольствий, и кто настолько полностью убежден в универсальности страдания, что ищет малейшую возможность избежать этого цикла рождений и смерти и получить освобождение.

Есть и другие, которые не только понимают, но и чувствуют все страдания жизни; столь безгранична их любовь и столь всепроникающе их сострадание, что они отказываются от своего личного спасения и посвящают свою жизнь возвышенной цели служения человечеству и совершенствования самих себя.

Это и есть благородный идеал *Бодхисаттвы*. Этот идеал *Бодхисаттвы* наиболее чист и наиболее прекрасен из всех, какие видел мир. Ибо что может быть благороднее, чем жизнь, полная самоотверженного служения и совершенной чистоты?

Идеал *Бодхисаттвы*, можно сказать, исключительно буддистичен».

Однако было бы большим заблуждением думать, что служение своим ближним подразумевает откладывание или ослабление стремления к высшей цели. Миларайба, который сам реализовал ее, предостерегал своих учеников от этой ошибки, говоря: «Не следует слишком волноваться и торопиться в своем намерении служить другим, прежде чем сам не реализовал истину в ее полноте; если мы будем так поступать, то это будет похожим на то, как слепой ведет слепого. Пока существует небо, не будет конца живым существам, каждому выпадет возможность такого служения, и пока не пришел ваш черед, я призываю каждого из вас стремиться только к одному, а именно к достижению состояния Будды ради блага всех существ».

Чтобы достичь этого, требуется практика Высших Добродетелей Бодхисаттвы (*парамита*).

Она состоит не только в избегании зла, но и в культивировании всего, что есть добро: в самоотверженных деяниях любви и сострадания, рожденных в пламени всеобщего страдания, при которых страдания других живых существ ощущаются столь же сильно, как и свои собственные. *Бодхисаттва* не ставит своей целью учить других, разве что своим собственным примером, он продвигается по своему духовному пути не теряя из виду благо своих ближних. Так он созревает для своих возвышенных целей и вдохновляет других поступать таким же образом.

На нашем пути ни одна жертва, которую мы приносим ради других, не пропадает, даже если ее не признают и даже если ее употребят во зло те, для кого она была предназначена. Каждая жертва — это акт отречения, победа над самим собой и, следовательно, акт освобождения. Каждое из этих действий, каков бы ни был их внешний эффект, приближает нас на одну ступень к нашей цели и преобразует теоретическое понимание идеи *анатма* в живое знание и уверенность, приобретенную опытом. Чем больше мы утрачиваем наше *эго* и ломаем стены созданной нами же самими тюрьмы, тем большей становится ясность и лучезарность нашего бытия и убедительность примера нашей жизни. Именно благодаря этому мы помогаем другим — гораздо больше, чем через благотворительность, благочестивые слова и религиозные проповеди.

Однако те, кто избегает контактов с жизнью, упускают возможность жертвы, самоотрицания, отказа от с трудом приобретенного, отказа от того, что дорого или казалось желанным, от служения другим, испытания силы в искушениях и трудностях жизни. Опять-таки: помощь другим и помощь самому себе идут рука об руку, одно не может быть без другого.

Но мы не должны навязывать наши добрые дела другим, исходя из чувства морального превосходства, мы должны действовать спонтанно, исходя из естественного бескорыстия, которое проистекает из знания общности всей жизни и неописуемого переживания единства, обретенного при медитации — того опыта, универсальный характер которого выражен в священном слоге **ОМ**, а также в общей религиозной позиции *Махаяны*.

Именно это знание общности предлагал Миларайба в качестве основы нравственности и добродетели *Бодхисаттвы*. Именно это знание, хотя оно и было несовершенным на заре своего возникновения, вело Будду в его прежних рождениях по пути Просветления и заставило его отказаться от его собственного немедленного Освобождения (когда он встретил Будду прежней эпохи), для того чтобы обрести совершенное состояние посредством собственного опыта и страданий от бесчисленных перерождений, практикуя добродетели *Бодхисаттвы*, что

дало ему возможность достичь высочайшей цели не только для себя, но и для блага бесчисленных живых существ.

Именно это знание заставило Будду отойти от Древа Просветления, чтобы провозгласить Свою Проповедь Света, согласно которой способность к Просветлению *(Бодхичитта)* внутренне присуща каждому существу. Когда эта способность становится сознательной силой в каком-либо существе, тогда и рождается Бодхисаттва. Жизненная задача Будды состояла в том, чтобы пробудить это сознание. Именно это заставило Его принять на себя тяготы жизни странника на долгих 40 лет, вместо того чтобы самому наслаждаться блаженством Освобождения.

8. УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ПУТЬ И ВОЗРОЖДЕНИЕ СВЯЩЕННОГО СЛОГА ОМ

Непосредственные последователи Будды, заботясь о сохранении каждого слова и каждой детали уклада жизни Его первых учеников, создали кодекс бесчисленных монашеских правил и норм, тем самым предав забвению дух ради буквы. Вместо простой самоотверженной и спонтанной жизни вдохновенных проповедников и бездомных странников выросло хорошо организованное, самодовольное и отстраненное от мира монашество, которое избегало забот и борьбы жизни в хорошо обеспеченных монастырях, отгороженных как от жизни мирян, так и от всего мира в целом.

Почти все расколы, разногласия и сектантские противостояния в течение первых столетий истории Буддизма имели своей причиной не существенные вопросы учения, а различия мнений, затрагивающих правила Сангхи, или чисто схоластические и теоретические толкования некоторых понятий, или же преимущественное подчеркивание того или иного аспекта Учения и соответствующих ему текстов.

Первый раскол произошел через 100 лет после Ухода Будды, на Соборе в *Вайшали*, где ортодоксальная группа *Стхавиравадинов* (пали *Тхеравадины*) отделилась от главного состава буддийской Сангхи, отказавшись признать мнение большинства в пользу более либерального толкования малозначительных правил Сангхи. Согласно решению, принятому большинством собравшихся, больший акцент ставился на дух Учения и индивидуальное чувство ответственности. Вот мнение двух выдающихся историков:

«Нельзя решить, насколько истинна история Собора в *Вайшали*, потому что известные нам свидетельства противоречат друг другу по многим пунктам и вообще ориентированы в пользу *Стхавиравадинов*. Однако важен один факт: буддисты

приписывают этот раскол не различию в положениях Учения, а различиям, касающимся дисциплины в Сангхе» (Glasenapp, H. 1936, с. 51).

Большинство пунктов расхождения по свидетельству *Тхеравадинов* (которые считали приверженцев Великого Собора, *Махасангхиков*, еретиками) были настолько тривиальны, что удивительно, как они могли вызвать такие бурные споры. Но г-жа Рис Дэвидс справедливо замечает:

«В действительности дело заключалось в правах личности, а также в правах тех провинциальных Общин, которые противоречили интересам центральной верхушки иерархов. Не только просто как некая единица, как член малой группы, но как человек, он должен был иметь больший вес. С ним должно было считаться как с человеком, даже если его жизнь в Общине монахов и должна была течь строго по монашеским правилам с монотонностью стадного образа жизни. Как человек, он должен был иметь возможность следовать Путем *Атта-дхаммо* — выбирая, решая и поступая по своей 'совести'» (Rhys Davids, C. A. F., 1931, с. 355).

Только тогда, когда буддисты более сознательно обратились к образу Будды, Чья жизнь и деяния были наиболее жизненным выражением Его Учения, Буддизм превратился из множества конфликтующих сект в мировую религию. Под перекрестным огнем противоречивых взглядов и мнений что̀ могло быть вернее, чем следовать примеру Будды? Его слова можно интерпретировать разными способами, в соответствии с меняющимися временами, но Его живой пример говорит вечным языком, который будет понят во все времена, пока существует человечество. Возвышенный образ Будды и глубокая символика как Его реальной, так и Его легендарной жизни, в которой отражено Его внутреннее развитие, и жизнь, которая дала начало бессмертным произведениям буддийского искусства и литературы,— все это бесконечно более важно для человечества, чем все философские системы и все абстрактные построения *Абхидхармы*. Может ли быть более глубокое проявление самоотречения, Учения об отсутствии индивидуального «я» (санскр. *анатмавада*), Восьмеричного Пути, Четырех Благородных Истин, Закона Обусловленного Происхождения, Просветления и Освобождения, чем то, что было показано Буддой на примере Своей жизни, которая охватывает все высоты и глубины Вселенной?

«Всякое высшее совершенство человеческого ума да воплощу я ради блага всего живущего!» — вот самая суть обета *Бодхисаттвы*.

Как художник ориентируется на великих мастеров в качестве достойного примера независимо от того, сможет ли он достичь их совершенства или нет, так и тот, кто желает развиваться духовно, должен держать перед собой самый высший

идеал, доступный его пониманию. Это побудит его ко всем высшим достижениям. Потому что никто не может сказать заранее, где лежит предел его возможностям — фактически, вероятнее всего, **сила нашего стремления и определяет эти границы**. Тот, кто стремится к высочайшему, получит высшие силы и тем самым раздвинет свои рамки до бесконечности: он реализует бесконечное в конечном, превращая конечное в сосуд для бесконечного, временное в носитель вечного.

Для того чтобы выразить это универсальное положение *Махаяны*, практикующий *(садхака)* при помощи внушающей силы сосредотачивающего символа, священного слога **ОМ** предваряет всякое возвышенное изречение, каждое обращение к божеству, каждую медитацию.

Эта установка не может быть выражена более совершенно никаким иным символом, чем через священный слог **ОМ**, о котором так прекрасно сказал Рабиндранат Тагор: «Есть символическое слово, обозначающее бесконечное, совершенное, вечное. Этот звук как таковой совершенен и представляет целостность всех вещей. Все наши религиозные созерцания начинаются с **ОМ** и кончаются **ОМ**. Он служит для того, чтобы наполнить разум предчувствием вечного совершенства и освободить его от мира узкой эгоистичности».

И так случилось, что в тот момент, когда Буддизм стал осознавать свою мировую миссию и выступил на арене мировых религий, священный слог **ОМ** снова стал «лейтмотивом» религиозной жизни, символом всеобъемлющего стремления к Освобождению, в котором переживание единства и общности является не конечной целью, а предварительным условием реального Освобождения и Совершенного Просветления. Он был символом стремления к Освобождению, который относился не к собственному спасению или единению чьей-то отдельной души *(атман)* со Вселенской Душой *(брахман)*, а основывался на понимании того, что все живые существа и вещи неотделимо связаны друг с другом, так что всякое разделение на «собственное» и «другое» есть иллюзия и что сначала мы должны разрушить эту иллюзию, заполнив себя всеобщим сознанием, а уже потом мы сможем завершить, окончить труд Освобождения.

Поэтому **ОМ** представляет собой не только предельное и высшее в мантрической системе Буддизма, как мы увидим по ходу этой работы, но также то основное, что стоит в начале Пути Бодхисаттвы, а поэтому в начале почти каждой мантры, каждой священной формулы, каждой медитации религиозного содержания и т. д., а не в конце. Буддийский Путь, можно сказать, начинается там, где кончаются *Упанишады*, и хотя один и тот же символ **ОМ** принадлежит обеим системам, его значение в них не одно и то же, так как оно зависит от положения, которое данный символ занимает в этой системе и

в связи с другими символами, принадлежащими ей. Поэтому было бы полным непониманием интерпретировать употребление **ОМ** в Буддизме как отзвук брахманской традиции или освоение и возврат к учению *Упанишад*. На этом же основании было бы большой ошибкой считать, что использование термина *«нирвана»* совершенно одинаково что для буддистов, что для индуистов.

Процесс возрождения **ОМ** в *Махаяне* может быть адекватно понят лишь на основе цельного воззрения на всю систему и практику мантр. В данном случае достаточно указать на природу священного слога, освобождающую разум и душу. Его звучание раскрывает сокровеннейшие глубины человека для восприятия вибраций высшей Реальности — не той, что вне его, а той, что извечно присутствует внутри и вокруг него, от которой он сам отгородился стеной своего иллюзорного *эго*. **ОМ** является средством, разрушающим это искусственное заграждение, и через него приходит сознание бесконечности нашей истинной природы и нашего единства со всем живущим.

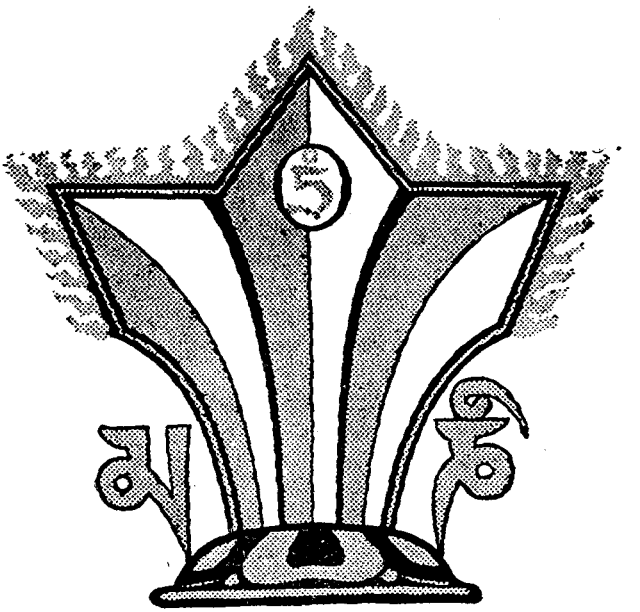
ОМ — это изначальный звук вневременной реальности, вибрирующий в нас с безначального прошлого и отражающийся в нас, когда мы развиваем наше внутреннее чувство слышания совершенным успокоением ума. Это запредельный звук врожденного закона всех вещей, вечный ритм всякого движения, ритм, в котором этот закон становится выражением совершенной свободы.

Поэтому в «Шурангаме Сутре» сказано: «Вы изучали Учение, слушая слова Владыки Будды, и заучивали их наизусть. Почему же вы не учились из своих собственных глубин, внемля звучанию вам Присущей Дхармы, почему не воплотили Ее в своей жизни посредством последующего размышления?» (Buddhist Bible, 1938, с. 258).

Звук **ОМ**, произносимый сердцем и губами человека, искренне отдавшегося вере *(шраддха)*, подобен раскрытию объятий для того, чтобы обнять все живое. Он выражает не возвеличивание своего «я», а скорее вселенское восприятие, восторг и открытость, сравнимую с цветком, раскрывающим свои лепестки сразу и всем, кто воспринимает его свежесть. Он — дарующий и взимающий в одно и то же время; он принимает то, что свободно от жадности, и отдает тому, кто не пытается силой воздействовать на других.

Таким образом, **ОМ** стал символом вселенской позиции Буддизма в его махаянском идеале, не знающем различия школ, равно как и Бодхисаттва, который открывает врата спасения всем существам без различия и который одновременно помогает каждому согласно его собственным нуждам, его собственной природе и его собственному пути. Такой идеал отличается от догмы постольку, поскольку он предлагает и поощряет свободу личного выбора. Но это он подтверждает не каким-либо

историческим сертификатом, а лишь исключительно ценностью для настоящего времени — не логическими доказательствами, но своей способностью вдохновлять и своим созидательным воздействием на будущее.



ВТОРАЯ ЧАСТЬ

МАНИ
ПУТЬ ЕДИНЕНИЯ
И ВНУТРЕННЕГО РАВЕНСТВА

ТАТХАГАТА РАТНАСАМБХАВА

1. «ФИЛОСОФСКИЙ КАМЕНЬ» И «ЭЛИКСИР ЖИЗНИ»

В то время как мантрические символы происходят из культурной среды некоторых языков и цивилизаций, есть и другие символы образной или концептуальной природы, происхождение которых нельзя проследить до какого-то частного места, племени или расы, и которые связаны не с каким-либо особым периодом человеческой цивилизации или религии, а являются общим достоянием человечества. Эти символы могут исчезать в одном месте — и целые столетия быть похороненными,— затем снова появляться в другом месте, воскресшими в новой и более совершенной форме. Их названия и даже значения могут изменяться в зависимости от того, какой их аспект подчеркивается, но они не теряют при этом своего изначального направления: так как природа символов может быть такой же многогранной, как и сама жизнь, из которой они появились, то и характер их и органическое единство среди многообразия их аспектов сохраняются.

Самыми популярными из этих символов являются те, которые приняли видимую форму либо в качестве абстрактных (геометрических) фигур или линий, либо в качестве объектов религиозного культа. Однако есть и невидимые символы, существующие лишь в качестве умозрительных картин, т. е. идей.

«Философский камень» является одним из таких невидимых символов, возможно одним из самых интересных и таинственных, поскольку он вызвал наибольшее количество видимых символов, великих мыслей и открытий в области философии и науки. То вечное, что просматривается за ним,— это сама *«прима материя»*, извечная субстанция, верховный принцип мира. Если следовать этой идее, то все существующее, все элементы и явления есть только различные варианты одной и той же силы или субстанции, которую можно восстановить в своей чистоте посредством освобождения и очищения ее от множества качеств, наслоившихся на нее путем дифференциации и последовательной специализации. Поэтому тот, кто преуспеет в проникновении в чистоту ее недифференцированной вечной формы, получит ключ к секрету всей творческой силы, которая зиждется на принципе превращения всех элементов и явлений.

Эта идея, всего лишь вчера осмеянная западной наукой как фантасмагория средневековой мысли, сегодня вновь стала приемлемой теорией, рожденной недавними открытиями в области ядерной физики. Отзвук этих открытий уже чувствуется во всех областях современной мысли и привел к новым представлениям о Вселенной.

С самого начала человеческой мысли исследование природы мира шло двумя противоположными путями: с одной стороны шло исследование материи, с другой — человеческой души. С первого взгляда это два совершенно различных процесса, но в действительности они не так уж отличны друг от друга, как это может показаться. Не только человек рассматривался как существо, наделенное душевными силами, но и «мертвая» материя, не говоря уже о растениях и животных. Вера в «психическое» влияние драгоценных и полудрагоценных камней и металлов дошла до наших дней.

Вот почему не так уж важно, где эти силы обретаются: внутри душевной области человека или внутри элементов природы, в которой человек, если выделить его из всего, был только частью. В обоих случаях результат был бы тот же и он влиял бы на обе стороны. Тот, кто преуспел бы в раскрытии *«прима материи»*, не только разрешил этим самым тайну природы и получил бы власть над элементами, но нашел бы *«эликсир жизни»*, поскольку, очистив (редуцировав) материю до ее первоисточника, он смог бы затем произвести все, что пожелал бы, посредством модификации или добавления некоторых качеств.

В то время как греки, а затем арабы и средневековые алхимики Европы (которым эта наука была передана арабами) основывали свои теории превращения металлов и других элементов на таком представлении и пытались доказать это экспериментально, группа мистиков Индии прилагала этот же самый принцип к своему собственному духовному развитию; они заявляли, что тот, кто смог бы проникнуть в изначальный и верховный принцип, лежащий внутри каждого из нас, не только преобразовал бы элементы внешнего мира, но и свое собственное существо. И достигнув этого, он получил бы чудесную силу, которая в Буддийском Писании называется *сиддхи* (пали: *иддхи*; *тиб.: груб-па*), силу, равным образом эффективную и в духовном, и в материальном мирах. Поэтому говорят, что высокоразвитые йогины проверяли свои достижения в упражнениях по превращению материальных объектов.

Тибетская традиция донесла до нас биографии, истории, предания и учения большого числа мистиков, которые после обретения этих чудесных сил стали называться соответственно *«сиддхи»* (тиб. *груп-тхоб*, произносится как *дубтоб)*. Их писания и житийные истории были так тщательно уничтожены во время мусульманских нашествий на Индию, что только лишь

немногие следы их деятельности сохранились в индийской литературе. С другой стороны, в Тибете они широко известны как «Восемьдесят четыре сиддха». Однако их произведения, как и их биографии, написаны на некоем роде символического языка, который в Индии известен как язык *«сандхьябхаша»*. Этот санскритский термин буквально означает «сумеречный (неясный) язык» и указывает на то, что его слова несут двойной подтекст, согласно которому они понимаются либо в своем обычном, либо в мистическом смысле.

Этот символический язык является не только защитой от профанации тайного интеллектуальным любопытством и злоупотребления йогическими методами и психическими силами невежественными и непосвященными людьми; его происхождение связано главным образом с тем фактом, что повседневный язык не способен передать высочайшие переживания духа. То неописуемое, что может быть понято только посвященным или имеющим подобный опыт, может быть раскрыто только через аналогию и парадоксы.

Подобное положение можно найти в китайском Чань или японском Дзэн-Буддизме, на духовные и исторические связи которых с *сиддхами* я указывал в своих предыдущих работах. Оба этих направления имеют обыкновение использовать парадоксы и изобилуют описаниями гротескных ситуаций, для того чтобы не допустить односторонности чисто интеллектуальных объяснений, которым подвергаются даже самые тонкие притчи и легенды.

В символическом языке *сиддхов* опыт медитации преобразуется во внешние события, внутренние достижения в видимые чудеса, а метафоры в якобы псевдоисторические события. Если, например, об определенных *сиддхах* говорится, что они остановили ход Солнца и Луны, или же что они пересекали Ганг, останавливая его течение, то это не имеет ничего общего с небесными телами или священной рекой Индии, но имеет отношение только к «солнечному» и «лунному» потокам психической энергии и их объединению и сублимации в теле йогина, и так далее. Подобным же образом мы должны понимать и алхимическую терминологию *сиддхов*, и их поиски «философского камня» и «эликсира жизни».

2. ГУРУ НАГАРДЖУНА И МИСТИЧЕСКАЯ АЛХИМИЯ СИДДХОВ

В центре всех историй, связанных с мистической алхимией восьмидесяти четырех *сиддхов*, стоит Гуру Нагарджуна, который жил приблизительно в середине VII века и которого не следует путать с основателем философии Мадхьямики, носив-

шим то же самое имя, но жившим пятьюстами годами раньше. О нем рассказывают, что он превратил железную гору в медную, и полагают, что он превратил бы ее в золотую, если бы Бодхисаттва Маньджушри не предостерег его, что золото вызовет только алчность и ссоры между людьми, а не поможет им, как думал этот Сиддха.

Подтверждение этого предостережения, которое с буддийской точки зрения лишало материальную сторону алхимии всякого смысла, очень скоро стало очевидным. В ходе экспериментов Гуру Нагарджуны случилось так, что даже его железная чаша для подаяния превратилась в золото. Однажды, когда он принимал пищу, вор, проходивший мимо открытой двери его хижины, увидел золотую чашу и тут же решил украсть ее. Но Нагарджуна, прочитавший мысли вора, взял чашу и бросил ему в окно. Вор был так ошеломлен и смущен, что вошел в хижину Гуру, склонился к его ногам и сказал:

«Высокочтимый, почему вы это сделали? Я пришел сюда как вор. Теперь, когда вы это сделали, когда выбросили то, что было желанным для меня, и подарили то, что я намеревался украсть, мое желание исчезло, и воровство стало бессмысленным и бесполезным».

Гуру ответил: «Все, чем я владею, следует разделить с другими. Ешь и пей, и бери все, что тебе нравится, чтобы тебе не нужно было воровать».

Вор был так глубоко поражен великодушием и добротой Гуру, что спросил его об Учении. Но Нагарджуна знал, что, хотя стремление его искренно, ум его еще не созрел для того, чтобы понять его учение. Поэтому он сказал:

«Вообрази все желаемые тобой вещи рогами, выросшими у тебя на голове (т. е. нереальными и бесполезными). Если ты будешь мыслить подобным образом, то увидишь свет, словно исходящий от изумруда». (Эта фраза имеет своим происхождением хорошо известную санскритскую метафору про «рога у зайца», которая применялась для обозначения вымысла или нереальности).

С этими словами он бросил горсть драгоценных камней в угол хижины, посадил перед ней ученика и оставил его в медитации.

Прежний вор усердно занялся медитацией, и когда его вера стала так же велика, как и его простота, он последовал словам Гуру буквально — и вот! — на его голове начали вырастать рога!

Сначала он обрадовался своему успеху и наполнился радостью и довольством, но вскоре с ужасом заметил, что рога продолжают расти, и, наконец, стали такими тяжелыми, что он не мог двигаться, не ударяясь о стены и вещи вокруг себя. Чем больше он беспокоился, тем становилось хуже. Так что от его прежней гордости и бодрости не осталось и следа, и

когда через двенадцать лет Гуру вернулся и спросил ученика, как он себя чувствует, тот ответил Учителю, что ему очень плохо.

Но Нагарджуна рассмеялся и сказал:

«Так же, как ты стал несчастен всего лишь вообразив рога на голове, точно так же все живые существа теряют свое счастье, цепляясь за ложные воображаемые предметы и считая их реальными.

Все формы жизни и все объекты страсти подобны облакам. Но даже рождение, жизнь и смерть не властны над теми, чье сердце чисто и свободно от заблуждений. Если ты можешь смотреть на все богатство в мире, как на нереальное, и нежеланное, и обременительное — точно так же, как на воображаемые рога на своей голове, то тогда ты освободишься от круговорота смерти и перерождения».

И тогда пелена спала с глаз ученика, и так как он увидел «пустоту» всех вещей, его страсти и миражи исчезли, а вместе с ними и рога на его голове. Он достиг *сиддхи* — совершенства святого, и впоследствии его стали называть Гуру Нагабодхи — преемник Нагарджуны.

Другим Сиддхом, имя которого связано с Гуру Нагарджуной, был брахман Вьяли. Как и Нагарджуна, он был страстным алхимиком, пытавшимся найти «эликсир жизни» — *амриту*. Он потратил всю свою жизнь на безуспешные опыты со всеми видами дорогостоящих веществ и в конце концов почувствовал такое отвращение к этим занятиям, что выбросил свою книгу с формулами в Ганг и покинул место своей бесплодной работы, став нищим.

Но случилось так, что, когда он пришел в другой город, спустившись далеко вниз по Гангу, некая куртизанка, купавшаяся в реке, подобрала книгу и принесла ее ему. Это возродило его былую страсть, и он снова принялся за работу, так как куртизанка превратилась для него в источник вдохновения. Но его эксперименты как и прежде были безуспешны, пока однажды куртизанка, готовившая ему пищу, не капнула случайно соком одной специи в его алхимическую смесь — и вот то, чего ученый брахман не мог достичь за 14 лет упорного труда, свершилось руками невежественной женщины низшей касты.

Символический характер этой истории ясен. Сущность жизни и природы, тайна бессмертия не могут быть обнаружены чисто интеллектуально и посредством эгоистичного желания, но только лишь путем прикосновения невыхолощенной жизни: спонтанности Интуиции.

Дальше не без юмора рассказывается о том, как брахман, который был явно не подготовлен к этому неожиданному удару судьбы, заперся с этим сокровищем в одиночестве, не желая поделиться им с кем-либо и не желая, чтобы узнали о его

ГУРУ НАГАРДЖУНА — философ и МАХАСИДДХА (I в. н. э.)

тайне. Он поселился на вершине недоступной скалы, которая возвышалась посреди страшной трясины.

Там он и сидел со своим «эликсиром жизни» — узник своего эгоизма — подобно Фафнеру, великану скандинавской мифологии, который стал драконом, чтобы охранять сокровище, из-за которого он убил своего брата, после того, как они добыли его у богов!

Но Нагарджуна, исполненный идеала Бодхисаттвы, желал приобрести знание об этом драгоценном эликсире ради блага всех тех, кто в нем нуждался. Используя свою магическую силу, он сумел найти этого отшельника и убедить его поделиться тайной.

Подробности этой истории, в которой элементы народной фантазии и юмора перемешаны с мистической символикой и воспоминаниями об исторических личностях, не столь важны. Важно то, что тибетская рукопись, в которой сохранилась эта история, упоминает ртуть как одну из наиболее важных субстанций, использовавшихся брахманом в его экспериментах. Это доказывает связь с древней алхимической традицией Египта и Греции, которая считала ртуть тесно связанной с *«прима материей»*.

3. *МАНИ*, ДРАГОЦЕННОСТЬ УМА КАК «ФИЛОСОФСКИЙ КАМЕНЬ» И «ПРИМА-МАТЕРИЯ»

На мистическом языке алхимии ртуть отождествляется с *«прима-материей»*, но в этом случае имеется в виду вовсе не металл, а «меркурий философов», который был сущностью или душой ртути, освобожденного от четырех элементов Аристотеля: «земли», «воды», «огня» и «воздуха» или, вернее, от тех качеств, которые они представляют и в которых открывается нам материальный мир.

Для буддиста эти четыре элемента, или элементарные качества *(махабхута)*, хорошо известны как **твердый, жидкий, газообразный** и **лучистый** принципы; иными словами, это качества **инерции, сцепления, распространения** и **вибрации** как характеристики четырех основных состояний вещества, в которых перед нами предстает материальный мир.

Не может быть никаких сомнений относительно источника, из которого в греческую философию пришла идея и определение этих четырех элементов. А если мы вспомним, что проблемой алхимика было удаление из объектов его опыта элементов «земли», «воды», «огня» и «воздуха», то мы не можем не вспомнить при этом *«Кеваддха-Сутту»* в *«Дигха-Никайе»* Палийского Канона, где та же самая проблема, а именно — раствере-

ние материальных элементов — беспокоит ум монаха, который в состоянии *дхьяны*, или медитативного транса, странствует по всем небесным мирам, не находя решения.

В конце концов он приходит к Будде и задает ему этот странный вопрос:

«Где же приходит конец земле, воде, огню и воздуху? Где полностью уничтожаются эти четыре элемента?»

И Будда отвечает: «Не так, о монах, этот вопрос должен быть задан, а так: где же эти элементы не находят опоры? — А ответ таков: в невидимом, бесконечном и лучезарном сознании *(виннянам анидассанам анантам саббато пабхам)*; там ни земля, ни вода, ни огонь, ни воздух не могут найти опоры *(еттха апо ча патхави теджо вайо на гаддхати)*».

Термин *«анидассанам»* (невидимый, невоспринимаемый) напоминает тот факт, что сознание, раздробляясь и проявляясь внешне, вступает в видимый мир, воплощается, сгущается в материальную форму, которую мы называем нашим телом и которая в действительности является видимым выражением нашего прошлого сознания, результатом *(випака)*, следствием предшествующих формообразующих состояний сознания.

«Виннянам анидассанам», следовательно, можно понимать только как сознание в его цельной чистоте, не разделенное и не расколотое на двойственность субъекта и объекта. Буддхагхоша, автор *«Висуддхимагга»*, объявляет это сознание тождественным с Нирваной. Термин *«анантам»* подтверждает эту идею, потому что сознание может быть бесконечным только тогда, когда оно не ограничено объектами, когда оно преодолело двойственность «я» и «не-я». Чистота этого состояния сознания подчеркивается также выражением *«саббато паббхам»:* излучающееся во все стороны, пронизывающее все светом *(бодхи)*. Иными словами: это сознание в состоянии Просветления *(Самбодхи)*.

Будда имеет в виду то же самое состояние, когда в *«Удане»*, VIII, говорит: «Истинно есть царство, где нет ни твердого, ни жидкого, ни жара, ни движения, ни этого мира, ни какого-либо другого мира, ни солнца, ни луны... Это, о монахи, Нерожденное, Невозникшее, Несозданное, Неоформленное. И если бы не было этого Нерожденного, этого Невозникшего, этого Несозданного, этого Неоформленного, то было бы невозможно спастись из этого мира рожденного, возникшего, созданного и оформленного».

Тот, кто осознал это, поистине нашел «философский камень», драгоценность *(мани)*, *«прима-материю»* человеческого ума, более того, само свойство сознания в любой форме жизни, в какой бы оно ни проявлялось. Это было действительной целью всех великих алхимиков, которые знали, что «меркурий» означает творческую силу высшего сознания, силу, подлежащую освобождению от грубых элементов материи в це-

лях достижения состояния совершенной чистоты и лучезарности, состояния Просветления.

Эта мысль иллюстрируется историей Гуру Канканапы, одного из восьмидесяти четырех *сиддхов*. Жил некогда на востоке Индии царь, который очень гордился своим богатством. Однажды некий йогин спросил его: «Что проку от твоей царской власти, когда миром правит несчастье? Рождение, старость и смерть кружатся как гончарный круг. Никто не знает, что принесет с собой следующий оборот. Он может поднять к высотам счастья и низвергнуть в пучину горя. Поэтому не ослепляйся своим теперешним богатством».

Царь сказал: «В моем нынешнем положении я не могу служить Дхарме в одеянии аскета, но если ты дашь мне совет, которому я смогу следовать согласно моей собственной природе и возможностям и без нарушения моей внешней жизни, я приму его».

Йогин знал, что у царя слабость к драгоценным камням. Поэтому он избрал естественную склонность этого царя в качестве объекта и опоры для медитации, обратив таким образом в соответствии с тантрийским обычаем слабость в источник силы.

«Размышляй об алмазах твоего браслета, концентрируй на них свой ум и медитируй так: они искрятся всеми цветами радуги; однако эти цвета, радующие мое сердце, не имеют собственной природы. Точно так же на наше воображение действуют разнообразные формы внешнего мира, которые не имеют никакой собственной природы. **Один лишь ум является излучающей свет драгоценностью,** из него все вещи черпают свою преходящую реальность».

И царь, концентрируясь на браслете своей левой руки, медитировал так, как ему сказал этот йогин, пока его ум не достиг чистоты и лучезарности драгоценной чистой воды.

Однажды его придворные, заметившие в нем какую-то странную перемену, заглянули через скважину двери царских покоев и увидели царя, окруженного бесчисленными небесными существами. Так они узнали, что он стал *Сиддхом*, и попросили его благословить их и учить их. И царь сказал: «Не богатство делает меня царем, а то, чего я достиг духовно благодаря собственным усилиям. Мое внутреннее счастье — вот мое царство».

С тех пор этого царя звали Канканапа.

Уже в ранних формах Буддизма драгоценность стала символом трех носителей (вместилищ) Просветления, а именно Просветленного (Будды), Истины (Дхармы), в постижении которой заключается Просветление, и Общины (Сангхи) тех, кто уже вступил на Путь Просветления. Именно по этой причине эту Драгоценность называют «тройной драгоценностью» (Триратна).

Тот, кто обладает этой сияющей драгоценностью, преодолевает смерть и перерождения и обретает бессмертие и Освобождение. Но эту драгоценность нельзя нигде найти, кроме как в лотосе (санскр. *падма*) своего собственного сердца.

Так что МАНИ это действительно «философский камень», ЧИНТАМАНИ, «Драгоценность, исполняющая желания» из бесчисленных буддийских легенд, на которых в Тибете до настоящего времени строятся весь фольклор и религиозная поэзия.

В поздних формах Буддизма идея драгоценности приобрела форму «алмазного жезла» — ВАДЖРЫ и стала наиболее важным символом трансцендентальных качеств Буддизма. Первоначально ваджра была эмблемой могущества Индры, индийского Зевса, бога-громовержца, который часто упоминается в палийских текстах.

Для духовной позиции Буддизма характерно то, что, не отвергая космологические идеи своего времени, ему удалось придать новую ценность этим идеям, всего лишь сдвинув центр духовного притяжения.

4. *МАНИ* КАК АЛМАЗНЫЙ ЖЕЗЛ

С течением времени Индра, как впрочем и другие боги индийского пантеона, отошел на задний план, уступив место возвышенной личности Будды. *Ваджра,* как символ могущества Индры в сфере сил природы, стал пониматься иначе — как символ духовного господства и, соответственно, как атрибут Просветленного. В этой связи *ваджра* это уже не «удар молнии», хотя за это выражение упрямо цепляются многие переводчики. Это было бы оправданно, если бы мы имели дело с *ваджрой* как эмблемой бога-громовержца. Однако в буддийской традиции никаких таких ассоциаций не сохранилось. *Ваджра* рассматривается как символ высшей духовной силы, непреодолимой и непобедимой. Поэтому она сравнивается с алмазом, который может разрезать любое другое вещество, но сам алмаз невозможно разрезать ничем.

Еще одной причиной сравнения в буддизме *ваджры* с алмазом является то, что она обладает высшей ценностью — неизменностью, чистотой и прозрачностью. Это выражено в таких терминах, как «Алмазный Трон» *(ваджрасана)*, обозначающий место, где Будда достиг Просветления, «Алмазный Резец» *(ваджрачхедика)* — название одного из самых глубоких философских текстов Махаяны, который заканчивается такими словами: «Это священное изложение будет называться *«Ваджрачхедика праджня-парамита сутра»*, потому что оно твердое и острое как алмаз, отсекающий все спорные понятия и ведущий к другому берегу, Просветлению».

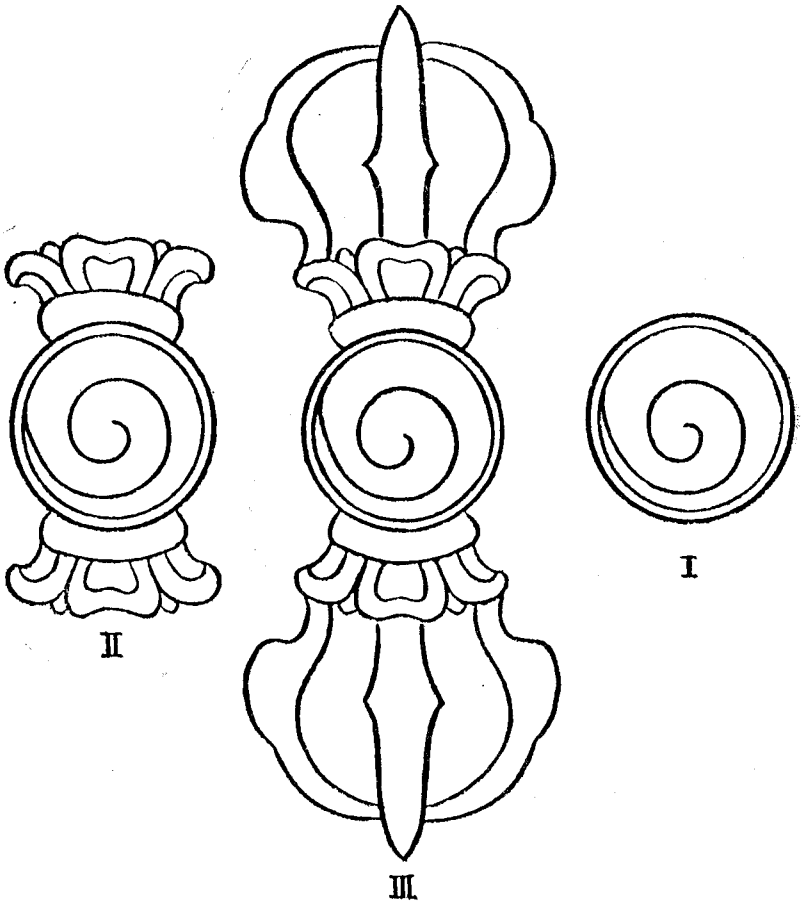
МАХАСИДДХА ГУРУ КАНКАНАПА (примерно VIII в. н. э.)

Те школы, которые поместили это учение в центр своей религиозной жизни и мысли, стали поэтому известны под общим названием *Ваджраяна* — Алмазная Колесница. Во всех этих терминах понятие «удара молнии» полностью исключено, и это же верно для палийских терминов, например, *Ваджираняна* (Алмазное Знание), и других.

Идеи, которые были связаны с термином *ваджра* у буддистов ранней Ваджраяны нашли свое отражение в тибетском эквиваленте для слова *ваджра*, т. е. *«рдо-рже»* (произносимого *«дорже»*): «рДо» означает «камень», «рЖе» — «правитель», «владыка», «учитель». Таким образом, *«дорже»* — это «Царь камней» — самый драгоценный, самый могущественный и благородный из всех камней, т. е. бриллиант.

Как видимый символ *ваджра* принимает форму жезла (эмблема высшей царской власти) и поэтому правильно будет называть его «алмазным жезлом». Этот жезл имеет форму, соответствующую его функции. Его центр — это сфера, которая представляет собой зародыш вселенной в его недифференцированной форме в качестве *«бинду»* (точка, нуль, капля, мельчайшая частица). На его потенциальную силу указывает спираль, исходящая из центра этой сферы.

От недифференцированного цельного центра отходят два полюса процесса развертывания в виде цветов лотоса, представляющих полярность всего сознательного бытия. Здесь берет свое начало пространство, т. е. наш трехмерный мир, символизирующийся «четырьмя сторонами вселенной», в качестве оси которой в центре находится гора Меру. Это пространственное развертывание соответствует духовной дифференциации принципа Просветления в форме пяти преображенных составляющих нашего сознания и соответствующих им *Дхьяни-Будд*; в нем сознание Просветления раскладывается подобно лучам света, проходящим сквозь призму (более подробно об этом в следующих главах). Соответственно, мы видим, что из двух цветков лотоса выходят пять «лучей энергии» (изображаются пятью металлическими ребрами или спицами), которые вновь сходятся в точке вершины центрального луча, образуя с каждой стороны кончик *ваджры*, точно так же, как при медитации все силы сознания *садхаки* (практикующего) собираются в одной точке. Точно так же, как и в *мандале* (концентрическая диаграмма или пластическая модель, используемая для медитации, см. ниже Часть III), число лепестков лотоса может быть увеличено с четырех до восьми, включая промежуточные направления, так и здесь число лучей или ребер *ваджры*, сходящихся на оси, может быть увеличено с четырех до восьми. В первом случае мы говорим о пятиконечной *ваджре*, в последнем случае — о девятиконечной. Как и в *мандале*, центр всегда включается в это число. В самом деле, *ваджра* является абстрактной (т. е. не предметной) объемной двойной *мандалой*, двоичность кото-



ВАДЖРА В ТРЕХ СТАДИЯХ СВОЕГО РАЗВЕРТЫВАНИЯ

рой (это не затрагивает вышеупомянутые числа, которые отражают лишь общую структуру обеих сторон) выражает полярность, относительный дуализм в структуре сознания и мира и постулирует «единство противоположностей», т. е. их внутреннюю взаимосвязь.

Однако главная идея *ваджры* заключается в чистоте, лучезарности и неразрушимости Мысли Просветления *(Бодхичитта)*. Хотя алмаз может явить все цвета, по своей собственной природе он бесцветен. Этот факт (как мы видели в истории Гуру Канканапы) позволяет увидеть в алмазе символ того самого трансцендентального состояния *Шуньяты*, которое представляет собой отсутствие всяких умозрительных определений и условий и которое описано Буддой как «Нерожденное, Невозникшее, Несозданное и Неоформленное», потому что его невозможно определить никакими положительными качествами, хотя оно и присутствует всегда и повсюду. Такова суть вышеупомянутой «Алмазной Сутры» и основа Алмазной Колесницы.

Взаимосвязь между высшим и обычным состоянием сознания сравнивается некоторыми школами алхимии с взаимосвязью между алмазом и обычным куском угля. Нельзя вообразить большего контраста, и все же и тот и другой состоят из одного и того же химического элемента — углерода. Это символически указывает на фундаментальное единство всех веществ и внутренне присущую им способность к трансформации.

Для алхимика, который был убежден в глубокой аналогии между материальным и нематериальным миром и в единообразии законов природы и законов духа, эта способность к трансформации имела универсальный смысл. Его можно было применить и к неорганической форме материи, и к органическим формам жизни, и в равной степени к психическим силам, которые пронизывают и то, и другое.

Таким образом, эта чудесная сила трансформации выходит далеко за рамки того, что могла себе представить толпа в качестве «философского камня», который, как предполагалось, исполняет все желания (даже глупые!), или Эликсира Жизни, обеспечивающего бесконечную продолжительность земной жизни. Тот, кто переживает эту трансформацию, больше не имеет желаний, и продление земной жизни не имеет значения для того, кто уже живет в бессмертии.

Это снова и снова подчеркивается в историях *Сиддхов*. Все приобретенное посредством чудесных сил теряет в момент обретения всякий интерес для практикующего адепта, потому что он уже перерос мирские цели, которые делают желанным достижения могущества. В этом случае, как и в большинстве других, не цель оправдывает средства, а средства оправдывают цель, преобразуя ее в высший Плод.

Некий грабитель, который для приобретения непобедимого волшебного меча прибег к суровой практике медитации, не смог воспользоваться этим мечом, когда добыл его, потому что практика медитации преобразила злодея в святого.

Сходное отношение к обретенному могуществу характерно и для Гуру Нагарджуны. Он добыл Эликсир Жизни *(амрита)* у себялюбивого отшельника по имени Вьяли, однако не стал использовать его для продления своей жизни во плоти, а передал Эликсир своим ученикам. Когда над его страной нависла беда, Гуру решил пожертвовать жизнью ради своих ближних.

Его главный ученик, царь Салабандха, пытался отговорить его от этой жертвы, но Гуру ответил: «Все рожденное должно умереть, все составное должно разложиться, все земные цели — преходящи. Как можно радоваться им? Иди же и прими Эликсир Жизни!» Но царь ответил: «Я могу принять его только вместе с моим Гуру. Если Гуру не остается, чем же *амрита* поможет мне? Какая ценность у жизни без духовного руководителя?» И когда Гуру, который пожертвовал всем, чем он обладал, отдал, как последний дар, свое тело, царь умер у ног своего Гуру.

Мудрец использует Эликсир Жизни не для того, чтобы продлить жизнь тела, а для достижения более высокого уровня бытия, где нет ни следа страха смерти. Тот, кто использовал бы его только для продления своего физического существования, умер бы изнутри и продолжал бы существовать только как живой труп. В руках себялюбца даже Эликсир жизни превращается в яд, как истина в устах глупца обращается в ложь, а добродетель узколобого — в фанатизм.

Однако тот, кто нашел философский камень, сияющую драгоценность *(мани)*, Просветленный Ум *(бодхичитта)* в своем собственном сердце, преобразует свое смертное сознание в бессмертное, постигает бесконечное в конечном и обращает *Сансару* в *Нирвану* — таково учение Алмазной Колесницы.

5. МЫСЛЬ И МАТЕРИЯ

Чтобы найти драгоценность *(мани)* — символ высочайшей ценности внутри нашего сознания, нам нужно более внимательно рассмотреть природу нашего сознания, как описано в канонических текстах буддизма. Первая строфа *«Дхаммапады»* — самого популярного собрания стихов Палийского Канона — начинается словами: «Все явления обусловлены сознанием, управляются и творятся сознанием». В менее известном европейцам, но более углубленном учении *«Абхидхаммы»*, наиболее ранней попытке систематического изложения буддийской

философии и психологии, мир рассматривается исключительно с точки зрения феноменологии сознания.

Сам Будда уже определил, что мир — это лишь то, **что представляется как мир в нашем сознании**, не вдаваясь в проблему объективной реальности. Однако хотя он отрицал понятие субстанции, это не следует понимать как коренное противопоставление психическим функциям, даже когда Он говорит о материальных или физических состояниях, а скорее как о внутренней и внешней форме проявления одного и того же процесса, который представлял для Него интерес только постольку, поскольку он относился к области прямого опыта и касался живой индивидуальности, т. е. процесса осознания.

«Истинно говорю я вам, что внутри этого самого тела, хотя оно и смертно, и не велико ростом, но осознает и наделено умом, находится мир, и возрастание его, и убывание его, и путь, ведущий к уходу от него (*«Ангуттара-Никайя»*, II, *«Самьютта-Никайя»*, I)».

Вследствие такого психологического подхода буддисты исследуют не сущность материи, а только сущность чувственного восприятия и переживания, которые создают в нас представления о материи.

«Вопрос о сущности так называемых внешних явлений не предрешается: остается возможным, что чувственное и духовное, являющиеся хотя и коррелятами, несводимы одно на другое, но имеют общий источник. Во всяком случае, и у древних схоластиков, согласно теории кармы, внешний мир, как мы видели, входит в состав личности». (О. Розенберг, 1991, с. 148).

Таким образом, Буддизм избегает дилеммы дуализма, согласно которой разум и материя проявляются как случайно объединенные частности, и их взаимоотношение должно быть особо обусловлено. Поэтому мы согласны с Розенбергом, что термин *«рупа»* в этой связи не следует переводить как «материя» или принцип материальности, но скорее как «чувственное», что включает концепцию материи с психологической точки зрения, не устанавливая двойственного принципа, в котором материя становится абсолютной противоположностью ума (*нама*), «безотносительно к тому, рассматриваем ли мы его как объект физики или как объект психического анализа»,— указывает Розенберг.

Рупа (тиб. *гЗугс*) буквально означает «форма», при этом не указывается, материальна она или нет, конкретна или воображаема чувствами (сенсуальна) или воспринимаема умом (идеальна). Выражение *«Рупа-скандха»*, с которым мы будем иметь дело в следующих главах, обычно истолковывается как «вещественная группа», «материальный агрегат», «агрегат телесных форм» и т. п., в то время как в терминах, подобных *«рупавачара-читта»* — «сознание Сферы Форм», или *«ру-*

падхьяна» (пали *джхана)*— состояние духовного видения в медитации, где *рупа* — это сознание чистых, нематериальных или идеальных форм. Миры *(лока)* или области *(авачара)* существования, соответствующие этим идеальным формам, были названы «тонкими материальными сферами *(рупавачара),* но поскольку они не подвластны человеческому глазу и воспринимаются только в состоянии ясновидения, то, разумеется, они не соответствуют ни обыденным человеческим представлениям о материальности, ни тем, которые наличествуют в физике. «Поэтому понятие *«рупа»* намного шире понятия «материя»: так называемые материальные объекты принадлежат к области чувственного восприятия, но чувственное не исчерпывается качеством материальности. То, что лежит в основе материи, вовсе не обязательно должно быть материальным; материя или материальность не обязательно являются чем-то первоначальным; они могут быть сведены к силам или энергиям и, как в настоящем случае, к элементам, которые с точки зрения субъекта воспринимаются как сумма осязательного опыта» (О. Розенберг. Там же. С. 163). Это не противоречит тому факту, что «великие элементы» *(махабхута)*, о которых мы упоминали раньше, иногда понимаются в материальном смысле.

Эти элементы не обладают никакой субстанциональной реальностью, они суть вечно повторяющиеся феномены, которые появляются и исчезают в соответствии с определенными законами последовательности и взаимодействия. Они образуют непрерывный поток, который, в частности, становится сознательным у живых существ согласно их склонностям и развитию их органов чувств и т. д. Таким образом, доктрина о мгновенности всех явлений не встает в тупик перед концепцией материи. Согласно *Абхидхамме* (Палийскому Канону), семнадцать мгновений формирования мысли (каждый из них короче вспышки молнии) образуют длительный процесс сознавания, вызываемый чувственным восприятием; и в соответствии с этой теорией семнадцать мгновений мысли (пали *читтакхана)* считаются в буддийской философии временем длительности материального явления. Это даже в качестве гипотезы представляет собой большой интерес, так как связывает психическое с физическим и утверждает коренное единство духовного и материального закона. Из этого следует: то, что мы называем материей, можно определить только как особый род чувственного восприятия или психического переживания, которое соответственно занимает свое место среди элементов и способностей сознания.

Принцип материального можно рассматривать с двух точек зрения:

1. Как фазу в процессе восприятия, т. е. как начальную точку в процессе сознания, вызванного чувственным воспри-

тием (пали: *пхасса*; санскр.: *спарша*) или комбинацией ряда чувственных восприятий.

2. Как результат *(випака)* повторяющихся чувственных восприятий и привязанности, возникающих из-за этого, в результате чего индивидуальное принимает телесную форму.

В первом случае мы имеем дело с чувственными восприятиями твердости и мягкости, влажности и сухости, жара и холода, стабильности и движения, т. е. твердость и податливость в чувстве осязания, восприятие света и цвета в чувстве зрения, звука в чувстве слуха, запаха в чувстве обоняния, вкуса в чувстве «языка», хотя понятия материи или материального объекта возникают только в со-гласующем и интерпретирующем информацию сознании.

Следовательно, мы можем дотронуться до «материи» не больше, чем до радуги. Радуга — это иллюзия, но вовсе не галлюцинация, потому что ее могут наблюдать все, обладающие чувством зрения, ее можно сфотографировать, она подчиняется определенным законам и возникает при определенных условиях. Сходным образом все внутренние и внешние объекты нашего сознания, включая те, которые мы называем «материальными» и которые составляют очевидный для нас твердый осязаемый мир, являются реальными только в относительном смысле (в том смысле, что иллюзия «объективна»).

То же самое верно и в отношении нашей телесности, психофизического организма *(нама-рупа)* человека. Этот организм, согласно буддийской концепции, является, так сказать, сгустившимся, выкристаллизовавшимся или материализовавшимся сознанием прошлого. Это действенный принцип сознания *(карма)*, который как следствие *(випака)* принимает видимый облик.

Таким образом, тело является продуктом нашего сознания, в то время как само сознание если и является продуктом тела, то лишь в очень незначительной степени, лишь в той мере, в какой оно передает через свои органы чувств восприятия внешнего мира. Принятие и усвоение этих впечатлений зависят от эмоциональной и интеллектуальной реакций нашего внутреннего сознания и установки нашей воли или решимости, зависящих от этих реакций. Именно последнее и становится действием *(карма)* и соответственно проявляется как видимое и ощутимое следствия *(випака)*.

То, что проявляется как форма, принадлежит исключительно прошлому и поэтому ощущается как нечто чуждое тем, кто духовно стал выше этого (но все же недостаточно высоко для того, чтобы увидеть прошлое в его целостности и в его вселенском аспекте). Всякое непонимание и двойственность в отношении мысли и материи, тела и души и т. д. опираются на это ощущение, и именно по этой причине более духовно развитые люди восприимчивее к нему, чем средний человек. Про боль-

шинство людей, сознание которых еще не переросло то прошлое, из которого развилась их видимая форма, можно по праву сказать, что их тело «принадлежит» настоящему. Оно соответствует существующему состоянию ума.

Однако чем больше духовный прогресс и быстрее психический рост внутри одного и того же отрезка жизни, тем большим будет расстояние между телесной формой и духовным уровнем, потому что тело вследствие своей большей плотности обладает меньшей степенью мобильности и, следовательно, большей инерцией, которая не позволяет ему поспевать за умом. Тело же приспосабливается медленно и в определенных пределах, зависящих от условий органического роста, структурных законов материи и природы его первичных элементов.

Телесную форму можно сравнить с тяжелым маятником: даже тогда, когда на него не действует первоначальный импульс, он длительное время продолжает колебаться. Чем длиннее и тяжелее маятник, тем меньше скорость колебания. Даже тогда, когда ум уже достиг успокоения и гармонии посредством либо обретения равновесия, либо использования противодействия за счет изменения установки психики, даже тогда последствия предыдущих деяний, кармическое следствие *(випака)*, воплотившиеся в телесной форме, могут еще долгое время давать о себе знать, прежде чем будет достигнута полная гармонизация в форме телесного совершенства. Она может быть ускорена только сознательным одухотворением и преображением тела, как рассказывали о некоторых *Сиддхах*, и прежде всего о самом Будде, чье тело, утверждают, имело такую неземную красоту и лучезарность, что затмевало даже поднесенную ему золотую одежду.

Один из величайших религиозных мыслителей современной Индии описывает роль тела в духовном развитии следующими словами: «То, что физическое противостоит духовному, не является аргументом в пользу отрицания физического, потому что неисповедимым образом наши самые большие трудности являются нашими лучшими возможностями. Так что совершенствование тела также должно быть последним триумфом» [Sri Aurobindo, 1955, с. 10]. «Жизнь должна превратиться в нечто безбрежное и безмятежное, насыщенное и могущественное, в которой больше нельзя различить наше старое слепое необузданное и узколобое «я» или мелкие порывы и желания. Даже тело должно подвергнуться изменению и перестать быть неугомонным крикливым животным или неповоротливой глыбой, каким оно теперь является, но превратиться в сознательного слугу и священное орудие, и живой носитель духа» (там же, с. 82).

Только из этой интимной связи тела и мысли можно понять *«сиддхи»* телесного совершенства, о которых неоднократно упоминается в биографиях буддийских святых,— что является

противоположностью общепринятому представлению о презирающем тело аскетическом интеллектуальном Буддизме, которое вкралось в историческое и философское описание Дхармы Будды.

6. ПЯТЬ *СКАНДХ* И ДОКТРИНА СОЗНАНИЯ

Когда буддийская психология определяла понятие «личность», или то, что мы называем «индивидуальным», как совместное функционирование пяти групп (санскр. *скандха*), то это определение было не более чем описанием активных и реактивных функций сознания индивидуума в последовательности их нарастающей плотности или «материальности» и в пропорции их нарастающей тонкости, де-материализации, подвижности и одухотворения (т. е. их нарастающего возобновления). Эти *скандхи* суть:

1. РУПА-СКАНДХА (тиб. *гЗугс-кйи пхунг-по*) — совокупность чувственного, что более верно, нежели группа телесного, охватывающая прошлые элементы сознания, представленные телом; элементы настоящего, такие, как ощущение или представление о материи, и будущие, или потенциальные чувственные элементы *(дхармы)* во всех их формах проявления (деление на прошлое, настоящее и будущее принято у Васубандху в его *«Абхидхармакоша-шастре»*, 1, 14. См. также О. Розенберг, с. 134). Это определение включает в себя органы чувств, объекты чувств, их взаимную связь и психологическую последовательность.

2. ВЕДАНА-СКАНДХА (тиб. *Цхор-ба'и пхунг-по*) — группа чувств, которая включает все реакции на воспринятое посредством органов чувств, а также на эмоции, возникающие в результате внутренних причин, т. е. чувства удовольствия или боли (телесные), радости или горя (душевные), индифферентность и равностность.

3. САНДЖНЯ-СКАНДХА (тиб. *'Ду-шес-кйи пхунг-по*) — группа или совокупность восприятий, относящихся к сознанию и представлению, охватывающая как рассудочные, или дискурсивные *(савичара,* тиб. *рТог-бчас)*, так и интуитивные способности различения *(авичара,* тиб. *рТог-мед)*.

4. САНСКАРА-СКАНДХА (тиб. *'Ду-бйед-кйи пхунг-по*) — группа умственных образований, формирующих силу направленности воли, представляющих активный принцип сознания, характер индивидуальности; именно кармическую последовательность, вызванную волевыми действиями.

5. ВИДЖНЯНА-СКАНДХА (тиб. *рНам-пар шес-па'и пхунг-по*) — группа сознания, охватывающая, комбинирующая и коор-

динирующая все предыдущие действия или же представление потенциального сознания в его чистой, не наполненной каким-либо содержанием форме.

В пятой группе, согласно древним каноническим текстам, можно различить шесть видов сознания:

1. Сознание видения (буквально: «сознание глаза»).
2. Сознание слышания («сознание уха»).
3. Сознание запаха («сознание носа»).
4. Сознание вкуса («сознание языка»).
5. Сознание осязания («сознание тела»).
6. Сознание мышления («сознание ума»), *мано-виджняна* (тиб. *Йид-кйи рнам-пар шес-па*).

Эти шесть видов сознания могут быть ясно определены в соответствии с их объектами, но этого нельзя сказать о пяти скандхах. Последние, очевидно, соответствуют пяти фазам, которые имеют место в любом законченном процессе сознания:

1. Соприкосновение (чувств с их объектами: *спарша*).
2. Чувство (идентично с определением, данным *ведана-скандхе*).
3. Восприятие (идентично с определением, данным *санджня-скандхе*).
4. Побуждение (*четана*, которая создает психические образования — *санскара*).
5. Полное осознавание, принадлежащее к одному из шести классов сознания, в соответствии с природой объекта.

Однако, так как *скандхи* функционально связаны друг с другом, их нельзя рассматривать как «отдельные части», из которых «составлена» личность. Скандхи — это различные аспекты одного неделимого процесса, к которому неприложимы определения «бытия» или «небытия». Чувство, восприятие и побуждение как слитые части сознания вследствие этого также подразделяются на шесть классов, в зависимости от того, опираются ли они на видимые объекты или впечатления, на звуки, запахи, вкусы, телесные и умственные впечатления.

Взаимосвязь скандх выражена в *«Мадджхима-никайа»*, 43, Палийского Канона, где сказано: «Чувства, восприятия и психические образования всегда взаимосвязаны, нераздельны; невозможно отделить одно от другого, чтобы показать их отличие. Потому что все, что чувствуется, воспринимается и само восприятие — все это осознается».

Точно так же различные цвета радуги нельзя отделить друг от друга, они не имеют бытия или реальности сами по себе, хотя и воспринимаются чувствами.

Однако проблема реальности внешнего мира еще не затрагивается этим анализом, потому что даже если все элементы чувственного восприятия, включая органы материального тела, в конечном счете имеют свою основу в сознании, то возникает

вопрос, является ли каждое индивидуальное сознание независимой реальностью и можно ли то, что мы воспринимаем или ощущаем как внешние объекты, вывести из причин вне и за пределами нас самих.

На этот вопрос отвечали различным способом разные школы Буддизма. Сам Будда только высказал идею о том, что отдельное личное «я» или вечное неизменное индивидуальное *эго* является иллюзией, и учил, что принцип непостоянства *(анитйята)* является природой всех явлений и всех форм жизни. В *«Вишуддха-Магга»*, VIII, мы находим следующие слова: «Строго говоря, продолжительность жизни живого существа крайне мала и длится только мгновение, пока длится мысль. Как колесо повозки в своем движении опирается только на одну точку, точно так же жизнь живого существа длится только период одной мысли. Как только эта мысль прекратилась, говорят, прекратилось и живое существо. Как было сказано: «Существо прошлого момента мысли жило, но не живет и не будет жить. Существо будущего момента мысли будет жить, но не жило и не живет. Существо настоящего момента мысли живет, но не жило и не будет жить».

Вспоминается известное высказывание Гераклита: «Нельзя войти в один и тот же поток дважды». Оно показывает не только непостоянство всех вещей и явлений, но уточняет природу изменений — беспрерывный поток в одном направлении, необратимость движения и его зависимость от определенных законов. Будда учил, что изменчивость не тождественна хаосу и произволу, но подвержена определенному порядку, т. е. закону взаимной зависимости явлений, или тому, что обычно называется причинностью.

Отсюда вытекает динамичная природа сознания и бытия, которую можно сравнить с рекой, сохраняющей, несмотря на то что ее элементы беспрестанно изменяются, направление своего движения и свою относительную тождественность. Тхеравадины в своих комментариях на «Абхидхамму» называют этот поток *«бхаванга-сота»* — подсознательный поток бытия или, точнее, становления, в котором весь опыт или содержание сознания хранится с безначальных времен, чтобы вновь проявиться в бодрствующем активном сознании всякий раз, когда этого потребуют условия и мысленные ассоциации.

В существовании этого потока нельзя сомневаться, несмотря на непрекращающиеся перемещения и постоянные изменения его элементов. Его фактическая реальность заключается в его непрерывности *(сантана)*, в устойчивости и в закономерностях тех связей, которые преобладают в его меняющихся составных частях.

Вследствие наблюдения за этой непрерывностью возникает наше самосознание, которое *виджнянавадины* описывают как функцию *манаса*, седьмого вида сознания, отличающегося от

простых координации и сочетания чувственных восприятий в «сознании мышления» *(мано-виджняна)*.

7. ДВОЙСТВЕННАЯ РОЛЬ УМА (*МАНАС*)

Таким образом, объект седьмого вида сознания *(манас)* — это не чувственный мир, но вечно текущий поток становления, или «глубинное сознание», которое не ограничивается ни рождением, ни смертью, ни индивидуальными формами проявления. Поскольку рождение и смерть — это двери, соединяющие одну жизнь с другой, то беспрерывный поток сознания, протекающий через них, содержит на своей поверхности не только причинно обусловленные состояния бытия, но и целостность всех возможных состояний сознания, общий итог всех переживаний безначального «прошлого», которое тождественно безграничному «будущему». Именно эту эманацию и проявление лежащего в основе универсального сознания *виджнянавадины* назвали восьмым сознанием, или «Сознанием-Сокровищницей» (*алайя-виджняна*).

В *«Ланкаватара Сутре»* шестое сознание *(мано-виджняна)* определяется как интеллектуальное сознание, которое раскладывает и оценивает результаты пяти видов чувственного сознания, за которым следуют чувство пристрастия или отвращения, а также иллюзия объективного мира, к которому человек привязывается в силу своих деяний.

С другой стороны, Универсальное Сознание сравнивается с океаном, на поверхности которого формируются течения, волны, водовороты, хотя его глубина остается неподвижной, невозмутимой, чистой и ясной. «Универсальный Ум *(алайя-виджняна)* выходит за пределы всех расчленений и ограничений. Универсальный Ум абсолютно чист по своей коренной природе, пребывающей неизменной и свободной от ошибок непостоянства, не нарушаемой эгоизмом, не волнуемой различениями, желаниями и отвержением» (Buddhist Bible, 1938, с. 306).

Сознание духовного *(манас)* является посредником между универсальным и индивидуальным сознанием. Оно участвует и в том, и в другом. Оно представляет собой стабилизирующий элемент сознания, точку равновесия, которая поддерживает согласованность его составляющих, будучи центром отсчета. Но по той же самой причине вследствие представления об индивидуальном «я» непросветленный человек ошибочно принимает эту ложную точку отсчета за реальный и постоянный центр своей личности. Именно это *«Махаяна-Сампариграха-Шастра»* называет «загрязненным умом» *(клишта-манас)*, природа которого заключается в беспрерывном процессе упрочивающего индивидуальное «я» мышления или эгоцентрического

различения, в то время как *«Ланкаватара-Сутра»* демонстрирует позитивную и интуитивную сторону *манаса*, заключающуюся в его знании, несущем освобождение: «Интуитивный ум (*манас*) един с Универсальным Умом (*алая-виджняна*) по причине своего участия в Запредельном Разуме (*арйя-джняна*), и он также един с совокупностью пяти органов чувств и интеллекта посредством того, что он воспринимает дифференцированное знание (согласно шести классам *виджняны*). Интуитивный ум не имеет ни своего собственного тела, ни каких-либо признаков, по которым он мог бы быть разложен. Универсальный Ум является его причиной и опорой, но он переплетен с понятием индивидуального «я», с тем, что относится к нему, за что он цепляется и что он отражает» (Там же. С. 307).

Когда говорят, что *манас* не имеет собственного тела и един как с Универсальным, так и с индивидуальным эмпирическим сознанием, то понимают его как область совпадения Универсального Сознания и индивидуального эмпирического сознания. Этим объясняется также двойной характер *манаса*, который, хотя и не обладает собственными признаками, становится источником ошибки, если он направлен от Универсального к индивидуальному сознанию или самосознанию, в то время как в обратном направлении, от индивидуального к Универсальному, он становится источником высочайшего знания (*арйя джняна*).

Различие в конечном результате этих двух направлений можно сравнить с видением человека, который наблюдает разнообразные очертания и цвета пейзажа и ощущает себя отдельным от него (как отличаются «я» и «здесь»), и видением другого, который вглядывается в глубину небосвода, освобо-

ждающего его от всякого восприятия объекта и, таким образом, от осознавания своего собственного «я», потому что он осознает только бесконечность пространства, или «пустоты». Здесь его «я» теряет свое место вследствие отсутствия противопоставления, не находя ничего, за что можно было бы ухватиться или от чего можно было бы отделить себя.

Манас — это тот элемент нашего сознания, который поддерживает равновесие между эмпирическими и индивидуальными качествами, с одной стороны, и универсальными духовными качествами — с другой. Это то, что или связывает нас с миром чувств, или освобождает нас от него. Это «основной металл» алхимиков, который превращается в золото посредством магической силы *(сиддхи)*, это «уголь», который превращается в алмаз, яд, который преобразуется в Эликсир Жизни.

Однако реальные сиддхи заключаются во внутренней перемене, **«повороте в глубочайшем местопребывании сознания»**, как это называется в *«Ланкаватара-Сутре»*, это переориентация, новая позиция, обращение от внешнего мира объектов к внутреннему миру единства и полноты — всеобъемлющей универсальности ума. Это новая перспектива, «направление сердца» (как называет это Рильке), вхождение в поток освобождения. Это единственное чудо, которое признавал Будда, по сравнению с которым все другие *сиддхи* являются только игрушками.

Поэтому в жизнеописаниях *Сиддхов* мы неоднократно встречаемся с тем, что желанная первоначально магическая сила теряет всякую ценность в момент ее достижения, потому что в это время совершается гораздо более великое чудо внутреннего «поворота». То, из-за чего мы пали, является именно тем, благодаря чему мы можем подняться вновь. Это показано во всех историях о *Махасиддхах*, где Гуру всегда превращает слабость своего ученика в источник силы.

Манас — это принцип, посредством которого Универсальное Сознание переживает самое себя и посредством которого оно переходит во множественность вещей, в дифференциацию чувств и их объектов, из которого возникает переживание материального мира. Следовательно, то, что мы называем процессом становления, является, как говорили пифагорейцы, «поступательным ограничением безграничного». Следовательно, **Освобождение заключается в обратном ходе этого процесса,** а именно в поступательном уничтожении ограничений.

В *«Аггання-Суттанта»* из *«Дигха-Никайя»* постепенный процесс самоограничения нашего бесконечного лучезарного сознания был описан в форме глубокого мифа, который представляется почти предвидением учений *виджнянавады* и показывает подобно вышеприведенному отрывку (*«виннянам анидассанам...»*), что идеи сторонников *виджнянавады* коренились уже в раннем палийском Буддизме и представляли логическое раз-

витие мысли, которая уже существовала, но еще не была ясно определена.

«В прошлом,— говорится в *«Аггання-Сутта»*,— мы были духовными существами, созданиями разума, питающимися радостью. Мы парили в пространстве, лучезарные и неописуемой красоты. Мы оставались такими долгое время. После того, как прошло время бесконечное, сладостная земля возникла из вод. Она имела цвет, аромат и вкус. Мы начали делать из нее комья и есть. Но из-за того, что мы ее ели, наша лучезарность исчезла. И когда она исчезла, появились солнце и луна, звезды и звездное небо, день и ночь, месяцы и недели, сезоны и годы. Мы наслаждались сладостной землей, любовались ей, были питаемы ею; и так мы жили долгое время». Но пища становилась все более грубой, и тела существ становились все более материальными и различающимися, и после того наступило разделение полов, а также чувственность и привязанность. «Но когда зло, безнравственные обычаи возникли среди нас, сладостная земля исчезла, и когда она утратила свой вкус, на земле появились плоды земли, обладающие ароматом, цветом и вкусом».

Вследствие дурных дел и дальнейшего огрубления породы живых существ исчезли даже эти питательные плоды, а другие, возникшие сами по себе растения, ухудшились до такой степени, что в конце концов ничего съедобного не вырастало, и пищу нужно было добывать изнурительным трудом. Так земля была поделена на поля, были проведены границы, вследствие чего появилась идея о своем «я» и «моем», «собственном» и «чужом», а с этим и имущество, зависть, жадность и порабощение материальными вещами.

8. ПОВОРОТ В ГЛУБОЧАЙШЕМ МЕСТОПРЕБЫВАНИИ СОЗНАНИЯ

Когда *манас* отражает эмпирическое сознание мира, он выглядит как актер и одновременно как зритель этого мира, как «я» и самосознание. Но в тот момент, когда *манас* поворачивается от чувственного сознания и интеллекта и направляет свое внимание на истинные причины бытия, на вселенский источник всего сознания, иллюзорность представлений об *эго* становится очевидной, и опыт *шуньяты* открывается во всей его глубине и величии.

Это откровение достигается не дискурсивной мыслью, интеллектуальным анализом или логическим умозаключением, а полной раскованностью всей умственной активности, что создает условия, при которых может возникнуть прямое переживание Реальности: интуитивный опыт бесконечности и всеохватывающего единства всего, что только есть: всего сознания,

всей жизни, всего, что мы можем назвать. Тут заканчиваются все названия и определения нашего рассудочного трехмерного мира. Здесь мы познаем бесконечную последовательность высших измерений, для которых еще не найдено адекватных средств выражения, хотя мы можем чувствовать наличие этих высших измерений посредством наших, еще неразвитых органов интуитивного сознания, в которое трансформируется *манас*, при условии, если отвернемся от активности внешних чувств и суждений интеллекта.

Этот орган может быть развит только медитацией, успокоением нашей умственной активности, нашего внутреннего монолога и рассуждений и обращением к нашему внутреннему зрению, которое направлено от множественности к единству, от ограниченности к безграничному, от интеллектуальности к интуиции (в этом случае она может быть активной на всех уровнях чувственного и высшего духовного опыта), от индивидуального к универсальному, от «я» к «не-я», от конкретности объектов к бесконечности пространства — до тех самых пор, пока мы так не проникнемся этой бесконечностью, что, обернувшись назад, к созерцанию малого, единичного, индивидуального, не убедимся, что способность к ошибке потеряна и что мы больше не впадем в иллюзию эгоизма.

Медитация, при помощи которой мы стараемся освободиться от эмпирического мира, применяя методы аналитического мышления и интеллектуального анализа, все более вовлекает нас в этот мир, потому что вместо изменения направленности нашего ума, мы, наоборот, концентрируем все наше внимание на явлениях данного мира, усиливая и без того иллюзорную концепцию *эго*. Анализ эмпирических явлений не освобождает нас от основной претензии воспринимать их в качестве реальности и достигает цели лишь тогда, когда лишает их значимости, но, постигая их условную взаимосвязь, он не получает при этом какого-либо положительного просветления конечной природы явлений.

Анализируя тело в его составных частях или создавая искусственные классификации (члены, органы, различные субстанции), полностью игнорирующие их органическое единство и произвольно отрицающие духовные силы, которые творят, формируют и поддерживают *эго* — таким совершенно ложным, самообманчивым методом мы не поймем тела и всех его функций, мы только сведем его к состоянию грубой материи, а себя к состоянию глупости, запутавшись в еще более примитивном материализме.

То же самое случается и с анализом наших умственных функций. Мы можем достичь успеха в расчленении и объективизации некоторых феноменов, но это не значит, что мы сами освободились от них; мы только лишили их спонтанности и значения внутри бо́льших рамок сознательного развития — в дей-

ствительности мы упражняемся в усилении тех функций интеллекта, которые мы надеялись преодолеть.

Согласно *«Ланкаватара-Сутре»* именно такое «объективное» занятие явлениями мира, такая рационализация и интеллектуальный анализ ведут нас еще более в глубь иллюзии сансары. Чем больше мы пытаемся бороться против этого мира его собственным оружием, тем более мы становимся уверенными в реальности мировых феноменов и превращаемся в их рабов. Поэтому сказано в *«Ланкаватара-Сутре»:* «Из-за активности различающего ума возникает эта ошибка, объективный мир привлекает нас, и утверждается понятие эго или души» (Buddhist Bible, 1938, с. 307).

Это **различающее сознание есть мано-виджняна**, интеллект, воспринимающий *манас* в качестве *эго*, так как он представляется постоянным центром отношений, отражающим предыдущие моменты сознания. Это следует из *«Ланкаватара-Сутры»*, где говорится, что *манас*, подобно *алайя-виджняне*, или Универсальному Сознанию, не может быть источником ошибок. Другими словами, хотя *манас* и способствует возникновению представлений об *эго*, поскольку он имеет функции самосознания, поддерживая связь между прошедшим и настоящим моментом сознания и создавая чувство стабильности, он тем не менее не может быть назван причиной или действительным источником ошибки, а только лишь условием — таким, как зеркало, которое, отражая объекты, может ввести в ошибку, породив уверенность в реальности отражения. Но эта ошибка находится не в зеркале, а в уме наблюдателя. Ошибка не может быть совершена *манасом*, она творится интеллектом, который поэтому называется *клишта-мано-виджняна* — «пораженное», «ошибочное» «интеллектуальное сознание».

Двойная природа *манаса*, который, как мы видели, участвует в обоих — индивидуальном, эмпирическом, и Универсальном Сознании и является причиной того, почему *манас* и *мано-виджняна* часто смешивают и трактуют подчас как синонимы (в тибетском оба слова переводятся как *«Йид»*, в частности, *«Йид»* и *«Йид-кйи рнам-пар-шес-па*), и даже в небуддийской санскритской литературе *манас*, его высший и низший аспекты, различаются в зависимости от того, куда он направлен.

Поэтому сказано в *«Махаяна-Шраддхотпада Шастре»:* «Ум (*манас*) имеет две двери, из которых выходит его активность. Одна ведет к реализации Чистой Сущности (*алайя-виджняна*) ума, другая — к дифференциации проявления и исчезновения, жизни и смерти. Что, однако, подразумевается под Чистой Сущностью ума? **Это высшая чистота и единство, всеохватывающая целостность и сущность Истины.** Сущность ума не принадлежит ни к смерти, ни к перерождению, она несотворима и вечна. Концепция сознательного ума придумана ложным воображением. Если бы ум был свободен от различительного мышления,

то не было бы произвольных мыслей, дающих возникать формам, существованию и условиям».

Но чтобы эти намеки не стали основой для спекулятивных философов и сомнительных комментаторов, далее (в тексте) следует предупреждение, что нет таких слов, которыми можно было бы описать природу ума, хотя бы приблизительно, т. к. в сущности ума нет ничего, что можно было бы схватить или наименовать. **Но мы используем слова**, чтобы освободиться от слов, пока не достигнем бессловесной Сущности.

Согласно *«Ланкаватара-Сутре»* произвольно различительный интеллект может быть преодолен только в том случае, когда произошел «полный поворот» в глубочайшем местопребывании сознания. Привычка к наружному наблюдению должна быть преодолена и утверждена новая духовная позиция внутри интуитивного сознания через единение с высшей реальностью. Пока эта интуитивная самореализация высочайшего знания не достигнута, процесс нарастающего самоограничения эмпирического сознания будет продолжаться.

Это не означает исчезновения активности чувств или подавления чувственного сознания, а совершенно новую по отношению к нему позицию, состоящую в удалении произвольных ограничений, влечений и предрассудков, иными словами — в устранении кармических образований, приковывающих нас к этому миру, или, точнее, создающих иллюзию сансары — мира рождения и смерти.

«Ограничение» означает близорукий взгляд на вещи с точки зрения *эго* в противоположность позиции, которая направлена на эти вещи в более широком контексте: с точки зрения основополагающего единства и целостности, существующей в основе всякого сознания и его объектов. Только путем опыта или знания, что мы являемся не только частью целого, но и что каждая индивидуальность является целой в своей основе и сознательным выражением целого, только путем такого опыта мы пробудимся к Реальности в состоянии полной свободы. Непросветленная индивидуальность подобна мечтателю, который все больше запутывается в им же сплетенных сетях.

9. ТРАНСФОРМАЦИЯ И РЕАЛИЗАЦИЯ ЦЕЛОСТНОСТИ

Опыт бесконечности, выраженный священным слогом **ОМ**, формирует основу и отправную точку Великой Колесницы, углублен и уравновешен опытами внутреннего единства и целостности всей жизни и сознания. Это единство осуществляется не произвольным отождествлением собственного сознания с сознанием других существ (т. е. не снаружи), а является результатом глубокого знания того, что концепция «себя» и «не-

себя», «я» и «не-я», «собственный» и «не-собственный», «чужой» покоится на иллюзиях нашего поверхностного сознания и что знание и опыт равенства *(самата)* существ состоит в реализации этой верховной целостности, которая находится в скрытом состоянии в каждом существе.

Поэтому биддист не стремится «растворить свое бытие в бесконечном», сплавить свое конечное сознание с сознанием всего или объединить свою душу со всеобщей душой; **его цель в осознании его вечного существования, неделимой целостности.** К ней ничего не может быть добавлено и от нее ничего не может быть отнято. Она может быть только пережита или осознана более или менее совершенным образом. Различия в развитии живых существ определяются наличием большей или меньшей степени этого знания и переживания. Совершенные Просветленные — это те, кто был пробужден к совершенному Знанию этой целостности. Поэтому все Будды обладают полнотой всех качеств, хотя они могут предоставить особое преимущество тому или иному аспекту своей природы в соответствии с требованием времени или обстоятельств.

Мани было поэтически интерпретировано как «капля росы в лотосе», и «Свет Азии» Эдвина Арнольда заканчивается словами: «Капля воды скользит в сияющий океан».

Если это прекрасное сравнение перевернуть, то оно стало бы, вероятно, буддийской концепцией высшей реализации: это не капля, скользящая в океан, а океан, скользящий в каплю! Вселенная становится сознательной в индивидуальном (но не наоборот), и в этом процессе достигается целостность, при рассмотрении которой мы не можем больше говорить ни об индивидуальном, ни об универсальном. Здесь мы, некоторым образом, можем сказать, что выходим уже за пределы или по ту сторону **ОМ** — высшей цели ведического стремления, основывающегося на представлении, что не существует взаимного контакта между конечным и бесконечным. Одно должно быть оставлено для спасения другого, как стрела должна покинуть лук, чтобы стать единой с запредельной целью, проникнув в бездонное пространство, зияющее между «здесь» и «там».

Однако последователи *Йогачары*, которые пытались ввести в практику учения *Виджнянавады*, и среди них прежде всего мастера мистического пути — *Сиддхи*, пытались построить мост между «здесь» и «там», и этим они не только измеряли пропасть, но и исследовали нашу земную жизнь, соразмеряли ее с высшей целью, по отношению к которой эта жизнь была орудием достижения освобождения.

«Самость» и «вселенная» являются только внутренней и внешней разновидностью одной и той же иллюзии. Реализация целостности имеет, однако, все характеристики универсальности, не предполагая внешнего космоса, а поэтому все харак-

терные черты индивидуального опыта не предполагают реальности *эго*. Идея реализации целостности избегает двойственного представления о единстве и множественности «я» и «не-я», или любой возможной пары противоположностей, когда мы движемся на уровне эмпирической реальности. Эта идея приложима ко всем уровням существования, от материального до высшего духовного, от опытных данных до уровня метафизического восприятия. Путь целостности — это не путь подавления и устранения, а развитие и сублимация всех наших способностей, путь избегания поспешных выводов и достижения плода.

Современный Мастер Мистического Пути Запада вкладывает эту идею в бессмертные слова: «Быстротечность проваливается всюду в глубокие состояния бытия. И потому все формы нашего мира не только используются во временно-ограниченных чувствах, но и должны быть включены в эти феномены высшего значения, в которых мы соучаствуем (или частью которых мы являемся). Однако это находится не в христианском чувстве, а в чисто земном, наполненном радостью земного сознания, то, что мы имеем, то, что мы видим и с чем соприкасаемся в самом широком смысле. И нам следует войти не в «потусторонность», чьи тени расстилаются над землей, а во все, что представляет вселенную. Природа, вещи нашего повседневного пользования — все это мимолетно и преходяще, но когда мы «здесь», то они являются нашими друзьями и нашим богатством, полноценными участниками наших мучений, точно так же, как они были и во времена наших предков. Поэтому мы должны не только отказаться от очернения и обесценивания всего того, что принадлежит нашему миру, но напротив, из-за их предшествующей природы, которую они разделяют с нами, эти феномены должны быть приняты и преобразованы нами в наше внутреннее чувство. Преобразованы? — Да, так как наша задача — принять на себя эту предшественность или изначальность, переходность земного посредством весьма мучительного способа в природу сущности, которая должна незаметно в нас воскреснуть. Только внутри нас может произойти эта верховная и полная трансформация видимого в невидимое» [R. M. Rilke, Letters from Muzot, c. 371].

Целостность может быть достигнута только внутри нас путем полной трансформации нашей личности или, как это выражено в буддийской терминологии,— путем трансформации *скандх,* т. е. через изменение или превращение всего основания *(ашрайя)* нашего существования в состояние вселенской дематериализации нашей твердой корки индивидуального эгоизма. Это происходит посредством пробуждения способности к Просветлению, внутреннего тяготения к свету и свободе, скрытому и присущему каждому живому существу. Как у растений тяга к солнцу и воздуху заставляет зародыш пройти через

толщу земли, так и зародыш Просветления *(Бодхичитта)* проклевывается через двойное препятствие: затемнение, вызванное страданием *(клешаварана)* и иллюзией объективного мира *(джнейяварана)*.

Путь Просветления — это путь к целостности, и тот факт, что мы можем пройти этот Путь, нам продемонстрировал Будда и Его бесчисленные последователи, которые на своем примере доказали, что в принципе каждое существо владеет способностью обратить свои преходящие элементы эмпирической личности в органы высшей реальности, в которой «ни земля, ни вода, ни огонь, ни воздух не могут найти точку опоры». Это путь великой трансформации, которая была описана в мистической алхимии *Сиддхов*, как трансформация основных металлов, т. е. субстанций, подверженных распаду и разрушению, в чистое необратимое золото — «прима материю», в неописуемую драгоценность *(мани)* неразрушимого ума.

Как происходит эта трансформация? *Манас,* как мы видели, поддерживает равновесие между ограниченным и безграничным. И поэтому *манас* трансформирует человеческую личность *(ашрайя-паравритти)*, меняя свою роль в осознавании принципа индивидуализации и всей дифференциации на роль сущностного единства всей жизни и причину для переживания внутреннего равенства *(самата)* со всеми живыми существами.

Таким образом, получается, что *манас* в момент изменения своего внутреннего направления или «обращения» становится драгоценностью, сознанием Просветленного *(бодхичитта),* «*философским камнем»,* чье прикосновение обращает все элементы сознания в средства или орудия Просветления *(бодхьянга)*. Затем эгоистические тенденции и чувственные желания *(камачанда*; синоним — *тришна* — жажда жизни) превращаются в волю к освобождению, в стремление к реализации *(дхармачанда)*, и подобно этому индивидуальное сознание (*виджнянаскандха)* превращается в знание универсальных законов и высшей Реальности *(дхарма-дхату-джняна*; тиб. *Чхос-кйи дБйингс-кйи йе-шес)*, представленной *Дхьяни-Буддой* Вайрочаной («Лучезарный») и символизируемой эмблемой Колеса Учения *(дхармачакра)*.

Термин *«дхьяни-будда»* был введен западными научными буддологическими школами для отличия духовных или символических фигур Будд и Бодхисаттв, визуализируемых или представляемых во время медитации-*дхьяны* в отличие от исторического Будды Шакья-муни, его предшественников и реализовавших последователей на земле. В тибетских же источниках исторический Будда обозначается как Победоносный Шакья-Муни (бчом-лДан-адас Шакья-тхуб-па), а так называемые *Дхьяни-Будды* обозначаются теми же эпитетами, что и исторические Будды, т. е. «Победоносный», *Татхагата* и т. д.

Затем наше зрение отворачивается от мира чувственных объектов к источнику, Сознанию-сокровищнице (*алайя-виджняна*), в котором находятся исконные формы, архетипы, ядра или зародыши (*биджа*) всех вещей. Затем на поверхности этого, подобного океану, Вселенского Сознания, которое содержит самое сокровенное из всего, что было и могло быть познано (пережито), затихают волны, и, будучи успокоенными, превращаются или сливаются с сияющим зеркалом (водной поверхности), в котором отражения всех форм (рупа) появляются неискаженными в своей кристальной чистоте. «Чувственное», воспринимаемое как «материальная» форма (*рупа-скандха*) становится таким образом показателем запредельного, того, что находится за пределами чувств. Оно становится началом переживания *шуньяты*, бесформенности, которая есть основа всех форм, точно так же, как звук ведет к пробуждению тишины, исчезая в ней. Поэтому сказано в *«Маха-праджня-парамита-хридая Сутре»:* «Форма (*рупа*) есть «пустота» (*шуньята*), и «пустота» не отличается от формы, и форма не отличается от «пустоты», в действительности «пустота» есть форма».

Многообразные формы существования, становления и свертывания, духовного вдоха и выдоха становятся здесь символами реальности, находящейся по ту сторону всех форм, но эта реальность тем не менее познается через них: как иероглифические картинки открывают знающему смысл и значение, прячущиеся за изображениями.

Таким образом, согласно *«Виджняпти-матра-сиддхи-шастре»* (Juryo Masuda, 1926; Vijnaptimatrasiddhi, 1928), написанной Васубандху, *Сознание-алайя* трансформируется в сознание, связанное со Знанием Великого Зеркала (*махадарща-джняна-сампраюкта-читта-варга*), которое в Тибете называется Зерцалоподобной Мудростью (Ме-лонг лТа-бу'и йе-шес), и символизируется *Дхьяни-Буддой* Акшобхьей, являющимся воплощением непреложности этой Мудрости. С ним ассоциируется элемент воды (*Сознание-Сокровищница* подобно океану в состоянии спокойствия с зеркальной поверхностью водной глади — *рупа-скандха*, и его символом-эмблемой является *ваджра*.

Чувство (*ведана*), которое сконцентрировано на самом себе до тех пор, пока манас играет роль самосознания и порождает иллюзию отдельности и различности существ, теперь обращается к чувству других, к внутреннему участию и отождествлению со всем живым. Оно порождает поток сознания, связанный с Мудростью Равного Тождества (*самата-джняна-сампраюкта-читта-варга*), с познанием Равности сущностной тождественности всех существ (*мНйам-па-нйид-кйи йе-шес*), воплощенной в образе *Дхьяни-Будды* Ратнасамбхавы, который представлен с *Дана-мудрой* («жест отдачи») и эмблемой сокровища (*ратна-мани*). Нигде внутреннее единство существ не чувствуется более глубоко, чем в эмоции любви (*майтри*) и симпа-

тии, в участии в чужом горе и радости *(каруна-мудита)*, из которого вырастает потребность отдачи, и не только того, чем обладаешь, но и самого себя.

Эмпирическое сознание мыслей *(мано-виджняна)*, разделяющее и утверждающее интеллект, превращается в интуитивное сознание внутреннего ви́дения, где частные и общие признаки всех вещей *(дхармы)* становятся видимыми непосредственно и спонтанно (буквально «без препятствий» — *асанга*) и где происходит раскрытие духовных способностей. Это названо Сознанием, связанным с Различающим Знанием *(пратья-векшана джняна сампраюкта-читта-варга)*, или Мудростью Различающей По Отдельности *(со-сор-ртогс-па'и йе-шес)*. Эта Мудрость превращает функции *санджня-скандхи* — группы различающих процессов, которыми мы подводим общий итог восприятия,— в трансформированное, преображенное интуитивное зрение (дхьяна), в котором индивидуальные характеристики всех явлений и их общая вселенская связь становятся явными.

Эта Различающая Мудрость воплощается в *Дхьяни-Будду* Амитабху, представленного в медитации *(дхьяни-мудра)*, чья эмблема — полностью раскрытый цветок лотоса *(падма)*.

Остающиеся пять классов сознания, суммируемые в одну категорию чувственного сознания, становятся средством или орудием жизни Бодхисаттвы, такой жизни, которая посвящена реализации Просветления, в которой молитвы и действия больше не эгоистичны, а потому и самоотверженны в истинном смысле (они более чем «альтруистичны», ибо слово «альтруизм» основано на различении «я сам» и «другой») и совершенно отличаются от мотиваций христианского идеала или какого-либо общественного служения. Они не связаны с процессами, которые порождают *карму*, а наоборот, направлены на Освобождение как исполнителя, так и тех, на кого эти действия распространяются.

Функции, характеризуемые группой ментальных образований *(санскара-скандха)* преобразуются, таким образом, в сознание, связанное со Всесовершающей Мудростью или Знанием Свершения того, что должно быть исполнено *(критйанушхана джняна сампраюкта-читта-варга)*.

«Этот род знания проявляет себя для успеха во всех десяти направлениях (вселенной, пространства), в трех родах преобразующих действий и свершает дела, которые необходимо совершить, согласно обету» *(«Виджняптиматра-сиддхи шастра»)*.

Обет, упоминаемый здесь, является обетом Бодхисаттвы работать для блага всех существ; он касается не только собственного спасения, но и спасения других существ посредством реализации Совершенного Просветления *(самьяк-самбодхи)*. Три рода преобразующих действий есть деяния Тела, Речи и Ума. Здесь «тело» есть универсальное, вселенское тело *(дхармакайя)*, которое включает в себя все существа; «речь» — это

слова силы, священные слова *(мантры)* и «ум» — Универсальное Сознание, Сознание Пробужденного.

Они действуют или проявляются в десяти направлениях пространства, а именно в четырех кардинальных и четырех промежуточных направлениях, в зените и надире, что символизируется двойной ваджрой *(вишва-ваджра)*, которая является эмблемой *Дхьяни-Будды* Амогхасиддхи, воплощающего «Всесовершающую Мудрость» (тиб. *Бйа-ба груб-па' и йе-шес*).

Раскрытие этой запредельной мудрости в преображенном сознании духовного видения есть предмет нашего разговора следующей главной части, имеющей дело с ПАДМА — третьим символом Великой Мантры.

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ

ПАДМА
ПУТЬ ТВОРЧЕСКОГО ВИДЕНИЯ

ТАТХАГАТА АМИТАБХА

1. ЛОТОС КАК СИМВОЛ ДУХОВНОГО РАСКРЫТИЯ

Лотос представляет собой символ духовного раскрытия, святости и чистоты. Буддийское предание рассказывает, что когда родился царевич Сиддхартха и когда Он коснулся земли и сделал свои первые семь шагов, то на месте следов выросли семь цветов лотоса. Таким образом, каждый миг Бодхисаттвы есть действие духовного раскрытия. Созерцающие Будды предстают перед нами сидящими в позе лотоса, а раскрытие духовного зрения в медитации *(дхьяна)* символизируется полностью раскрытым цветком лотоса, центр которого и лепестки несут образы, атрибуты или мантры различных Будд и Бодхисаттв, согласно их относительному расположению и взаимной связи.

Центры сознания в человеческом теле, которые мы обсудим ниже, представляются также цветками лотоса, чей цвет соответствует их индивидуальному характеру, а число лепестков соответствует их функциям.

Первоначальное значение этого символа может быть видимо из следующего сравнения: так же, как лотос прорастает из темноты ила к поверхности воды, раскрывая бутон только после выхода на поверхность, и остается не запятнанным землей и водой, которые его питали, так же точно и ум, рожденный с человеческим телом, раскрывает свои истинные качества (лепестки) только после выхода из мутного потока страстей и невежества и преобразует темные силы глубин в лучистую чистоту нектара просветленного сознания *(бодхичитта)*, несравненную драгоценность *(мани)* и цветок лотоса *(падма)*. Так же прорастает и святой из этого мира и превосходит его. И хотя его корни в темных недрах этого мира, голова его подымается все выше к полноте света. Он живой синтез глубочайшего и высочайшего, тьмы и света, материального и духовного, индивидуальной ограниченности и беспредельности, универсальности формы и бесформенности, сансары и нирваны. Нагарджуна говорит о Полностью Пробужденном так: «Ни бытие, ни не-бытие не являются признаками Просветленного. Святой находится по ту сторону всех противоположностей».

Если бы тяга к свету не покоилась в зародыше, спрятанном в глубинах темной земли, то лотос никогда бы не повернулся

к свету. Если бы тяга к высшему сознанию не пребывала спящей даже в самом диком невежестве, даже в состоянии полной бессознательности, Просветленные никогда бы не смогли выйти из темницы сансары.

Зародыш Просветления всегда и постоянно присутствует в мире. Как возникали Будды в предыдущих мировых циклах (по воззрениям всех школ Буддизма), также возникнут Просветленные и в нашем настоящем мировом цикле, также будут возникать в будущих мировых циклах, всегда, когда будут надлежащие условия для органической и сознательной жизни.

Поэтому исторический Будда рассматривается как звено в бесконечной цепи Просветленных, а не как единственный и исключительный феномен. Исторические черты Гаутамы Будды (Шакьямуни) отходят поэтому на задний план перед общими признаками Буддовости, в которой проявилась вечная и всегда пребывающая Реальность Просветленного сознания человеческого ума, всей сознательной жизни действительности, включающей в своем глубочайшем аспекте каждую единичную индивидуальность.

Поверхностные наблюдатели пытаются указывать на тот парадокс, что Будда Шакьямуни, желавший освободить человечество от упования на богов, от верования в неограниченное могущество Бога Творца, в более поздних формах Буддизма Сам был обожествлен. Они не понимают, что Будда, ставший объектом поклонения, не является исторической личностью человека Сиддхартхи Гаутамы, а воплощением божественных (в смысле их бесконечной превосходности) качеств и признаков, находящихся в скрытом состоянии в каждом человеке и явно проявившихся в Гаутаме, равно как и в бесчисленных Буддах до него. И пусть нас не смущает слово «божественное». Согласно палийским текстам, даже Будда называл «пребыванием в Боге» *(брахмавихара)* или «божественным состоянием» практическое воплощение в медитации наивысших духовных качеств (таких как Любовь, Сострадание, Сорадость и Равностность).

Поэтому не человек Гаутама был возведен в статус Бога, а именно «божественное», обозначающее потенциальность реализации Человека. Этим ценность божественного никоим образом не умаляется, а даже наоборот: из абстракции она стала живой Реальностью, из объекта ума — переживаемой Реальностью. Таким образом — это не схождение на низший уровень, а подъем с уровня более низкой на уровень более высокой Реальности.

Поэтому Будды и Бодхисаттвы не уподобляются тем богам, которые олицетворяли силы природы или другие физические качества, воспринимавшиеся примитивными людьми только исключительно в зоо- или антропоморфных образах, но они являются прототипами тех состояний высшего знания, мудрости

и гармонии, которые были реализованы в человечестве и будут реализовываться впредь.

Безотносительно к тому, воспринимаются ли эти Будды как последовательно появляющиеся во времени исторические и конкретные существа (как в палийской традиции) или как вневременные образы или архетипы человеческого ума, представляемые в медитации и потому называемые *Дхьяни-Буддами*,— они не являются аллегориями запредельных совершенств и недостижимых идеалов, а представляются в своей полноте как видимые и переживаемые образы духовного совершенства в человеческой форме. Мудрость может стать для нас Реальностью лишь тогда, когда она воплощена в жизнь и стала частью человеческого существования.

Учителя Великой Колесницы, и в особенности Тантрийской Ваджраяны, всегда старались подчеркнуть это, ибо они осознавали опасность голых абстракций в духовной жизни. Эта опасность еще более реальна в высокоразвитой философии, подобной той, какой была *Шуньявада*, с которой была связана глубинная психология *йогачаров* и *виджнянавадинов*.

2. АНТРОПОМОРФИЧЕСКИЙ СИМВОЛИЗМ ТАНТР

Отвлеченность философских концепций и умозаключений требует постоянной коррекции прямым опытом, практикой медитации и деталями повседневной жизни. Антропоморфический элемент в Ваджраяне появился поэтому не от недостатка понимания (как это было в случае примитивного человека), а наоборот, от сознательного желания перейти с чисто умозрительных позиций к прямому осознанию Реальности. Этого можно достигнуть не установлением убеждений, идеалов и целей, основанных на разуме, а только сознательным проникновением на те уровни нашего ума, которые не могут быть постигнуты логическими умозаключениями и рассудочной мыслью.

Такое проникновение и трансформация возможны только под воздействием силы внутреннего видения, где прообразы или архетипы есть формирующие причины нашего ума. Подобно семени, они погружены в плодородную почву нашего сверхсознания, чтобы вызвать к жизни и развернуть свои потенциальности.

Можно подумать, что такое ви́дение чисто субъективно и в нем нет ничего высшего, однако слова и идеи тоже еще не есть высшее, а опасность отождествиться с ними весьма велика, так как слова имеют тенденцию к ограничению и узости, в то время как переживание и символы истинных видений являются тем, что живет, растет и созревает внутри нас. Они указывают и вырастают за пределы самих себя. Они слишком не-

материальны, слишком «призрачны», слишком уклончивы, чтобы стать застывшими, или «вещественными», и вызвать отождествление. Они не могут быть ни «схвачены», ни определены, ни точно описаны. Они имеют тенденцию расти и перерастать из конкретных форм в бесформенные, в то время как то, что находится вне мысли, имеет противоположную направленность: оно застывает, уплотняется в безжизненные концепции и догмы.

Субъективность внутреннего видения не признает их (догмы) за реальную ценность. Внутреннее видение — не галлюцинация, поэтому его реальность есть реальность человеческой психики. Они — символы, в которых воплощено высочайшее знание и благороднейшие стремления человеческого ума. Визуализация их представляет собой творческий процесс духовной проекции, посредством которой внутренний опыт переводится в видимые формы, что можно сравнить с творческим актом художника, чьи субъективные идеи, эмоции или видения преобразуются в объективной работе искусства, которое имеет собственную реальность, независимую от творца.

Но как художник должен достичь совершенства в средствах выражения и использовать различную техническую помощь для достижения законченного выражения своей идеи, точно так же и духовные люди должны владеть возможностями своего ума и использовать некоторые технические средства, чтобы через свое видение распознать силу и ценность Реальности. **Его технические средства есть янтра, мантра и мудра:** параллелизм видимого, слышимого и ощущаемого, то есть того, что можно почувствовать. Они — показатели ума *(читта)*, речи *(вак, вача)* и тела *(кайя)*.

Здесь термин *«янтра»* используется в значении *мандала* (тиб. дКйил-'кхор) — систематической упорядоченности символов, на которой основан процесс визуализации. Она, вообще говоря, может иметь форму четырех-, восьми- или шестнадцатилепесткового лотоса, образующего исходную зрительную точку медитации.

Мантра (тиб. *гЗунгс, сНгагс)* — это слово, священный звук, **передаваемый от Гуру к ученику во время ритуала посвящения и в процессе духовной практики**. Внутренние вибрации, вызванные этими священными звуками и их ассоциациями в сознании практикующего, пробуждают его ум к переживанию высших измерений.

Мудра (тиб. *Пхйаг-ргйа)* — телесный жест (в основном руки), сопровождающий ритуальное действие и священное слово, а также внутренняя позиция, подчеркиваемая и выражаемая этим жестом.

И только немного скоординировав все эти факторы, практикующий сможет создать свое духовное творение и реализовать

свое видение. Оно не является чем-то подобным эмоциональному экстазу или буйному и неограниченному воображению, это **сознательно направляемый духовный процесс творчества в направлении к Реализации, в котором больше нет места случаю, неопределенным эмоциям или путаным мыслям.**

«Старая буддийская идея, что действия, осуществленные посредством тела, речи и мысли (*кайена, вачайя, удачетаса*), являются в то же самое время запредельными, насколько и творящими *карму*, вследствие выражения человеческой воли, получила новое значение в Ваджраяне. Это соответствует новому убеждению относительно **огромной важности ритуальных действий**: координаций действий тела, речи и ума (мысли) дает возможность практикующему (*садхака*) ввести себя в динамику сил вселенной и сделать их послушными для своих целей» (H. von Glasenapp, 1936).

Динамичные силы вселенной тем не менее не являются чем-то отличным от сил человеческой души, и осознание, преображение этих сил в своем уме — не только для собственного блага, но и для блага всех существ — цель буддийских тантр.

Буддист не верует в независимое и отдельное существование внешнего мира, в чьи динамичные силы он может интегрироваться. Внешний и внутренний мир для него — только две стороны одной и той же ткани, где все нити сил и событий, всех форм сознания и его содержания вплетены в неразрывную сеть бесконечных взаимообусловленных отношений.

Слово *«тантра»* относится к понятию «сотканного» и его производных (нить, пряжа, ткань), намекающему на переплетенность всех вещей и событий, взаимозависимость всего, что существует, непрерывность взаимодействия причин и следствий как в обычной жизни, так и в духовном традиционном развитии, которое подобно нити, пролагающей свой путь через ткань истории и индивидуальные жизни. Писания, вошедшие в Буддизм под именем тантрийских, **всегда имеют мистическую природу**, так как они устанавливают внутреннюю связь вещей: тождество микрокосмоса и макрокосмоса, ума и вселенной, ритуала и реальности, мира материи и мира духа.

Это сущность тантризма, поскольку он развивался с логической необходимостью, вытекающей из религиозной практики последователей *виджнянавады* и *йогачары* (первые подчеркивали больше теоретический или философский, вторые — практический аспекты одной и той же школы Буддизма Махаяны. Подобно гигантской волне тантрические воззрения на мир пронеслись над всей Индией, проникая в Буддизм и индуизм, модифицируя их и стирая многие их различия.

3. ЗНАНИЕ И СИЛА: *ПРАДЖНЯ* ПРОТИВ *ШАКТИ*

Влияние тантрийского Буддизма на индуизм было так глубоко, что до настоящего времени большинство западных школ востоковедения находится под впечатлением, что тантризм — это индуистское творение, принятое уже на уровне упадка буддийскими школами.

Против этой точки зрения говорит бо́льшая древность и последовательное развитие творческих тенденций в Буддизме. Уже ранние *махасангхики* имели специальный набор мантрических формул в своих *«Дхарани-питаке»* и *«Манджушри-мула-кальпе»*, которые, согласно некоторым авторитетам, восходят к первому столетию н. э. и содержат не только *мантры* и *дхарани*, но и бесчисленные *мандалы* и *мудры*. Даже если датировка *«Манджушри-мула-кальпы»* в чем-то неопределенна, то, вероятнее все же, что система буддийского тантризма выкристаллизовалась в определенные формы к концу III столетия н. э., как это можно видеть из знаменитой *«Гухьясамаджа Тантры»* (тиб. *дПал-гсанг-'дус-па*).

Утверждать, что буддийский тантризм есть производное от шиваизма, могут только те, кто не имеет возможности познакомиться с тантрийской литературой из первых рук. Сравнение буддийских тантр с индуистскими (буддийские в своей полноте сохранились в Тибете и поэтому долгое время не замечались индологами) не только показывает удивительное расхождение в методах и целях, несмотря на некоторое внешнее подобие, но и доказывает духовный и исторический приоритет и оригинальность буддийских тантр.

Шанкарачарья, великий индийский философ IX в. н. э., работы которого сформировали основание всей шиваитской философии, использовал идеи Нагарджуны и его последователей до такой степени, что ортодоксальные индуисты подозревали его в том, что он тайный посвященный Буддизма. Подобным же образом индуистские тантры передают методы и принципы буддийского тантризма и приспосабливают его для собственных нужд. Этот взгляд подтверждается не только тибетской традицией и изучением ее литературы, но и индийскими школами после критического исследования ранних санскритских текстов тантрийского Буддизма и его исторических и идеологических связей с индуистскими тантрами.

Бенойтош Бхаттачарья в своем «Введении в буддийский эзотеризм» пришел к заключению, что «можно заявить без страха противоречия, что буддисты были первыми, кто ввел тантры в свою религию, и что индуисты заимствовали их от буддистов в позднее время, и что поэтому неправильно говорить, что поздний Буддизм был производным от шиваизма» (B. Bhattacharya, 1932, с. 147).

Одним из главных глашатаев этой ошибочной идеи, основанной на внешнем сходстве индуистских и буддийских тантр, был Остин Уоддел, часто цитируемый как авторитет по тибетскому Буддизму. По его мнению, буддийский тантризм есть не что иное, как «шиваистское идолопоклонничество, культ шакти и демонология. Его так называемые *мантры* и *дхарани* — бессмысленная тарабарщина, его мистицизм — глупый маскарад ничего не значащего жаргона и «магических кругов», его йога — паразит, чудовище, которое выросло, раздавив и отравив более менее чистый остов Буддизма, все еще живущий в Махаяне... Доктрина *Мадхъямиков* была, в сущности, софистическим нигилизмом..., а Калачакра — самая недостойная тема из всех, рассматриваемых философией» (L. A. Waddell, 1895).

Поскольку Запад получил свою первую информацию о тибетском Буддизме в основном вот от таких «авторитетов», то неудивительно, что сейчас в представлениях тех, кто разбирается в этом предмете с помощью западной литературы, утвердились бесчисленные предубеждения против буддийского тантризма.

Утверждение, что буддийское тантрийское учение своей исходной точкой имело индуистские тантры, и в особенности принцип шактизма, не только не соответствует истине, но и совершенно ошибочно, так как обе системы начинают развиваться с совершенно различных предпосылок. Так же, как мы не можем объявить Буддизм идентичным брахманизму лишь на том основании, что и в том и в другом используются методы йоги и одинаково звучащие технические и философские термины, точно так же мы не можем истолковывать буддийские тантры в свете индуистских тантр и наоборот.

Никто не упрекнул бы Будду Шакьямуни в том, что Он искажает Свое же Учение, когда вводит божеств индийской мифологии в качестве фона Своей Проповеди, когда использует их как символы определенных сил или переживаний, возникающих в медитации, или как выражения более высоких уровней сознания. Однако, когда сходные причины используются в тантрах, эти священные для буддистов тексты европейцы называют извращением подлинного Буддизма.

Нельзя понять какое-либо религиозное учение или движение, если мы не будем стремиться к нему с духом человечности и уважения, что является самым глубоким признаком всех великих ученых и первопроходцев в познании учений. Поэтому нам следует увидеть различные формы выражения в их родственных связях и духовной основе, в которой они развивались до своих особенностей, прежде чем мы начнем сравнивать их с похожими чертами в других системах. И действительно, как раз то, что выглядит сходным, тождественным при поверхностном взгляде, зачастую оказывается принадлежащим совершенно различным системам. Одна и та же ступень, которая ведет вниз

в некотором смысле, в ином значении и при другой системе координат будет вести вверх. Поэтому филологические выводы и иконографические сравнения, полезные в каких-то отношениях, здесь совершенно неуместны.

«То новое в тантре, что было привнесено в нее буддистами, и экстраординарное пластическое искусство, развитое ими, создало впечатление в умах индусов, и они легко приспособили многие доктрины, идеи, практику и богов, первоначально принятые буддистами для нужд своей религии. Литература, вышедшая под названием индуистских тантр, появилась почти вслед за буддийскими идеями» (B. Bhattacharyya, 1932, с. 50).

И в конце своих убедительных исторических, литературных и иконографических доказательств, которые очевидны для каждого последователя буддийских тантр и тибетской традиции, Б. Бхаттачарья добавляет: «Таким образом, достаточно полно доказано, что буддийский тантризм был основным источником, который повлиял на индуистские тантрийские тексты, и поэтому невозможно утверждать, что Буддизм был производным от шиваизма. С другой стороны, из этого следует, что индуистские тантры были производными от Ваджраяны и что они являются только подражанием буддийских тантр» (с. 163).

Поэтому мы полностью согласны с Бхаттачарьей, когда он пишет: «Буддийские тантры по внешности сходны до некоторой степени, но в действительности подобия между ними очень мало, и в их тематике, в философских доктринах, представленных в них, и в религиозных принципах. Это неудивительно, поскольку у буддистов и индуистов цели и мотивы весьма отличны» (там же, с. 47).

Главное отличие в том, что буддийский тантризм — это не шактизм. Представление о *Шакти* — божественной *силе*, творческом женском аспекте высочайшего Бога *(Шивы)* или его эманации не играет никакой роли в Буддизме, в то время как в индуистских тантрах это представление о силе *(Шакти)* занимает главное место. Центральной же идеей тантрийского Буддизма является ПРАДЖНЯ — предзнание, интуиция, мудрость.

Для буддистов *Шакти* — это *майя* — сила, творящая иллюзию, от которой нас может освободить только *праджня*. Поэтому цель буддиста — не знакомство с силой или соединение себя с силой вселенной, он не стремится стать ее инструментом или овладеть ею, а наоборот, пытается освободить себя от тех сил, которые заставляют его пребывать в круговороте жизни и смерти, которые веками держат его, как заключенного, в сансаре. Он борется с влиянием этих сил, однако не пытается их отрицать или разрушить, а преобразует в огонь Знания, в пламень Мудрости так, что они становятся силами Просветления, которые, вместо того чтобы и далее творить дифферен-

циацию, обращают свое движение в противоположное направление, стремясь к единству, целостности и полноте.

Совершенно отличная, если не противоположная, позиция у индуистских тантр. «Соединенный с Шакти преисполнится силы»,— говорит *«Кулачудамани Тантра»*. «Из единства *Шивы* и *Шакти* сотворен мир». Буддист же стремится не к творению и развертыванию мира, а к возвращению в «несотворенное, неоформленное» состояние *шуньяты*, из которой все проявилось и которая находится по ту сторону всего сотворенного (если вот так можно выразить невыразимое на человеческом языке). **Осознание этой** *шуньяты* (тиб. *стонг-па-нйид)* **есть праджня** (тиб. *шес-раб)*— **запредельное высшее знание. Реализация этого высшего Знания в жизни есть Просветление** (бодхи; тиб.— *бйанг-чхуб)*, т. е. если *праджня* (или *шуньята*)— всеохватывающий женский принцип, из которого проявляется каждая вещь и к которому она сводится, объединяется с активным мужским принципом вселенской любви и сострадания, который является средством *(упайя*; тиб.— *тхабс)* для достижения *праджни* и *шуньяты*, то достигается совершенное Состояние Будды. Потому что интеллект без чувств, знание без любви, разум без сострадания ведут к простому отрицанию, догматизму, к духовной смерти, к полной пустоте, в то время как чувство без разума, любовь без знания (слепая любовь), сострадание без понимания ведут к хаосу и распаду. Но там, где обе стороны едины, где есть великий союз сердца и ума, чувства и интеллекта, высшей любви и глубочайшего знания, там восстанавливается завершенность, достигается совершенное Просветление.

Процесс Просветления представлен наиболее очевидным, наиболее человечным и в то же время наиболее универсальным символом, который только можно вообразить: единение мужского и женского в экстазе любви, в котором динамичный элемент *(упайя)* выражен в мужской, а «пассивный» *(праджня)*— в женской фигурах по контрасту с индуистскими тантрами (в них женский аспект представлен как *Шакти*, т. е. активный принцип, а мужской аспект — *Шива*, как чистое состояние божественного сознания, бытия, т. е. как пассивный принцип, покоящийся в своей собственной природе).

В буддийской символике Знающий (Будда) становится единым со своим Знанием *(Праджня)*, как мужчина и женщина становятся единым существом в объятиях любви, и это становление в единстве есть высшее неописуемое счастье *(Махасукха,* тиб. *бДэ-мЧхог)*. Дхьяни-Будды, т. е. идеальные, представляемые в медитации Будды и Дхьяни-Бодхисаттвы как воплощение активного стремления к просветлению, что находит свое выражение в *упайя* — всеохватывающей Любви и Сострадании, представлены поэтому в объятиях с *праджней,* символизируемой женским божеством, воплощающим высшее Знание.

Так что не оправданно то изменение в индуистской символологии, в которой «полярность мужского и женского, как божественного и его развертывания, становится замененной на обратную, т. к. в противном случае род концепции, которую они намерены были воплощать в Буддизме, не пришла бы в гармонию с ней» (Г. Циммер. Формы выражения и Йога в индийском изобразительном искусстве, с. 75), т. к. она является последовательным приложением принципа, представляющего фундаментальную ценность для всей системы буддийского тантризма.

Подобным же образом и индуистские тантры есть последовательное приложение основополагающих идей индуизма, несмотря на то, что они восприняли буддийские методы там, где они подошли к их целям. Но эти методы, прилагаемые к двум различным системам, неминуемо ведут к противоположным результатам. Поэтому нет необходимости прибегать к такому искусственному приему, как согласование грамматических родов в словах *праджня* (жен.) и *упайя* (муж.). Подобные объяснения были только следствием ошибочного представления, что буддийские тантры — лишь имитация индуистских тантр, и чем скорее мы освободимся от этого предубеждения, тем яснее станет, что концепция *шакти* не имеет места в Буддизме.

Как *тхеравадин* был бы шокирован, если бы термин *анатта* (санскр. *анатман*) был бы превращен в его противоположность и вдобавок заменен брахманским понятием *«атман»* или интерпретирован таким образом, который представлял бы, что *тхеравадин* принял идею *атмана* (в таком случае Буддизм был бы только разновидностью брахманизма), так и тибетский буддист или последователь тибетского Буддизма был бы шокирован, если в его родной религиозной традиции появился бы термин *шакти*, которого никогда не было, и который никогда не использовался в его священной литературе, и который означает как раз противоположное тому, что он хотел бы выразить понятием праджня или женским принципом Дхьяни-Будд и Бодхисаттв.

Нельзя произвольно перевести термин теистической системы, центральной точкой которой является идея Бога-Творца в нетеистическую систему, которая настойчиво и фундаментально отрицает это понятие.

От такого смешения терминологии в конце концов возникла ошибочная идея об Ади-Будде поздних тантр как о своего рода версии Бога-Творца, что было бы полностью неприемлемым для буддийской точки зрения. Ади-Будда есть символ универсальности, вневременности и полноты просветленного ума или, как это более удачно выразил Г. Гюнтер, «утверждение, что вселенная или человек есть Ади-Будда не означает, что это некий бог, играющий в кости с миром, чтобы провести свое время. Представление о нем не род монотеизма, наложенный

извне на ранний полностью атеистический Буддизм. Такое представление есть ошибка профессиональных семантиков. Буддизм не собирался заниматься теоретизированием. Он пытается погрузиться в тайные глубины нашего бытия и выявить скрытый свет, светящий подобно бриллианту. Поэтому понятие Ади-Будды лучше всего перевести как раскрытие истинной человеческой природы» (H. V. Guenther, 1952).

4. ПОЛЯРНОСТЬ МУЖСКОГО И ЖЕНСКОГО ПРИНЦИПОВ В СИМВОЛИЧЕСКОМ ЯЗЫКЕ ВАДЖРАЯНЫ

Из-за смешения буддийского тантризма с шактизмом индуистских тантр возникла огромная путаница, которая до сих пор мешает пониманию Ваджраяны и ее символизма, как в иконографии, так и в литературе, в особенности в литературе *Сиддхов*. Последние использовали, как мы уже упоминали, некий вид тайного языка, в котором очень часто высочайшее одето в форму низшего, наиболее священное — в форму самого заурядного, запредельное — в форму что ни есть земного, а глубочайшее Знание выражено в форме гротескных парадоксов. Это был не только язык посвященных, но и род шоковой терапии, которая стала необходимой из-за всеохватывающей интеллектуализации религиозно-философской жизни тех времен.

Как Будда был решительным противником узкого догматизма привилегированного жречества, так и *Сиддхи* были решительными противниками самодовольства покровительствуемого монашеского существования, которое потеряло всякие контакты с реальной жизнью. Их язык был таким же необусловленным, как и их жизнь, и те, кто понимал их слова буквально, бывали либо шокированы тем, что казалось им позорным и отталкивающим, либо бывали введены в заблуждение относительно борьбы за силу, магию и богатство. Поэтому неудивительно, что эта литература попала в забвение или дегенерировала в грубые эротические формы народного тантризма.

Не может быть ничего более ошибочного, чем сделать вывод относительно позиции буддийских тантр (или подлинных индуистских тантр), основываясь на этих упадочных формах тантризма. Эту позицию невозможно понять теоретически ни через сравнение, ни через изучение древней литературы, ее можно понять только путем практического опыта в контакте с еще существующей тантрийской традицией и соответствующими методами, практикуемыми в Тибете и Монголии, в некоторых школах Японии, таких, как Сингон или Тэндай. Рассмотрев две последние, Глазенапп заметил: «Женственные Бодхисаттвы на мандалах, так же как Праджняпарамита и Чунди — это бесполые существа, из которых совсем, в согласии

с древней традицией, все ассоциации с сексуальной природой полностью исключены. В этом пункте эти школы отличаются от известных нам в Бенгалии, Непале и Тибете, подчеркивающих полярность мужского и женского принципов» (H. Glasenapp, 1936).

Тот факт, что Бенгалия, Непал и Тибет упоминаются здесь рядом, показывает, что тантризм Бенгалии и Непала рассматривается как имеющий ту же природу, что и в Тибете, и что автор, хотя и признающий необходимость различения между шактизмом и тантризмом, все же не делает последний вывод, а именно тот, что даже эти буддийские тантры, символизм которых построен на полярности мужского и женского, никогда не представляли женский принцип в качестве *шакти*, но всегда как его противоположность: *праджня* (интуиция), *видья* (знание) или *мудра* (внутренняя духовная позиция при реализации *шуньяты*). Этим они отвергают основную идею шактизма и *эго*, творящее мир, эротизм. Хотя полярность мужского и женского принципов в тантрах Ваджраяны и является важной чертой их символизма, все же она возникла на уровне, который так же далек от сферы обычной сексуальности, как и математические знаки положительных и отрицательных чисел, действительных как в области иррациональных величин, так и в области рациональных или конкретных концепций.

В Тибете мужские и женские Дхьяни-Будды и Бодхисаттвы рассматриваются как сексуальные существа столь же мало, как и в вышеупомянутых школах Японии; и даже аспект единства (санскр. *юганаддха*, тиб. *яб-юм*) прочно связан с высшей духовной реальностью в процессе Просветления и, как необоснованные, полностью исключены ассоциации с областью физической сексуальности.

Мы также не должны забывать, что представление этих символов с помощью фигур рассматривается не как изображение человеческих существ, а как выражение опыта и видения медитации. И в этих состояних поэтому нет ничего, что можно было бы назвать «сексуальным»: есть только сверхиндивидуальная полярность всей жизни, которая управляет всей духовной и физической активностью и которая стирается только в высочайшем состоянии интеграции, в реализации шуньяты. **Такое состояние называется Махамудра** (тиб. *Пхьяг-рГья чхенпо*), Великая Печать или Великий Символ, чьим именем названа одна из важнейших систем созерцания в Тибете.

В ранних формах индийского буддийского тантризма Махамудра представлена как «вечно юный женский» принцип, что можно увидеть из определения Адваяваджры: «Слова «великий» и «мудра» вместе образуют термин «Махамудра». Она не есть что-то *(нихсвабхава)*, она свободна от вуали, покрывающей познаваемые объекты и пр., она сияет подобно ясному небу в осенний полдень; ее тело есть Сострадание *(каруна)*,

не ограниченное единичными существами; она есть единство Великого Блаженства *(махасукха-каруна)*» (Адвайяваджра. «Чатурмудра». Цит. по H. Guenther, 1952, с. 187).

Если в одном из наиболее запутанных отрывков «Праджнопайявинишчая-сиддхи» Анангаваджры сказано, что все женщины должны быть объектом наслаждения *садхаков* (практикующих), чтобы достичь Махамудры, то ясно, что это не следует понимать в физическом смысле, и что это может быть приложимо к тем высшим формам любви, которые не ограничены единичными и избранными объектами и которые способны видеть все «женские» качества в нас ли самих или в других, такие, как качества «Божественной Матери» — *Праджняпарамиты* (Трансцендентальная Мудрость, Запредельная Интуиция).

Другой отрывок, своей гротескностью доказывающий, что он представляет парадокс и его нельзя понимать буквально, утверждает, что *садхак*, имевший половое сношение со своей матерью, своей сестрой и дочерью сестры, легко преуспевает в борьбе за верховную цель *(таттвайога)* (Анангаваджра. *Праджнопайявинишчаясиддхи.* У, 25; подобный отрывок есть в *«Гухьясамаджа-тантре»*, откуда Анангаваджра почерпнул эту цитату).

Понимать буквально выражения типа «мать», «сестра», «дочь» или «дочь сестры» в этом контексте так же бессмысленно, как и взять хорошо известный стих *«Дхаммапады»* (294) буквально, где говорится, что после того как брахман убьет отца и мать, двух царей из касты кшатриев и разрушит царство со всеми его обитателями, то станет свободным от греха. Здесь «отец и мать» подразумевают эгоизм и страсть (пали *асмимана* и *танха*), «два царя» — ошибочное принятие за истину полного уничтожения и вечного существования *(уччхеда ва сассата диттхи)*, «царство с его обитателями» — двенадцать сфер сознания (*двадасайатанани*) и «брахман» — освобожденного *бхикшу* (монаха).

Это странное совпадение, если не сознательная ссылка на известный стих *«Дхаммапады»*, что «разрушив царство со всеми его обитателями и царем», приписывается также Падмасамбхаве, великому ученому-пандите и святому, принесшему Буддизм в Тибет в середине VIII в. н. э. и основавшему там первый монастырь. В его символической биографии, о которой мы узнаем позднее, написанной сандхьябхашей, говорится, что Падмасамбхава под маской свирепого божества разрушил царство и убил его обитателей, которые были врагами Дхармы, и взял всех их женщин себе, чтобы очистить их и сделать всех их матерями религиозно настроенных детей. Очевидно, это нельзя понимать в том смысле, что Падмасамбхава убил население всей страны и нарушил все нормы половой морали. Это было бы в явном противоречии с его работами, которые содер-

жат высшие нравственные и этические стандарты и глубокое духовное понимание, основанное на строжайшем контроле чувств. Это одна из характеристик *сандхьябхаша*, как и многих других древних текстов, представляет опыт медитации (подобно борьбе Будды с Марой и его воинством демонов) в форме внешних событий. Замечание, что Падмасамбхава принял образ гневного божества, показывает, что борьба с силами зла шла внутри него самого и что «познание» женских принципов в процессе внутренней интеграции состоит в объединении двух сторон его натуры: мужского принципа активности и динамичности *(упайя)* и женского принципа мудрости *(праджня)*, как мы увидим это в следующих главах.

Утверждение, что тантрийские буддисты пошли на кровосмешение и безнравственные поступки, так же нелепо, как и обвинение *тхеравадинов* в совершении отце-, матере-убийства и других подобных ужасных преступлениях. Если мы возьмем на себя труд исследовать еще живую традицию тантр в их подлинной, нефальсифицированной форме, как они существуют доныне в тысячах монастырей и скитов Тибета, где нормы чувственного контроля и чистоты поддерживаются весьма высоким образом, то мы поймем, насколько глубоко ошибаются те, кто пытается ввести Тантру в область чувственного.

С точки зрения тибетской тантрийской традиции вышеупомянутые отрывки могут иметь значение только в контексте терминологии йоги: «все женщины в мире» означает все элементы, составляющие женские принципы нашей психофизической личности, которая, как сказал Будда, именуется «миром». С другой стороны, этим принципам соответствует число мужских признаков. Четыре женские принципа образуют особую группу, представляющую собой жизненные силы *(прана)* великих элементов *(махабхута)* Земли, Воды, Огня, Воздуха и их соответствующие психические центры *(чакры)* или уровни сознания внутри человеческого тела. В каждом из них осуществляется единство мужского и женского принципов, чем достигается пятая и высшая ступень. Если выражение «мать», «сестра», «дочь» и т. п. приложить к силам этих фундаментальных качеств *махабхут*, то значение символизма станет яснее. Другими словами, вместо того чтобы искать союза с женщиной вне нас самих, мы должны искать его **внутри нас** («в нашей собственной семье») посредством совпадения нашей мужской и женской природы в процессе медитации. Это ясно утверждается в известных «Шести доктринах» (тиб. *чхос-друг бсдус-пай 'дзин брис*) Наропы, на которых основывается наиболее важный метод, использованный Миларайпой, выдающимся святым и аскетом в ряду великих мастеров медитации (ему, конечно, нелепо предъявлять обвинение в «сексуальной практике»). Хотя мы и не должны входить здесь в детали практики этой йоги, короткая цитата подтвердит нашу точку зрения: «Жизненная сила

(прана, тиб. *шугс, рЛунг)* пяти совокупностей *(скандха,* тиб. *пхунг-по)* в ее реальной природе, принадлежащая мужскому аспекту принципа Будды, проявляется через левый психический канал *(лалана-нади,* тиб. *рКьянг-ма рЦа).* Жизненная сила пяти элементов *(дхату,* тиб. *'Бьунг-ва)* в ее реальной природе, принадлежащая женскому аспекту принципа Будды, проявляется через правый психический канал *(расана-нади,* тиб. *Ро-ма рЦа).* Когда жизненная сила с этими своими двумя аспектами в ее единстве опускается в срединный канал *(авандуди,* тиб. *дБу-ма рЦа),* то постепенно наступает Реализация... и достигается запредельное блаженство Великого Символа *(Махамудра),* союз мужского и женского принципов *(упайя и праджня)* в высшем состоянии Буддовости» (цит. по W. Y. Evans-Wentz, 1935, с. 200).

Таким образом, сексуальная полярность становится только лишь частным случаем универсальной полярности, которая должна быть установлена на всех уровнях и должна быть преодолена с помощью Знания: от библейского «познания женщины» к знанию «Вечной Женственности», *Махамудры* или *Шуньяты,* в реализации высшей Мудрости.

Лишь тогда, когда мы сможем увидеть родство тела и ума, физического и духовного взаимодействия во вселенской перспективе и сами преодолеем на этом пути «я» и «мое», всю структуру себялюбивых чувствований, мнений и представлений, которые творит иллюзия нашей отдельной индивидуальности, только тогда мы сможем подняться в сферу Буддовости.

Тантры сводят религиозный опыт из отвлеченных областей спекулятивной мысли вниз на землю и одевают его в плоть и кровь, но, однако, с намерением не подменить его, а реализовать, сделать религиозное переживание активной силой. Проповедники Тантры знали, что знание основывается на видении больше, нежели на силе подсознательных стремлений и влечений, что праджня сильнее шакти, поскольку шакти есть слепая миротворящая сила *(майя),* ведущая глубже и глубже в плотный мир становления материи и дифференциации. Ее влияние может быть только поляризовано или заменено ее противоположностью: внутренним видением, преобразующим силу становления в силу Освобождения.

5. ВИДЕНИЕ КАК ТВОРЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Полное преображение этого слепого миротворящего стремления в силу Освобождения зависит от совершенства внутреннего видения, от универсальности внутреннего Знания. Осозна-

вая мир и те силы, которые его формируют, мы тем самым становимся его хозяевами. Пока эти силы спят, а мы не имеем к ним доступа, то они и не воспринимаются нами. Поэтому необходимо выдвинуть их, извлечь их в область видимого в форме образов. Символы, которые служат этой цели, действуют подобно химическому катализатору, с помощью которого жидкость внезапно превращается в твердые кристаллы, открывая тем самым истинную свою природу и строение.

Духовный процесс кристаллизации, который образует продуктивную фазу медитации, **есть процесс развертывания или творчества** (санскр. *утпанна-крама,* тиб. *бсКьед-рим*), букв. **Стадия Зарождения**. Однако формы сознательного представления, затвердевающие и будучи видимыми, благодаря этому процессу имели бы духовно каменящий и мертвящий эффект, если бы не существовало метода обратного разряжения кристаллизованных форм в нормальный поток жизни и сознания.

Такой метод называется **процессом разряжения, или Стадией Завершенности** *(сампанна-крама,* тиб. *рДзогс-рим)*. Он характеризуется отсутствием *эго* (пудгала-найратмья) и несубстанциональностью (дхарма-найратмья), взаимосвязанностью и относительностью всех форм пустоты (шуньята), любого постоянного или относительного качества. **Это наличествует в каждой тренировке медитации Тибетской традиции,** так что не существует никакого простора для непонимания или привязанностям к собственным опытам и достижениям (опасность, которая подстерегает большинство не-буддийских мистиков).

Кто осознал, что актуальность (то, что мы называем «реальностью») есть результат наших собственных действий, которые начинаются в уме («мано пуббангама дхамма»), тот будет полностью свободен от материалистической концепции мира как самосуществующей или «данной» реальности. Это более убедительно, чем все философские или логические аргументы. Это практический опыт, и он имеет бесконечно глубоко идущее действие, чем самое сильное интеллектуальное убеждение, поскольку «акт духовного видения преобразовывает видящего; он являет собой, очевидно, крайнюю противоположность обычному действию восприятия, которое отделяет воспринимающего от объекта восприятия и делает его сознающим свою узкую отделенность» (Ludwig Klages).

«Процесс трансформации, который ведет человеческое сознание через материально зримые качества янтры, осуществляется в акте культа (*пуджи*). Образ не является божеством. Божественная сущность после ее магического вызова не входит в ядро образа откуда-то снаружи во время ритуала: это посвящение, производящее внутри нас видение божественной сущности, являющейся нам в виде образа, чтобы принять божественную сущность в видимом, и в состоянии двойственности, что

соответствует состоянию сознания практикующего. Все это происходит без слов, так что внутреннее ви́дение свободно от произвола; божественная сущность, находящаяся вне пределов обычных человеческих глаз, оказывается во внутреннем поле зрения, сверхчеловеческая Реальность отражается в человеческом сознании» (H. Zimmer, с. 29).

Вещи существуют, поскольку они действуют. Реальность актуальна. Активный символ или образ духовного видения реален. В этом смысле Дхьяни-Будды, представляемые в медитации, реальны (как реален ум, породивший их), в то время как лишь мысленно воспринятые исторические личности Будд **в этом смысле** не реальны. Символ или образ, который не действует, является лишь пустой формой, в лучшем смысле декоративной конструкцией или воспоминанием концепции, мысли или события, принадлежащего прошлому.

Поэтому все важнейшие медитации в Тибетской традиции предваряются созерцанием идеального состояния Будды в уме посвященного; и только после отождествления практикующего с целью он оставляет многочисленные формы медитативных опытов и методов. Как стрелок пристально смотрит в цель, чтобы попасть в нее наверняка, так и практикующий должен сначала визуализировать свою цель и полностью отождествить себя с ней. Это дает направление и толчок его внутреннему стремлению. Какие бы пути и методы он не выбирал, осуществив это, он всегда будет двигаться к цели и никогда не потеряет себя ни в сухости отвлеченного анализа, ни в привязанности к результатам воображения. Последней опасности можно избежать, потому что существует метод свертывания процесса зарождения. Способность проявлять видение и снова его свертывать является лучшим доказательством по сравнению с каким-либо интеллектуальным аргументом того факта, что истинная природа всех феноменов находится за пределами чувственного и всяких привязанностей.

Однако прежде чем мы дойдем до этой ступени, мы должны иметь дело с творческой стадией построения визуального образа внутри нас самих. Она основана на концентрической диаграмме, **называемой мандала** (тиб. *дКьил-аКхор*) с четырехлепестковым лотосом *(падма)* в основании. Она соответствует раскрытому совершенному уму или идеалу Буддовости, в котором качества Просветленного (Будды) являются целью практикующего и представлены в видимой форме.

Чтобы постичь качества солнечного света или природу солнца, необходимо разложить его лучи на спектр. Так же, если мы хотим понять природу Просветленного или сознание Будды, необходимо сначала устремить наше внутреннее зрение на различные качества такого состояния, поскольку непросветленное существо не может охватить ум Просветленного во всей полноте, а только в отдельных аспектах; аспекты же эти согласно

уровню, на котором они воспринимаются, и диапазону их многосторонних отношений и умственных ассоциаций, ведут к более широкому и глубокому пониманию.

Установление внутренних связей между духовными качествами, психологическими принципами, уровнями сознания и Знания, элементами бытия и их символическими отображениями, фигурами, жестами, цветами, определенными асанами и др.— это не тщетная игра воображения или произвольная фантазия, а видимым образом выраженное представление опыта, собранного и подтвержденного религиозной практикой бесчисленных поколений. Он представляет квазисимволическое или многоразмерное сознание Реальности, поскольку такой опыт описывает координацию всех духовных сил на материальном, физическом, психическом и ментальном уровнях активности.

Эта пропорциональность гармонична, однако, лишь в том случае, когда нет грязных эгоистических вибраций, возмущающих родство или внутренние связи между силами. Поэтому требуется ясное понимание и целенаправленное действие для сведения этих сил к изначальному исходному принципу (центр) и поддержания равновесия между всеми ними.

Инструмент человеческого сознания подобен музыкальному инструменту, который необходимо всегда заново настраивать, и эта настройка зависит от знания истинных вибраций, полноты их восприятия, что требует высокой степени чувствительности и к предмету посвящения.

Передача этого Знания на различных уровнях опыта является целью всех тантрийских методов внутренней визуализации. Действительное существование и взаимопроникновение этих уровней и одновременность этих функций разлагаются интеллектом на существование их в различных измерениях или последовательно во времени, которое поэтому может быть выражено только во время опыта и выражено по частям и в отдельных фазах.

Философские и духовные следствия раскроются только по достижении **понимания проблемы** с разных сторон и точек зрения, методом, так сказать, «концентрической» атаки; несоразмерность, получаемая от каждой частной точки зрения и частного решения проблемы, устраняется только общим видением или представлением целого, которое соединяет все аспекты в единство высшего измерения. Так что если мы доведем этот принцип до логического конца, то найдем, что полное решение проблемы нашего существования может состоять лишь в полном Пробуждении, а не в частичном отречении от мира и его проблем — позиции, ведущей лишь к нигилизму, духовному застою и смерти.

Поэтому мы должны понимать и осознавать неудовлетворительность объяснения через слова и интеллект, в которых имеется не больше чем просто подготовка для более основатель-

ных форм опыта, так же как теоретическое знание основ гармонии никогда не заменит наслаждение или творчество музыки.

Родство пяти скандх *(рупа, ведана, санджня, санскара, виджняна)* пяти качествам сознания Просветленного и их соответствующим Мудростям уже раскрыло фундаментальный принцип: высшие качества потенциально содержатся в низших, подобно цветку в семени.

Таким образом, добро и зло, священное и профаническое, чувственное и духовное, мирское и запредельное, неведенье и Просветление, сансара и нирвана и т. п.— не абсолютные противоположности или понятия полностью отличных категорий, а две стороны одной и той же Реальности.

6. ПЯТЬ *ДХЬЯНИ-БУДД* И ПЯТЬ МУДРОСТЕЙ

Таким образом, от мира в целом не отворачиваются и не рассматривают его как несовместимую противоположность, а скорее как мост, ведущий от обычного временного мира чувственного восприятия к царству вневременного Знания — путь, ведущий по ту сторону этого мира, не через презрение и отрицание, а через очищение и сублимацию условий и качеств нашего настоящего существования.

С точки зрения пяти совокупностей *(скандх)* или аспектов индивидуального существования это означает, как мы уже видели, что на пути в процессе Просветления элементы чувственного *(рупа)*, эмоций *(ведана)*, восприятия *(санджня)*, элементы-двигатели активной кармообразующей формации *(санскары)* и сознание *(виджняна)* преобразуются в соответствующие качества Просветленного сознания *(бодхичитта)*.

Путем узнавания и реализации универсального закона (дхарма) узкое ограниченное *эго* индивидуального сознания перерастает в состояние космического сознания, представленного фигурой Вайрочаны, «Лучезарного», «Светоносного» (тиб. *рНам-пар сНанг-мДзад*). В то же время элементы индивидуального тела превращаются в универсальное тело, где потенциально присутствуют формы всех вещей, которые осознаются согласно их собственной природе в виде проявлений Великой Пустоты *(шуньята)* сознанием Зерцалоподобной Мудрости, которая отражает формы всех вещей, не касаясь их и не увлекаясь ими, и не приходя от них в движение.

Этот аспект представлен образом Акшобхьи — «Неизменного» *(ми-бсКьодпа)*. В качестве знака его непоколебимой стойкой природы он касается земли (*бхумиспарша-мудра*) указательным пальцем правой руки, так как земля есть символ неизменности, твердости, конкретности, оформленности. Он также един с Мудростью Великого Зеркала, которая есть *«праджня»* Ак-

шобхьи, Мудрость которого так же неотделима от него, как Божественная Мать (тиб. *Юм*) Лочана, «Видящая», которая обнимает его. Ее тибетское имя — «Глаз Будды» *(санс-рГьяс сПьянма)*. Она — воплощение Великой Полной Пустоты, в которой вещи не «существуют» и не «не-существуют», в которой вещи появляются, хотя и невозможно сказать, внутри они или снаружи зеркала.

Подобным же образом чувство, направленное на себя, преобразуется в чувство для других, в сострадание ко всему, что живет, через Мудрость Равного содержания, воплощенную в образе Ратнасамбхавы (тиб. *рин-чхен аБьунг-гНас*) — «Источник Драгоценностей», а именно источник появления Трех Драгоценностей (*триратна*) в мире: Будды, Дхармы и Сангхи. Ратнасамбхава также касается земли правой рукой, но она у него повернута наоборот, ладонью наружу, в мудре отдачи *(дана-мудра)*, как бы раздавая дары. Он даровал миру три драгоценные вещи, в которых Мудрость Шуньяты Акшобхьи или отсутствия *эго* становится основой тождества со всеми живыми существами. Поэтому он нераздельно слит со своей *«праджней»* — «Уравновешивающей Мудростью», обнимающей его, в виде Божественной Матери — Мамаки. Ее имя указывает на то, что она рассматривает все существа как собственных детей, т. е. как сущностно тождественных с ней.

Это чувство тождества или идентичности, родившееся из Знания внутреннего единства, есть, как говорит «Виджняптиматра-сиддхи Шастра», особая основа *(ашрайя)* Различающего Знания *(пратьявекшана-джняна)*. И только на этой основе с полным сознанием великого единства можно посвятить себя достоверному знанию частностей без потери из поля зрения общих связей.

Отсюда приходим к тому, что чувственное восприятие и интеллектуальное различение превращаются в запредельную способность внутреннего видения и духовного различения в практике медитации, которая является специальной функцией Дхьяни-Будды Амитабхи, «Бесконечного Света» (тиб. *Од-дПаг-мед*) или «Бесконечной Яви» *(сНанг-ва мТха-йай)*. Его руки покоятся в мудре медитации (дхьяна). Он един с Мудростью Различительного Ясного Видения, его «праджней», обнимающей его, в форме Божественной Матери Пандаравасини (тиб. *ГосдКар-мо*) — «Белой Мантии».

В «Джнянасиддхи» Индрабхути сказано, что эта Мудрость называется *«пратьявекшана-джняна»*, так как она чиста с самого начала, несотворенна, самосветящаяся и всепроникающая.

Это определение показывает, что мы имеем дело здесь не с интеллектом, а с чистым интуитивным ясным познанием, не нарушаемым логическими или умственными определениями. В палийских канонических текстах выражение «паччавеккхананяна» также связывается с пониманием медитации как «ретро-

спективного знания», в котором вызывается память духовных образов, впечатлений и переживаний.

И если поэтому мы называем Мудрость Амитабхи «аналитической» в противоположность «рефлексивной (отражательной)» Мудрости Великого Зеркала (Зерцалоподобной Мудрости) и «равносодержательной (синтетической)» Мудрости Равного Тождества, то здесь термины «аналитическая», «различительная», «исследуемая», которыми обычно переводится понятие «пратьявекшана», не означают постижения, доведенного до логического абсурда феноменального мира путем философского или научного анализа. Неудовлетворительность таких методов была осознана еще Буддой, из-за чего он и отвергал метафизические спекуляции мистиков и философов своего времени — факт, приведший некоторых индологов нынешнего века к заключению, что Буддизм есть чисто интеллектуальная доктрина без какой-либо метафизической основы. Если познакомиться со схоластической литературой древней Индии, то утверждение, будто это учение было чуждо метафизики, окажется неверным. «Буддизм отвергает эти вопросы не потому, что они метафизические, а потому, что **с метафизической же точки зрения самого Будды** ответить на них не представляется возможным» (О. Розенберг, с. 58).

Розенберг объясняет тот факт, что европейские авторы с такой настойчивостью обсуждали наличие метафизики в раннем Буддизме тем, что, с одной стороны, христианские миссионеры в своих работах непроизвольно, а иногда и вполне намеренно подчеркивали отсутствие метафизики в Буддизме, чтобы показать несовершенство его как религиозной системы, и что, с другой стороны, отсутствие метафизики в современных научных концепциях Вселенной, с помощью которых представлялось привести Буддизм в гармонию с ними, рассматривалось как весьма положительное. «Нельзя забывать, что начало исследования Буддизма в Европе совпало с упадком метафизической философии и возникновением материалистических систем» (Там же).

Будда, конечно, не был врагом логического мышления, которым он в действительности с успехом пользовался, но он понимал его ограниченность и потому подчеркивал то, что выходит за его пределы: прямое, непосредственное распознавание, духовное видение *(дхьяна)*, превосходящее любую рациональность *(витарка-вичара)*. Это и выражено образом Амитабхи и его «праджней» в чистом, незапятнанном одеянии интуиции.

На основе такого видения направленность *эго*, которое обусловлено кармой, превращается в свободную от кармы активность святого, Будды или Бодхисаттвы, чья жизнь управляется больше не желаниями или привязанностями, а вселенским состраданием. Такой подход воплощен в образе Амогха-

сиддхи (тиб. *Дон-йод груб-па*), «Реализующего Цель». Его «праджня» — Всесовершающая Мудрость в форме Божественной Матери Тары (тиб. *сГрол-ма*) — «Спасительницы», с которой он нераздельно связан, в то время как сам он дарит благословение всем живым существам мудрой бесстрашия *(абхайя-мудра)*.

Когда мы используем слово «божественная», то это не следует понимать в теистическом смысле, но как синоним слова «возвышенная», т. е. выходящая за рамки обычных восприятий, принадлежащая высочайшему духовному опыту. Исходя из такого понимания мы и передаем тибетское слово «юм» или «юм мЧхог» — женский аспект Дхьяни-Будд — как «Божественная Мать». Подобно этому тибетское слово «лха», которое в общем-то соответствует индийскому слову «дэва» (т. е. обитатель высших сфер существования) — «бог» (ср. с христианской иерархией ангелов), применяется также и для определения Дхьяни-Будд и Бодхисаттв. Поэтому слово «лха» нельзя приравнять к западной концепции «бог», и нет ничего более неадекватного, чем назвать различных Будд «богами», как это часто и неудачно делается. Значение слова «лха» зависит от контекста, в котором оно используется, и может иметь значение согласно следующим определениям:

1. Обитатели высших уровней существования (дэвы), которые, хотя и превосходят в чем-то человека, подчинены еще законам сансары.

2. Ограниченные землей духи, демоны, гении некоторых мест и элементов.

3. Рожденные умом формы или силы, подобные Дхьяни-Буддам и другим.

7. ТАРА, АКШОБХЬЯ И ВАЙРОЧАНА В ТИБЕТСКОЙ СИСТЕМЕ МЕДИТАЦИИ

Среди женских воплощений Мудрости (*праджня*) Тара занимает особое положение. Она важна не только как женский аспект Дхьяни-Будды, но она играет и выдающуюся роль в религиозной жизни Тибета из-за ее особых качеств. Она — сущность любовной преданности, что является основой для всей религиозной практики от простейших актов почитания (*пуджа*) до самых развитых тренировок медитации. Поэтому она является одной из самых популярных фигур Тибетского Пантеона. Она объединяет все человеческие и божественные черты Мадонны, чья материнская любовь охватывает все живые существа, независимо от их заслуг. Она простирает свою любящую заботу на добрых и злых, глупых и мудрых, подобно солнцу,

посылающему свои лучи как грешникам, так и святым. Поэтому тибетцы называют ее Дамциг Долма — Преданная Тара.

Она — воплощение верной преданности, которая рождает любовь и укрепляет всех живых существ обетами Бодхисаттв для их освобождения. Тибетское слово «*Дамциг*» (*самайя*) буквально означает «священный, или торжественный обет», но на мистическом языке тантр — это сила, созданная посредством верности и полной самоотдачи. Это «преданность, двигающая горы», мудрость сердца. Она несколько соответствует санскритскому термину «*бхакти*», который в теистической Индии означает любящую преданность и полную самоотдачу в акте единения с Богом. Поэтому она больше, чем *шраддха*, т. е. больше, чем простая вера, потому что она вдохновлена любовью. «*Бхакта*» — это «посвященный», равно как и «любящий». Поэтому «Дамциг» — это преданность Будде в своем сердце. Слог «*дам*» означает «связанный», «обусловленный», как, например, «связанный клятвой, обещанием, согласием или условием». Но в данном контексте — это скорее узы внутреннего родства через силу любящей преданности, посредством которой преданный посвящает себя дхьяне и отождествляет себя с **Буддой, который образует центр мандалы медитации или является объектом метода реализации** — *садханы* (тиб. *сГруб-тхабс*).

«Дамциг» есть религиозный принцип в истинном смысле этого слова, внутренние узы в смысле латинского «*религио*», выведенного от «*лигаре*» — «связывать», без которого ни одна медитация или ритуал не имеют смысла или значения. Это позиция глубочайшего благоговения перед тем, что превосходит слова и рассудок, позиция, без которой символы потеряли бы свою силу и значение.

В религиозной жизни Тибета «дамциг» играет центральную роль и является **одной из главных причин для молчания и соблюдения тайны посвященными относительно секретов посвящения и деталей техники медитации.** У практикующего не следует выпытывать об этих вещах, если у спрашивающего нет соответствующего посвящения. Не только потому, что эти вещи секретны, а в силу того, что он потерял бы свой «дамциг» — силу его внутренней преданности в попытке выразить запредельное на профаническом уровне.

Говоря много и всуе о мистерии, мы разрушаем тем самым чистоту и спонтанность нашего внутреннего отношения и то глубокое благоговение, которое есть ключ к храму откровения. Как мистерия любви может развернуться только тогда, когда она скрыта от глаз толпы, и как любовь не обсуждается любящими с посторонними, так и мистерия внутренней трансформации произойдет лишь в том случае, если ее символические тайные силы будут утаены от глаз профана и суетных проблем мира.

АРЬЯ ТАРА-СПАСИТЕЛЬНИЦА

В тибетской системе медитации божественные формы, появляющиеся в творческой фазе визуализации и заполняющие концентрические круги *мандалы*, делятся на «йе-шей-па» и «дамциг-па», т. е. на Знающих (*Джняна*) и Верящих (*Самая, Бхакта*). Это две главные силы медитации — чувство и знание, *этос* и *логос*, союз которых порождает Просветление и Освобождение.

Четыре внешних Дхьяни-Будды основной пятилепестковой (точнее — четырехлепестковой, но учитывается еще и сам центр) мандалы могут быть подразделены соответственно на две группы: Акшобхья-Амитабха («восточно-западная» ось), где подчеркивается Знание, и Амогхасиддхи-Ратнасамбхава («северо-южная» ось), где подчеркивается чувство (*дамциг-па*). Вайрочана в центре представляет их комбинацию или их пра-начала, их интеграл, согласно той точке зрения, которую мы излагали, говоря о Дхьяни-Буддах. То есть согласно воззрениям Виджняна-вадинов, в реальности имеется всего лишь одна *скандха*, а именно *виджняна* — другие четыре воспринимались как модификации *виджняны* и четырех (или восьми) классов сознания — эфемерных феноменов Вселенского Сознания. Поэтому «Виджняпти-матра-сиддхи-шастра» говорит только о четырех Мудростях, так как вместе с преобразованием четырех видов сознания и четырех *скандх*, зависимых от них, достигается трансформация основного принципа сознания. Другими словами: пять Мудростей, чистое запредельное Знание Будды, реализация Универсального Закона (*дхарма-дхату-джняна*) есть как полная сумма, так и источник четырех Мудростей. Она может быть помещена как в начале, так и в конце ряда, согласно тому, рассматриваем ли мы четыре Мудрости как раскрытие Знания Будды от центра нераздельной Таковости (*татхата*) по направлению к активному, дифференцированному бытию или как поступательное продвижение от активного аспекта Знания (Всесовершающей Мудрости и Мудрости Творческого Внутреннего Видения) к верховной реализации совершенной Буддовости.

В первом случае Акшобхья представляет начальную ступень раскрытия Знания Будды, где все вещи из состояния Пустоты переходят в видимую явность без потери их связи с природой источника (*шуньята*). Во втором случае Акшобхья представляет собой высшее состояние восстановления в области человеческого опыта, где отражается реальность сферы Дхармы, которая есть «пустота» всех концептуальных ограничений. В этом случае Акшобхья становится отражением Вайрочаны в переживании *шуньяты* на высшем уровне индивидуального сознания.

Рассматривая Зерцалоподобную Мудрость (*адаршаджняна*) в сочинении «Джнянасиддхи» Индрабхути говорит: «Как некто рассматривает себя и свое отражение в зеркале, так и *Дхармакайя* видна в Зерцалоподобной Мудрости».

Таким образом, Акшобхья, поворачиваясь к миру, отражает истинную природу вещей по ту сторону «бытия» и «не-бытия» (*дхарма-найратмья*), поворачиваясь же к *Дхарма-дхату*, он отражает природу Вайрочаны.

В тех школах Ваджраяны, которые следуют мистическому или «внутреннему пути Ваджрасаттвы» (Ваджрное Существо) — активному отражению Акшобхьи, где воссоединяются лучи объединенных Мудростей, роли Акшобхьи и Вайрочаны меняются. В этом случае Ваджрасаттва-Акшобхья становится носителем преображенных скандх, воссоединенных в чистый агрегат сознания (тиб. *рНам-пар шес-пай пхунг-по гнас-су даг-па*), в то время как Вайрочана становится носителем очищенного агрегата чувственных форм (тиб. *гЗугс-кьи пхунг-по гнас-су даг-па*), т. е. принципом пространственного протяжения или пространства как предусловия всего сущностного существования. Этим Вайрочана играет роль более или менее всему присущего (в аспекте *шуньяты*) универсального «статического сознания», изначальной причины всех форм, существующей прежде своих манифестаций, в то время как Ваджрасаттва-Акшобхья представляет собой полное осознавание этого состояния.

Тонкости этих различий таковы, что их сложно выразить словами, не конкретизируя их слишком детально, чтобы при этом не разрушить собственную цель неправильным определением. Слова имеют тенденцию огрублять такие понятия в особенности, поскольку на самом деле основания для изменения в определении и выражениях зависят не от логической необходимости, а от индивидуальной начальной точки медитации, но не от какой-либо умственной позиции.

Есть медитации, где, например, вместо переживания Вайрочаны или Акшобхьи начинается переживание Амитабхи, и где вся мандала вследствие этого оказывается уже в другой перспективе. Это как в музыке: та же самая композиция может быть поставлена в разных ключах.

Это демонстрируется на титульном листе данной части, где изображена мандала Амитабхи, которая в центре содержит биджа-мантру (протослог) ХРИХ, а ОМ Вайрочаны помещается на верхнем западном лепестке, изначальном месте Амитабхи. Здесь следует отметить, что в тибетской иконографии направления пространства мандалы располагаются следующим образом: «запад» наверху, «восток» внизу, «юг» слева, а «север» — справа (если танка с мандалой висит на стене).

Последователи Ньингмапы — старейшей школы тибетского Буддизма, введенного Падмасамбхавой, автором «Бардо Тойдол» (*Бардо тхос-грол*) следуют традиции Виджнянавады, **в которой Вайрочана представляется носителем недифференцированного принципа сознания.** Он нераздельно связан со своей «праджней» — Божественной Матерью Бесконечного Пространства (тиб. *Нам-мкхай-дбьингс дВанг-пхйуг-ма*) — Акашадхате-

швари (санскр.) — воплощением Всеохватывающей Великой Пустоты. **Школа Каржудпа, однако, следует другой точке зрения**, когда Вайрочана ассоциируется с агрегатом материи, пребывающей в ее изначальном состоянии, в то время как Акшобхье дана более активная роль чистого принципа сознания. Этим объясняется отличие манускрипта Ламы Самдупа, который он использовал в своем английском переводе, от общеизвестной версии тибетского основного издания «Бардо Тойдол». Последнее основывается на более древней традиции, которая отводит принцип сознания Вайрочане, и именно из этого принципа проистекают все те совокупности формы, чувства, восприятия и побуждения, соответствующие учению Виджнянавадинов. С другой стороны, мы должны понять, что традиция Каржудпа имеет в своей основе не произвольное новаторство, но опирается преимущественно на метафизический аспект *шуньяты*, **который был воспринят ранней Ваджраяной от Шуньявадинов** и остался коренным, глубинным течением в духовной жизни буддийской тантры.

8. СИМВОЛИКА ПРОСТРАНСТВА, ЦВЕТА, ЭЛЕМЕНТОВ, ЖЕСТОВ И ДУХОВНЫХ КАЧЕСТВ

Формы, в которых Дхьяни-Будды появляются в творческой фазе внутреннего видения в процессе медитации, мы сравнивали с различными цветами, на которые распадается солнечный луч, проходящий сквозь призму, и раскрывает таким образом в каждом цвете отдельные его качества. Это сравнение тем более приемлемо, что цвета играют важную роль в явлении Дхьяни-Будд. Они указывают на определенные свойства и духовные ассоциации, которые для посвященного имеют те же значения и смысл, что и ноты для человека, имеющего музыкальную подготовку. Они передают особые вибрации, характеристики каждого аспекта трансцендентального знания, или Мудрости, которые в области звука выражаются соответствующими вибрациями мантры, в области чувственно-осязательной — соответствующим жестом, или мудрой, а в сокровенной области — соответствующей духовной позицией.

Сеть взаимосвязи простирается на все области духовного, умственного и чувственного восприятия, а также на вытекающие из них понятия, и, таким образом, **из хаоса земного сознания постепенно возникает хорошо организованный, новый, чистый и контролируемый Космос.**

Основополагающий элемент этого Космоса — **Пространство.** Пространство — это всеобъемлющий принцип высшего единства. Его природа есть *шуньята*, и, будучи *шуньятой*, она может включать в себя и охватывать все. Пространству противо-

поставляется принцип субстанции, дифференциации, «вещественности». Но ничто не может существовать без пространства. Пространство — это необходимое условие всякого бытия, в материальной ли форме или нематериальной, так как мы не можем вообразить какой-либо объект или существо вне пространства. Поэтому пространство есть не только непременное условие всякого бытия, но и основополагающее свойство нашего сознания.

Наше сознание определяет тот род пространства, в котором мы живем. Бесконечность пространства и бесконечность сознания тождественны. В тот момент, когда существо осознает свое сознание, оно осознает и пространство, оно постигает бесконечность сознания.

Поэтому, если пространство есть свойство нашего сознания, то с равным основанием можно сказать, что переживание пространства есть критерий духовной активности и высших форм сознания. То, как мы переживаем пространство или же имеем сведения о нем, свидетельствует об измерении нашего сознания. То трехмерное пространство, которое мы воспринимаем умом и органами чувств, есть только *одно* из многих возможных измерений. Когда мы говорим о «пространстве времени», мы уже намекаем на высшие измерения, т. е. на такой вид пространства, который нельзя почувствовать физически посредством органов чувств, но можно понять как возможность движения в совершенно отличном направлении.

И если мы говорим о переживании пространства при медитации, то мы имеем дело с совершенно другим измерением (по отношению к которому наше известное «третье» используется как аналогия или отправная точка). В этом переживании пространства временная последовательность превращается в мгновенное сосуществование, существование вещей бок о бок в состоянии взаимного проникновения. Оно не пребывает статично, но становится живым континуумом, **в котором время и пространство сливаются в высшее иррациональное единство, в Тибете называемое «*тигле*»** (санскр. *бинду*). Это слово, имеющее много значений (точка, ноль, капля, зародыш, семя, ядро и т. д.), занимает важное место в терминологии и практике медитации. Оно обозначает сконцентрированную, изначальную точку раскрытия внутреннего пространства при медитации и последнюю точку в Высшем Единении. Это точка, из которой происходит внутреннее и внешнее пространство, и в которой они становятся одним.

Когда человек всматривается в простор неба и призывает небеса и предположительно находящиеся там силы, он в действительности призывает те силы, которые находятся внутри него самого, он проецирует их вне себя, визуализирует или ощущает их как небесное, или космическое, Пространство. Если мы созерцаем сокровенную глубину и синь небосвода, мы со-

зерцаем глубины нашего собственного внутреннего бытия, собственного тайного всеобъемлющего сознания в его незапятнанной чистоте, не возмущенной мыслями и умственными представлениями, не раздробленной различением, делением на желанное и нежеланное. В этом заключается неописуемое и невыразимое счастье, наполняющее нас во время такого созерцания.

Из такого опыта **мы начинаем понимать значение глубокой синевы как центра и** отправной точки символики созерцания: **это свет трансцендентальной мудрости Дхармадхату** — источника всякой способности сознания и Мудрости; всеобъемлющей, подобной бесконечному Пространству, исходящей синими лучами из центра Вайрочаны, занимающего центр мандалы пяти Дхьяни-Будд, сердцевину четырехлепесткового лотоса.

Поэтому в «Бардо Тойдол» говорится, что из потенциального (букв. «расширяющегося») семени (*тигле*) в центральной области (глубокого синего пространства) появляется Благословенный Вайрочана. Цвет его белый, он сидит на троне, подпираемом львами, держит колесо с восемью спицами (*Дхарма-чакра*) в руках, и его обнимает Божественная Мать Бесконечного Пространства. Сокровенный синий свет Мудрости Дхармадхату отождествляется с изначальным состоянием или чистым элементом сознания (тиб. рНам-пар шес-па'и пхунг-по гНас-су даг-па = нам-бар шей-би пунбо ней-су даг-па) и символизируется в то же самое время потенциальностью Великой Пустоты, которая прекрасно выражена поэтическими словами Шестого Патриарха (Хуэй-нэн) школы Чань:

«Когда вы слушаете, как я говорю о «пустоте», то не подумайте, что я подразумеваю вакуум. Это очень важно, чтобы вы так не подумали, потому что если бы человек сидел спокойно и держал свой ум «пустым», он оставался бы в состоянии «пустоты недифференцированности». Беспредельная «пустота» Вселенной способна вмещать мириады различных форм и размеров: солнце, луну, звезды, миры, горы, реки и речушки, весну, леса, кустарники, хороших и плохих людей, законы, охватывающие и добро, и зло, небесные уровни и ад, великие океаны и всю гору Махамеру. Пространство пребывает во всем этом, и таким же образом выявляется «пустота» нашей природы. Мы говорим, что Сущность ума велика, потому что она охватывает все вещи, так как все вещи находятся внутри нашей природы».

Но как нельзя описать пространство — хотя мы и живем в нем, наполнены им, окружены им и носим всю его бесконечность в своем сердце — нельзя объяснить или определить его как целое, а можно сделать это только по отношению к его частям и относительно практикующей личности, точно так же и природу сознания и Состояния Будды нельзя сделать ближе к нашему пониманию, если не определить ее качества и не выделить различные ее аспекты.

Чтобы ориентироваться в пространстве, мы говорим о востоке, юге, западе и севере, связывая каждое из этих направлений с определенной фазой солнца, тем самым не отрицая единство пространства и не подвергая сомнению тот факт, что источник света остается одним и тем же во всех фазах; точно так же мы погружаемся в пространство нашего внутреннего опыта, последовательно проходя ряд фаз его развертывания: «восточное», «южное», «западное» или «северное» направление или формы сознания, выражения или позиции, не отрицая при этом единства и одновременности существования всех этих частных аспектов и качеств сознания. Как корни, ствол, ветви, побеги, цветы и плоды потенциально заключены в целостном единстве семени, но становятся реальностью для нас только тогда, когда они развертываются в пространстве и времени.

Чтобы дать представление о реальности Универсального Сознания, из сокровенного синего пространства недифференцированного сознания возникают очертания излучающих свет фигур Дхьяни-Будд. На «востоке» появляется синий, как даль пространства, Акшобхья, из сердца которого излучается еще не разделенный на качества бесцветный, чистый, белый (подобный Вайрочане) свет Зерцалоподобной Мудрости, в которой обособились формы всех вещей (*рупа*), остающиеся как бы «нераскрытыми», чтобы быть отраженными с ясностью, точностью и беспредельностью зеркала, остающегося не замутненным теми объектами, которое оно отражает. (**Цвет тела Вайрочаны белый, а свет его синий, тогда как у Акшобхьи цвет тела синий, а свет белый, что указывает на их взаимодополняющую природу.**)

Это позиция беспристрастного наблюдателя, чистое, спонтанное восприятие (спонтанность *сатори* в Дзэн-Буддизме), при котором наше обычное мышление устраняется вместе с его кажущимся объективным, но в действительности произвольным выделением зависящих от времени событий или аспектов органических процессов. Такие преходящие феномены вырываются из их живых связей и конкретизируются, выражаясь в вещах или материальных объектах.

Однако в свете Зерцалоподобной Мудрости вещи освобождаются от своей «вещественности», своей изоляции, не теряя при этом своей формы: они лишаются своей материальности и не разрушаются при этом, потому что творческий принцип ума, представляющий собой основу всех форм и материальности, осознается как активная сторона универсального статического сознания (*алайя-виджняна*), на поверхности которого формы возникают и уходят, подобно волнам на поверхности океана, и который, утихнув, отражает чистую пустоту пространства (Вайрочана в его женском аспекте — *шуньята*) в чистом свете (Вайрочана в своем чистом аспекте как Светоч) небес.

Поэтому в «Бардо Тойдол» сказано, что «на второй день переживания реальности чистая форма элемента воды сияет белым светом. В то же время из синей «восточной» области счастья появляется Благословенный Ваджрасаттва — Акшобхья. Цвет его тела глубокий Синий. В руках он держит пятиконечную ваджру, сидит на троне, опирающемся на спины слонов, его обнимает Божественная Мать Лочана (тиб. Сангс-рГьяс спьян-ма = Санжейжанма — «Глаз Будды»). Чистый принцип формы (тиб. гЗугс-кьи пхунг-по гнас-су даг-па = Суг-жи пунбо ней-су даг-па) излучает чистый, белый свет Зерцалоподобной Мудрости, который выходит из сердца Ваджрасаттвы в аспекте Яб-Юм...»

Дхьяни-Будду «южного» направления представляют как солнце в полдень: символ Даяния от изобилия духовных сил. Ратнасамбхава, цвет которого соответствует теплому цвету солнца, изображается с жестом даяния (*данамудра*) Трех Драгоценностей (Триратна). Из его сердца исходит золотой свет Мудрости коренного равенства всех существ. Чистый принцип чувствования, являющийся его атрибутом, он превращает в любовь и сострадание ко всем живым существам, в чувство тождественности.

В плане элементов Ратнасамбхава соответствует земле, которая несет и питает все существа, проявляя беспристрастность и участие матери, в глазах которой все существа, ею рожденные, равны. Традиционный символический цвет элемента земли желтый. В своей чистой форме он подобен золоту или драгоценности (*ратна*), а в мистической алхимической терминологии — «*прима-материи*», или «философскому камню» (*чинтамани*).

Поэтому в «Бардо Тойдол» говорится: «На третий день чистая форма элемента земли сияет желтым светом. В то же время из «южной» желтой области появляется Благословенный Ратнасамбхава. Цвет его тела желтый. В руках он держит драгоценность, сидит на троне, поддерживаемом конями, его обнимает Божественная Мать Мамаки (Юм-шог Мамаки)... Чистый принцип чувствования (цхор-па'и пхунг-по дБьингс-су даг-па = Сор-би пунбо жинг-су даг-па) излучается желтым светом Мудрости Равенства...» (Конь — солнечный символ — ассоциируется с югом и с Солнцем в зените).

Амитабха, Дхьяни-Будда «западного» направления, является в цвете заходящего солнца (красный), и в соответствии с наиболее связанным с созерцанием часом дня, его руки покоятся на коленях в жесте медитации (*дхьяна-мудра*). Глубокий красный свет различающего внутреннего видения исходит из его сердца, и полностью распустившийся лотос (*падма*) развертывающейся творческой медитации лежит в его руках. Способность интуитивного ви́дения развивается из очищенного принципа восприятия, являющегося атрибутом Амитабхи. В аспекте

элементов ему соответствует огонь и, следовательно, согласно древней традиционной символике, глаза и функция зрения. (Поэтому трон Амитабхи поддерживают павлины, перья которых украшены «глазами»).

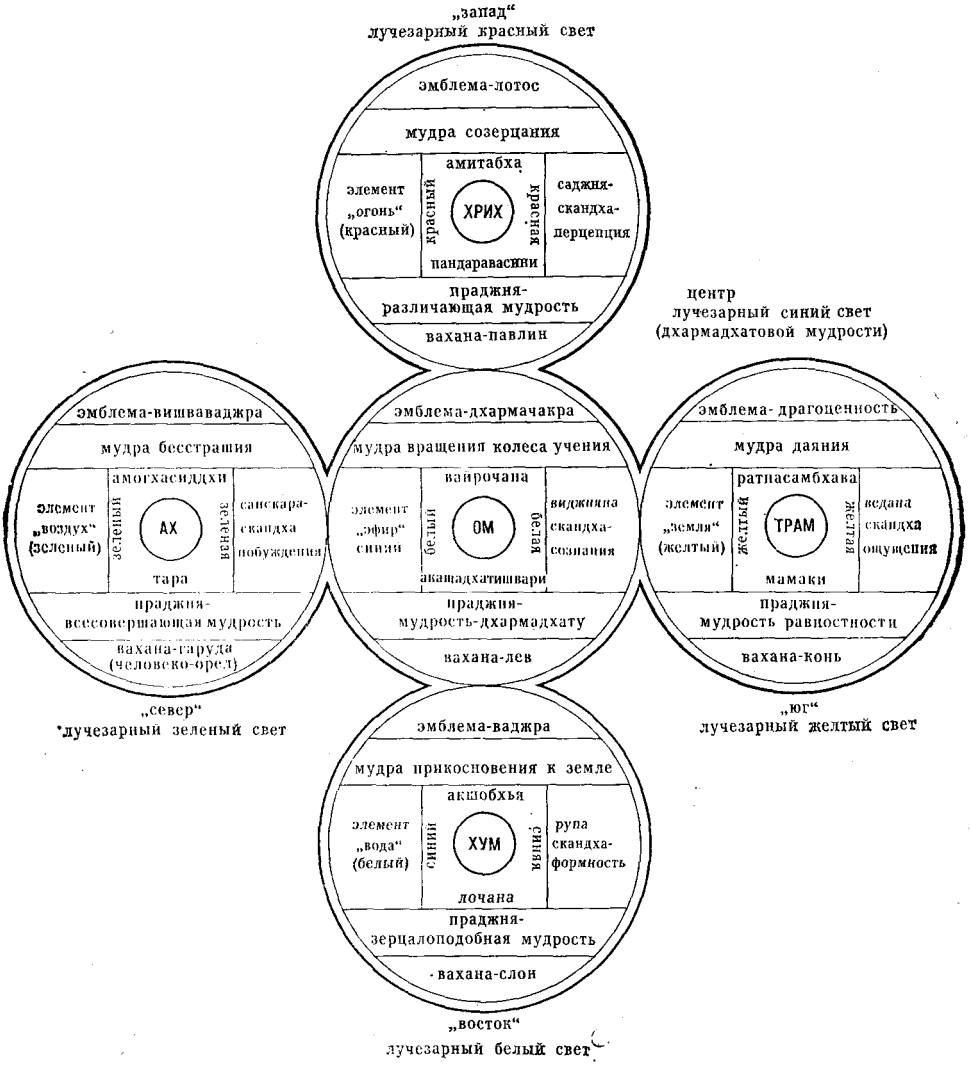
В «Бардо Тойдол» соответственно говорится: «на четвертый день чистая форма элемента огня сияет красным светом. В то же время из «западной» красной области счастья появляется Благословенный Амитабха. Цвет его тела красный. Он держит лотос в руках и сидит на поддерживаемом павлинами троне, обнимаемый Божественной Матерью Пандаравасини — «Одетой-в-Белое» (тиб. *Гос-кар-мо*). Чистый принцип восприятия (тиб. 'ду-шес-кьи пхунг-по гНас-су даг-па = Ду-шей пун-по ней-су даг-па) сияет красным светом Мудрости Различающего Ясного Видения...»

Амогасиддхи, Дхьяни-Будда «северного» направления, представляет то, что можно назвать «солнцем в полночь», т. е. таинственную активность духовных сил, работа которых отдалена от чувств, невидима и невоспринимаема; цель ее заключается в руководстве личностью (или точнее, всеми живыми существами) на пути к завершению Знания и Освобождения.

Желтый цвет (внутреннего солнца бодхи), не видимый для человеческого взгляда, смешивается с глубокой синевой ночного неба, в котором, кажется, открывается бездонное пространство Вселенной, и дает в результате ясный мистический зеленый цвет Амогасиддхи. Зеленый свет активной Всезавершающей Мудрости, сияющий из его сердца, является синтезом синего цвета Вайрочаны и эмоциональной теплоты, производимой светом Мудрости Равенства Ратнасамбхавы.

Таким образом, знание высшего равенства и единства всех существ преобразуется в универсальную духовную активность при достижении всеми существами полного отказа от эгоистических интересов силой всеохватывающей любви (*майтри*) и безграничного сострадания (*каруна*). Эти две силы, коренящиеся в вышеупомянутых мудростях, представляют собой неразрушимый двойной жезл (Вишваваджра, тиб. *дорже жа-дам*) Амогасиддхи, который можно рассматривать в этом плане как активизацию ваджры Акшобхьи. Вишваваджра символизирует магическую духовную силу (*сиддхи*) Будды, в которой побудительный принцип свободен от всяких эгоистических устремлений. В аспекте элементов эта всепроникающая сила соответствует элементу воздуха, принципу движения и протяженности, жизни и дыхания (*прана*).

Поэтому в «Бардо Тойдол» говорится: «На пятый день чистая форма элемента воздуха сияет зеленым светом. В тот же момент из зеленой «северной» области завершенных деяний появляется Благословенный Амогасиддхи. Цвет его тела зеленый. Он держит в руке Вишваваджру и сидит на троне, поддерживаемом человеко-птицей Гарудой, плавая в небесном простран-



ЛОТОС, ИЛИ МАНДАЛА ПЯТИ ТАТХАГАТ
с их женскими аспектами, качествами и символами согласно «Бардо Тойдол»

стве, его обнимает Божественная Мать, Преданная Долма (Дамциг Долма). Чистый принцип побуждения (тиб. *ду-жед-жи пун-по ней-су даг-па*) сияет зеленым светом Всезавершающей Мудрости...»

9. ЗНАЧЕНИЕ «*БАРДО ТОЙДОЛ*» КАК РУКОВОДСТВА В ОБЛАСТИ ТВОРЧЕСКОГО ВИДЕНИЯ

Такой род ви́дения, согласно «Бардо Тойдол» появляется в промежуточном состоянии (*бардо*), следующем после смерти, он никогда не встречается в фольклоре или теологических спекуляциях. Это ви́дение сосредоточено не на явлениях сверхъестественных сил, таких, как боги или духи, а на зрительных проекциях или отражениях внутренних процессов, переживании и состояний ума, возникающих в творческой фазе медитации. **Это результат практикования в течение всей жизни** с использованием методов сосредоточения и творческого ви́дения.

Появление этих излучающих свет форм подобно магическому кругу вокруг практикующего. Они защищают его от ужасов смерти и опасности падения в более низкие состояния бытия, вызывают в нем все, что есть в нем благородного, возвышенного, просветленного.

Такой призыв внутренних символов и духовных сил представляет собой глубинное значение в выражении «Тойдол», или «освобождение через слушание». **Лишь умеющий слышать ушами, т. е. тот, кто подготовил себя в жизни к зову Освобождения** и сделал себя восприимчивым к нему посредством тренировки внутреннего слуха, может ответить на зов и последовать за ним. Только открывший свой внутренний взор сможет увидеть эти ведущие к Освобождению виде́ния. Но тот, кто не развил в себе ни способности слуха, ни способности внутреннего видения, не смогут ничего приобрести, всего лишь слушая изложение «Бардо Тойдол». Поэтому в тексте говорится: «Кто медитировал над Великим Совершенством (*Дзог-чен,* санскр. *сампанна-крама*) — состояние совершенства, достигаемое путем совершенного единения (*лайя-крама*) и над Великим Символом (*Пхйаг-ргйа чен-по*, санскр. *Махамудра* — Великий Жест единения и целостности), увидит Ясный Свет и получит Просветление в момент смерти, реализуя состояние Освобождения в Дхармакайе, поэтому они и не нуждаются в изложении этого «Тойдола».

Подобное же говорится и в другом месте, что если кто-то медитировал над образами божественных воплощений, будучи в мире людей, он достигнет освобождения, узнавая их, когда они появляются в бардо.

«Если же кто-то не помнит учения (касающегося этого) на этом уровне, то даже слушая «Бардо Тойдол» он ничего не добьется».

Таким образом, «Бардо Тойдол» — первая из всех книг, готовящая человека не только к опасностям смерти, но и к приобретению способности использовать те великие возможности, которые открываются для него в момент оставления тела, для лучшего ли перерождения или для конечного Освобождения.

Для знакомых с буддийской философией ясно, что рождение и смерть — это явления, случающиеся не только один раз за человеческую жизнь, но и происходящие непрерывно внутри нас. Всегда внутри нас что-то умирает и что-то рождается вновь. Поэтому различные бардо есть не что иное, как различные состояния нашей жизни: состояние пробужденного сознания, обычное сознание существ, родившихся в мире людей (жей-ней бардо); состояние сознания во время сна (ми-лам бардо); состояние дхьяны, или сознание в состоянии транса при глубокой медитации (сам-тан бардо); состояние переживания смерти (чи-кхей бардо); состояние переживания Реальности (шой-нид бардо); состояние сознания перевоплощения (срид-па бардо).

Все это ясно описано в «Коренных Строфах (шести) Бардо» (бардой за-сиг), которые вместе с «Мон-лам» составляют подлинное первоначальное ядро «Бардо Тойдол», вокруг которого выкристаллизовалась прозаическая часть, выступающая в качестве комментариев. Это доказывает, что здесь мы имеем дело с жизнью как она есть, а не только со смертью, к чему пытались свести «Бардо Тойдол» в последнее время. (Тибетское слово «Мон-лам», восходящее к санскритскому «Пранидхана», обозначает не молитву в смысле мольбы-просьбы, а призывание высших состояний ума, наших высших идеалов и является напоминанием о том, кто реализовал их (о Будде); оно связывает нас твердым намерением или обетом последовать его примеру и положить их в основу наший устремлений).

«Бардо Тойдол» предназначена не только для увидевших приближение конца своей жизни или близких к смерти, но и для тех, кто находится в зените жизни и кто в первую очередь реализует полный смысл своего существования в качестве человеческого существа. Согласно учению Будды, родиться человеком — привилегия, потому что это открывает редкую возможность освобождения путем собственных действий, путем поворота в сокровенном место пребывании сознания.

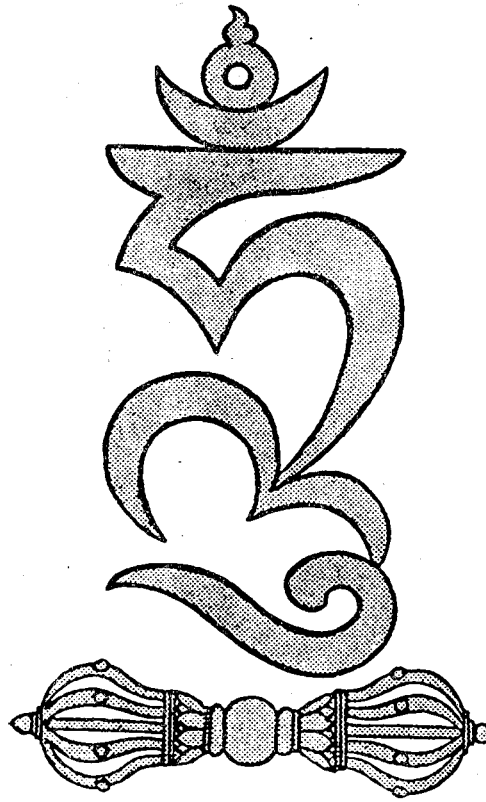
«Коренные Строфы Бардо» открываются словами:

О, теперь, когда Бардо Жизни озаряет меня,
Отринув лень, ибо нельзя терять ни мгновения жизни,
Да вступлю я, не отвлекаясь, на стезю слушания, размышления и медитации,
Так чтобы..., достигнув человеческого воплощения,
Да не растрачивал ни мгновения на бесполезные развлечения.

Слушание, размышление и медитация есть три ступени ученичества. Тибетское слово «слушание» *(той)* в этом контексте, как и выражение «Тойдол», нельзя относить только к физическому процессу слушания, что видно из тибетского термина «нян-той» — эквивалента санскритского «*шравака*», относящегося к «ученику», более того, к личному ученику Будды, а не ко всем, кто слушал учение Будды. Оно обозначает того, кто воспринял учение всем сердцем, и это учение стало его собственным учением. Таким образом, слово «слушание» в этом контексте подразумевает «слушание всем своим сердцем», с искренней верой (*шраддха*). Это первая ступень ученичества. На второй ступени эта интуитивная направленность трансформируется в понимание посредством разума, а на третьей ступени и интуитивное чувство ученика, и интеллектуальное понимание трансформируются в живую реальность посредством прямого опыта. Таким образом, интеллектуальная убежденность перерастает в духовную уверенность, человек становится знающим, то есть тем, в ком *едины* тот, кто знает, и само знание.

Это высшее духовное состояние, включающее восприятие учения «Бардо Тойдол». **Благодаря ему посвященный ученик достигает господства над состоянием смерти** и, обладая способностью понимания иллюзорной природы смерти, освобождается от страха, так как в процессе смерти мы проходим те же самые стадии, через которые мы проходили во время переживания высших состояний медитации. Уже Плутарх говорил: «В момент смерти душа переживает то же, что переживали те, которые получили посвящение в великие мистерии».

«Бардо Тойдол» и является такой книгой посвящения в одну из этих Великих Мистерий. В образе смерти посвященному открывается тайна жизни. Он должен пройти через переживание смерти, чтобы достичь Освобождения внутри себя. Он должен умереть для прошлого и для своего «я», прежде чем его смогут впустить в общество Просветленных. Лишь тот, кто рассматривает каждый миг своей жизни как если бы он был последним и ценит его в соответствии с этим, сможет понять значение «Бардо Тойдол» как путеводителя для священного руководства практикующим, как несравненного вдохновителя для раскрытия внутреннего зрения. В этом заключается для нас значение одного из старейших священных писаний на тибетском языке, рассматриваемого как духовное завещание Падмасамбхавы. Оно содержит фундаментальное описание всех последующих мандал, или систем творческой визуализации. Поэтому мы положили «Бардо Тойдол» в основу нашего исследования.



ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ

ХУМ
ПУТЬ ЕДИНЕНИЯ

ТАТХАГАТА АКШОБХЬЯ

1. ОМ И ХУМ КАК ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ ОПЫТА И КАК МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ

Чтобы не затеряться в лабиринте деталей, нужно время от времени возвращаться к основным особенностям нашей темы. Мы начали с идеи о слове мантры и принципа изначального звука, заключающего в себе могущество ума, квинтэссенцию всего исконного, непосредственного опыта. В качестве главного и первого из этих изначальных звуков мы исследовали происхождение и использование различным образом священного слога ОМ на протяжении всей истории его существования.

При переживании ОМ человек открывается, выходит из своей скорлупы, освобождается, ломая тесные рамки эгоизма и установленные им же самим ограничения, он становится единым со Всем, с Бесконечностью. Если бы он остался в этом состоянии — это был бы конец его существования как индивидуальности, как живущего, думающего и переживающего существа. Он достиг бы полного исчезновения внешней эгоистической структуры сознания, совершенного спокойствия и полной неподвижности, пассивности, подавления эмоциональности, достиг бы нечувствительности в восприятии всего дифференцированного и индивидуального не только внутри себя, но и вне, т. е. в восприятии всех живых страдающих существ.

Но этот ли идеал стоит перед нами в возвышенном образе Будды? Что же тогда так сильно привлекает нас? Спокойствие ли Будды, его ясность, его мудрость, сокровенный мир его бытия? Все эти свойства, конечно, все вместе воздействуют на нас, оказывая столь сильное привлекательное воздействие. Но при всей ценности этих свойств их недостаточно для описания природы Будды. Они сделали бы его только провидцем или святым, но не Буддой. До степени Просветленного его возвысила светоносность и универсальность его существа, его способность достичь сердца каждого существа лучами своего безграничного сострадания, его бесконечная способность делить радости и страдания других, не пытаясь от них отстраниться, но и не теряя и не ограничивая при этом своей индивидуальности. Именно эта способность устанавливает внутренний кон-

такт со всем, что живет, и в особенности с теми, кто стремится к нему. Он подобен не непостижимому и недосягаемому божеству, а мудрому другу и любящему наставнику, к которому вы испытываете спокойное внутреннее родственное чувство, так как он и сам прошел путь человеческих ошибок и ловушек, все водовороты и глубины Сансары.

Этот человечный элемент в характере Будды смягчает недосягаемость его совершенства и скрадывает расстояние, явно отделяющее его от обычной человеческой жизни; его уровень столь же высок, как и его мудрость, его человечность и теплота чувств столь же всеобъемлющи, как и его ум.

От переживания универсальности, от священного всеобъемлющего очищающего пламени ОМ он возвращается в человеческое измерение, не утрачивая сознания совершенства, знания единства человека и космоса. И тогда в глубине его сердца изначальный звук Реальности превращается в звук мистерии, в которой переплетено космическое и человеческое, очищенное страданием и состраданием, прослеживаемый во всех канонах Махаяны и Ваджраяны и уходящий в священный исходный слог ХУМ.

ОМ — это подъем к универсальности, ХУМ — это нисхождение состояния универсальности в глубины человеческого сердца. ХУМ не может существовать без ОМ, но ХУМ больше, чем ОМ: это Срединный Путь, который не теряется ни в конечном, ни в бесконечном и не приводит ни к одной из крайностей.

Поэтому сказано: «В темноте пребывают те, кто служит только миру, но в еще большей темноте те, кто поклоняется только бесконечности. Принимающий и то, и другое спасается от смерти знанием первого и достигает бессмертия знанием другого» (Иша-упанишада).

ОМ в своем динамическом аспекте проходит через индивидуальное и сверхиндивидуальное сознание, переходит в «абсолютное», свободу от эгоизма, от иллюзии своего «я». Жить в абсолютном так же невозможно для живого существа, как и плавать в вакууме, так как сознание и жизнь возможны только там, где есть относительное. Переживание ОМ изменяется и созревает при переживании ХУМ. ОМ можно сравнить с солнцем, а ХУМ с почвой, куда должны упасть солнечные лучи, чтобы пробудить дремлющую жизнь.

ОМ — это бесконечное, а ХУМ — это бесконечное в конечном, вечное во времени, вневременное в преходящем, безусловное в обусловленном, бесформенное как основа всех форм, трансцендентальное в преходящем — таким образом осуществляется Мудрость Великого Зеркала, отражающая как Шуньяту, так и объекты, и открывающая как «пустоту» в вещах, так и вещи в «пустоте».

«Видеть вещи частичными, несовершенными элементами — это низшее аналитическое знание. Абсолют повсюду: его можно

увидеть и найти везде. Каждое конечное есть бесконечное и должно познаваться и ощущаться в своей внутренней бесконечности, а также и в своей внешней конечной проявленности. Но чтобы таким образом понимать мир, воспринимать и переживать его, недостаточно иметь только интеллектуальное понимание или воображение того, что он именно таков: необходимо некоторого рода божественное ви́дение, особое чувство, экстаз, переживание единения самого себя с объектами своего сознания. При таком переживании... каждая вещь, заключенная в Едином, становится для нас нашей собственной» (Srī Aurobindo, с. 486).

Такое «божественное» ви́дение возможно только благодаря реализации универсальности нашего высшего сознания. Поэтому мы должны пройти через переживание ОМ для того, чтобы достичь умиротворяющей глубины переживания ХУМ и понять ее. **Вот почему ОМ стоит в начале, а ХУМ в конце мантр.** В ОМ мы открываем себя, а в ХУМ мы отдаем себя. ОМ — врата к знанию, ХУМ — звук жертвоприношения. Санскритский слог «ху» означает «жертвовать», осуществлять акт подношения. А священной жертвой, согласно Будде, является пожертвование собственного «я».

Я не положу дерева, о Брахман, на алтарь для возжигания огня,
Только внутри себя разожгу я пламя.
Когда огонь разгорится, положу на него свое «я».
...сердце есть алтарь.
Пламя на нем — это пылающее человеческое «я»...

САМЬЮТТА-НИКАЙЯ

ХУМ символизируется у Будды жестом прикосновения к земле как свидетельнице бесчисленных актов самопожертвования, осуществленных им в этой и предыдущих жизнях. Именно эта сила высшей жертвы побеждает зло (Мару) и прогоняет прочь сонм его демонов.

Совершенно неправомерно считать звук ХУМ выражением страха, вызова, актом угрозы или запугивания или же заклинания демонов. Такое поверхностное объяснение возникает вследствие незнания практики и традиции мантр. Во многих монастырских библиотеках и храмах можно найти бесчисленные собрания мантрических формул. Этими книгами по мантрам западные школы пренебрегали, так как они имеют чисто эзотерический и непереводимый характер. Однако их тщательный анализ позволил бы получить ценную информацию, касающуюся развития, структуры и внутренних законов этих с виду произвольных звукосочетаний, не подчиняющихся ни правилам грамматики, ни филологическому разбору. И все же они обладают конкретным значением, так как соответствуют не только определенным эмоциональным и психическим состояниям, но и некоторым определенным интроспективным видениям (мысленным образам, символам и т. д.), которые посвященный че-

ловек может вызвать с их помощью. Кроме того, они оказывают неоценимую помощь при изучении тибетской иконографии.

Если бы ХУМ выражал устрашающую и угрожающую направленность, то он был бы связан только с мантрами «гневных», или устрашающих, форм Дхьяни-Будд и Бодхисаттв. Но в вышеупомянутых собраниях мантрических формул нет случаев, подтверждающих это. Наоборот, ХУМ больше ассоциируется с мантрами спокойных аспектов, таких, как, например, Авалокитешвары Всесострадательного, чья мантра ОМ МАНИ ПАДМЭ ХУМ является высочайшим выражением Мудрости Сердца, бесстрашно нисходящего в мир и даже в его самые низшие уровни, чтобы преобразовать яд смерти в Эликсир Жизни.

В действительности Авалокитешвара принимает даже форму Ямы, Бога Смерти и Судьи Мертвых, превращая тем самым конечное в сосуд бесконечного, преображая нашу смертную жизнь лучами своей любви и освобождая ее от мертвенной окоченелости, сопутствующей отрыву от Великой Жизни Духа.

Прежде чем перейти к метафизическому аспекту слога ХУМ и абстрактным принципам, связанным с ним, мы должны рассмотреть просто символику его звучания. Но при этом нужно ясно понять: все, что мы облекаем в слова и понятия, не является окончательным или исчерпывающим, но только постепенным приближением, которое может служить для освещения некоторых аспектов, вызывающих сомнение при переживании этого священного слога.

ХУМ состоит из придыхания «h», долгой гласной «ӯ» и носового звука «ṁ», называемого на санскрите «анусвара» (*букв.* «после-звука»), который похож на слегка назализированный «нг»: «hӯнг».

Звук «h» — это звук дыхания, самой сущности жизни, звук праны (*тиб.* шугс = жуг), тонкой жизненной силы, «атмана», в его первоначальной, еще эгоцентрической, нетронутой, индивидуализированной форме — это пронизывающая все, текущая вовне и внутри всеохватывающая жизненная сила.

Долгий гласный «ӯ» — это глубокое вибрирующее движение вперед, к анусваре, где оно нисходит в неслышимое. «Ӯ» — это нижний предел человеческого голоса, порог тишины, или, как это называется по-тибетски, «дверь неслышимого».

Звонкий, направленный внутрь, вибрирующий внутри конечный звук анусвары, можно сказать, стоит между согласными и гласными, представляя собой неразрывное сочетание того и другого. Поэтому, как на санскрите, так и на тибетском, он изображается диакритическим знаком в форме капли, точки или кружка (санскр. *бинду*; тиб. *тиг-ле*), т. е. символом единства, целостности, абсолютного, нерушимого (*акшара*), *шуньяты*, состояния за рамками двойственности, *дхармадхату* и т. д. Поэтому если нужно подчеркнуть мантрическую природу букв

санскритского алфавита (который, согласно индийской традиции, имеет божественное происхождение и на котором основана также священная тибетская письменность), то на них надписывается анусвара, что видно, например, на рисунках, изображающих психические центры, или чакры, в человеческом теле, где каждый центр характеризуется определенными пра-слогами. Они расположены подобно лепесткам вокруг сердцевины цветка лотоса, в центре которого проявляется главный пра-слог, соответствующий определенному элементу или состоянию их совокупности и его символическому цвету.

2. УЧЕНИЕ О ПСИХИЧЕСКИХ ЦЕНТРАХ В ИНДУИЗМЕ И БУДДИЗМЕ

Хотя физиологические основы учения о психических центрах в индуистских и буддийских тантрах одни и те же, необходимо учитывать, что используется учение в буддийской системе медитации совершенно по-другому, чем в индуизме, несмотря на некоторые технические подобия. Поэтому непозволительно смешивать эти две системы и объяснять буддийскую практику медитации, выводя ее из учения и символики индуистских тантр, как это делалось практически во всех книгах, написанных на эту тему. Из-за этой коренной ошибки создалось впечатление, что Буддизм воспринял нечто чуждое своему характеру и постепенно приспособил это для собственного использования и ввел таким образом в буддийскую систему *.

Главное отличие между этими двумя системами — в различной трактовке одних и тех же лежащих в основе фактов. Как путешественники, обладающие разными характерами, интересами и убеждениями описали бы один и тот же ландшафт совершенно по-разному, при этом не противореча один другому и имеющимся фактам, так и последователи Буддизма и индуизма извлекают из одного и того же ландшафта человеческого ума совершенно различный опыт.

Индуистская система больше подчеркивает статическую сторону центров и их связь с природой элементов, отождествляя их с основными элементами и силами Вселенной. Она наполняет чакры «объективным содержанием» в форме зафиксиро-

---

* Здесь и в последующих главах автор, описывая систему т. н. «Ваджракайи» — праны, нади, бинду, чакры — буддийской психотехники, основывается на своем чисто теоретическом представлении. Известные буддийские тексты, комментарии современных тибетских лам-йогинов приводят существенно иное описание и истолкование этих психо-энерго-динамических процессов. Считаем необходимым предупредить об этом читателя и тем более предостеречь от попыток практического применения сведений, сообщаемых А. Говиндой *(Примеч. А. И. Бреславца)*.

ванных пра-слогов и соответствующих им божеств в мужской и женской форме.

Буддийская система меньше касается статической объективной стороны чакр, но зато акцентирует внимание на тех потоках, которые проходят через них, с их динамическими функциями, то есть на преобразовании этих потоков космической или природной энергии в духовный потенциал. Все методы объединяются под общим названием «йога» — система специальных психических процессов, основанных на естественном переживании и развитии из обычных функций тех результатов, которые всегда находились в скрытом состоянии и которые в своей динамике и взаимодействии проявлялись нечасто. Мантрические символы изначальных звуков представлены буквами алфавита и поэтому отождествлены или соотнесены с определенным центром не раз и навсегда, а введены в живой поток сил, представленных поляризованными токами энергии, от взаимодействия, взаимопроникновения и сочетания которых зависит успешное завершение духовной практики.

Каналы, по которым эти психические энергии текут в теле человека, называются *нади* (тиб. *рЦа*), они располагаются в фундаментальной структуре тела, аналогичной нервной системе, хотя их и нельзя с ней отождествлять, как это часто ошибочно делается. Все попытки доказать это показывают лишь то, что опыт йоги нельзя измерить меркой естественных наук, физиологии и аналитической анатомии или же меркой экспериментальной психологии.

В то время как, согласно западным концепциям, исключительно только мозг является местопребыванием сознания, опыт йоги доказывает, что сознание нашего мозга — это только **одна** из возможных форм сознания, которые в соответствии с их функцией и природой могут быть локализованы в различных органах тела или иметь там центры. Эти «органы», собирающие, преобразующие и распределяющие энергию, протекающую через них, называются чакрами, или центрами энергии. Из них исходят вторичные потоки психической энергии, которые можно сравнить со спицами зонтика или колеса, или же с лепестками лотоса.

Другими словами, чакры — это те точки, в которых психические функции и энергии сходятся вместе или проникают одна в другую. Это то средоточие, где психические и космические энергии кристаллизуются в качестве тела и где телесные качества вновь преобразуются и превращаются в психические силы.

«Место души — там, где встречаются внутренний и внешний мир. Когда они проникают друг в друга, она присутствует в каждой точке их соприкосновения» (Новалис).

Поэтому можно сказать, что любой психический центр, где мы признаем это духовное проникновение, становится местопребыванием души, и что усиливая или пробуждая эту актив-

ность различных центров, мы одухотворяем и преобразуем наше тело.

В этой связи можно вспомнить и другие слова Новалиса: «Активное использование органов есть не что иное, как магическая, чудесным образом работающая мысль»,— но не в обычном смысле: «мышление в обычном смысле есть мышление мыслящего». Мышление же, о котором здесь идет речь, является синонимом творческой активности. «Мышление есть деяние» — это основополагающий принцип всех магических, особенно всех мантрических наук. При помощи ритмического повторения творческой мысли или идеи, понятия, восприятия или мысленного образа их воздействие усиливается и фиксируется (напоминая действие постоянно падающих капель), пока не захватит все органы, проявляющие активность, и не станет психической и материальной реальностью — делом в самом полном смысле этого слова.

«Мы знаем что-то только в той степени, в какой мы можем выразить это, т. е. воссоздать. Чем более совершенно и развернуто мы можем создать что-то, тем лучше мы это знаем. Мы знаем что-то в совершенстве, если можем создать и передать в любое время и любым способом и если можем осуществить это что-то».

Великая тайна тантрийской йоги состоит в опыте реализации на различных уровнях или, если это возможно, **во всех** доступных нам психофизических центрах. Только путем осознавания многих измерений наше знание достигает той глубины и универсальности перспективы, которая превращает во внутренний опыт и динамическую реальность (актуальность) то, что иначе было бы воспринято поверхностно и искусственно. Как в стереоскопическом изображении наибольшая степень сходства с реальностью достигается сведением в одно двух изображений одного объекта, снятого со слегка различных точек (или же аналогично при помощи комбинации пространственно отличающихся записей одной и той же музыкальной композиции становится возможным более пластичное и пространственно глубокое звуковое воспроизведение), так и переживание высших измерений достигается путем соединения в единое целое переживаний, осуществляемых различными центрами и уровнями сознания. Отсюда невозможность описать некоторые переживания медитации на уровне трехмерного сознания и в рамках логической системы, которая уменьшает возможность выражения, налагая дополнительные ограничения на процесс мышления.

Подразумеваемое предположение, что мир, который мы создаем в нашем мышлении, тождествен миру нашего опыта (не говоря уж о мире как таковом), является одним из главных источников нашего ошибочного представления о мире. Мир, который мы знаем из нашего опыта, включает мир нашего

мышления, но не наоборот, потому что мы живем одновременно в различных измерениях, из которых интеллект, т. е. способность логического мышления, представляет собой только одно измерение из многих. Если мы пытаемся интеллектуально воспроизвести переживания, которые по своей природе принадлежат к другим измерениям, то мы делаем нечто напоминающее действия художника, изображающего трехмерные объекты или пространство на двухмерной плоскости. Он делает это сознательно, отвергая определенные качества, принадлежащие более высокому измерению и вводя новый порядок для выражения перспективы, пропорций и тональности при помощи набора ограниченных технических средств.

Законы этой перспективы во многом соответствуют законам логики. И тот и другой закон жертвуют характеристиками более высоких измерений и ограничивают себя в произвольном выборе точки зрения, так что рассматриваемые ими объекты видны только с одной стороны, в определенное время, причем пропорции и перспектива соответствуют относительному положению наблюдателя. Но тогда как художник сознательно переносит свои впечатления из одного измерения в другое и никогда не пытается ни имитировать, ни воспроизводить объективную реальность, а только выражает свое отношение к ней, философ становится жертвой иллюзии, в основе которой лежит попытка ухватить реальность своей мыслью, приняв «укороченную» перспективу своей относительной логики за универсальный закон.

Использование логики и мышления так же необходимо и оправданно, как использование перспективы в живописи, но только как средство выразить что-то, а не как критерий реальности. Поэтому, если мы используем по мере возможности логические определения при описании переживания медитации и центров сознания, с которыми оно связано, мы должны рассматривать эти определения только как необходимое приближение к пониманию разного рода измерений сознания, в которых разные впечатления и переживания, относящиеся к различным сферам и уровням, соединены в одно органическое целое.

3. ПРИНЦИПЫ ПРОСТРАНСТВА И ДВИЖЕНИЯ

Согласно древнеиндийской традиции, вселенная раскрывает себя в двух фундаментальных свойствах: **движение** и то, в чем происходит движение, т. е. **пространство**. Это пространство называется *акаша* (тиб. *нам-кхай*). Благодаря ему вещи вступают в сферу видимого явления, т. е. в пространстве они обладают протяженностью и вещественностью. Как вместилище всех вещей акаша соответствует трехмерному пространству на-

шего чувственного восприятия и на этом уровне называется маха-акашей. Но природа акаши не исчерпывается этой трехмерностью, она включает в себя все возможности движения, и не только физического, но и духовного; она включает в себя бесконечные измерения.

В аспекте духовной активности акаша называется «пространством сознания», или измерением сознания — «читта-акаша», а на высшей стадии духовного опыта, где устраняется двойственность субъекта и объекта, она называется «чидакаша».

Слово «акаша» образовано от корня «каш» — «лучистый, сияющий», поэтому оно имеет смысл «эфир», который понимается как посредник движения. Однако принцип движения — это прана (тиб. *жуг*), дыхание жизни, всесильный, всепроникающий ритм вселенной, в которой творение мира и его разрушение следуют одно за другим подобно вдоху и выдоху в теле человека, а ход солнца и планет играет роль, подобную циркуляции крови и токов психической энергии в организме человека. Все силы вселенной, подобно силам человеческого ума, от высшего до глубин подсознания, есть видоизменения праны. Слово «прана» поэтому можно сравнить с физическим дыханием, хотя дыхание (*прана* в узком смысле слова) — это одна из многих функций, в которых эта универсальная и изначальная энергия проявляет себя.

Хотя в высшем смысле акаша и прана не могут быть разделены, так как они обусловливают друг друга подобно «верху» и «низу» или «правому» и «левому», можно усмотреть и различить преобладание одного или другого принципа в области практического опыта.

Все сформированное и получившее проявление в пространстве, овладев протяжением, раскрывается природой акаши. Поэтому четыре великих элемента (*махабхути*, тиб. *жунг-ба*), или агрегатных состояния: твердое (земля), жидкое (вода), жар, или плазма (огонь), газообразное (воздух) являются видоизменениями акаши, пространства — эфира.

Все динамичные качества, все, что вызывает движение, изменение или преобразование, раскрывают природу праны. Все материальные и психические процессы, все физические и духовные энергии от функции дыхания, циркуляции крови и нервной системы до функции сознания, психической активности и всех высших функций есть видоизменения праны.

В самой своей грубой форме акаша выступает как материя, в своей самой тонкой форме она незаметно переходит в область динамичных энергий. «Огонь», или состояние пламени, столь же материален, сколь и энергетичен. С другой стороны, прана проявляется в такой материальной функции, как дыхание, пищеварение и т. д. и является причиной физического и психического жара (тиб. *тум-мо*).

Если бы это было не так, то взаимодействие тела и ума, материи и сознания, органов чувств и объектов чувств и т. д. было бы невозможным. Именно это взаимодействие использует йогин (и индуист, и буддист), и на нем построена техника медитации. «Если верно то, что, как считают индийцы, тело есть инструмент, предназначенный для исполнения истинных законов нашей природы, то всякое излишнее пренебрежение физической жизнью неизбежно отдалит нас от полноты божественной Мудрости и ее целей, ради которых она проявляется на земле. Поэтому не может быть целостной та йога, которая пренебрегала бы телом и отвергала бы его необходимость для совершенствования духовности» (Sri Aurobindo, с. 10).

Центры психокосмических сил в теле человека и их органы соответствуют видоизменениям акаши, т. е. великим первичным элементам, а токи энергии, протекающие через них (или задерживающиеся в них), преобразуемые и распределяемые ими, представляют собой видоизменения праны.

Четыре нижних центра энергии соответствуют различным аспектам акаши (в форме «элементов» Земли, Воды, Огня и Воздуха), расположенным снизу вверх в порядке возрастания их тонкости. Самый нижний из этих центров (элемент Земли), расположенный в основании позвоночного столба. Он соответствует тазовому нервному сплетению в терминологии западной медицины и содержит еще не получившую качеств изначальную жизненную энергию, которая или выполняет функции физического воспроизведения и обновления, или осуществляет сублимацию этой энергии в духовные способности.

Скрытая энергия этих центров изображается в виде спящей энергии богини Кундалини (в индуизме), которая как шакти Брахмы воплощает силы природы, действие которой может быть и божественным, и демоническим. Мудрый, контролирующий эту энергию, может достичь посредством нее высочайшей духовной мощи и совершенства, в то время как неосведомленные люди подвергаются ее разрушительному воздействию.

Как изначальная энергия, заключенная в атоме, может быть использована и для блага, и для уничтожения человечества, так и энергия, дремлющая в теле человека, может привести и к освобождению, и к порабощению, и к свету, и к полной тьме. Только при полном самоконтроле, обладая ясным знанием природы этой энергии, йогин может отважиться вызвать ее. Поэтому наставления для ее пробуждения в религиозной литературе даются так, что лишь имеющие посвящение от компетентного Гуру могут практиковать их в соответствии с правилами, сформулированными в течение многовекового опыта медитации.

Завеса тайны, окутывающая некоторые эзотерические учения из-за использования языка, понятного только посвященным, имеет поэтому разумную основу не в намерении помешать другим в приобретении таких сил и знаний, а в защите неве-

жественных людей от опасности, которую несет злоупотребление ими, поверхностное экспериментирование с этой практикой.

Буддийская система тантрийской медитации избегает этой опасности, разрешая практикующему концентрироваться не прямо на шакти или центрах, а, как мы увидим позже, на тех качествах сознания и тех психических центрах, которые регулируют и преобразуют поток энергии. Вместо *шакти* мы находим в Буддизме *дакини*, то есть вместо принципа энергии — принцип знания в ее интуитивно-спонтанной форме; вместо сил природы — силу вдохновения, ведущую к единству. (Мы вернемся к этой теме в 13 главе этой части).

4. ПСИХИЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ *КУНДАЛИНИ-ЙОГИ* И ИХ ФИЗИОЛОГИЧЕСКИЕ СООТВЕТСТВИЯ

Если «Корневой Центр», *Муладхара-Чакра*, представляет элемент «землю», то следующий вышележащий центр (соответствующий подчревному сплетению, которое контролирует органы выделения и репродуктивные органы) представляет элемент «воду». Он называется *Свадхистхана-Чакра*.

В тибетской системе медитации этот центр обычно не упоминается, не рассматривается как независимый (и это касается вообще буддийского представления о психических центрах, что подтверждается поздним по времени написания палийским сочинением «*Йогавачара*»), а объединяется с *Муладхара-Чакра* в общий центр, именуемый «Сокровенным Местом» (тиб. *гСанг-гнас*; «сокровенным» в смысле «сакральным», соответствуя таким образом сакральному сплетению западной физиологии). Сакральное сплетение контролирует всю область, где сосредоточены репродуктивные силы половой и сопутствующей ей природы. Функции *Свадхистхана-Чакры*, которые связаны с системой пищеварения и питания организма в целом, т. е. расщепление, растворение и разделение питательных элементов на те, что организм может ассимилировать, и те, что должны быть выведены из организма, эти функции связываются со следующим вышележащим центром, с надчревным сплетением или солнечным сплетением.

Центр, который соответствует солнечному сплетению, называется *Манипура-Чакра* или, иначе, *Набхипадма*, «Пупочный Лотос» (тиб. *лТе-ба'и 'кхор-ло*). Он представляет элемент «огня» и силы преобразования в физическом, а также в психическом смыслах (пищеварение, ассимиляцию, преобразование неорганических субстанций в органические, а также трансмутацию органических субстанций в психические энергии и т. п.).

Центр, который соответствует сердцу, называется *Анахата-*

Чакра и представляет элемент «воздуха». Этот центр не обязательно идентичен анатомическому сердцу. Он регулирует и контролирует органы дыхания в той мере, в какой с ними связано сердце, и при этом утверждают, что этот центр расположен на вертикальной центральной оси всего тела.

Три высших центра — это «Горловой Центр», *Вишуддха-Чакра*, соответствующий позвоночному сплетению; «Центр в межбровьи», называемый *Аджня-Чакра*, который, согласно современной физиологии, соответствует среднему мозгу; и «Макушечный Центр», называемый *Сахасрара-Падма*, «Тысячелепестковый Лотос», который связывают с гипофизом головного мозга *.

Эти высшие центры соответствуют тем формам *акаша*, которые выходят за пределы грубых элементов (санскр. *махабхута*) и представляют более высокие измерения пространства, где в конце концов качество света становится идентичным качеству пространства и таким образом растворяется в психо-энергетическом состоянии праны и в сфере космического сознания. Так же как два низших центра объединены в один, так же и два высших центра рассматриваются как одно целое в тибетской системе йоги. *Аджня-Чакра* не упоминается отдельно в тибетских текстах, а рассматривается как часть «Тысячелепесткового Лотоса» (тиб. *'даб-стонг*).

Эти семь центров человеческого тела представляют в некотором смысле элементарную структуру и размерность вселенной: от состояния наибольшей плотности и материальности до состояния внематериальной многомерной открытости; от органов тьмы, подсознательных, но космически могущественных изначальных сил, до сил блистательного просветленного сознания. То, что формы-потенциалии всей вселенной сокрыты в этих центрах, указывается посредством приписывания им всех звуков санскритского алфавита в виде семя-слогов.

Каждый из этих психофизических центров изображается в виде бутона лотоса, чьи лепестки соответствуют семя-слогам (санскр. *биджа*), выражающим определенные качества или силы, а центр содержит символ того элемента, который управляет ими вместе со специфичным ему (элементарным) семя-слогом. Каждый из этих элементных семя-слогов связан с символическим животным, как его «носителем» (санскр. *вахана*), посредством которого этот элемент и характеризуется. Не детализируя далее (например, соответствующие боги и богини, связанные с этими центрами, что потребовало бы изло-

---

* К сожалению, А. Говинда использует устаревшие сведения нейрофизиологии на уровне 1928 года, когда некоторые ученые, как индусы, так и европейцы пытались найти материальные корреляты системе *чакр* и *нади*. Но следует учитывать, что эта система присутствует лишь в живом теле и «исчезает подобно радуге осенью в тот момент, когда сознание покидает тело», то есть человек умирает (*Примеч. А. И. Бреславца*).

жения индуистско-тантрийского пантеона), мы ограничимся лишь этими элементарными аспектами указанных центров.

«Корневой Центр», *Муладхара*, представлен четырехлепестковым лотосом с семя-слогами *Вам, Шам, Щам, Сам*. В его центре — желтый квадрат с семя-слогом *Лам*, символом элемента «земля». Его носителем *(вахана)* является слон Индры *Айравати* о семи хоботах.

Следующий центр, *Свадхистхана-Чакра*, показан в виде шестилепесткового лотоса с семя-слогами *Бам, Бхам, Мам, Йам, Рам, Лам*. В его центре — полукруг, или месяц с основным семя-слогом *Вам*, символом элемента «вода». Его *вахана* — крокодил (санскр. *макара*).

Манипура-Чакра представлен как десятилепестковый лотос с семя-слогами *Дам, Дхам, Нгам, Там, Тхам, Дам, Дхам, Нам, Пам, Пхам*. В его центре — красный треугольник с обращенной вниз вершиной, и центральным семя-слогом *Рам*, символом элемента «огонь».

«Сердечный Центр», *Анахата-Чакра*, представлен двенадцатилепестковым лотосом с семя-слогами *Кам, Кхам, Гам, Гхам, Нам, Чам, Чхам, Джам, Джхам, Ньям, Там, Тхам*. В его центре — дымчатого (серо-голубого) цвета гексаграмма с семя-слогом *Йам* как символом элемента «воздух», или «ветер». Его характеристическое качество — движение, поэтому в качестве носителя представлена лань, символ быстроты.

Эти четыре центра представляют четыре грубых элемента, и в них содержатся все согласные санскритского алфавита. Как мы видим по нарастающему числу лепестков при движении снизу вверх по центрам дифференциация все более и более возрастает. Другими словами, это более высокий уровень вибраций, или более высокий уровень активности, что соответствует более высокой размерности сознания. Здесь наблюдается развитие от относительно недифференцированного подсознательного состояния до дифференцированного состояния полностью проснувшегося сознания, символизируемого «Тысячелепестковым Лотосом».

«Горловой Центр», *Вишудхи-Чакра*, где рождаются способности речи и сила звучания мантры, содержит все гласные санскритского алфавита на своих шестнадцати лепестках. Этот центр ассоциируется с качеством пространства (санскр. *акаша*) и тонким элементом «эфиром», субстратом звука и посредником распространения вибрации. Его центральный семя-слог *Хам* изображен на белой точке или белом диске внутри опирающегося на вершину треугольника. Его *вахана* — белый шестибивневый слон.

Аджня-Чакра содержит только два лепестка (уже это указывает на ее зависимый от «Тысячелепесткового Центра»

ПСИХИЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ
(чакры)

ИХ ФИЗИОЛОГИЧЕСКИЕ СООТВЕТСТВИЯ

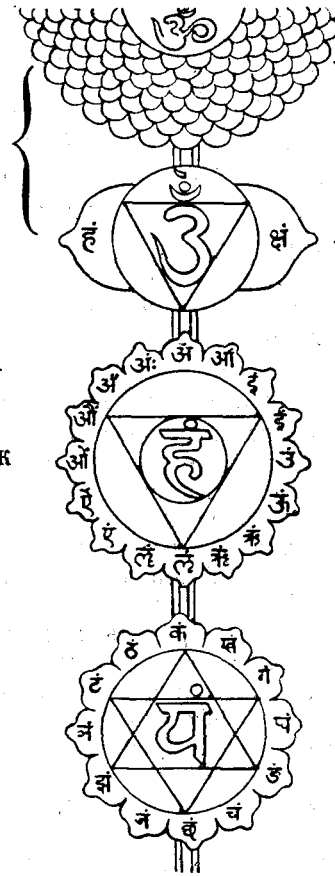
САХАСРАРА-ПАДМА
головной центр
протослог „ОМ“

в тибетской системе рассматривается как единый центр (тиб.-даб-стонг

АДЖНЯ-ЧАКРА
(в междубровьи.)
протослог: половинная или краткая А

ВИШУДДХА-ЧАКРА
(Центр в гортани)
элемент: „эфир“ как субстрат звука
(санскрит, шабда)
протослог: „ХАМ“
цвет: белый
форма: круглая

АНАХАТА-ЧАКРА
(Сердечный центр)
элемент: „воздух“
(подвижность)
Протослог: „ЙАМ“
цвет: серовато-синий
форма: гексаграмма



ГОЛОВНОЙ МОЗГ
(гипофиз)

MEDULLA OBLONGATA
(средний мозг)

PLEXUS CERVICUS
(позвоночное сплетение)
респираторная система

PLEXUS CARDIACUS
(сердечное сплетение)
кровеносная система

ПСИХИЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ (чакры)

ИХ ФИЗИОЛОГИЧЕСКИЕ СООТВЕТСТВИЯ

МАНИПУРА-ЧАКРА
(пупочный центр)
элемент: „огонь"
протослог: „РАМ"
цвет: красный
форма треугольная

PLEXUS EPIGASTRICUS
(надчревное сплетение)

система пищеварения

СВАДХИСТХАНА-ЧАКРА
(брюшной центр, на четыре ширины пальцев ниже пупка)
элемент: „вода"
протослог: „ВАМ"
цвет: белый
форма: полумесяц

PLEXUS HYPOGASTRICUS
(подчревное сплетение)

внутренние органы секреции и репродукции

в тибетской системе объединены под названием гсанг-гнас

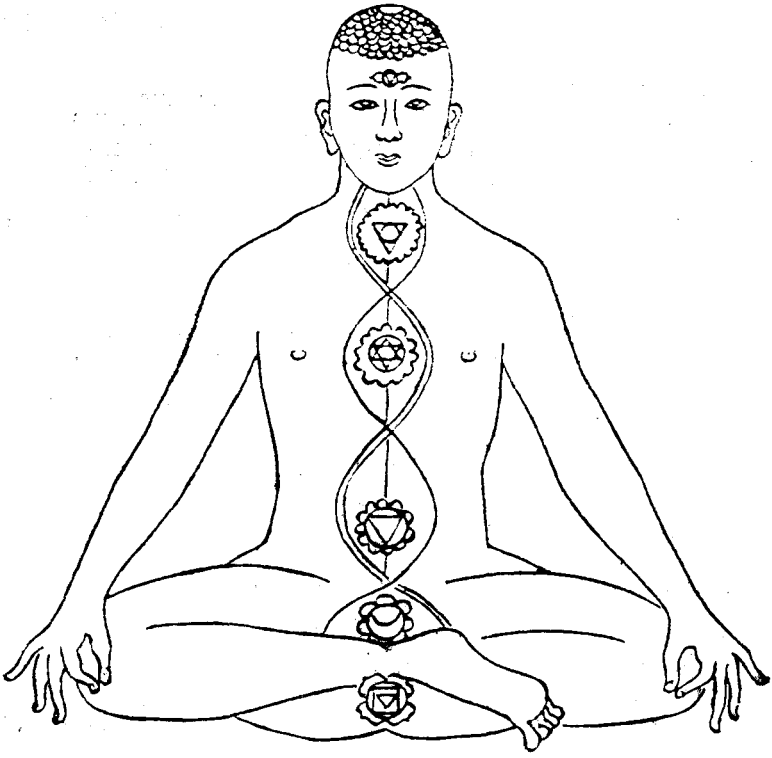
половая система

МУЛАДХАРА-ЧАКРА
(коренной центр, в промежности)
его скрытая изначальная сила символически представлена змеёй „кундалини" обвивающей „лингам" в центре треугольной „йони"
элемент: „земля"
протослог: „ЛАМ"
цвет: желтый
форма: квадратная

PLEXUS PELVIS
тазовое сплетение

контролирует внешние половые органы (символически представленные лингамом, муж., и йони жен.); сосредоточие созидательной силы сравнимой с либидо

УПРОЩЕННАЯ ДИАГРАММА ЦЕНТРОВ ПСИХИЧЕСКОЙ СИЛЫ СОГЛАСНО ТРАДИЦИИ *КУНДАЛИНИ-ЙОГА*



Положение психофизических центров и трех основных потоков психической энергии в теле человека

характер) с семя-слогами *Хам* и *Кшам*, в его центре — основной семя-слог — короткая или «половинная» *А*. Мы еще вернемся к этой букве.

«Макушечный центр» имеет в качестве центрального семя-слога *ОМ*. Тысяча его лепестков символизируют бесконечное многообразие и суммируют в себе все звуки и семя-слоги всех *чакр*. По этой причине «Тысячелепестковый Лотос» рассматривается как относящийся к более высокому порядку, чем предыдущие шесть центров. Поэтому термин *чакра*, в узком смысле, применим только к ним. Отсюда и название известного сочинения *«Шатчакранирупана»* («Описание шести центров»), санскритского текста, переведенного Артуром Авалоном. Именно на этой работе и основано наше описание в той мере, в какой оно касается тантрийской индуистской традиции.

5. УЧЕНИЕ О ПСИХИЧЕСКИХ ЭНЕРГИЯХ И «ПЯТЬ ОБОЛОЧЕК» (*КОША*)

Невидимые каналы и тонкие сосуды, служащие проводниками энергий, циркулирующих в теле человека, называются *нади* (тиб. *рЦа*), как мы уже упоминали.

Лучше оставлять этот термин без перевода, чтобы избежать неправильного понимания, которое неизбежно возникает при его переводе как «нервы», «вены» и «артерии». Мистическая анатомия и физиология йоги основываются не на «объективном» научном исследовании, а на субъективном, хотя и основанном на непредубежденном наблюдении внутренних процессов, то есть не путем вскрытия мертвых тел или внешнего изучения функций организмов человека и животных, а путем самонаблюдения и прямого переживания процессов и ощущений внутри тела.

Открытие нервной системы и кровообращения принадлежит к совсем другой эпохе, и даже если слово «*нади*» приспосабливают в позднейшей медицинской науке Индии как наиболее подходящее обозначение для нервных и кровеносных сосудов, то это вовсе не оправдывает замены этими физиологическими понятиями первоначального значения терминов йоги.

Большинство пишущих о *пранаяме* (йоге, контролирующей *прану*) проглядели тот факт, что одна и та же энергия (*прана*) не только подвергается постоянному преобразованию, но и сама способна использовать различные проводники, не прерывая своего течения. Как электрический ток может проходить через медь, железо, воду, серебро и т. д. и даже обходиться без всякого проводника, если напряжение достаточно велико, или распространяться в виде радиоволн, так и поток психической энергии может использовать в качестве проводников дыхательную

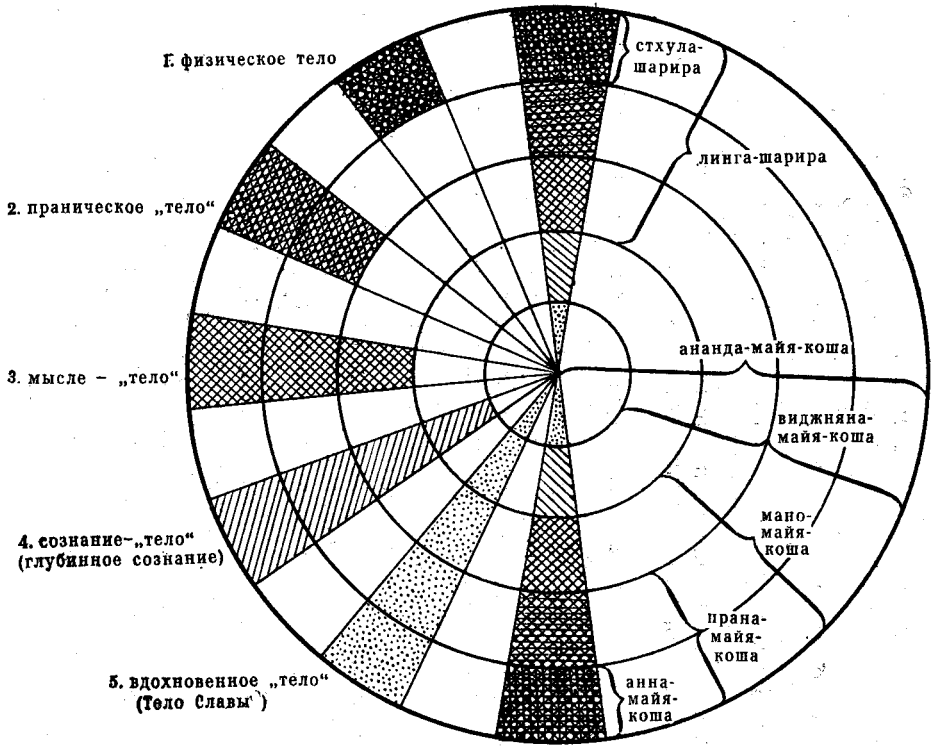
систему, кровь или нервы и в то же время, если он достаточно сконцентрирован и направлен, может продвигаться и действовать в бесконечности пространства без этих посредников. Поэтому прана более широкое понятие, чем дыхание, чем нервная энергия или жизненная сила токов крови. Она есть нечто большее, чем творческая сила семени или двигательных нервов, большее, чем способность мышления и интеллекта или сила воли. Все это — только видоизменения праны, как чакры — видоизменения принципа акаши.

Хотя нади и могут частично совпадать с протяженностью нервных и кровеносных сосудов и поэтому часто сравнивались с их функциями, тем не менее, они **не тождественны** им, а стоят в таком же отношении к ним, как чакры к тем органам и функциям тела, с которыми они ассоциируются.

Другими словами, мы сталкиваемся здесь с параллелизмом телесных, психических и духовных функций. Этот параллелизм хорошо виден в учении о пяти оболочках (коша) человеческого сознания, которые, уплотняясь, кристаллизуются вокруг внутреннего центра нашего существа. Согласно буддийской психологии, этот центр представляет собой иррациональную точку отношений, в которой сходятся все наши внутренние энергии, но сама она лишена качеств и находится за рамками всяких определений. Наиболее плотная и самая наружная оболочка — это тело человека, построенное за счет питания (аннамайя-коша). Следующая — это эфемерная, относящаяся к тонкой материи оболочка (пранамайя-коша), состоящая из праны, поддерживаемая и питаемая дыханием и пронизывающая все тело человека. Можно назвать его также праническим, или эфирным, телом. Следующая, еще более тонкая оболочка — наше тело мысли (маномайя-коша), наша «личность», образованная активной мыслью. Четвертая оболочка есть тело нашего потенциального сознания (виджнянамайя-коша), простирающаяся далеко за пределы активности нашей мысли, охватывающая всю целостность наших духовных способностей.

Последняя и самая тонкая оболочка, пронизывающая все предыдущие,— это тело высшего универсального сознания, питаемое и поддерживаемое возвышенной радостью (анандамайя-коша). Она переживается только в состоянии медитации (дхьяна). Она соответствует в терминологии Махаяны «Телу Вдохновения» или «Телу Блаженства» (Самбхогакайя).

Все эти оболочки не разделяются как слои, кристаллизующиеся вокруг твердого ядра, а скорее имеют природу взаимопроникающих форм энергии, от тончайшего «всепроникающего» лучезарного сознания до самых плотных форм «материализованного сознания», которое кажется нам нашим видимым физическим телом. Таким образом, грубая оболочка пронизывается и поддерживается более тонкими оболочками.


1. физическое тело
2. праническое „тело“
3. мысле – „тело“
4. сознание–„тело“
(глубинное сознание)
5. вдохновенное „тело“
(Тело Славы)
стхула-
шарира
линга-шарира
ананда-майя-коша
виджняна-
майя-коша
мано-
майя-
коша
прана-
майя-
коша
анна-
майя-
коша

Как материальное тело создается путем питания, пронизывается и поддерживается жизненными силами праны, так и активное сознание тела мысли пронизывает тело праны и определяет формы проявления тела. В свою очередь, мысль, дыхание и тело пронизаны и приводятся в движение еще более глубоким сознанием прошлого опыта, в котором хранится бесконечный материал, из которого получили свою субстанцию наши мысли и воображение. Лучше назвать его нашим подсознанием, или глубинным сознанием.

Но в высшем состоянии медитации все эти сознательные и подсознательные, тонкоматериальные, жизненные и физические функции охватываются пламенем вдохновения и духовной радости (ананда) и преобразуются в нем, пока не появится универсальная природа сознания. Это та основа, на которой покоится «Йога Внутреннего Огня» (тиб. тум-мо).

Поэтому есть только одно духовное тело, рожденное вдохновением, пронизывающее все пять слоев и объединяющее все так называемые органы и способности личности в одно завершенное целое.

В этом процессе интеграции, становления целостного и совершенного заключается тайна вечности. Пока мы не достигли этого совершенства (целостности-святости) и отождествляем себя с меньшими ценностями, с «частью» или частичными аспектами, мы находимся в зависимости от законов материи и всех составляющих частных вещей: закона мира смертных.

Но неверно было бы недооценивать значение и ценность физического тела (стхула-шарира), создаваемого питанием (аннамайя), т. к. несмотря на то что оно по своей природе самое ограниченное и не может проникать в другие ««тела», оно все же охватывается **всеми** другими телами и является естественной ступенью всех духовных деяний и намерений. Тело — это, так сказать, сцена между Небом и Землей, на которой разыгрывается **ПСИХОКОСМИЧЕСКАЯ** драма. Для посвященного оно представляет собой священное местопребывание безмерно глубокой мистерии. Поэтому знание, точнее, сознательный опыт этого тела имеет такую огромную важность для йога и для каждого, кто хочет вступить на путь медитации. Тело же становится сознательным инструментом одухотворения праны в ее наиболее доступной форме — в процессе дыхания.

6. ФИЗИЧЕСКИЕ И ПСИХИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ *ПРАНЫ* И ПРИНЦИП ДВИЖЕНИЯ (*ВАЙЮ*) КАК ИСХОДНОЕ УСЛОВИЕ МЕДИТАЦИИ

Уже в палийских текстах наблюдение за дыханием составляет основу медитации. Согласно словам Будды, в 118 беседе «Маджжима-никайи» она заключается в сознательном наблюдении вдоха и выдоха, вызывающих раскрытие четырех основ концентрации внимания (сати-паттхана), Семи факторов Просветления (самбодхджанга) и, наконец, совершенного Знания и Освобождения.

В этом тексте говорится, что после удаления медитирующего в уединенное место и принятия традиционной позы медитации он делает сознательные вдохи и выдохи.

«Делая долгий вдох, он осознает: «Я вдыхаю долгим вдохом». Делая долгий выдох, он осознает: «Я выдыхаю долгим выдохом». Делая короткий вдох, он осознает: «Я вдыхаю коротким вдохом». Делая короткий выдох, он осознает: «Я выдыхаю коротким выдохом».

Это первая ступень: простое наблюдение процесса дыхания без обдумывания этого, без принуждения, без нарушения естественных функций тела. Дыхание становится сознательным, тем самым осознаются органы, через которые оно протекает.

Если бы наша цель заключалась только в интеллектуальном рассмотрении и анализе процесса дыхания, то это упражнение на этой стадии более или менее подошло бы к концу. Но цель этого упражнения совсем другая: получение синтеза — переживание целостности тела.

«Я ощущаю **все тело** (сабба-кайя), когда вдыхаю; ощущаю все тело, когда выдыхаю»,— так внушает себе медитирующий. Относится ли термин «все тело» здесь к «телу дыхания» (пранамайя-коша) или же к физическому телу — это не столь важно, так как одно целиком проникает в другое и не ограничивается только органами дыхания.

Следующая ступень состоит в успокоении всех функций тела путем установления сознательного ритма дыхания. Из состояния совершенного психического и физического равновесия и его следствия — внутренней гармонии — вырастает безмятежность и удовлетворенность, наполняющие все тело чувством высшего блаженства, подобно освежающей прохладе источников, наполняющих воды горных озер:

«Ощущая безмятежность, я вдыхаю,
Ощущая безмятежность, я выдыхаю»,— так он внушает себе.
«Ощущая блаженство, я вдыхаю,
Ощущая блаженство, я выдыхаю»,— так он внушает себе.

Таким образом, дыхание становится носителем духовного переживания, посредником между телом и умом. Это первая ступень в процессе преобразования тела из более или менее пассивного и несознательно функционирующего физического образования в носитель или орудие развитого до совершенства и просветленного ума, что демонстрирует нам личность и тело Будды.

Следующая ступень посвящена внедрению духовных функций в процесс дыхания: «Ощущая активность ума, осознавая ум, радуясь уму, концентрируя ум, освобождая ум, я вдыхаю и выдыхаю»,— так практикует он далее. Другими словами, все, что может быть объектом медитации: тело, чувство, ум или то, что движет ум (явления и идеи), связываются с функцией дыхания, проецируются на нее, ощущаются в ней, поддерживаются ею, становясь единым «телом дыхания». Этот процесс нельзя объяснить, его может пережить и понять только тот, кто имеет практическое знание о медитации. Отсюда афористичная краткость палийских текстов, в которых этот процесс описывается.

Те, кому близка индийская традиция, должны понять, что эти формулы предполагают знание индийской философии вообще, а также устоявшейся религиозной практики, связанной с ней. Несмотря на их краткость, эти формулы могут передавать четко определенное содержание тому, кто знаком с этой традицией. И только когда Буддизм распространился в другие страны, где эта традиция не была живой, практика медитации выродилась в искусственное словесное знание, как это видно по комментариям поздней Тхеравады. Но знаменательно, что недавние тенденции в Южном Буддизме обнаруживают серьезные усилия в направлении возрождения духа этой древней практики.

Наиболее важный результат практики «анапанасати» или концентрации внимания на дыхании — это осознание того, что процесс дыхания представляет собой связующее звено между сознательным и бессознательным, грубо- и тонкоматериальным, волевыми и не-волевыми функциями и поэтому — более совершенное выражение всей жизни. Эти упражнения, ведущие к глубоким состояниям медитации (дхьяна и самадхи), начинаются с наблюдения за дыханием и регулирования его, вследствие чего оно превращается из автоматической непроизвольной функции в сознательную и в конечном счете становится посредником духовных сил: праны в ее самом глубоком аспекте.

В тибетской традиции, никогда не терявшей своей связи с коренной традицией, порожденной индийской почвой, техника пранаямы, контроля сил праны, осталась живой до настоящего времени. Чтобы понять всю широту и глубину этого термина, не следует смешивать прану с «дыханием» в обычном, строго физиологическом смысле.

Хотя пранаяма начиналась с простых функций дыхания и положила его в основу своей практики, она означает намного больше, чем просто технику контроля за дыханием. Она является средством контроля над жизненными психическими энергиями во всех их проявляющихся формах, из которых функция дыхания наиболее очевидна. Среди всей физической активности и действий праны дыхание — наиболее доступный и легко поддающийся влиянию и поэтому наиболее подходящий отправной момент медитации. Дыхание — это ключ к мистерии жизни тела и духа.

Когда прекращаются все чувственные функции и даже сознание, как, например, в глубоком сне или обмороке, дыхание, тем не менее, не прекращается. Пока есть дыхание, есть жизнь. Мы можем оставаться сравнительно долгое время безо всех сознательных функций ума и чувств, но не без дыхания. Поэтому дыхание — символ всех сил жизни и стоит первым среди телесных функций праны.

Эти телесные функции, которые представляют «отрицательную», т. е. грубоматериальную сторону, объединены общим термином «вайю». Этот термин играет важную роль в тибетской системе медитации, особенно в школе Каржудпа, в связи с созерцанием Лунг и созданием Тум-мо («Внутреннего огня»). Поэтому нужно сказать относительно этого несколько слов, прежде чем перейти к практическому аспекту буддийской йоги.

«Вайю», как и соответствующее ему тибетское слово «Лунг», обозначает обычно «воздух», или «ветер», так оно и было переведено на большинство европейских языков, даже в том случае, когда это слово казалось противоречащим всем физиологическим процессам: говорилось, что воздух (дыхание) проникает в пальцы ног или кончики пальцев или поднимается по спинному хребту к мозгу.

Как слово «вдохновение» несет корень, связанный с «вдохом», как греческое слово «пневма» означает и «дух», и «воздух», так и слово «вайю» имеет двойное значение: оно относится и к первичному элементу, и к жизненным и динамичным силам человеческого организма.

Природа его в обоих случаях одинакова с природой движения (корень «ва» обозначает «движение», «ветер»). В этом его внутреннее родство с более широким и общим термином «прана».

Это также подтверждается тибетским определением слова «Лунг», выражающим в случае применения его к психофизическим или медитативным процессам следующие функции (в полном соответствии с индийской традицией):

1. «Срог-зин»: то, что поддерживает жизнь (зин-па: «поддерживать», срог: «жизнь»), то, что осуществляет дыхание, которое вносит в нас силы (санскр. *прана* в своем самом прямом и узком смысле).

2. «Ен-гью»: то, что является причиной (гью) стремящегося вверх («ен») выдоха и способности речи (*санскр.* «удана-вайю»).

3. «Тхур-сэл»: то, что давит вниз (тхур) и является причиной различных секреций (сэл) (*санскр.* апана-вайю).

4. «Мэ-ньян»: огонь (мэ), уравнивающий (ньян-па жед-па) все; способность ассимиляции, пищеварения, дыхания, дающих тепло процессов окисления (*санскр.* самана-вайю).

5. «Кхье-жед»: то, что пронизывает тело, то, что вызывает (жед) проникновение (кхье), т. е. причина мускульного движения, кровообращения и метаболических процессов преобразования веществ (санскр. *вьяна-вайю*).

Рене Гуно, воспринявший эти пять функций в свете санскритской традиции, определяет «вайю» как «вдох», т. е. дыхание, рассматриваемое как подъем в начальной стадии (прана в строгом смысле слова) и привлечение еще не индивидуализированных элементов космического окружения с включением их в индивидуальное сознание.

Апана-вайю, рассматриваемое в тибетской традиции как причина различных секреций, определяется Гуно как «вдох, как спуск в следующей фазе (апана), при котором эти (еще не индивидуализированные) элементы проникают в личность».

Вьяна-вайю описывается Гуно как «фаза **промежуточная** между двумя предыдущими, состоящая, с одной стороны, из всех взаимодействий и противодействий, происходящих в результате контакта индивидуального с окружающими элементами, а с другой стороны, из вытекающих жизненных движений, для которых циркуляция крови есть соответствующее движение в телесном организме».

Удана-вайю, согласно Гуно, это функция, управляющая дыханием, преобразующая его из сферы индивидуальной ограниченности в область потенциальных возможностей личности, рассматриваемой в ее целостности.

И, наконец, самана-вайю объясняется как функция пищеварения или внутреннего усвоения веществ, при котором поглощенные элементы становятся частью личности. Другими словами, ясно утверждается, что все это касается не только деятельности одного или нескольких физических органов; легко понять, что оно относится не только к соответствующим физиологическим функциям, но скорее к усвоению жизненной энергии в самом широком смысле слова. Поэтому не столь важно, как мы очертим границы этих частично перекрывающих друг друга функций. Важно понять факт взаимозависимости и взаимовлияния физического и физиологического, индивидуального и универсального, материального и духовного. Только ясно осознав и установив это, можно понять многостороннюю природу чакр и нади и увидеть, что они являются не свойствами или органами грубоматериального тела (стхула-шарира), а относятся к тонко-

материальному, или эфирному, телу (линга-шарира), из которого проявляется видимое тело.

Линга-шарира — это комбинация виджняна-майя-, маномайя- и прана-майя-коши, т. е. глубинного сознания (подсознания), ментального сознания и витального, или пранического, тела.

Органическая связь между ними и физиологической нервной системой или же между чакрами и соответствующими нервными центрами имеет поэтому вторичную природу и не должна заслонять от нас описания тех основных нади, которые важны для практики медитации и для понимания йогического опыта.

7. ТРИ ТОКА И ИХ КАНАЛЫ В ТЕЛЕ ЧЕЛОВЕКА

Как акаша движется между полюсами нематериального пространства (чисто психического измерения) и материальной вещественности, так и прана раскрывается в форме двух динамичных тенденций, которые обусловливают и уравновешивают друг друга подобно положительному и отрицательному зарядам магнитного или электрического поля. Согласно точке зрения, утверждающей, что человеческое тело — это копия вселенной, или вселенная в малом масштабе, микрокосм,— полярные токи энергии, текущей через тело, называются солнечными (сурья-сварупа) и лунными, или луноподобными (чандра-сварупа) энергиями. Солнечная энергия — это центробежные силы, ведущие к сознанию, объективному знанию, дифференциации и интеллектуальному различению. Лунная энергия символизирует силы ночи, работающие в темноте подсознательного ума. Они являются недифференцированными, восстановительными, центростремительными силами, текущими от всеобъемлющего источника жизни и стремящимися к воссоединению (например, это побуждение к любви) всего того, что было разделено интеллектом.

Эти две силы протекают через тело как психические энергии по двум главным каналам: лунному — лалана-нади (тиб. *рКьянг-ма-рЦа*) и солнечному — расана-нади (тиб. *ро-ма-рЦа*), от которых исходят бесчисленные вторичные каналы (нади, рЦа).

Авандуди (тиб. *дБу-ма-рЦа*) сравнивается со священной горой Меру, мистической мировой осью; она представляет собой центральный канал, устанавливающий прямую связь между семью центрами (чакрами), и способна не только синтезировать солнечные и лунные токи, но и объединить силы высших и низших центров.

Другими словами, здесь мы имеем дело с синтезом двойной полярности, которая представляется, с одной стороны, как «правая» и «левая», т. е. как солнечная и лунная форма праны на

человеческом или земном уровне, а с другой стороны, как «высшая» и «низшая», т. е. как нематериальная и материальная форма акаши (тиб. *нам-мКха*) на вертикальной оси «космическо-духовной» области. Этот синтез осуществляется в несколько стадий: поступательно ряду чакр или центров, каждый из которых представляет определенное измерение сознания и в которых каждое высшее измерение включает низшее без устранения его качеств. Таким образом, даже высочайшее состояние синтеза состоит не в устранении отличительных качеств, а в их полном взаимопроникновении и гармонизации, посредством которой они становятся качествами единого органа — универсального сознания.

В тибетском описании медитации, или йогической практики, лалана и расана часто называются просто «правой и левой нади» (тиб. *рЦа гьЯс-гьОн*). Здесь нет упоминания о спиральном движении их вокруг авандуди.

Авандуди закрыта на нижнем конце, пока не пробуждены скрытые психические силы. После пробуждения этих спящих сил, которые до этого поглощены бессознательными и чисто телесными функциями, они, освобожденные, направляются к высшим центрам, таким образом энергии трансформируются и сублимируются, пока не достигается их полное раскрытие и сознательная реализация в высших центрах. Это цель йоги, пранаямы и всех других упражнений, посредством которых чакры пробуждаются, становясь центрами сознательной реализации.

Если мы определим «гениальность» как способность установления прямого осознания внутренней связи между идеями, фактами, вещами, чувственными данными и силами связи, которую обычный интеллект может понять только в результате медленной и кропотливой работы, то можно сказать, что эта медитативная практика представляет собой осуществление «гениальности» в человеке. Йогин — это тот, кто нашел центральный стержень своего существа, который открыл авандуди, получил прямой доступ к своим внутренним силам, преуспел в установлении прямого контакта между крайностями своей природы, соединив глубочайшее с высочайшим.

Авандуди — это символ всех возможностей, дремлющих в каждом человеке и осуществляемых йогином. Все рождены с одними и теми же органами, но не все одинаково используют их.

Согласно тибетскому тексту «Шой-друг дуй-би син-брий» (чхос-друг бсДус па'и зин-брис), медитирующий должен представить и визуализировать авандуди (дБу-ма-рЦа), идущую вверх, вертикально от точки, расположенной на четыре пальца ниже пупка, к макушке головы, а справа и слева от авандуди — правую и левую нади.

И еще: здесь нет упоминания ни о спиральном ходе нади, ни о том, что они локализованы внутри или вне спинного мозга; указывается только, что медитирующий должен представлять

их ясно и иметь эту картину в уме, будто они протягиваются от ноздрей над мозгом и уходят вниз к гениталиям. В то же время медитирующий должен представлять эти нади (каналы) как что-то пустое и заполнить левую нади слогами всех гласных, а правую — слогами всех согласных санскритского алфавита.

Это значит, что семена всего, что действует и появляется в мире, визуализируются как живой поток, разделяющийся на два тока сил, из которых левый имеет лунный, а правый — солнечный характер. Исходные протослоги, представляемые в них, присутствуют в форме алмазно-красных букв, стоящих вертикально друг над другом и двигающихся попеременно внутрь и наружу в ритме дыхания.

Не нужно представлять, что протослоги входят с воздухом и выходят с ним, а следует видеть, что они, входя, открывают половой орган во время вдоха и, покидая тело с выдохом, не изменяют своего направления (которое было бы чисто случайным, если бы они просто следовали движению входящего и выходящего воздуха во время дыхания) в постоянно поднимающемся потоке. Но так как невозможно концентрироваться одновременно на двух различных движениях, то дыхание осуществляется попеременно через левую и правую ноздрю, через которые по очереди правый и левый токи осознаются и представляются.

Какова цель этого упражнения? Текст дает убедительное и глубокое объяснение, которое проливает свет на общую позицию буддийской йоги, которая до сих пор выглядела односторонне с точки зрения сравнительно недавних индуистских тантр. (Текст «Шатчакранипурана», согласно ее колофону, не древнее XV или XVI в., т. е. он на тысячу лет моложе самых первых буддийских тантр. Буддой были описаны многие йогические упражнения, что ясно указывает не только на его знакомство с ними, но и на длительное практикование им того, что называется *йогой каналов*. Древность же *нади-йоги* подтверждается свидетельствами различных Упанишад, как, например, Чхандогья 8, 6, 6; Катха 6, 16; Йогашикха 4, 7 и др.

В «Мадджхима-Никайя», 36, Будда учит, что через контроль над дыханием, или, как это описывается в палийских текстах, посредством задержки вдоха и выдоха ртом, носом и ушами он испытывал движение сильных «струй воздуха» (вата-вайю), пронизывающих его голову и внутренности и вызывающих ощущение пылающего огня в области живота. То, что эти внутренние «струи воздуха» являются потоками (нади) жизненной силы, все более делает очевидным тот факт, что Будда говорил о приостановке обычного процесса дыхания. Именно сам факт, что он таким образом контролировал свое дыхание, указывает на детальное владение им этой практикой).

В тексте говорится, что эти упражнения можно сравнить с тем, как заходит вода в канал или траншею по мере того, как

они выкапываются. Другими словами, эти упражнения означают создание условий, при которых психические энергии можно заставить течь, направлять и контролировать вполне сознательно. Буддийские тантры заменяют, таким образом, определения нади как физиологических и статических, с точным местонахождением, на духовные, динамичные и психологические. Последователь буддийских тантр не будет говорить о том, где находятся три главные нади, внутри или вне спинного ствола, или в какой степени чакры совпадают с некоторыми органами тела, и как много ««лепестков» на каждом из «лотосов», или какие качества связаны с каждым лепестком, или какие божества контролируют определенные чакры. Он знает, что все это предваряет и помогает и что он имеет дело не с фиксированными фактами или данными, зависящими от его действий, а, скорее, с вещами, которые он создает сам, как он создает собственное тело в согласии с некоторыми непреходящими и универсальными законами, согласно уровню наших кармических предрасположенностей и нашего развития в целом.

Поэтому тибетские учителя не делают каких-либо утверждений, которые должны быть приняты учеником в качестве объективных данных. Они не говорят: «Нади здесь или там», но: «Создайте внутри себя живой визуализированный образ того, что ток жизненных сил течет оттуда сюда». Таким путем они направляют сознание и творческое воображение медитирующего на те или иные функции (например, дыхания) и те органы, на которые можно прямо или косвенно воздействовать. Таким образом они создают психические и физические условия для жизнедеятельности сознательных сил. Другими словами, практикующий сам создает эти каналы, образующие сенситивную нервную систему одухотворенного, или «тонкоматериального» тела (санскр. *сукшма*, *линга-шарира*). Неважно, где локализована авандуди. Она там, куда мы направляем главные токи психических сил, сделав эти полярные токи сознательными. Авандуди может быть тоньше волоса, но в то же время и так широка, что все тело становится единственным током сил, пламенем высочайшего вдохновения, которое снимает все ограничения, возрастает, пока не заполнит всю вселенную.

8. ЙОГА ВНУТРЕННЕГО ОГНЯ В ТИБЕТСКОЙ СИСТЕМЕ МЕДИТАЦИИ *(ТАПАС И ТУМ-МО)*

В качестве конкретного примера того, о чем говорилось в предыдущей главе, нижеследующее может послужить наглядным материалом для представления о типичной медитации, в которой создание и созерцание «Внутреннего Огня» (гТум-мо) — основная тема.

После того как ум Садхака (практикующего) очищен предварительными упражнениями, он приводит себя в состояние внутренней готовности и восприимчивости; после того как он отрегулирует свое дыхание, сделав его осознанным и одухотворенным мантрическими слогами, он направляет свое внимание на пупочный центр (тиб. *лТэ-вай аКхор-ло*), в чьем лотосе он представляет протослог «РАМ», а над ним протослог «МА», из которого позднее появится Дорже Налжорма (*санскр.* Ваджрайогини или Дакини = мКха-аГро-ма рДо-рЖе-рНал-аБьор-ма). Дакини (тиб. *Хандома*) являются, согласно народным представлениям, божественными или демоническими существами, представляемыми в тантрийском Буддизме как вдохновляющие силы сознания. Ваджра-йогини предстает бриллиантового красного цвета, окруженная бушующим пламенем.

Как только практикующий отождествится с божественной формой Хандомы и осознает себя как Дорже Налжорма, он помещает протослог «А» в самый низший, а протослог «ХАМ» в самый высший центры.

После этого глубоким осознанным дыханием и интенсивной умственной концентрацией он приводит протослог «А» в раскаленное состояние. Раскаляясь с каждым очередным дыханием, он постепенно вырастает из формы огненной жемчужины в форму горящего пламени, которое через средний канал — авандуди-нади достигает в конце концов верхнего центра, откуда появляется белый нектар, эликсир жизни, истекающий из протослога «ХАМ». Поток этого белого нектара устремляется вниз, пронизывая все тело.

Это упражнение может быть расписано на 10 этапов:

1. Авандуди с поднимающимся по ней пламенем представляется толщиной с волос.

2. Затем толщиной с мизинец.

3. Толщиной с руку.

4. Ее ширина — все тело, т. е. как если бы авандуди достигла размеров нашего тела, которое стало единым сосудом огня.

5. На пятой стадии раскрывшееся видение (санскр. *утпанна-крама*, тиб. *бсКьед-рим*, Степень Зарождения) достигает максимума, тело становится для практикующего неощутимым. Весь мир становится пламенной авандуди, бесконечным, бушующим океаном огня.

6. С шестой стадии начинается обратный процесс свертки и завершения (санскр. *сампанна-крама*, тиб. *рДзог-рим*), буря утихает, и огненный океан всасывается телом.

7. Авандуди становится толщиной с руку.

8. Толщиной с мизинец.

9. Толщиной с волос.

10. Она полностью исчезает и растворяется в Великой Пустоте (санскр. *Шуньята*, тиб. *сТонг-па-ньид*), в которой транс-

формируется двойственность знания и знающего и осуществляется великий союз духовной целостности.

Огонь духовного воссоединения, оплавляющий все поверхности, все взаимоисключающие элементы, вызванные частностями индивидуализации — это то, что тибетское слово Тум-мо обозначает в глубочайшем смысле и что делает его одним из самых важных предметов медитации. Это всеохватывающая внутренняя энергия раскаленного сокрушительного Внутреннего Огня, которая с неизреченных времен проникла в духовную жизнь Индии под названием тапас.

Тапас, подобно Тум-мо — это то, что пробуждает человека из сна мирового довольства, что вырывает его из рутины земной жизни. Это тепло духовных эмоций, которое, усиливаясь, становится пламенем вдохновения, из которого зарождается сила самоотречения, представляющаяся постороннему аскетизмом. Но духовно пробужденный рассматривает самоотречение или отчуждение от мирских вещей естественным, своего рода нормой жизни, потому что он не интересуется больше игрушками мира, чьи богатства кажутся ему бедностью и чьи удовольствия кажутся ему банальными и пустыми.

Будда, живший в полноте Совершенного Пробуждения, не чувствовал, что он «отказался» от чего-либо, так как в мире не было того, чего он желал бы, что рассматривал бы как свою собственность. Для него не осталось ничего, от чего он мог бы отказаться. Поэтому слово «тапас» означает бесконечно большее, нежели просто аскетизм, или что-то подобное самоистязанию, которое Будда подчеркнуто отвергал ради радостного состояния Освобождения от внешнего мира, состояния, которое рождается из интуитивного знания внутреннего ви́дения.

Тапас здесь — творческий принцип, воздействующий как на материальное, так и на ум. Относительно материального он является формирующим, организующим, приводящим к порядку принципом. «Из пламени Тапаса рождены были порядок вещей и истина» («Ригведа» 10, 190, 1). Но в духовном мире это сила, ведущая нас за пределы чувственного, становления, всего произведенного, оформленного. Она выводит нас из границ нашей узкой индивидуальности и переживаемого нами мира. Она разряжает и преобразует все, что «вморожено» в твердые формы.

Так же как рождаются миры из огня «силой внутреннего тепла» (как говорит нам об этом в «Ригведе» гимн творению) и разрушаются той же силой огня, так же и тапас является принципом как творящим, так и освобождающим; и в этом смысле можно сказать о тапасе как об основе и кама-чанды (желания чувственной любви), так и дхарма-чанды (желания Истины, реализации Дхармы). Или это можно выразить в более общеупотребительных сравнениях: тапас — эмоция, которая в ее низшей форме подобна огню, охватившему солому, возбужденному накалом момента и слепой яростью, в то время как

в его высшей форме он — пламень вдохновляющий, питаемый духовным ви́дением истины, прямым непосредственным знанием и внутренней уверенностью.

У обоих природа огня. Но так же, как краткоживущий и низший огонь, охвативший солому, может измениться, будучи направлен по соответствующим каналам и снабжен надлежащим топливом, способен будет расплавить самую твердую сталь — так и мы не должны недооценивать силу эмоций лишь из-за того, что она порой тратится на мимолетные вспышки повседневности. Необходимо понять, что тепло эмоций неотделимо от вдохновения, состояния, в котором мы полностью пребываем в опыте высшей реальности, которая освобождает и преобразует наше внутреннее бытие. Это то, что в религиозной жизни называют экстазом, трансом, самопоглощенностью, ви́дением (дхьяна) и т. п.

Холод концептуального понимания, противопоставленный теплу эмоций, захватывается непреодолимой силой истины. Интеллектуальное понимание является установкой субъективного отношения, в котором воспринимаемый объект остается вне субъекта. Эмоция же — это динамичная позиция, движущаяся вместе с субъектом в одном и том же направлении до того момента, пока они не сольются вместе. Это движение есть акт духовного восприятия, объединение с предметом нашего созерцания, ведущее к внутреннему, великому синтезу всех духовных, умственных, эмоциональных и физических качеств человека. Это состояние целостности. В этом состоянии теплота эмоций преобразуется в уровень вдохновения.

Природу вдохновения никто не описал так сильно, как Ницше: «Понимают ли к концу девятнадцатого столетия то, что называли поэты сильного века **вдохновением**? Если нет, то позвольте мне описать это.

Даже с самым малым остатком суеверий внутри себя едва ли можно избежать идеи воплощения, глашатая, посредника сверхчеловеческих сил. Идея откровения, чего-то, что внезапно с невероятной силой и определенностью и остротой становится **видимым** и слышимым, потрясает нас и принуждает нас в нашем же глубочайшем бытии; все это лишь описание фактов. Слушая, но не вопрошая, воспринимая, но не узнавая, кто дарующий; подобно молнии вспыхивает мысль, с необходимостью, без колебаний, относительно ее формы — я никогда не имел выбора. **Экстаз радости**, который огромное напряжение разряжает иногда в потоке слез, чье движение временами подобно буре, а иногда замедляется; потустороннее состояние бытия, **но с яснейшим осознаванием бесконечного числа волноподобных вибраций, достигающих кончиков пальцев ног; глубина счастья**, в котором все мучительное и темное действует **не как противоречие, а как необходимое условие**, вызов, как необходимый цвет внутри такого **изобилия Света**; инстинктивная тяга к ритмиза-

ции, **распространяющая повсюду сферы формы** — расширение, острая потребность **всеохватывающего ритма** — это почти критерий для определения **силы вдохновения**, опрокидывающей любые заслоны и оковы... Все это происходит непроизвольно в высочайшей степени и подобно буре **Свободы, Необусловленности, Силы, Божественности... Необусловленный характер внутреннего образа**, аналогии — это наиболее примечательная часть; уже нет ни малейшего представления об образе или подобии, уже все являет себя как наиближайшее, наиболее адекватное простейшее выражение». (Цит. по «Kröners Taschenbuchausgabe», т. 77, с. 275).

Слова, подчеркнутые мною, напомнят читателю подобные выражения, использованные в описании «трансов» или состояний глубокого погружения (дхьяна) в буддийских текстах:

1. Визуализация внутреннего опыта; непосредственность и необходимость образа или символа, визуализированного таким образом.

2. Чувство восторга или блаженства, «до кончиков пальцев» (в палийских текстах «пити-сукха», тиб. бДэ); Миларайпу поэтому описывают как «того, чье тело было наполнено блаженством до кончиков пальцев». А в «Дигха-Никайя» Будда сам говорит, что жил в состоянии «дхьяна» или глубокого погружения, пронизывающего и наполняющего все тело блаженством так, что даже малейшая часть тела не оставалась без него.

3. Синтез противоположностей через воплощение и интеграцию всех качеств и центров, объединением высочайшего с глубочайшим.

4. **Увеличивающаяся ясность ума и постепенное преображение тела.**

5. Чувство легкости, раскованности и освобождения от повседневных изнуряющих желаний личности.

6. Пробуждение «божественных» сил (сиддхи), пробуждение или раскрытие психических центров и достижение высшей Реализации в состоянии Совершенного Пробуждения.

Включение тела в процесс духовного развития, которое Будда поместил в центр своей медитативной практики, характеризуется не только вышеупомянутой духовной осознаваемостью дыхательных процессов, но и тем фактом, что двойственности тела и души для него больше не существует и что среди физических, ментальных, психических и духовных функций различие существует только в степени, но не в сущности. Когда ум становится ясным, тело также должно участвовать в этой лучистой природе. Это и есть причина того, что тела всех святых и Просветленных излучают свет, образуя ауру. Это излучение (теджаса, *теджас*), видимое только духовным оком, есть прямой эффект *тапаса*, того пламени религиозной святости

и самоотдачи, в котором объединяются свет знания и тепло эмоций. Поэтому сказано Буддой:

Дива тапати адиччо, раттим абхати чандима,
Саннаддхо кхаттийо тапати, джхайи тапати брахмано,
Аттха саббамахораттим Буддхо тапати теджаса.

ДХАММАПАДА, 387

Солнце сияет днем, луна светит ночью.
Воин сияет в доспехах, брахман — в созерцании,
Но день и ночь постоянно излучая свет сияет Просветленный.

Это не только поэтические метафоры, но выражения, связанные с древней традицией, корни которой лежат глубже, чем любые известные формы религии.

«Солнце» и «луна» соответствуют силам дня и ночи, вовне направленной активности «воина» и внутрь направленной активности «жреца». Совершенный человек (Просветленный) соединяет обе стороны реальности: он объединяет внутри себя глубины ночи и свет дня (на языке поздних тантр: активность солнцеподобной *расаны* и луноподобной *лаланы*. Первая несет эликсир смертной жизни, последняя — эликсир бессмертия), темноту всеохватывающего пространства и свет звезд и солнца, творческую бессмертную силу жизни и ясную, всепронизывающую силу Знания.

Пока эти принципы являются разделенными или, более точно, пока они развиваются раздельно и односторонне, они остаются бесплодными, т. е. неспособными к раскрытию своей природы и своего значения, потому что они — две стороны одного органического целого.

Бессмертная творческая сила жизни слепа без силы знания, сознательной осведомленности и становится бесконечной игрой страстей в вечном цикле смертей и возрождений (сансара). Сила знания без объединяющей исконной силы жизни превращается в мертвый яд интеллекта, демонический принцип, направленный на самоуничтожение жизни.

Но там, где две силы объединяются, пронизывая и дополняя друг друга, они вызывают священное пламя просветленного ума (бодхичитта), который излучает свет и тепло и в котором знание перерастает в живую Мудрость, а слепая тяга к существованию и буйные страсти превращаются в силу вселенской любви.

Поэтому «Йога Внутреннего Огня» не предназначается для создания физического тепла, хотя оно, как и многие другие экстраординарные качества, может быть получено в качестве побочного эффекта. Также ошибочным представлением, которое бытует зачастую, является то, что эта практика была направлена на выживание практикующего йогина в условиях ледяных плоскогорий Тибета. Те, кто придерживается таких теорий, за-

бывают, что эта йога пришла в Тибет с жарких равнин Индии, где людям незачем бороться с холодом. Так что цель этой йоги чисто духовная, направленная на создание состояния совершенного внутреннего единства и целостности, в котором все сияющие силы и качества нашего бытия концентрируются и соединяются, подобно лучам солнца в фокусе линзы.

Этот процесс полной интеграции представлен символом пламени или горящей точки (санскр. *бинду*, тиб. *тхиг-ле*) и выражен слогом ХУМ (о котором мы узнаем в следующих главах). Образ пламени, как необходимо снова подчеркнуть, не только метафора, но и выражение реального опыта психофизического процесса, в котором все свойства огня в их элементарном (теджас) и в тонком проявлении (тайджаса) могут обнаружить свое присутствие: тепло, жар, раскаленность, очищение и завершение огнем, плавкой, поднимающимся пламенем, излучением, просветлением, преобразованием и т. п.

9. ПСИХОФИЗИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ЙОГЕ ВНУТРЕННЕГО ОГНЯ

Наиболее выдающимся примером жизни, наполненной огнем Тум-мо, являлся величайший тибетский поэт и святой Миларайпа (1052—1135) — четвертый патриарх школы Каржудпа (бКа-рГьюд-па) (первыми тремя были: Тилопа, Наропа и Марпа-лоцзава). Его биография — это не только одно из прекрасных литературных произведений, когда-либо созданных в память о великих святых, но и превосходный исторический документ, из которого все, что мы знаем о процессах Йоги Внутреннего Огня, проникло в область живой реальности.

Изучая систему медитации и духовной практики, которая здесь описывается, читатель может иногда спросить себя: имеет ли он дело со всего лишь ловкой спекуляцией или фактом действительного опыта, и есть ли результаты, подтверждающие ожидания соответствующих целей. И вот жизнь Миларайпы (как и жизнь его многочисленных, по большей части неизвестных последователей) является величайшим подтверждением и наиболее убедительным доказательством практической ценности и духовной эффективности упражнений *туммо*. Без них Миларайпа едва ли был бы способен реализовать свою возвышенную цель при очень трудных условиях и оставить свое духовное завещание, приносящее столь богатые плоды вплоть до настоящих дней.

Лишь тот, кто, подобно вашему писателю, имел счастье посетить те места, где практиковал Миларайпа, почувствовать его невыразимое присутствие в отдаленных горных пещерах, где он

провел годы в уединенных медитациях и божественном экстазе, и получить какое-то представление о его духовном пути у ног учителей, которые даже теперь живут и практикуют его учения — лишь тот, кто пережил все это, может получить точное представление об огромных возможностях этого метода медитации, показывающего практический путь к духовному (и физическому) обновлению человека.

Как мы можем увидеть из биографии Миларайпы, он воспринял от своего Гуру, учителя Марпы, ученика Наропы, посвящения в эзотерическое учение и практику Тантры Дэмчога (*санскр.* Шри Чакрасамвара Махасукха, *тиб.* дПал Кхор-ло сДом-па бДе-мЧхог — Мандалы Высочайшего блаженства) и «Шесть Учений Наропы» (*тиб.* Чхос-друг):

1. Учение о Внутреннем Огне (гТум-мо).
2. Учение об Иллюзорном Теле (сГью-лус).
3. Учение о Пути Сна (рМи-лам).
4. Учение о Ясном Свете (Од-гСал).
5. Учение о Промежуточном Состоянии (бар-до).
6. Учение о Перенесении Сознания (Пхо-ва).

Основной базис этих учений, более или менее идентичных учениям «Бардо Тойдол» (как это можно видеть из их перечисления), составляет «Йога Внутреннего Огня» — основной предмет духовной практики. Согласно словам Миларайпы, Марпа передал ему в качестве подарка манускрипт по Учению Тум-мо (вместе с мантией Наропы — символом духовного авторитета), так как он был уверен, что Миларайпа достигнет высочайшего совершенства путем именно этой йоги (W. Y. Evans-Wentz, 1928, с. 144—156).

Достоверность этой истории подтверждается словами его ученика и биографа Речунга, который сказал о Миларайпе, что «все его тело было наполнено блаженством (дГа-ва), пронизывающим его до кончиков пальцев его ног и поднимающимся до макушки головы (сПьи гЦуг-ту), где из-за их соединений развязывались узлы главных каналов и четырех психических центров (тот факт, что в трактатах «Йоги Внутреннего Огня» повсюду упоминаются только четыре верхних центра, должен открыть глаза тем, кто еще смешивает эту систему с системой Кундалини-йоги. Здесь Тум-мо — практика совсем иного рода. Подобные различия могут показаться постороннему совершенно неважными, но они играют фундаментальную роль для практикующего посвященного (рЦа-гЗо-мо гСум данг Кхор-ло бШий мДуд-па), пока каждая из чакр, созерцаемых им, не преобразуется в природу срединной нади, или авандуди (дБу-май нгобор гьюр-па).

Развязывание узлов — очень древняя и глубокая аналогия, которая использовалась, согласно «Шурангаме Сутре», Буддой для объяснения того, что процесс освобождения со-

ГУРУ МАРПА-ЛОЦАВА (1012—1099 гг.)

стоит всего лишь в развязывании узлов нашего собственного бытия, которыми мы связаны, являясь рабами наших оков и иллюзий.

Чтобы продемонстрировать эту идею в качестве аналогии с путем освобождения, Будда взял шелковый платок, завязал на нем узел, поднял его и спросил Ананду: «Что это?» Ананда ответил: «Шелковый платок, который Татхагата завязал узлом». Будда завязал второй узел, третий и продолжал, пока не завязал так шесть узлов. И всякий раз он спрашивал Ананду о том же, и Ананда отвечал как прежде.

Затем Будда сказал: «Когда я завязал первый узел, ты сказал, что это узел, когда я завязал второй и третий, ты был того же мнения». Ананда, не понимавший, чего хочет от него Будда, смутился и воскликнул: «Завязал Татхагата один узел или сотню, они все равно останутся узлами, хотя платок и состоит из различно окрашенных нитей и затем сплетен воедино».

Будда с этим согласился, но указал на то, что хотя кусок шелка и один, и все узлы были узлами — все же есть одно отличие: это порядок или последовательность завязывания узлов.

Продемонстрировав это тонкое и важное различие, Будда спросил, как можно развязать узлы. В то же время он начал дергать за узлы таким образом, что вместо того чтобы им развязаться, они стали затягиваться еще туже, на что Ананда воскликнул: «Я хотел бы сначала попытаться посмотреть, как эти узлы завязаны!»

«Хорошо сказано, Ананда! Если ты хочешь развязать узел, сначала пойми, как он завязан. Кто знает происхождение вещей, тот знает, как с ними поступить. Но позволь задать еще один вопрос: можно ли все узлы развязать одновременно?»

«Нет, Бхагават! Раз узлы были завязаны в определенном порядке и один за другим, то мы не сможем развязать их, если будем следовать обратному порядку».

Затем Будда объяснил, что шесть узлов соответствуют шести органам чувств, через которые устанавливается наш контакт с миром. Если мы поймем, что то же приложимо и к шести центрам, являющимся непременным условием всех органов чувств, то мы поймем основной закон буддийской йоги и причину, почему мы не можем концентрироваться сразу на высших центрах (как полагают наивно некоторые современные «мистики», думая, что они могут перехитрить законы природы или создателей этой йоги, из которой они взяли лишь знание о чакрах), не получив контроля над низшими.

Необходимо обратное нисхождение духа в материю или, может быть, более точно: погружение сознания в состояние материальности, чтобы один за другим развязывать узлы в порядке, обратном тому, которым мы их завязывали. «Это узлы, завязанные в сущностном единстве нашего ума»,— сказал Будда Ананде в завершение этого прекрасного диалога.

ВЕЛИКИЙ ТИБЕТСКИЙ ЙОГИН МИЛАРАЙПА (1052—1135 гг.)

То, что чакры и йога каналов были известны во времена Будды, подтверждается и упоминанием о них в Упанишадах. В «Катха» и «Мундака» упанишадах выражение «узлы» (*грантхи*, от слова *«грантх»* — завязывать, заматывать вокруг) уже используются в этом смысле:

«Когда все узлы сердца развязаны, тогда даже здесь, в этом человеческом рождении, смертное становится бессмертным. Таково целостное учение Священных писаний» («Катха Упанишада», II, 3, 15).

В следующей строфе намеком говорится о *сушумне* как об единственной из 101 *нади* «Сердечного Центра», которая достигает макушки, т. е. *Сахасрара Падмы*, или «Тысячелепесткового Лотоса».

В «Мундака Упанишаде» мы читаем: «Когда узел сердца развязан (бхидьяте хридайя грантхих) и все сомнения отсечены, человеческая работа закончена, тогда видно То, что наверху и внизу (тасмин дриште параваре)».

Все это доказывает объективную реальность соответствующего опыта и законов духа. Будда дал новое истолкование этим вещам своей динамичной позицией, которая не являлась ни плюралистической (как в ранних Ведах), ни монистической (подобно Упанишадам), потому что обе являются статическими концепциями. Его позиция ярко выражена в идее Пути, Пути духовного, естественного становления, ведущего к Совершенному Просветлению (самьяк-самбодхи), которое Будда провозгласил целью своего Учения в своей первой Бенаресской проповеди — «Дхарма-чакра-правартана Сутре» и, таким образом, предостерег от одностороннего определения Нирваны.

Поэтому проблема заключается не в обретении или получении чудесных сил, а только в восстановлении нарушенного равновесия наших психических сил, освобождении нас самих от наших внутренних скованностей, нашей умственной и духовной ограниченности. Это может быть достигнуто только раскованным, безмятежным и блаженным состоянием тела и души, но не через самоумерщвление, аскетизм и искусственные ошибочные методы преодоления чувственности.

В «Ста Тысячах Песен» Миларайпы, образующих существенную часть его биографии, есть следующий отрывок: «Все тело его (йонгс лус) наполняется блаженством (бДе), когда загорается (Бар-ва) Внутренний Огонь (гТум-мо). Он переживает блаженство, когда пранические токи (рЛунг) расаны (ро-ма — солнечной силы) и лаланы (жан-ма — лунной силы) входят в авандуди (дБу-ма) — срединный канал. Он переживает блаженство в верхних (сТод) центрах тела, когда течет вниз (рГьюн-Баб) поток — сознание просветления (жан-чуб сем). Он переживает блаженство в нижних (сМад) центрах благодаря пронизывающему восхождению (кхьяб-па) творческой энергии (тхиг-ле). Он переживает блаженство в сердце (бар), когда

возникает нежное сострадание (тхугс-пхрад брце-ва) вследствие соединения белого и красного (дКар-дМар) потоков лунной и солнечной преображенных энергий. Он переживает блаженство, когда тело как целое (лус) пронизывается (цим-па) незапятнанным счастьем (зад-мед бДе-ва). Таковы шесть блаженств йогина» (H. A. Jäschke, 1949, с. 231).

Стоит еще раз вернуться к «Трактату Шести Учений», чтобы понять это описание. Здесь говорится, что **медитирующий, достигнув состояния полной концентрации и внутреннего посвящения, отождествляет себя с иллюзорным телом Ваджрайогини, являющейся предметом и символом его медитации.** Таким образом, практикующий деперсонализирует свое тело и рассматривает его как «пустое» (шунья), в его истинной природе, т. е. не как существующее, а как чистое создание своего собственного ума. В этом прозрачном, лишенном какой-либо субстанции теле он теперь представляет и **созерцает четыре главных центра**: верхний, горловой, сердечный и пупочный — подобно колесам колесницы. Через центры этих чакр-колес проходит подобно оси — авандуди. Затем практикующий представляет протослог малого «а» на нижнем конце авандуди (в корневом центре), где встречаются лалана и расана и где они входят в авандуди.

«А» есть исконный звук всякой речи. Эта буква внутренне присуща всем другим звукам, даже в согласных, и поэтому является «прима-материей», маткой или матрицей всех звуков. Этот мантрический слог появляется или представляется как буква красно-коричневого цвета, тонкая, как волос, высотой в половину пальца, будто сделанная из вибрирующей раскаленной нити, излучающей тепло и издающей звук, подобно струне, по которой ударил ветер.

Мантрический символ должен появиться совершенно живым и реальным на уровне наших высших способностей восприятия: в области мысли, звука и чувства. Это не мертвый иероглиф, а существо, наполненное жизнью в себе самом, с таинственной живой и чрезвычайно реальной силой.

Таким же образом медитирующий должен представлять протослог «ХАМ», белого цвета (лунного), как бы наполненный нектаром, появляющийся у верхнего конца авандуди в верхнем (макушка головы) центре. В то время как красное «А» имеет женскую природу (отрицательный полюс), «ХАМ» воспринимается как мужское существо (положительный полюс). «ХАМ» — это придыхание, звук дыхания, представляющего наиболее важную функцию живого организма. Но вместе они представляют опыт единства индивидуальности. Слово «АХАМ» на санскрите означает «я», которое, однако, не является статическим, замкнутым целым, а представляет собой то, что творится снова и снова, что можно сравнить только с равновесием велосипедиста, поддерживающего свой баланс посредством постоянного движения, или с относительным равновесием и стабильностью атомно-

молекулярных или планетных систем, так же зависящих от движения. Если хотя бы на момент движение прекратится, вся структура разрушается. Это факт универсальной важности. Поэтому, когда мы пытаемся остановить, зафиксировать, ограничить или уплотнить этот опыт единства, он превращается в противоречие, во внутреннюю дисгармонию, в мертвящий яд. С другой стороны, если мы разрешим его в свете истинного знания и сплавим в огне сверхиндивидуального сознания и позволим ему течь беспрепятственно, он станет носителем всеохватывающей целостности, в которой ограничения индивидуального организма не существуют более ни в какой мере.

Это демонстрируется тем, что в момент, когда «А» и «ХАМ» объединяются в слове-символе «А-ХАМ», оно растворяется и течет вниз (потоком алмазно-белого нектара), потому что сердцевина пылающего «А-ХАМ» плавится и проливается вниз Эликсиром Просветления (санскр. бодхичитта, тиб. бьянг-чхуб семс) на все психические центры тела, «пока даже самая маленькая часть не окажется пронизанной им». На языке тантр «АХАМ» может быть определено в соответствии с формулой мистического «ЭВАМ». Следующая выдержка из «Субхашитасамграха» (л. 76) — «Дэвендра-парипричча-Тантра» (цит. по H. Guenther, 1952) может служить здесь примером:

«Э-карас ту бхавен мата
ВА-карас ту пита смритах
Биндус татра бхавед йогах са йогах парамакшарах
Э-карас ту бхавед праджня
ВА-карас суратадхипах
Биндус анахатам таттвам тадж-джатани акшарани ча».

«Э — это мать,
ВА — это отец,
Бинду (носовое «М») — это их союз, обеспечивающий высшую сублимацию звука;
Э — это мудрость, интуиция (праджня, шейраб),
ВА — это любящий муж,
Бинду — это девственная реальность: из них все другие звуки рождаются».

Исходя из этого, мы определяем «АХАМ» так: «А» — это протослог женского принципа, Мать (тиб. Юм), выраженный в своем полном раскрытии как интуиция или трансцендентное (сознание (праджня); «ХА» — это протослог мужского принципа (тиб. Яб), Отец, принцип активной реализации (упайя) всепроникающей лучистой любви и всеохватывающего сострадания; носовое «М» (точка над санскритской буквой «ха», бинду, тиб. *тиг-ле*) символ союза (единства), в данном случае союза Знания и Метода — средства его реализации (праджнопайя), сплав мудрости и любви, потому что знание без оплодотворяющей силы любви и сострадания остается бесплодным.

То, что разжигает скрытые присущие нам качества протослога «А» в состоянии пламенной раскаленности, есть подъем

вдохновения. Но вдохновляющая муза — это божественная фигура Ваджра-йогини, Дакини высшего ранга. Она освобождает сокровища вечного опыта, находящиеся спящими в подсознании, и поднимает их в область высшего сознания, запредельного сознанию нашего интеллекта.

После того как мы выяснили природу мантрических протослогов и их функций, продолжим описание основных особенностей практики этой йоги.

Во время осмысленного вдоха психическая энергия жизненной силы (прана, тиб. рЛунг) входит через левую и правую нади в среднюю авандуди, соприкасается с волосовидным кратким «А» и заполняет его, пока не принимает сама его форму.

С возрастающей концентрацией, визуализацией и регулярным, сознательно ритмичным вдохом и выдохом протослог «А» разгорается в раскаленное ярко-красное состояние до тех пор, пока вертикально направленное спиралеобразное и вращающееся пламя не вырвется из него. С каждым вдохом и выдохом пламя поднимается на полпальца выше. После восьми дыхательных циклов оно достигает пупочного центра, а с десятью последующими вдохами и выдохами заполняет пупочный центр, и во время десяти последующих циклов оно движется вниз и заполняет нижнюю часть тела огнем. С последующими десятью дыханиями огонь снова непрерывно поднимается, достигая сердечного центра, горлового центра и, наконец, верхнего центра. Во время следующих десяти вдохов и выдохов протослог «ХАМ», представляемый в верхнем центре, начинает плавиться и преобразовываться в Эликсир Просветленного сознания (тиб. жан-чуб сем), пока не заполнит всю область центра.

Затем от макушки головы он устремляется вниз, в нижние центры. С каждыми последующими дыханиями в количестве десяти циклов он достигает и последовательно заполняет горловой центр, сердечный центр, пупочный центр и весь низ тела до кончиков пальцев. Всего насчитывается 108 циклов дыхания, и следует отметить, что буддийские и индуистские четки имеют по 108 бусинок.

10. ЦЕНТРЫ ПСИХИЧЕСКОЙ СИЛЫ В ЙОГЕ ВНУТРЕННЕГО ОГНЯ

Видимо, не стоит говорить о том, что вышеприведенное описание есть предельное упрощение и является едва ли большим, нежели скелетом процесса медитации. Но именно поэтому оно подходит для схематического представления в виде диаграммы (рис. на с. 352), которая в состоянии продемонстрировать буддийскую систему чакр и ее функции.

Буддийская система, насколько было видно, ограничивается пятью главными центрами, которые могут быть прочувствованы

и осознаны во всем теле и которые, согласно тибетской традиции, подразделяются на три зоны: верхнюю (сТод), к ней относятся центры головной и гортани; среднюю (бар), к ней относится сердечный центр, и нижнюю (сМад), к ней относятся пупочный центр и область гениталий. Эти три зоны относятся друг к другу аналогично лалане, расане и авандуди (рКьян-ма, Рома, дБу-ма). Лалана и расана противостоят друг другу как творческий и воспринимающий, мужской и женский принципы, точно так же низшие и высшие противостоят друг другу. И как авандуди, находясь между двумя каналами, устанавливает их внутреннюю связь и, наконец, объединяет их и поглощает, так и сердечный центр расположен посередине, между низшими и верхними центрами, являясь областью реализации на человеческом уровне, после объединения полярных сил, что происходит в самом высшем центре. Эти три зоны в их глубинном смысле представляют следующие уровни:

1. Земной уровень: элементарные силы природы, материальности или вещественности земли (застывшего наработанного прошлого).

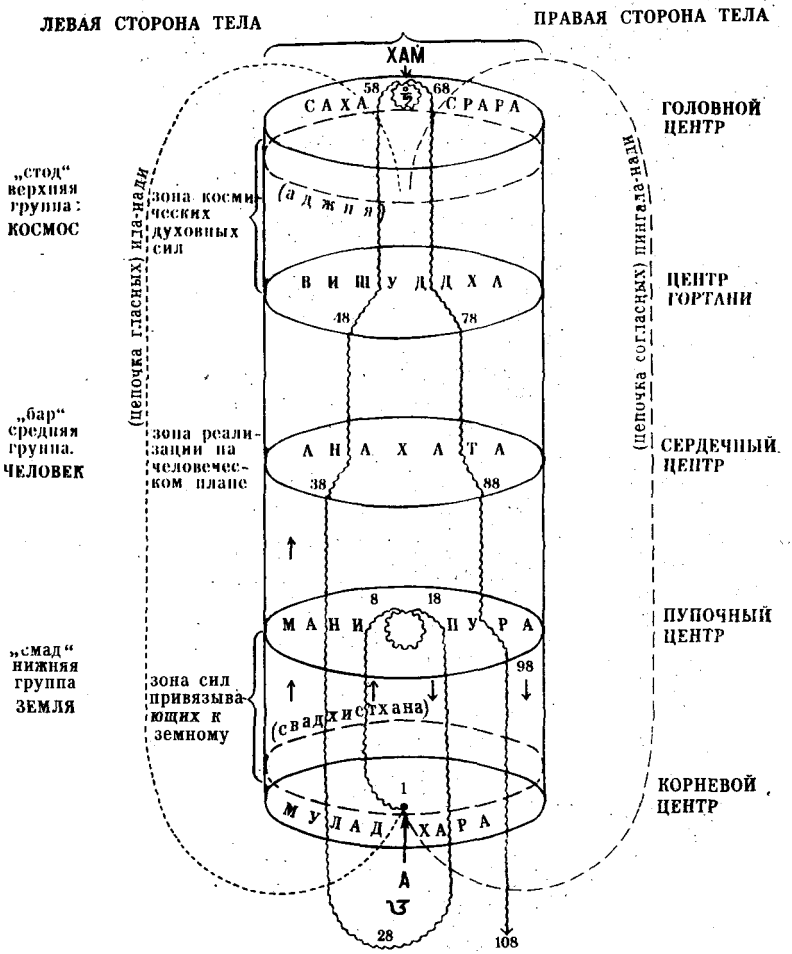
2. Космический или универсальный уровень вечных законов, вневременного Знания (которое с человеческой точки зрения чувствуется как будущая перспектива, состояние достижений, цель, которая еще будет достигнута), уровень спонтанного духовного контакта с Бесконечностью, как это символизируется в безграничном пространстве и в переживании Великой Пустоты (шуньята, тиб. сТон-па-нид), в которой заключены в равной степени все формы и не-формы.

3. Человеческий уровень индивидуальной реализации, в котором качества земного существования и космических отношений, силы земли и вселенной становятся осознанными в человеческой душе как вечно присутствующая реальность.

Интересно отметить, что философия «И-цзин» древнекитайской книги о принципах природы (инь-ян-цзяо) основана на теории вечного порядка и внутренней связи Неба, Земли и Человека. Объединяя небеса и землю внутри себя, человек достигает верховной гармонии и совершенства. «Мундака Упанишада» также говорит о встрече Земли и Неба в Человеке: «Он, в котором Небеса и Земля и Срединная область объединяются вместе с умом и всеми жизненными токами — познает себя как единое Я. Отбрось болтовню, иди этим мостом к бессмертию (2, 2, 5)».

Но прежде чем обсудить мантрические качества центров, нужно немного проанализировать их природу. Как уже упоминалось в начале этой части, буддийская *Тантра-йога* имеет дело не с фиксированными величинами и статическими концепциями, а с системой динамичных функций и взаимосвязанных отношений, чьи значения зависят от относительной позиции символа или центра, выбранного нами в качестве исходной

ВОСХОДЯЩИЕ И НИСХОДЯЩИЕ ФАЗЫ ДВИЖЕНИЯ «ВНУТРЕННЕГО ОГНЯ» В *СУШУМНА-НАДИ*



точки, другими словами — это наша позиция, наш духовный уровень, определяющий направление нашего внутреннего развития.

Сам по себе верхний центр не является местом космического или трансцендентного сознания (или всего того, что мы могли бы назвать высшей функцией), также и сердечный центр не место интуитивно-духовного сознания, равно как и корневой центр не обладает психически сознательными и физически полезными силами. Все они могут стать таковыми носителями этих свойств лишь путем сознательной трансформации их функций из инстинктивно-индивидуального самосохранения, свойственного всем животным, в духовную реализацию. Первые направлены на материальное существование, последние — на освобождение от материи.

Как солнечная центробежная сила расаны (подобно вовне направленной активности воина) содержит принципы индивидуального познания и дифференциации, а вместе с ними и яд смертности, так и лалана, лунная, центростремительная сила представляет собой «эликсир бессмертия» (тиб. бДуд-зи) и в то же время слепую тягу к существованию, что вызывает бесконечный круг перерождений (сансара). Головной центр в своей несублимированной форме представляет земную активность интеллекта, отделяющего нас все дальше от исконных источников жизни и внутреннего единства всех существ.

Интеллект, направленный вовне, все глубже затягивает нас в процесс становления, в мир «вещей» материальных форм и в иллюзию отдельности нашей самости и, таким образом, смерти. Но когда интеллект обращается вовнутрь, то он также теряет себя в рассудочном мышлении, в бездне абстракций, в смерти ментального застоя.

Если, однако, интеллекту и удается ухватить случайные проблески истинной природы вещей, его мир сужается и заканчивается разрушением и хаосом. **Для духовно неподготовленного незрелого ума природа Реальности, обнаженная Истина, кажутся невероятной и предстают в ужасных формах.**

А потому переживания, связанные с прорывом к высшему Знанию или сознанию Реальности, представляются в ужасающих образах Херук — «Пьющих кровь божеств». Их мандала (сфера обитания) ассоциируется с «Головным Центром», в то время как мандала мирных и спокойных форм Дхьяни-Будд визуализируется в лотосе «Сердечного Центра». «Кровь, которую пьют гневные божества», есть Нектар Знания, плод с древа познания Добра и Зла (который в его настоящей, неочищенной форме, т. е. не соединенный с качествами сострадания и любви, действует на человека как мертвящий яд).

Если «Головной Центр» непробужденного человека содержит зерна смерти, принцип временности, то «Корневой Центр» у противоположного конца авандуди содержит ядро жизни и

причину бесконечного цикла перерождений, сансары. Сознание непробужденного «Головного Центра» имеет способность различающего сознания, которое не в состоянии объединить силу жизни и спонтанности. «Корневой Центр» — источник объединяющих, но слепых жизненных сил, чьи функции истощаются сами в тяге самосохранения. Он не дает возможности различительного познания, что дало бы знание и направление этим слепым силам.

Поэтому познавательное и различающее сознание солнечного принципа, которое является в пробужденном состоянии субъектом нашей воли и может быть усилено и направлено осмысленным дыханием, должно спуститься вниз, к источнику жизни и преобразовать его воспроизводительные силы из области сексуального в область психической и духовной активности.

Поэтому протослог «А», представляющий собой принцип познания в вышеуказанной медитативной практике, должен представляться в самом нижнем центре, у входа в авандуди (здесь не следует созерцать «Корневой Центр»), в то время как протослог «ХАМ», представляющий собой принцип Нектара Жизни, визуализируется в верхнем центре. Эта визуализация является символическим восприятием цели, как можно видеть из того факта, что лишь тогда, когда тепло пламенеющего «А» достигает «ХАМ» в ходе медитации, то последний оживает и пробуждается к состоянию активности. «Раскаленность» или «пламенность» протослога «А» в представлении практикующего указывает на степень реальности или ценности переживания и считается критерием концентрации. Поэтому, когда жар пламенеющего «А» достигает «ХАМ», последний плавится и активизируется в воспроизводительную силу Просветленного Сознания (бодхи-читта), которое заполняет «Головной Центр» и переливается из него, опускаясь во все другие центры.

Это нисхождение означает вторую трансформацию центров: первая состоит в охвате их пламенем вдохновения — принципа духовного познания, внутреннего или прямого, непосредственного Знания, разжигаемого в состоянии раскаленной интенсивности совершенной концентрацией. Вторая и более важная концентрация состоит в превращении этих центров в орудие Просветленного Сознания, в котором знание и чувство, мудрость и любовь, яркость света и тепло жизни сплавляются в одно целое. Символом этой интеграции является протослог «ХУМ».

Эта двойная трансформация или преображение освобождает центры от их непробужденных элементарных качеств и дает возможность обрести для них новые импульсы и силы, рожденные взаимопроникновением, восхождением и нисхождением токов сознания. Эти два находящихся в постоянном движении потока огненной (восходящей) и водной (по природе, нисходящей) сущности влияют друг на друга и проникают один в другой. Их сосуществование и одновременное действие были по

отдельности символизированы в популярном рассказе Будды «Двойное чудо» (см. «Вопросы Милинды»), где говорится, что благодаря силе концентрации Будды из Его тела одновременно вырывались языки пламени и струи воды, образующие радужную ауру.

11. ДХЬЯНИ-БУДДЫ, ПРОТОСЛОГИ И ЭЛЕМЕНТЫ В БУДДИЙСКОЙ СИСТЕМЕ *ЧАКР*

Из предыдущих глав ясно, что **в буддийской йоге чакр важность центров зависит от определенного процесса медитации**, от ее исходной точки и от **цели самой практики**, о которой идет речь. Даже элементные качества центров видоизменены и приведены в зависимость от этих процессов, которые обусловлены уровнем сознания практикующего, направления его внутреннего движения и склада его ума. В буддийской системе тантр элементы (*махабхуты* или стихии) все больше и больше отдаляются от их материальных качеств и их природных двойников.

Их взаимосвязь рассматривается более важной, чем их органические функции или любое другое объективное содержание, связанное с ними. Пять центров буддийской системы относятся друг к другу подобно пяти элементам, но не в том смысле, что одному и тому же элементу присуще одно и то же свойство. Символизм элементов располагается на многих уровнях: на уровне природы, абстрактных понятий, чувственного восприятия и в равной степени на эмоциональном, психическом, интуитивном, духовном уровне и т. д.

Элемент «Огонь» — не только символ, соответствующий материальному составному состоянию или являющемуся его результатом физическому теплу, но он также и символ света, солнечной силы, видимости или психического тепла, энтузиазма, вдохновения, эмоций, темперамента, страсти или разрушения, преображения, очищения, плавления, интеграции или тяги к знанию, посвящения, самопожертвования и т. п.

Так и «Вода» означает не только элементное качество сцепления или жидкого составного состояния, но и качества равновесия, разрушения, превращения в жидкое состояние, единения или Нектара Жизни, лунной силы, плодородия, женского принципа или бесцветности, отражательности, качеств зеркала или глубокого, бездонного, подсознательного и т. д.

Каждая система символизма обладает собственными ассоциациями, которые зависят от развития или роста. Они зиждутся не на абстрактной логике и не на интеллектуальной мысли. Они созрели и раскрылись в течение времени. Они подобны вещам в состоянии движения; последовательность

различных фаз движения зависит от многих факторов: от исходного направления, среды, сопротивления, новых импульсов.

Исходная точка буддийской йоги не имеет ни космологического, ни богословско-метафизического характера, но психологична в глубоком смысле этого слова. Таким образом, психические центры — чакры определяются не характером элементов, а психологическими функциями, не соотносящимися с ними.

Интеллектуальный центр, которому присущи наиболее тонкие несубстанциональные качества, преобразуется в орган универсального сознания, которому соответствует элемент пространства (акаша) или «эфира».

Центр речи становится органом мантрического звука, в котором физическое дыхание трансформируется в сознательную прану, духовные вибрации которой становятся выраженными через ум и речь. Элементом этого центра является движение, представленное символом «ветер» или «движущийся воздух» (символически выражаемый в виде стилизованного полукружья лука).

Сердечный центр становится органом интуитивного ума, духовного чувства (всеохватывающего сострадания) и центральным органом процесса медитации, в котором абстрактное преобразуется в человеческий опыт и реализацию Просветления. Из Абсолюта (дхарма-дхату или дхарма-кайя) универсальный закон (дхарма) сначала переходит на уровень идеального восприятия (Самбхогакайя), мантрического выражения (в центре речи и внутреннего видения) и, наконец, снисходит на уровень человеческой реализации (Нирманакайя) в сердечный центр.

Сердечный центр ассоциируется с элементом «огонь», но здесь необходимо понимать, что речь идет не о физическом элементе, а об огне вдохновения, психическом огне религиозного посвящения, почему сердце и сравнивается с брахманическим огненным алтарем.

Пупочный центр ассоциируется с элементом «вода». Это не значит, что он не может стать центром психического тепла, как, например, в Йоге Внутреннего Огня. Огонь проходит по всем центрам. Связь с элементом «вода» лишь указывает на то, что пупочный центр — это преимущественно преобразовательный орган, уравновешивающий и ассимилирующий подсознательные и нематериальные силы. Так как в буддийской системе функции гениталий и «Корневого Центра» частично отождествляются с пупочным центром, то это лишь подчеркивает необходимость подобной ассоциации. Но эта причина не имеет решающего значения для практики йоги, и прежде всего для буддийской, которая начинается не со статики определенных раз и навсегда положений, а с динамичных принципов или возможностей психической трансформации. Буддийские последователи тантр не спрашивают: «Что это?», но: «Что можно сделать для этого?»

В связи с этим было бы естественным предположить, что Дхьяни-Будды и протослоги соответствующих элементов должны быть как-то связаны с соответствующими центрами, с которыми эти элементы ассоциируются. Это, однако, не так, поскольку упомянутые элементы рассматриваются здесь с иных точек зрения и принадлежат к различным символическим категориям. Связаны, например, Амитабха и элемент «огонь», но не для обозначения свойства тепла, а для обозначения света, способности делать вещи видимыми и качества «красноты». Акшобхья связан с элементом «вода», но не в смысле жидкости или силы сцепления, а в плане зерцалоподобной поверхности, которая отражает чистый бесцветный свет — соответствующий «Мудрости Великого Зеркала» и метафизической связи алайя-виджняны и океана.

Во всех этих символических категориях не следует брать только какую-то одну зафиксированную величину с одним единственным значением. Здесь не подходит уравнение с одним единственным результатом, по формуле, к примеру: «Если A = X и B = X, то, следовательно A = B». В этом символизме мы имеем дело с набором ментальных ассоциаций, но не с уравнениями. Но эти наборы или категории не произвольны, а следуют своим, присущим им законам. В этом отношении мы можем сравнить их с живыми организмами, чьи движения не предсказуемы, но тем не менее зависят от некоторых законов.

В каждом развитом символизме должна преобладать одна главная тема, и чем более развита система, тем более ограничено значение его главного составляющего.

В символизме медитативных процессов ведущим принципом является не некая теоретическая тема, а практика и переживание, выводимые из нее. **Поэтому каждая школа медитации и каждая частная тантрийская группа имеют собственную систему, которая поддерживается традицией и переходит от учителя к ученику.**

Поэтому и расположение Дхьяни-Будд и их мантр по психофизическим центрам не может быть единственной и фиксированной системой. Все это зависит от медитирующего, от избранного им символа, который он помещает в центр своего созерцания, и от этого его выбора будет зависеть положение всех других символов мандалы. Само тело во время медитации становится мандалой, и внутри ее на каждом центре соответственно имеются меньшие мандалы.

Термин «чакра» часто используется как синоним слова «мандала». **Даже внешний мир, окружающий тело, преобразовывается во всеохватывающую мандалу**, чьи концентрические круги, подобно кругам, вызванным от камня, брошенного на тихую гладь воды, распространяются все шире и шире, пока не скроются в бесконечности.

Поэтому в Тантре Дэмчога (дПал Кхор-ло бДэ-мЧог) говорится, что **следует рассматривать себя и все видимое** (бДаг данг сНанг тамс-чад) **как божественную мандалу** (Лхай дКьил-Кхор), и **каждый слышимый звук** (грагс-пай сГра тамс-чад) **следует рассматривать как мантру** (снгагс), и **каждую мысль**, появляющуюся в уме (семс-кьи рТог-пай Ду Пхро тамс-чад), **как магическую манифестацию Великой Мудрости** (йешес чхен-пой чхос-пхрул).

Другими словами, медитирующий должен представлять себя в центре мандалы как воплощение божественной фигуры совершенной Праджни, реализация которой есть цель практикующего. Этим устраняется вся произвольность. Не остается места ничему лишнему или субъективному; все вещи мира сами преобразуются в священные круги, где тело йогина становится храмом или дворцом. Простой факт сознания предстает актом невыразимого чуда. Видимое становится символом глубокой реальности, слышимое — мантрой, а психические центры тела становятся пятью этажами священного храма. И каждый из них содержит трон и мандалу Дхьяни-Будды.

Самый нижний ярус или первый этаж — «Корневой Центр», представленный желтым квадратом или кубом, соответствующим элементу «земля», в чьей темной матке созревают зародыши всех действий. Это область кармических законов, кармически обусловленной активности. Ее природа сравнима с природой земных элементов, порабощенных формой, состоянием скованности и инерции. Амогхасиддхи, способный все совершить, воплощающий в себе Мудрость, освобождающую от кармы, избран поэтому хозяином и преобразователем этой области. Его протослогом является «АХ».

Владыка чакры не божество, внутренне связанное с ней по своей природе или представляющее персонификацию элементных качеств центра, а символ тех сил, которыми мы хотим заполнить и активизировать данный центр. Выбор этого символа зависит от того, насколько он подходит для этой роли. Чтобы достичь этого, символ должен совпадать с некоторыми чертами или качествами чакры, хотя он может быть и отличен от ее элементарной природы в других аспектах.

Это особенно заметно, если посмотреть на мантры. Протослоги элементов отличны от протослогов тех Дхьяни-Будд, которые в других отношениях соответствуют им. Подобная тенденция просматривается и в цветах элементов, не совпадающих с цветами Дхьяни-Будд, хотя ими занимаются одни и те же центры. Это указывает на то, что связи одной системы не переносятся на другую. И если это так даже внутри тесно взаимосвязанной буддийской системы, то насколько это справедливо в отношении взаимоотношений Буддизма и индуизма! Наивность, с которой смешиваются эти вещи, эти разные системы западными авторами, создает невероятную путаницу, которую

мы должны преодолеть, прежде чем сможем заложить основу для более глубокой и непредубежденной позиции.

Позвольте вернуться к аналогии с пятиэтажным храмом нашего тела. Второй этаж («Пупочный Центр»), изображенный в виде белого диска или сферы (в виде капли), соответствует элементу «вода», качеству тождества и Дхьяни-Будде Ратнасамбхаве, Великому Уравнителю. Его Мудрость Равенства есть знание основополагающего единства всех существ. Его протослогом является «ТРАМ».

Уравнивающая функция «Пупочного Центра» выражена в Тантре Дэмчога идеей, что грубые элементы преобразуются в нем в жизненные или психические. Говорится, что следует представлять в этом центре четырехлепестковый лотос, чьи лепестки, начиная с востока, вращаются по часовой стрелке и имеют следующие качества:

1. Праническая сущность или жизненный принцип *(прана,* тиб. *рЛунг)* элемента «земли» (са).
2. Жизненный принцип элемента «вода» (чху-рЛунг).
3. Жизненный принцип элемента «огонь» (мэ-рЛунг).
4. Жизненный принцип элемента «воздух» (рЛунг-ги рЛунг).

В соответствии с этими элементами следует визуализировать следующие протослоги:

1. Желтый ЛАМ.
2. Белый БАМ.
3. Красный РАМ.
4. Зеленый ЙАМ.

В центре лотоса следует представлять жизненный принцип «эфира», или *акаши,* — элемента живого пространства (тиб. намМКха) в виде голубой точки (санскр. *бинду,* тиб. *тхиг-ле).*

В других отрывках того же текста жизненный принцип Четырех великих элементов называется «четырьмя вратами» (Бьунг-ва бЗий-рЛунг рКа-ва сГо-бШи) священного храма тела. Важно понять то, что во всех этих визуализациях мы имеем дело не с материальными, а с витальными и психическими признаками, силами и законами, из которых построен наш мир, безотносительно к тому, называем ли мы его «внутренним» или «внешним».

Третий этаж, соответствующий сердечному центру, представляет собой красный треугольник (конус или пирамида) и образует центральный, или средний этаж пагоды-храма. Он содержит священный огненный алтарь, священное пламя которого преображает и очищает, расплавляет и восстанавливает в их изначальной чистоте элементы нашей личности. Это священное пламя соответствует протослогу «ХУМ» и образу Ваджрасаттвы-Акшобхьи. В следующей главе мы более детально ознакомимся с ХУМ как символом духовной интеграции, а также с особой ролью Ваджрасаттвы.

Четвертый этаж, соответствующий «Горловому Центру», посвящен элементу «воздух», символизируется полукружьем лука или полусферическим телом зеленого цвета. Мы уже имели дело с различными значениями тибетского слова «рЛунг» и его санскритским эквивалентом «прана», или «вайю». Изогнутый лук намекает на динамичный характер этого элемента. Относительно «Горлового Центра» он означает не только дарующее жизнь дыхание, но и функцию речи, священного слова, источника всех звуков и всех тончайших вибраций, из которых возникает все многообразие всех вещей — основа мантры и зрения. Амитабха, воплощающий различительную или распознающую мудрость внутреннего ви́дения (подобно его активному отражению — Амитаюсу, представляющему безграничность жизни), считается поэтому владыкой этого центра. Его протослог — ХРИ.

«Х» — это звук дыхания, символ всей жизни; «Р» — это звук огня (РАМ); «И» — гласная самой высокой интенсивности вибраций, представляет высшую духовную активность и дифференциацию. Аспиратный послезвук, следующий за «И», хотя и обозначается в тибетском написании (двумя друг над другом поставленными кружочками — *висарга*), но на произношение не влияет.

Пятый и самый высший этаж, соответствующий головному или верхнему центру, представляется горящей или пламенеющей голубой точкой (бинду, *тиб.* тиг-ле), символизирующей элемент пространства или «эфира» (акаша, *тиб.* нам-мКха). Его владыка — Вайрочана, воплощающий Мудрость Дхарма-дхату или Универсального закона. Его обнимает Мать Небесного Пространства. Его протослог — ОМ.

«ОМ-АХ-ХУМ» на левой стороне диаграммы, иллюстрирующие связь между центрами, элементами, протослогами и Дхьяни-Буддами, соответствуют трем принципам: «Тела» (кайя, *тиб.* сКу), «Речи» (вак, *тиб.* гСунг) и «Ума» (читта, *тиб.* тхугс), которые после унификации всех психических качеств и сил медитирующего преобразуются в следующие принципы:

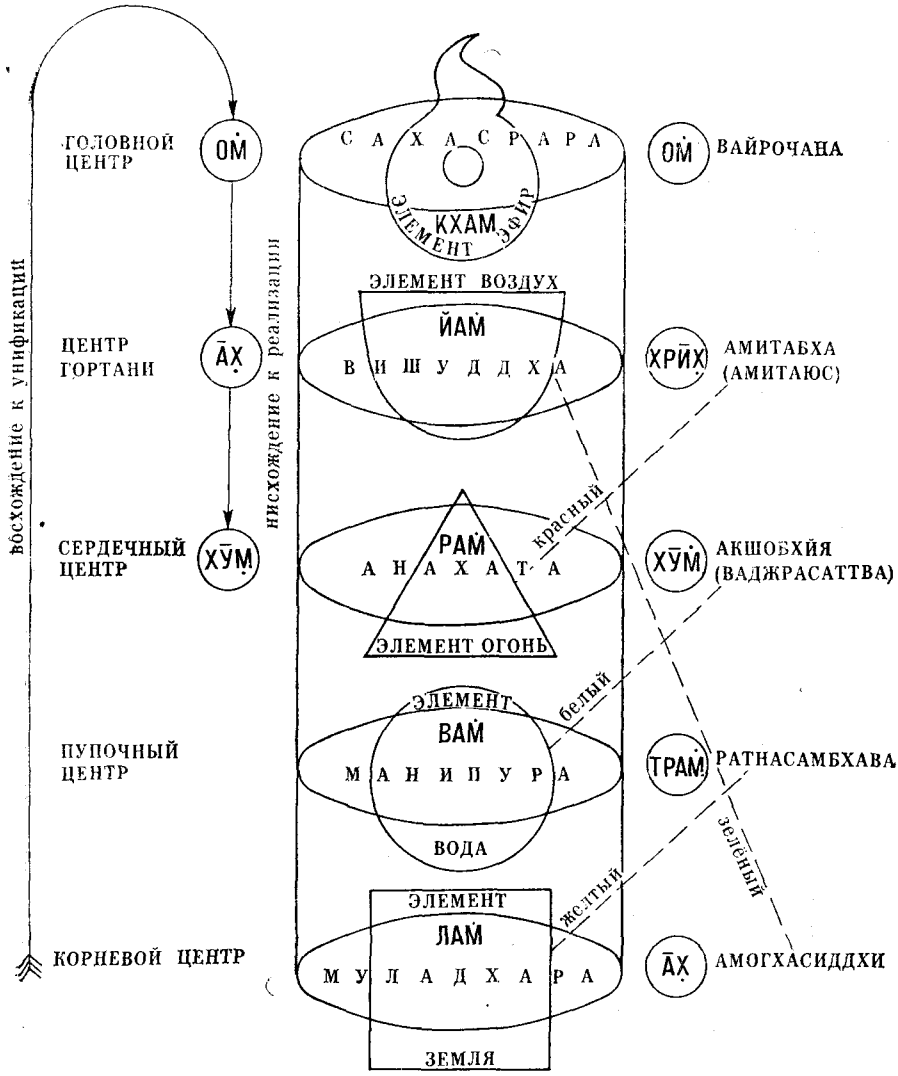
1. Принцип всеохватывающего универсального тела (ОМ), реализованного в верхнем центре.

2. Принцип всеохватывающей мантрической речи (гСунг) или творческого звука (АХ), реализованный в горловом центре.

3. Принцип всеохватывающей любви Просветленного Ума (бодхи-читта, *тиб.* бьянг-чхуб семс) всех Будд (ХУМ), реализованный в сердечном центре.

Пунктирные линии на правой стороне диаграммы показывают связь между Дхьяни-Буддами и элементами в категории символов, основанных на идентичности цветов, как показано в мандале Дхьяни-Будд в предыдущей главе этой части.

Если символы пяти элементов, изображенных на этой диаграмме, поместить один над другим в их соответствующей трехмерной форме, они продемонстрируют сущностную природу или



ВЗАИМОСВЯЗЬ ЦЕНТРОВ, СЕМЯ-СЛОГОВ, ЭЛЕМЕНТОВ И ПЯТИ ТАТХАГАТ

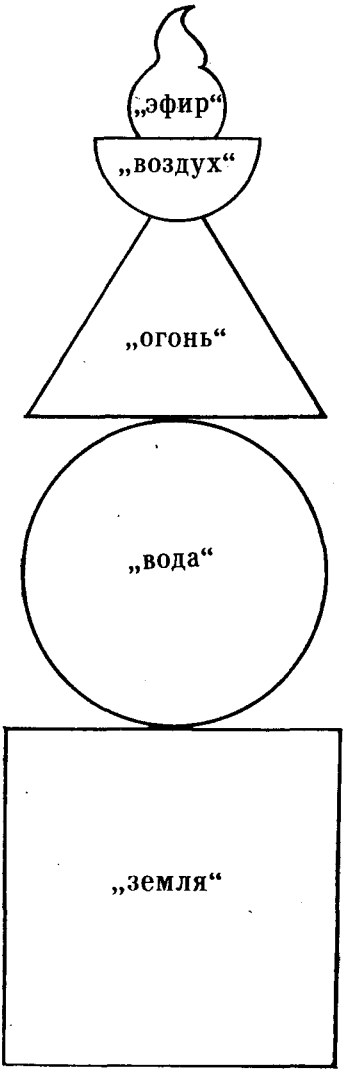
структуру тибетского «Чортена» (мЧход-рТен) — религиозного сооружения, развившегося из индийской *ступы* (чайтья, дагоба), которые раньше использовались в качестве реликвариев останков Будды и его учеников. Относительно развития и символизма ступы см. мою монографию «Некоторые аспекты символизма ступы» (Лондон, 1940), а также мое эссе «Солнечный и Лунный символизм в развитии ступовой архитектуры» (Бомбей, 1950), кроме этого, см. Джузеппе Туччи. «Чортен и ца-ца в Индии, Тибете и на Западе» (Рим, 1932).

В Тибете, однако, эти сооружения представляют собой чисто символические структуры — пластические мандалы.

Наиболее прекрасным и выразительным примером такой мандалы является Чортен «Ста Тысяч Будд» (сКу-Бум) в Гьянцзе, образующий террасированный пагодоподобный храм, содержащий около сотни часовен, каждая из которых образует собственную мандалу. Большинство этих часовен содержит мандалы, в которых комбинируются тысячи фигур в форме фресок и скульптур. Одна из них содержит не менее восьми тысяч фигур.

Кубическая форма нижнего этажа соответствует элементу «земля», круглая центральная часть — элементу «вода», коническая позолоченная верхняя структура — элементу «огонь», зонт над ней — элементу «воздух». Пылающая капля элемента «эфир» покоится на сосуде с Нектаром Жизни (амрита-калаша, тиб. бум-па, или аюкалаша, тиб. цхе-бум), который увенчан почетным балдахином.

Символы четырех великих элементов играют особую роль в биографии Миларайпы. Его Гуру, Марпа, в целях избавления его от прошлых злых деяний и дурной кармической участи, которые препятствовали его духовному продвижению, приказал ему построить четыре дома и каждый в конце разрушить, за исключением последнего. По плану первый дом был круглым, второй полукруглым, третий треугольным и четвертый квадратным. Другими словами, Марпа заставил его концентрироваться на психических центрах элементов *Воды, Воздуха, Огня* и *Земли*, которые соответствуют четырем типам действий: мирные (ши-ва), обширные, или с далекими последствиями (рГьяс-па), подчиняющие, или властолюбивые (дВанг) и суровые, или разрушительные (драг-па). Он должен был таким образом уничтожить все свои прошлые деяния, сначала реконструируя их, а затем поочередно разрушая, вплоть до основания корневого центра с элементом Земля. И только тогда он разрешил ему начать строительство последнего здания его новой духовной жизни.



символика структуры тибетского чортена

12. СИМВОЛИЗМ ПРОТОСЛОГА ХУМ КАК СИНТЕЗА ПЯТИ МУДРОСТЕЙ

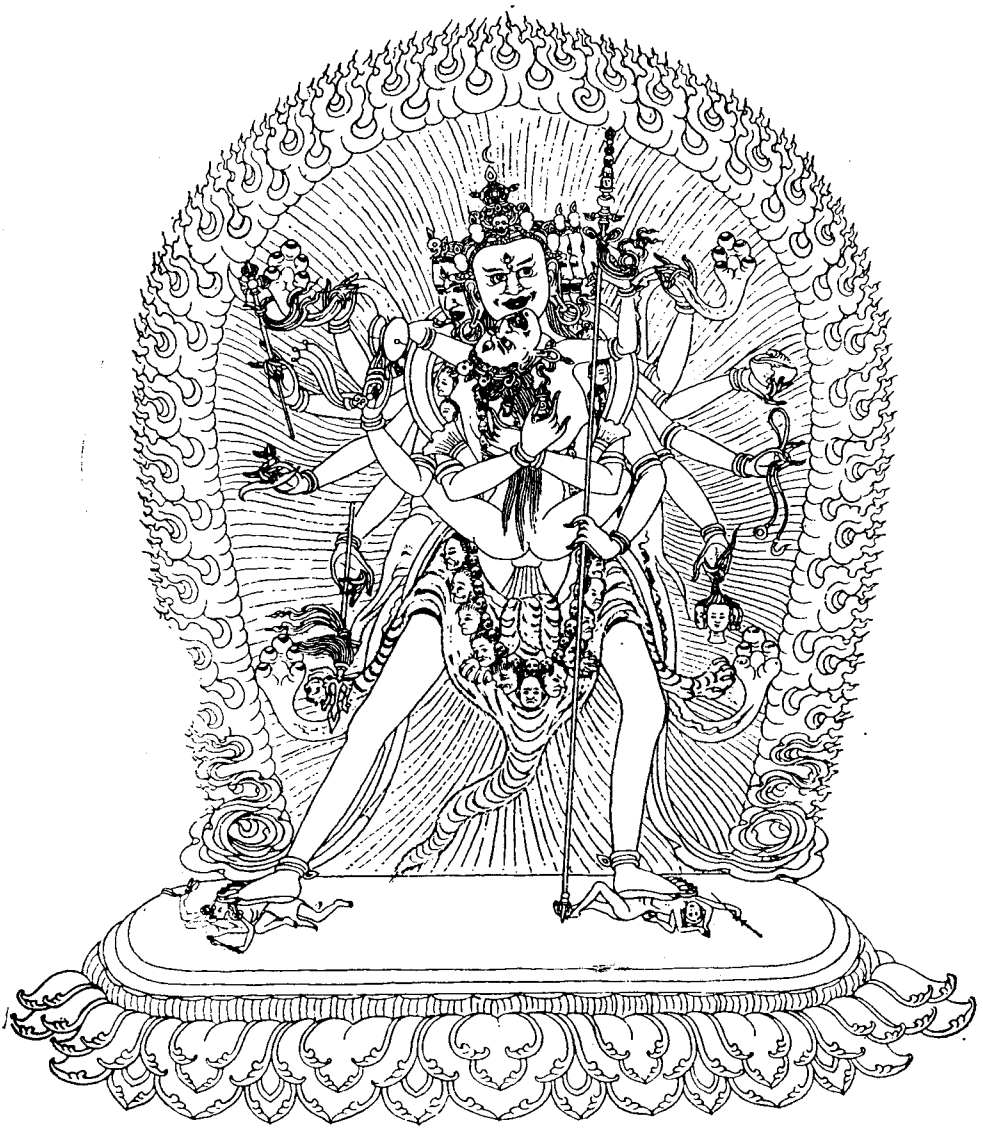
Рассматривая процесс «Йоги Внутреннего Огня», мы уже видели, что медитативный опыт проходит через разные фазы. Первое переживание характеризуется овладением и заполнением нижней области тела теплом внутреннего огня, когда сублимируются все сконцентрированные физические, элементные и «прижатые к земле силы низшей области» (тиб. сМад). Поэтому «Пупочный Центр» рассматривается как актуальная исходная точка или главный орган психического тепла (гТум-мо). Когда препятствия нижних центров таким образом устраняются, медитация приобретает надежный фундамент и тогда можно беспрепятственно перейти к главной цели: становлению духовного единства.

Это происходит на второй фазе медитации при достижении универсального сознания, в котором преодолеваются все самоограничения, вся двойственность позиции «я» и «не-я».

Третья фаза состоит в возвращении на человеческий уровень, на котором все достижения духа переводятся в жизнь, в жизнедеятельность. Место этого опыта — человеческое сердце, в котором реализуется «Алмазное Существо», т. е. Ваджрасаттва (тиб. рДо-рЖе Семс-дПа) — всюду присутствующая сила, отражающаяся в протослоге ХУМ. Он — активное отражение Акшобхьи или, скорее, тот его аспект, который повернут к миру.

В Ваджрасаттве отражается высшая реальность сферы Дхармы (дхарма-дхату, тиб. чхос-кьи дБьингс), которая становится осознаваемой на индивидуальном уровне. Он — активный луч Мудрости Великого Зеркала, которое отражает Пустоту (шуньята) и явления будучи зеркалом для обоих: «пустоты» в явлениях и явлений в «пустоте». Он — Знание универсальной основы, знание, осознающее целостность мира в каждой отдельной форме явления, знание бесконечного в конечном, вневременного в преходящем явлении. Он — Ваджра (несокрушимость) сердца, неизменный и нерушимый, духовная непреложность, исходящая из прямого и непосредственного опыта Реальности, в которой все Мудрости сплавлены в одну пламенем всеохватывающего чувства единения (можно назвать его любовью, сочувствием, благожелательностью и т. д.) и волей к действию во имя блага всех живых существ.

Если ОМ — подъем к универсальности, то ХУМ — это нисхождение универсальности в глубины человеческого сердца. И как ОМ предшествует ХУМ, потенциально (как центр мандалы) неся в себе все протослоги и проявляясь лишь после того, как все эти протослоги раскроются в реализации, так и ХУМ содержит переживание ОМ и становится живым единением всех пяти Мудростей. Это не знание, определяемое сло-



ВЕЛИКИЙ ЙИДАМ ЧАКРАСАМВАРА ЯБ-ЮМ

вами, а состояние ума, в противоположность умственному «объекту». «Йога представляет собой преодоление внешнего восприятия в пользу внутреннего. Весь ее опыт по сути — это самоисследование жизни. Живое целое мира может быть воспринято и упорядочено в сознании, как если бы оно было чем-либо внешним. Можно, находясь внутри этого самого мира, представить его как некую объективную реальность, ему же, миру, противостоящую, можно исследовать связи, существующие между его силами, понять их как закономерность — таким путем идет наука; но с устранением противопоставления себя миру устраняется и сама условная закономерность мира вещественных форм и мира названий, выведенных из их обычных значений, поскольку мир названий существует только в восприятии и не имеет собственного бытия. Исходя из этого, можно сказать, что он законен только с точки зрения аналогии, применительно к понятиям «действительный» и «недействительный» (H. Zimmer, с. 111).

Поэтому в Тантре Дэмчога говорится, что ХУМ представляет собой «ум, свободный от всякого мысленного содержания или концепций» (Зин данг брал-пай семс). Пять частей, составляющих ХУМ в его видимой форме (как в индийском, так и в тибетском написании), соответствуют пяти Дхьяни-Буддам и их Мудростям.

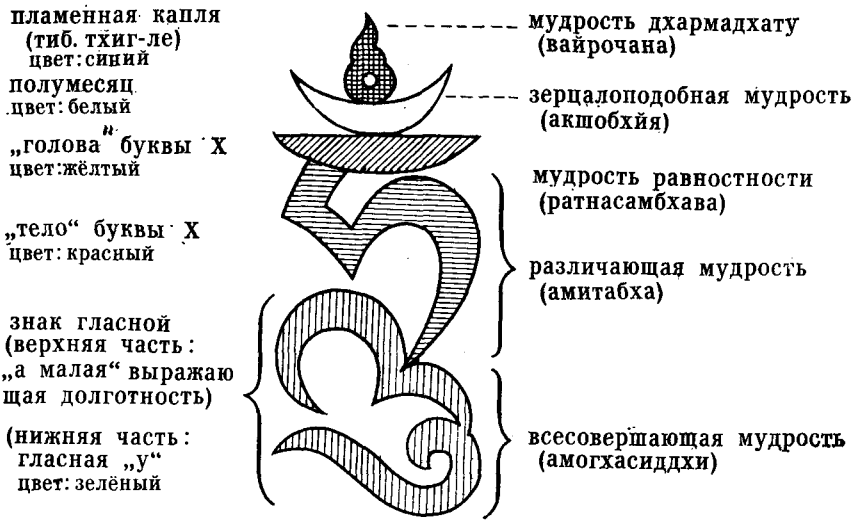
Гласная «У», образующая нижнюю часть ХУМ, соответствует, согласно тексту этого писания, Мудрости Амогхасиддхи, который «делает совершенными все дела» (бья-ва груб-пай йе-шес). Тело буквы «Х» (ХА) соответствует Различающей Мудрости (со-сор рТогс-пай йе-шес) Амитабхи. Голова «Х» (горизонтальная черта, общая у всех тибетских букв и представляющая трон божества или творческую силу, живущую в каждом мантрическом звуке) соответствует Мудрости Тождества или Равенства (мНям-па ньид кьи йе-шес) Ратнасамбхавы. Полумесяц соответствует Зерцалоподобной Мудрости (ме-лонг лТа-буй йе-шес) Акшобхьи, а пламенеющая точка или капля (тигле) соответствует Дхарма-дхату — Мудрости (чхос-кьи дБьнгс гьи йе-шес) Вайрочаны.

Каждая из этих пяти частей имеет цвет, соответствующий одному из пяти Дхьяни-Будд. Гласный «У» — зеленого цвета, тело «Х» — красного цвета, «голова» — желтого, полумесяц белый, а «точка» — голубая или синяя.

Это наглядный пример живого мантрического символа, который не только можно слышать и произносить — это внутренний и внешний звук, но он имеет также и свою внутреннюю форму; и, наконец, он — божественное явление, предстающее перед практикующим в виде пространственно-объективного существа.

Далее, в вышеупомянутом тексте говорится, что протослог ХУМ испускает лучи голубого, зеленого, красного и желтого

СИМВОЛИЗМ СЕМЯ-СЛОГА ХУМ КАК КВИНТЭССЕНЦИЯ ПЯТИ МУДРОСТЕЙ



цвета (света) и что **эти лучи** следует рассматривать как **исходящие от четырех лиц центрального божества Чакрасамвары** (или Махасукха, *тиб.* Дэмчог), воплощения высшего блаженства, в чью форму преобразуется ХУМ, и в конце концов этими лучами заполняется вся вселенная (Жиг-рТен-гьи кхамс тамсчад). Следует отметить, что белый свет не указан. Причина в том, что белый свет представляет внутреннюю природу Махасукхи, которая раскрывается в виде Ваджрасаттвы, присущей, всепроникающей, несокрушимой «пустоты».

К этому практикующий должен подойти после длительных занятий, после того как мантрический символ оживет в его внутреннем ви́дении на Стадии Зарождения посредством отождествления себя, своих тела и ума с созерцаемым объектом. Чтобы реализовать эту несокрушимую «пустоту», он должен будет обратить процесс медитации на Стадию Завершения (тиб. рДзог-рим) и свернуть ХУМ, начиная снизу, с гласной «У», позволив ей войти в тело «Х», телу «Х» в его «голову», «голове» «Х» в полумесяц, полумесяцу в пылающую бинду (тигле), пока точка не растворится в пустом пространстве или не будет ви-

брировать как чистый мантрический звук, пока не поглотится тишиной.

Здесь мы достигли предела, который может быть выражен словом, а потому нам лучше оставаться на уровне символического языка тантры, чьи аналогии помогут нам проникнуть в тайны, выходящие за пределы слов.

13. ПРОТОСЛОГ ХУМ И ВАЖНОСТЬ *ДАКИНИ* В ПРОЦЕССЕ МЕДИТАЦИИ

Если мы действительно хотим полностью понять глубокий смысл протослога ХУМ в мантрической медитативной практике Ваджраяны, то мы должны посвятить себя изучению того аспекта данной системы, который не известен западной мысли и чувству, а потому и не понят более, чем все другие особенности тантрийского Буддизма. Мы упоминали здесь классы существ, сил или символов, чья природа тесно связана с протослогом ХУМ и чьи проявления для постороннего кажутся более или менее демоническими. Кажется, что эти существа воплощают в себе все, что мы не можем втиснуть в наш хорошо упорядоченный мысленный мир, и предстают поэтому перед нами невероятными, угрожающими и ужасающими.

Это тот аспект знания, который представлен в невыразимом, неопределяемом качестве ХУМ и который может быть прочувствован только в переживании, если выходим за предел мысли или краткий миг пребываем на границе мысли, во время экстатического момента, проявляющегося как мгновенное интуитивное проникновение в истинную природу вещей, которая разрывает границы нашего бытия и побуждает нас прыгнуть в неизвестное.

Парадокс Ваджрасаттвы состоит в однонаправленности, взаимопроникновении целого и части, безвременного и временного, пустоты и формы, индивидуального и универсального, бытия и небытия. Путь реализации этого парадокса ведет к прыжку через бездну, зияющую между двумя полярными противоположностями.

Чтобы найти смелость для такого прыжка, необходимо быть побуждаемым сильными импульсами и переживаниями. Они символизированы в тайных учениях тантр и предстают в виде **Дакини — женских воплощений Знания и магических сил**, которые являются в человеческой или сверхчеловеческой форме и играют важную роль в жизни Сиддхов.

В жизнеописании Падмасамбхавы, написанной исключительно символическим языком, характерным для литературы Сиддхов, мы находим описание того, как его посвящала в тайны

буддийской йоги чакр некая Дакини (W. Y. Evans-Wentz, 1954, с. 131).

Она (Дакини) живет, как говорит нам текст, в саду или роще из сандаловых деревьев в середине кладбища, во дворце из человеческих костей и черепов. Когда Падмасамбхава подошел к двери дворца, он нашел ее запертой. Потом появилась служанка, несущая во дворец воду. Падма сидел в медитации и задержал ее магической силой.

(Этот мотив можно найти уже в «Лалитавистаре», где описано, как молодой Сиддхартха вошел в состояние глубокого транса (дхьяны), пока сидел под яблоней, и как пять аскетов, наделенных сверхъестественными силами, пролетали над Ним, но были остановлены силой концентрации Сиддхартхи. Они смогли продолжить путешествие только после выражения почтения будущему Будде).

Затем служанка сделала нож из хрусталя, отсекла свою грудь и явила в верхней части ее сорок два спокойных и в нижней части пятьдесят восемь гневных божеств. Обратившись к Падме, она сказала: «Я вижу, ты удивительный монах и обладаешь большой силой. Но посмотри на меня: поверишь ли ты мне?» Падма низко ей поклонился, обратился к ней с хвалой и попросил передать ему учение, которое он искал. Она ответила: «Я ведь всего лишь служанка. Иди внутрь».

Войдя во дворец, Падма нашел там Дакини, которая сидела на троне из солнца и луны, держала в руках дамару (двойной барабанчик), чашу из человеческого черепа (тход-па) и была окружена тридцатью двумя дакинями, совершавшими священные жертвоподношения для нее. Падма обратился с хвалой к Дакини, сделал ей жертвоподношения и попросил ее обучить его экзотерическим и эзотерическим учениям. Мгновенно сто гневных и спокойных божеств появились над его головой. «Смотри, — сказала Дакини, — божества. Теперь прими посвящение».

Падма отозвался: «Как все Будды на протяжении вечности имели Гуру, так и ты прими меня в свои ученики».

Тогда все божества вошли в Дакини. Она превратила Падму в ХУМ, который застыл на ее губах, и она излила на него блаженство Будды Амитабхи. Затем она поглотила ХУМ, и внутри ее желудка Падма воспринял тайну посвящения Авалокитешвары. Когда ХУМ достиг уровня «Корневого Центра», она излила на него правомочность Тела, Речи и Ума.

Этот фрагмент содержит много ценной информации, но для того чтобы понять ее смысл, нужно сначала выяснить роль Дакини в тибетской практике созерцания. В классических санскритских текстах под названием Дакини понимались демонические существа, враждебные людям и обитающие в местах кремации и других, подобных им уединенных и жутких местах, где таятся неизвестные опасности.

Но эти места, которых избегают обычные люди, предпочитались йогинами как наиболее подходящие для уединенного созерцания и религиозного экстаза. Они почитали такие места, где слышен голос тишины и Освобождения, куда не проникают мирские страхи и надежды.

Вследствие этого Дакини стали покровителями, гениями медитации, духовными помощниками, вдохновляющими садхаков и вырывающими их из иллюзии мирского довольства. Они были силами, пробуждающими спящие качества ума и души.

Эта перемена представления о Дакини под влиянием буддийских школ медитации (особенно в VI—VII вв. н. э.) отражена в тибетском переводе слова Дакини мКха-Грома: «мКха» означает «пространство» в смысле «акаша», «эфир»,— пятый элемент согласно Буддизму. Иными словами это то, что делает движение (символ «ветер» — рЛунг) возможным и вызывает формы к появлению (*тиб.* сНанг-ва), само при этом не приходя в движение и не проявляясь. Его численный символ — нуль, его философский и метафизический эквивалент — шуньята (сТонг-па-нид), «Великая Пустота»; его психологический эквивалент — высшее духовное сознание или ум (сем-нид), о котором говорится, что его следует понимать равным пространству небес (нам-мКха).

«Гро» (произносится «до») означает «идти», «двигаться». Согласно народному поверью, Хандома, или Дакини, — это небесное существо женского пола (как это указывается суффиксом «ма»), проникнутое лучезарной природой акаши, или эфира, в котором она двигается. Она одарена Высшим Знанием и является серьезным проводником, особенно для тех, кто практикует йогу, в человеческой или божественной, демонической или волшебной, героической или любой другой, ужасной или спокойной форме, чтобы подвести практикующего на путь Высшего Знания и Истинной Реализации.

В понятиях медитации и на языке йоги они, собственно говоря, и не являются существами, а манифестациями наших собственных духовных побуждений и сил, до времени спящих и спрятанных в глубинах подсознания. Толчок, приводящий в движение этот процесс расширяющегося сознания и присутствия, растет пропорционально его развитию: он является побудителем до тех пор, пока скрытый свет знания не раскроет его тайну. Это знание имеет пугающий вид для тех, кто еще порабощен миром вещей, но оно освобождает тех, кто может без предубеждения стать к Истине лицом к лицу.

Поэтому, по законам символизма, Дакини высшего порядка представляются существами обнаженными: они — воплощение знания обнаженной реальности как она есть на самом деле; чтобы выразить бесстрашие, необходимое для лицезрения голой истины, они представлены в суровом динамическом аспекте как героини (тиб. *дПа-мо*).

ВАДЖРАЙОГИНИ ВАДЖРАВАРАХИ

Это не некие слепые силы природы, а **способности**, при помощи которых они управляются. Они — вспышки вдохновения, которые преображают силы природы в творческое сознание гения.

Таким образом, в буддийской йоге делается акцент не на аспект силы или Шакти, а на Знание, Праджню. Шакти Кундалини даже не упоминается в буддийских системах, и тем более она не является объектом медитации. Поэтому сводить буддийскую систему медитации к Кундалини тантрийского индуизма так же неудачно, как и называть ее Кундалини-йогой. В йоге «Шести Учений Наропы» Кундалини исключается из практики визуализации, и йогину советуется: «Медитируй на четырех чакрах, из которых каждый похож на спицы зонта или колеса или колесо». Классическое определение чакр можно найти и в «Мундака Упанишаде»: Ара ива ратханабхау самхата йатра надьях» («Где нади сходятся как спицы на ступице колеса», 2, 2, 6.).

Сотня второстепенных нади сходится в сердечном чакре, в то время как авандуди бежит вертикально через центр чакра. Четыре же чакра в виде колес, образующие вместе огненную колесницу (напоминающую одну из тех огненных колесниц, в которой пророки Илия и Енох вознеслись на небо), следующие: верхний и горловой спереди, пупочный и сердечный — сзади.

Центр медитации занимает противоположный принцип: принцип Дакини; в этом случае Хандома — Дорже Налжорма, или Ваджра-йогини. Это не значит, что буддисты-тантристы отрицают или снижают важность или реальность сил Кундалини, просто их методы отличны и они используют других посредников для влияния и работы с этими силами, но не в их природном состоянии.

Энергия воды, являющаяся в водопаде в своей грубой неприрученной форме, может быть укрощена, направлена, распределена и использована по-разному. Подобно этому в буддийской *Тантра-йоге* концентрация направлена не на Кундалини (корневой центр), а на каналы, главные энергетические токи, чье напряжение («гравитационные» силы) регулируется временными запрудами и модификацией энергосодержания в верхних центрах.

Вместо природной силы Кундалини был найден вдохновляющий и побуждающий принцип сознания (*праджня*, интуиция), выраженный в форме Дакини и ее мантрических эквивалентах; она открывает вход в авандуди посредством удаления препятствий и направляет освобождающиеся силы.

Дакини, подобно всем женским воплощениям Видья, или Знания, обладают свойствами концентрации, усиления и интеграции сил, используемых ими, пока не будет разожжен пла-

мень вдохновения, ведущий к просветлению. Поэтому Дакини, появляющиеся как видѐния или как сознательно проецируемые образы в процессе медитации, представляются пребывающими в вихре пламени и вызываются протослогом ХУМ, мантрическим символом интеграции. Они — воплощение Внутреннего Огня, который в жизнеописании Миларайпы был назван «теплым дыханием Дакини», окружающих и защищающих святого подобно «чистой мягкой мантии» (в поэтическом переводе В. Эванса-Вентса):

Теплое дыхание ангелов облекает тебя
Словно мантией — чистой и мягкой.

Как знание имеет много форм и степеней, так и Дакини принимают много оболочек, от человекоподобной Лока-Дакини (Жиг-рТен мКха-Гро-ма), уровня Кама-дхату, до женских форм Дхьяни-Будд, которые в виде «Праджни» соединяются с последними в парном единстве *Яб — Юм*.

В процессе медитации Дакини могут соответствовать таким переживаниям, как осознание тела на первых стадиях упражнений для развития внимания (в Палийском Каноне это известно как «сатипаттхана»), поэтому Тантра Дэмчога говорит, что Дакини следует рассматривать как внимание по отношению к телу (мКха-Гро-ма ни лус-рДжес-су дран-пао) и что все божественные явленные формы нужно понимать как опыт, конструирующий путь медитации (лха-рНамс лам-гьи нго-бор дран-пар бьяо) (A. Avalon, 1919).

Реальность Дакини, подобно реальности «демонов» и «ангелов», покоится именно на таком опыте, а не на каких-то внешних фактах или данных. Эта реальность с буддийской точки зрения намного ярче, чем реальность так называемых внешних объектов, потому что эта реальность выходит прямо из духовной осведомленности, осознавания, а не из круговорота поверхностных чувств и их органов.

Высшая, т. е. самая совершенная форма Дакини, воплощает в себе все Мудрости Будд в сфере несокрушимой шуньяты, подобно различным аспектам Ваджра-дакини, в особенности Ваджра-йогини (рДо-рЖе рНал-Бьор-ма), при созерцании которой медитативный опыт достигает своей кульминации. Такая Дакини даровала посвящение Падмасамбхаве.

14. ПОСВЯЩЕНИЕ ПАДМАСАМБХАВЫ

В чем же состоит тайный эзотерический смысл посвящения Падмасамбхавы от Дакини?

Сад или роща из сандаловых деревьев посредине кладбища — это мир сансары: внешне привлекательный, он окружен смертью и разрушением. Дакини живет во дворце из человеческих черепов: человеческое тело, составленное из наследства миллионов прошлых жизней, материализованных прошлых мыслей, деяний есть карма прошлого.

Когда Падмасамбхава приходит, он находит дверь дворца запертой: он еще не нашел ключа к смыслу вещей и явлений. Истинная природа тела ему еще не известна.

Затем появляется служанка, несущая воду во дворец. Вода здесь означает жизненную силу, прану. Падмасамбхава задерживает эту силу властью своей медитации, т. е. он приводит ее под контроль посредством пранаямы. Поэтому и говорится, что несущая воду была задержана его магической силой.

Потом служанка изготовляет нож из хрусталя (ясность, заостренность, проникновение внутрь аналитического знания), отрезает им свою грудь, т. е. раскрывает тайную, скрытую природу материальности, и Падмасамбхава видит мандалы спокойных и гневных Дхьяни-Будд. Он теперь начинает понимать, что это тело, несмотря на его мимолетность и эфемерность, есть в то же время храм высших сил и совершенств.

Он склонился перед служанкой, которая таким образом раскрыла себя как Дакини, и просит у нее наставлений. Она позволяет ему войти внутрь дворца: смирение и готовность увидеть вещи так, как они есть, открывают до этого момента закрытую дверь. Дверь в его собственное тело, чьи тайные силы ему были недоступны.

Теперь он лицезрит главную Дакини в виде Ваджра-йогини, сидящую на троне из солнца и луны. «Солнце» и «луна» представляют психокосмические и лунные энергии, поляризованные в *расане* и *лалане*. Эти силы под контролем главной Дакини. Двойной барабан *(дамару)* в ее правой руке — символ вечного ритма вселенной и запредельного звука Дхармы, на который намекал Будда, когда в своей первой проповеди после Просветления говорил о «барабане бессмертия» *(атама-дундубхин)*, который он хотел услышать во всем мире.

В левой руке Дакини держит кубок из черепа, наполненный кровью, символом Знания, которое может быть получено только ценой смерти. Она окружена тридцатью двумя меньшими дакини, являющими собой намек на тридцать два признака физического совершенства, которые характерны для тел Просветленных.

Когда Падмасамбхава спросил ее об учении, две мандалы Дхьяни-Будд, раскрытых ему служанкой Дакини, снова показались над ним в сфере истинной реальности, будто спроектированные в пространстве. Но в момент посвящения они вошли в главную Дакини, которая стала воплощением всех Будд, и поэтому стала называться Сарва-Будда-Дакини. Однако Пад-

ГУРУ ПАДМАСАМБХАВА (VIII в. н. э.) — основатель первой ветви тибетского Буддизма *НИИНМА*

масамбхава преобразился в протослоге ХУМ и стал единым со своим объектом посвящения. Иными словами, практикующий, полностью отождествив себя с мантрой острием своей медитации, стал единым с вдохновляющей силой (побудительницей к просветлению) всех Будд и направил во все свои Центры сознание блаженства Бодхи, преобразовывая их в сосуды просветления.

Центры, к которым это относится, следующие:

1. Тот, где реализован Амитабха (когда ХУМ был на ее губах), т. е. «Горловой Центр», откуда исходит мантрический звук.

2. Тот, где реализован Авалокитешвара (символизированный драгоценностью «мани»), или пупочный центр.

3. «Корневой Центр» — место встречи трех нади (тройное соединение, *тиб.* гСум-мДо), в котором творческие силы тела преобразовываются в духовные возможности, приводя к истинному восстановлению тела, речи и ума. Это три посвящения, которыми Дакини одарила три Центра Падмасамбхавы своей магической силой.

Тройственная потенциальность высшей Дакини и ее целостная природа, охватывающая все Мудрости Будды, выражена в древнейшей мантрической формуле Ваджра-йогини, находящейся в «Садханамале» — известном собрании санскритских буддийских тантр: «ОМ ОМ ОМ Сарва буддха дакинийе Ваджра-варнание Ваджра-вайрочанийе ХУМ ХУМ ХУМ ПХАТ ПХАТ ПХАТ СВАХА (Sadhanamala, с. 453).

Трехкратное ОМ, ХУМ и ПХАТ соответствует трем главным формам Ваджра-йогини на трех различных уровнях переживания, с трех разных норм бытия. В качестве Сарва Будда-Дакини она воплощает побудительную силу всех Будд, которая влечет существа к реализации Буддовости, к Совершенному Просветлению.

В качестве Ваджра-варнани она представляет собой истинную природу (варна, *букв.* цвет) ваджры: прозрачную, чистую, свободную, недвойственную, неразрушимую и неизменную подобно Великой Пустоте. Поэтому в самом начале трактата о практике Тум-мо говорится, что следует представлять тело Ваджра-йогини как «пустое», прозрачное и тождественное шуньяте, которая есть истинная Реальность.

В качестве Ваджра-вайрочани она представляет собой активность ваджры, направленную вовне, ее излучение, активное сознание несокрушимой сферы Дхарма-дхату.

ХУМ является общим для всех форм явлений Ваджра-йогини и для ее мужского партнера, известного как Херука *(кхрагмТхунг)*, с которым она соединена в союзе Яб—Юм (Отец и Мать). Херука — это воплощение «мужского» качества Буддовости, динамичный аспект Просветления.

ВАДЖРАЙОГИНИ НАРОХАЖОД

ХУМ является сущностью ваджры, в его спокойных и мягких проявлениях (ши-ва) и в ужасных формах (бхайрава, *тиб.* драг-по). К ХУМ часто добавляется слог ПХАТ, который служит защитой от враждебных действий и для удаления внутренних препятствий или для усиления концентрации практикующего.

СВАХА — это выражение доброй воли и благоприятствования, в чем-то сходное с «аминь» и направленное на реализацию добра, блаженства, удачи. Это выражение используется для освящения и завершения ритуалов.

ПХАТ СВАХА, таким образом, одновременно и защита от темных сил зла и выказывание благорасположения силам, устраняющим препятствия.

И если в конце посвящения Падмасамбхавы было сказано, что он «принял посвящение тела, речи и ума», то это значит, что **его тело стало телом всех Будд, его речь — священным словом всех Победоносных, а его ум — Бодхичиттой, Просветленным Умом всех Будд.** Согласно этому Тантра Дэмчога говорит: «Произнося слово «кайя», мы думаем о теле всех Будд и их эманаций. Говоря «вак», мы думаем о речи всех Будд, говоря «читта», мы думаем об уме всех Будд, и что все они неотделимы один от другого».

15. ЭКСТАЗ ПРОРЫВА В ОПЫТЕ МЕДИТАЦИИ *И МАНДАЛА ВИДЬЯДХАР*

Как Дакини представляют собой побудительные вдохновляющие силы сознания, так и Херуки (воплощение Природы Будды с мужскими признаками или качествами) представляют собой активный аспект *каруны* (милосердие — экстатический акт прорыва) — неограниченного сострадания, проникающего через эгоистическую ограниченность к универсальному состоянию Сущности (Ваджрасаттва). Здесь исчезают все препятствия: как собственное иллюзорное «я», так и все идеи самости и изолированности — все рациональные мысли и суждения. Интуитивное знание и спонтанное чувство сходятся здесь в нераздельном единстве, как союз Дакини и Херуки в *юганаддхе* (Яб—Юм); это подчеркивает в видимой форме то, что незримо присутствует в каждом процессе просветления и в каждом символе Буддовости, даже если оно и выражается только в мужском аспекте.

Мирные или спокойные (шанта, тиб. ши-ва) формы Дхьяни-Будд представляют собой высочайший идеал Буддовости, познаваемый как состояние полного покоя и гармонии. Иными словами, Херуки, подобно другим экстатическим образам Ваджраяны, описываются как «пьющие кровь» (*тиб.* кхраг-

Тхунг, *санскр.* Херука), «гневные» (кродха, *тиб.* кхрова) или «ужасающие», «свирепые» (бхайрава, *тиб.* драг-па) божества, что подчеркивает динамичный характер Просветления, процесс становления Будды, достижение лучезарности, как это символизируется борьбой Будды с воинством Мары.

Экстатические фигуры героических и ужасных божеств выражают момент прорыва йогина к «Немыслимому» (ачинтья), интеллектуально «Непостижимому» (анупалабдха). Как упоминается в «Праджня-парамита-Сутре»: Будда спросил Субхути, может ли быть описано высочайшее Просветление (ануттара-самьяк-самбодхи) или учил ли Будда когда-либо таким вещам? Субхути отвечал: «Насколько я понимаю, в учении Совершенного Будды нет такой вещи, как ануттара-самьяк-самбодхи, и не мог Татхагата учить какой-либо определяемой Дхарме. А почему? Потому что вещи, о которых учил Татхагата, в их сущностной природе непостижимы и их нельзя преподать; они ни существующие, ни не существующие; они не феномены, ни ноумены. Что под этим подразумевается? Это значит, что Будды и Бодхисаттвы просветлены не конкретным учением, а интуитивным процессом, спонтанным и естественным» (Buddhist Bible, 1938, с. 102).

Непосредственная реализация и продолжение традиции Праджня-парамиты нашло взаимное выражение в экстатических образах Ваджраяны, встречаемых на мистическом пути Ваджрасаттвы (активное отражение Акшобхьи), на пути трансформации (преображения) и воссоединения.

Многогранные формы божественных фигур, которые мы встречаем на этом пути, особенно на тантрийском, аскетически нагие воплощения неприкрытой Реальности, подобные Дакини, Вира (дПа-по) и Херуке, важны с точки зрения йоги потому, что они обрисовывают опыт медитации, разворачиваемый сюжет реализации.

Нарастающее количество божеств Тантрийского Пантеона объясняется поэтому не прогрессирующей политеистической тенденцией «упадочного» Буддизма, который в подъеме религиозных эмоций и воображения искал все новые объекты почитания и возвышал человеческие спекуляции до уровня богов, а наоборот, заменял тенденцию к религиозным спекуляциям практическим опытом. Как всякое новое открытие науки приводит не только к расширению объема фактов и кругозора, но и к дальнейшим открытиям и переоценке прежних данных, так и каждый новый опыт медитации раскрывает новые методы практики и реализации. Человеческий ум не может остановиться в каком-либо пункте пути к знанию. Остановка означает смерть, неподвижность и разрушение. Это закон всякой жизни и всякого сознания. Это закон духа. Как в математической мысли каждое изменение с необходимостью вызывает другое, более высшее, и так до тех пор, пока мы не дойдем до мысли,

что должна быть бесконечная серия изменений, так и расширение наших духовных горизонтов раскрывает нам новое измерение сознания.

Каждое переживание указывает на собственные пределы и не может быть определено или ограничено как что-то существующее в себе, но только в связи с другими переживаниями. **Этот факт отражен в термине «шуньята», пустоты или относительности всех определений, бездны, из которой невозможно вычленить что-либо и абсолютизировать, бесконечности и глубинной связи всякого опыта.** И эта «сверхотносительность» содержит в то же время и объединяющий элемент живой вселенной, потому что бесконечная связь становится всеохватывающей метафизической величиной, которую нельзя описать ни как «бытие», ни как «не-бытие», ни как «движение», ни как «не-движение».

Здесь мы достигли границ мысли, конца всего, что мыслимо и воспринимаемо. Подобно движению в его крайнем пределе, которое не может быть отличимо от совершенного покоя и неподвижности, так и относительность высочайшей связи невозможно отличить от «абсолютного». «Вечность постоянна лишь в изменении: вечно изменчивое пребывает в постоянном, целостном, настоящем моменте» (Новалис).

Поэтому шуньята и татхата (таковость) идентичны по своей природе. Первая характеризует «пустотную», отрицательную, вторая — ясную, положительную стороны одной и той же реальности. Реализация первой начинается с переживания эфемерности, преходящности всего, временнòй и пространственной относительности, абсолютности. Мы используем эти выражения лишь для того, чтобы перекинуть мост от Запада к Востоку или, более точно, от логически-философского к интуитивно-метафизическому способу мышления.

Д. Т. Судзуки прав, когда называет интеллектуальным убожеством попытку сравнить современную концепцию относительности с концепцией шуньяты на чисто логической основе. «Шуньята» (пустота) есть результат интуиции, а не разума. «Представление о пустотности возникает из опыта, и чтобы найти ему логическую основу, следует искать предпосылки в относительном. Относительность же не дает нам перепрыгнуть через нее: пока мы остаемся с относительностью, мы внутри круга; осознание того, что мы в круге и поэтому должны выйти из него, чтобы увидеть его целостный аспект, предполагает, что мы вышли из него» (D. T. Suzuki, 1953).

Этот прыжок над пропастью, зияющей между нашим интеллектуальным, поверхностным сознанием и интуитивным сверхличностным глубинным сознанием, представлен экстатическим танцем «вампирических» божеств, обнимающих Дакини. Вдохновляющий импульс Дакини побуждает к выходу из уютного, но тесного круга нашей иллюзорной личности и привычных представлений, пока не будут разорваны границы круга и эгоизма

в экстатическом броске к реальности и целостности. В этом броске разрушаются все связи и мирские оковы, смываются все предубеждения и иллюзии, все условные концепции срезаются на корню, все стремления и привязанности пропадают, исчезает прошлое и будущее, сламывается ствол кармы, и Великая Пустота переживается как Вечно присутствующая и верховная Реальность и Таковость (татхата). **Сила этого прорыва может быть выражена только в сверхчеловеческой, демонической, многорукой и многоголовой фигуре, многомерном, всевидящем существе, пронизывающем одновременно все направления, преобразующем «три времени»** (символизируемых тремя глазами на каждом лице) **во вневременное настоящее.**

С уровня земного сознания такое существо не может не казаться «ужасающим», потому что в его атрибутах — символы войны, которые показывают внутреннюю борьбу, и мирской человек видит в них прежде всего не орудия Освобождения, а оружие разрушения всего того, что принадлежит его миру.

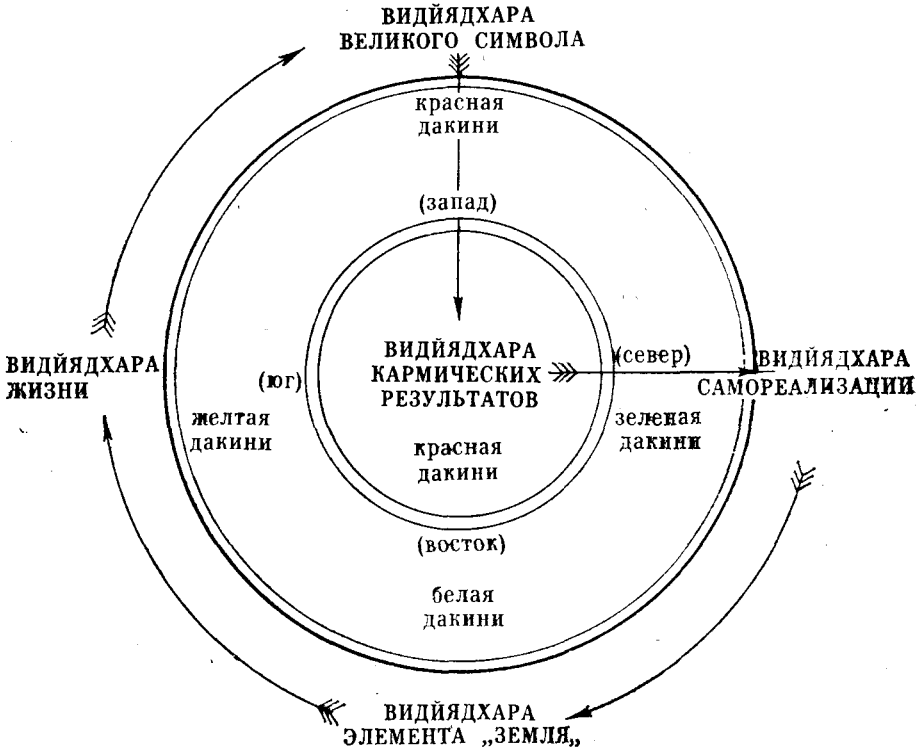
Во всех экстатических или «вампирических» божествах (они называются так потому, что держат в руках чаши из черепов, наполненных кровью) доминирующим является принцип Знания, потому что кровь символизирует красную солнечную энергию, ведущую к осознаванию; она превращается в яд смертности у тех, кто застывает в узком сосуде своего эгоизма. У тех же, кто хочет преодолеть свое иллюзорное «я», она превращается в освобождающее Знание.

Божества, «пьющие кровь», появляются в аспекте яб-юм, т. е. вместе со своими Праджнями. Их исходная позиция — познающее сознание, солнечный принцип, чье место в головном центре.

Высочайшие и, следовательно, наиболее ужасные образы этих божеств принадлежат поэтому к головному центру и представлены в «Бардо Тойдол» пятью Херуками и их Праджнями в традиционных направлениях пространства и цвета, в то время как спокойные формы Дхьяни-Будд принадлежат сердечному центру, а «Удерживающие Знание» божества (видьядхары, *тиб.* риг-Дзин), которые находятся посреди этих двух крайностей, принадлежат к горловому центру — центру мантрического звука.

Видьядхары изображены в виде человеческих фигур героического вида, исполняющими экстатический танец, с поднятыми чашами из черепов, наполненных кровью, с обнимающими их Дакинями. **Они представляют умеренный аспект Херуков** («пьющих кровь» божеств), как бы являясь их отражением на внешнем уровне индивидуального или **приемлемого для человека Знания, достигнутого в сознании великих Йогов, вдохновенных мыслителей и других, подобных им, героев духа** (вира, *тиб.* дПа-бо). Это последняя ступень перед «прорывом» к универсальному сознанию — или первая при возвращении от него к уровню человеческого постижения.

МАНДАЛА БОЖЕСТВ — ВИДЙЯДХАРА (ДЕРЖАТЕЛЕЙ ЗНАНИЯ)
согласно описанию «Бардо Тойдол»



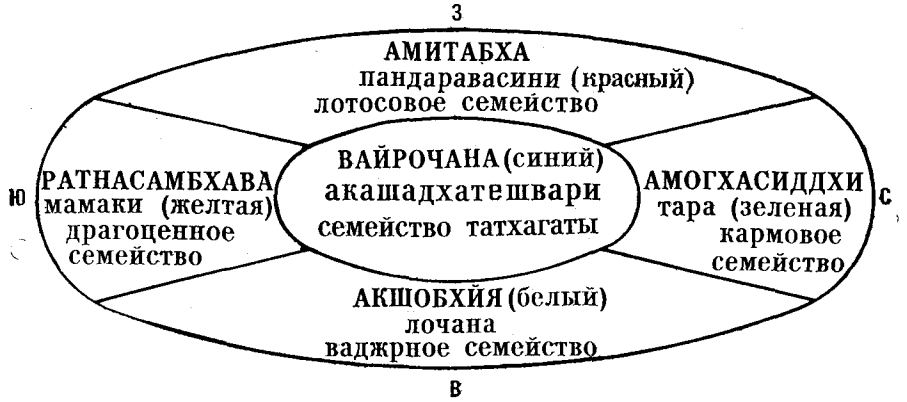
Дакини и цвета внутри большого круга соответствуют промежуточным направлениям *(мандала)*, с которыми они условно связаны.

Видйядхары (тиб. *риг-'дзин*) вне большого круга, каждый, сдвинуты с их обычных мест на одну позицию. Стрелки указывают на их позиции, которые они условно занимают, как можно видеть на следующей диаграмме трех *мандала* высших центров *(чакр)* — Сердечного, Гортани и Головного.

ОБЛАСТЬ ЕДИНСТВА (ОМ) И ВСЕЛЕНСКОГО ТЕЛА: МАНДАЛА ГОЛОВНОГО ЦЕНТРА (ЧАКРА)

ОБЛАСТЬ ЗНАНИЯ (АХ) И СОЗИДАТЕЛЬНОГО ЗВУКА: МАНДАЛА ГОРЛОВОГО ЦЕНТРА.

ОБЛАСТЬ РЕАЛИЗАЦИИ (ХУМ) И ПРОБУЖДЕННОГО УМА: МАНДАЛА СЕРДЕЧНОГО ЦЕНТРА



Согласно «Бардо Тойдол», после явления мирных форм Дхьяни-Будд на седьмой день Промежуточного Состояния (бардо) следуют божества Видьядхары. Они появляются в виде безграничной мандалы, в центре которой находится лучезарный «Высший Видьядхара Созревших Результатов» (рНам-бар сМин-бай риг-Дзин), постигший результаты или плоды всех деяний (сМин, випака). Он окружен аурой пятицветной радуги и называется «Владыка танца», т. е. всего, что движется и движимо, потому что психический центр, которым он управляет,— это элемент движения (рЛунг), характеризуемый качествами «воздуха», «ветра», «дыхания» и рассматриваемый как носитель жизни, творческого звука, священного слова и знания, духовной активности и раскрытия.

Мудрость, постигшая результаты всех действий и «доведшая до совершенства все дела» — есть атрибут Амогхасиддхи, связанного с элементами «ветер» или «воздух» (рЛунг). Однако Дакини, соединенная с ним, красного цвета, а его название «Владыка танца» предваряется словом «Падма» (падма гаргьи дВанг-пхьуг). Два этих обстоятельства указывают на то, что две фигуры связаны с Падма (лотос) уровнем Амитабхи и что в нем объединены Амогхасиддхи и Амитабха.

Амитабха связан с жизненным аспектом дыхания и знания — аспектами мантрического звука, творящими визуальное и различающее знание, ибо Амитабха является воплощением различительной «Мудрости Внутреннего Ви́дения», и в его активном аспекте или отражении — Амитаюсе (Господь Бесконечной Жизни) он предстает как вневременность жизни. Это может быть главной причиной того, почему Амитабха (или Амитаюс) связан с горловым центром.

Четыре лепестка развернувшейся мандалы содержат на своей поверхности:

На востоке — белого «Видьядхару Пребывающего на Землях», обнимаемого Белой Дакини (са ла гНас пай риг-Дзин).

На юге — желтого Видьядхару «Знающего срок Жизни» (цхе ла дВанг пай риг-Дзин), обнимаемого Желтой Дакини.

На западе — красного Видьядхару «Великого Символа» (рГья-чхен-пай риг-Дзин), обнимаемого Красной Дакини.

На севере — зеленого Видьядхару «Спонтанной Реализации» (лхаг-гьис груб-па риг-Дзин), обнимаемого Зеленой Дакини.

Здесь у нас смещенная мандала, т. е. такая система, когда две категории или набора символов объединены, и где один из наборов сдвинут на одну позицию в структуре мандалы, входя тем самым в новую комбинацию с другим набором. Это не исключительный случай в тибетской практике медитации, он свойствен многим ее мандалам и имеет определенную логику и цель, которые здесь нелегко объяснить, так как это потребовало бы более глубокого и длительного исследования такого тонкого приема и подробного иллюстрирования на примерах.

Поэтому ограничимся здесь добавлением, ссылаясь на традицию «Бардо Тойдол», что Амитабха занимает такую позицию потому, что он является небесным отцом Падмасамбхавы — основателя этой традиции, рассматриваемого в качестве земного отражения (Нирманакайя) Амитабхи. Это видно из вступительного стиха в начале книги «Бардо Тойдол». Данная мандала поэтому также рассматривается с точки зрения Амитабхи.

У этой мандалы центр представляет собой комбинацию двух: Амитабхи и Амогхасиддхи. Восточный лепесток объединяет принципы Ратнасамбхавы (элемент Земля) и Ваджрасаттвы-Акшобхьи (белый цвет и Белая Дакини). Южный лепесток объединяет принципы Амитабхи (в виде Амитаюса — Владыки Жизни) и Ратнасамбхавы (желтая окраска тела и Желтая Дакини). Западный лепесток объединяет принципы Вайрочаны (Великий Символ единения) и Амитабхи (красный цвет и Красная Дакини). Северный лепесток объединяет принципы Акшобхьи (Спонтанная Реализация) и Амогхасиддхи (зеленый цвет и Зеленая Дакини).

Такая координация соответствует особым условиям и воззрениям «Бардо Тойдол»; **подобным же образом каждая школа Тибетского Буддизма производит некоторую модификацию в общем плане традиционных мандал в полном согласии со своей духовной традицией.** Чтобы понять это, нужно вначале познакомиться с общим основным планом, которого мы придерживаемся в представлении о Трех Мандалах сердечного, горлового и головного центров, иллюстрирующих прямой параллелизм и внутреннюю идентичность божественных фигур, пребывающих на этих центрах (рис. с. 383).

16. МИСТЕРИЯ ТЕЛА, РЕЧИ И УМА И ВНУТРЕННИЙ ПУТЬ *ВАДЖРАСАТТВЫ* В ПРОТОСЛОГЕ ХУМ

Позвольте еще раз напомнить, что все эти божественные воплощения и образованные ими мандалы не просто естественные качества, но символы медитативных реализаций и достижений, с помощью которых сами эти центры преобразованы в источники Высшего Сознания, посредством которых Вселенная становится Телом, вселенским Знанием мантрического Звука, вселенской любовью и милосердием (через участие и отождествление себя со всем живым), пробужденным Духом которого преисполнены все Просветленные.

Эта «мистерия Тела, Речи и Ума», происходящая в трех верхних Центрах на пути к Просветлению, становится путем не

только высших добродетелей, благожелательных чувств и пассивного самоотречения, но и путем «ужасающей бездны» (*тиб.* Жигс-пай пхранг), как это именуется в «Бардо Тойдол». **Это путь, который ставит нас лицом к лицу с бездонной пропастью нашего собственного существования**, наших страстей и страданий, это путь героической борьбы и экстатического освобождения, на котором нашими товарищами становятся не только спокойные, но и гневные, героические, «пьющие кровь» божества. И если мы не отдадим им кровь собственного сердца, то никогда не достигнем конца этого долгого пути и не реализуем таинство Тела, Речи и Ума.

У обычного человека психические центры заполнены элементными силами тела и земного сознания. **В духовно развитом, т. е. в том, чьи устремления запредельны ему самому**, силы этих центров сублимированы динамичными аспектами Дхьяни-Будд, чьи символы покоятся на этих центрах. Но только совершенная духовная взаимосвязь может привести их к полной трансформации. Поэтому в Тибете на священных изображениях (тханг-ка) только на образах Будд и Бодхисаттв писались протослоги Тела, Речи и Ума: ОМ-АХ-ХУМ на обратной стороне тангки, на местах, соответствующих трем высшим центрам изображаемых фигур.

Так что значение этих трех протослогов выходит далеко за пределы индивидуализированных символических фигур, подобных Вайрочане, Амогхасиддхи или Акшобхьи; иными словами, они относятся к высочайшим уровням духовного опыта, в котором все отдельные аспекты Дхьяни-Будд давно слиты и воссоединены. Так и три высших Центра берут на себя функции оставшихся центров; функции Амогхасиддхи слиты с функциями Амитабхи в горловом центре таким образом, что протослог АХ, который занимает теперь место ХРИ, становится знаком всей мандалы Видьядхар. ХУМ стал включать все аспекты единства, от всеобъемлющей Мудрости Единства Всех Существ Ратнасамбхавы (которая ассоциируется с пупочным центром) и Мудрости Великого Зеркала Акшобхьи, в котором отражаются формы и пустота всех явлений, до всеохватывающей Мудрости всех Дхьяни-Будд, выраженной в Ваджрасаттве (несокрушимая реальность).

Таким образом, один мантрический звук может иметь несколько значений: в зависимости от связей, которые он имеет, от уровня сознания, на котором он используется, мы имеем дело с различной степенью интенсивности или различными возможностями одного и того же принципа. Повторение одного звука (например, ХУМ) не только выражает его интенсивность, но и предполагает его связь с другими аспектами одной и той же символической фигуры и переживание его на двух различных уровнях реальности.

ВАДЖРАСАТТВА ЯБ-ЮМ

Поэтому, видимо, следует различать ХУМ, присущий Акшобхье, и ХУМ в его абсолютной значимости как символа интеграции всех Дхьяни-Будд, будь то в активной форме Ваджрасаттвы, или в форме Самантабхадры (Высочайший аспект Будды или Ади-Будда в школах Ньингмапа и Дзогчен) или Ваджрадхары (Ади-Будда школы Каржуд-па). Два последних, подобно Ваджрасаттве, представляют полную сущность всех Дхьяни-Будд, но выражают статический аспект чистой *татхаты*, или «таковости», поэтому и называются Ади-Будда (Изначальный Будда). Они являются выражением Дхармакайи, как и Ваджрасаттва, или символизируют потенциальную возможность Буддовости, присущей каждому живому существу, а вовсе не Бога-Творца Вселенной и человека, как полагают некоторые.

Чтобы сделать доступной нашему пониманию Природу Будды или способность Просветления, мы должны, различая, визуализировать их различные аспекты, подобно цветам радуги в призме. От такого анализа постигаемой модели следует перейти к синтезу. Он начинается с пути ви́дения, представленного путем Амитабхи, и достигает полного осуществления на пути верховной интеграции — на пути Акшобхьи-Ваджрасаттвы. Поэтому учение «Бардо Тойдол» говорит, что путь Ваджрасаттвы состоит в совокупном свете объединенных мудростей. **Этот опыт внутреннего единства выражен в стремлении всех школ медитации объединить пять Дхьяни-Будд в один образ — Ади-Будды или соответствующего Ему Херука (например, Махасукха, тиб. Дэмчог), в котором выражен «прорыв» к совершенству или кульминационный момент достижения.**

После осуществления «прорыва» к единству и универсальности (ОМ) сознание возвращается на человеческий уровень и преображается в действие в ХУМ «Сердечного Центра». Таким образом, ХУМ объединяет обе стороны реальности: он живет в пульсирующем присутствии индивидуального существа и в нем же находится за пределами всякой двойственности. Это высочайший принцип, высочайшая форма опыта внутренней реальности, присущая всем существам. Поэтому было сказано:

«Ум всех Будд трех времен (1), который извечно чист и самосущ и который запределен телу, речи и мысли, возникает как неразрушимое, «пустое», лучистое тело Пяти Мудростей в форме ХУМ, ясное и совершенное (2) во всех его частях и сферах деятельности.

Пять ядов преобразуются в вечные самосияющие Мудрости посредством практики Стадии Зарождения и Стадии Завершения медитации в Йоге Внутреннего Огня (3). С осознанными до конца Четырьмя Телами (4) и Пятью Мудростями Сердечная Ваджра может быть реализована еще в этой жизни» (W. Y. Evans-Wentz, 1935, рис. VIII).

Небольшой комментарий к сказанному.

1. «Три времени» — это прошлое, настоящее и будущее. Чтобы выразить восприятие Буддой трех времен и трех миров: мир чувственный, мир чистых форм и мир бесформенный (известные как Кама-лока, Рупа-дхату и Арупа-дхату) представляют Херука с тремя глазами на каждом из четырех лиц.

2. Во всех тибетских системах медитации требуется предельная ясность во всех формах восприятия. Здесь не допускается путаницы или нечеткости, ничего не остается на волю случая. Каждый звук, каждый цвет, каждая форма должны быть ясно определены и наполнены жизнью. **Тибетский мистицизм ничего общего не имеет с «мистической темнотой», отдельными индивидуальными видениями спиритических медиумов или эмоционально неустойчивых умов. Тибетский мистицизм основан на духовной дисциплине, которая не поощряет ни излишек эмоций, ни излишек спекулятивных мыслей или необузданного воображения.** «Йога — это путь, останавливающий поток переменчивой игры сознания; это путь, ограждающий бурный поток и преобразующий его в неизменное, ясное зеркало. Это путь, различающий отражения от самого зеркала, владеющий способностью отразить на его поверхности то, что действительно является внутренним ви́дением, в отличие от какого-либо иного искаженного отражения» (H. Zimmer, с. 115).

3. Выражение «Зунг-Джуг» (в тибетском тексте) употреблено здесь в качестве технического термина применительно к «Йоге Внутреннего Огня», которая стремится объединить потоки психической энергии расаны и лаланы в средний канал — нади-авандуди.

4. «Четыре Тела» суть следующие:

а) Дхармакайя, чхос-сКу, Истинное Тело;

а) Самбхогакайя, лонгс-сКу, Богатства Форм Тело;

в) Нирманакайя, спхрул-сКу, Явленное Тело;

г) Ваджракайя, рДо-рДже-сКу, Алмазное Тело (тонкое).

Таким образом, мы возвратились от множества образов и форм к внутренней завершенности, к единству всех Будд и к реализации Бодхи внутри нас самих, здесь и сейчас.

ПЯТАЯ ЧАСТЬ

ОМ МАНИ ПАДМЭ ХУМ
ПУТЬ ВЕЛИКОЙ МАНТРЫ

МАХАБОДХИСАТТВА АРЬЯ АВАЛОКИТЕШВАРА

1. ДОКТРИНА «ТРЕХ ТЕЛ» И ТРИ УРОВНЯ РЕАЛЬНОСТИ

Мы познакомились с опытом универсальности в священном протослоге ОМ, с лучезарной яркостью бессмертного ума в МАНИ, его раскрытием в лотосах-центрах сознания — ПАДМА и его воссоединении и реализации в протослоге ХУМ.

Путь к реализации ОМ есть путь к универсальности, Путь Великой Колесницы, Махаяны. Путь от ОМ к ХУМ есть путь реализации универсального в индивидуальном. Это путь Ваджраяны, или Внутренний (мистический) путь Ваджрасаттвы, который завершает трансформацию нашего земного, «материального» мира в более глубокую, невидимую реальность, из которой проясняется видимая; в неслышимую, из которой исходит звук; неосязаемую, откуда рождается прикосновение; запредельную для сознания, откуда появляется мысль.

Точно так же, как Ваджрасаттва представляет активную силу Акшобхьи, так и Авалокитешвара отражает динамичный аспект Амитабхи на уровне человеческого опыта и деятельности.

Будда проявляется для каждого на трех уровнях реальности: универсальном, идеальном и индивидуальном. Таким образом, в Будде различаются «Три Тела» или три принципа:

1. Тело, в котором Просветленный является самим собой: это переживание завершенности, универсальности, глубочайшей сверхиндивидуальной реальности Дхармы, вневременной закономерности и причины всех вещей, из которой эманирует весь физический, нравственный и метафизический миропорядок.

2. Тело, которое отражает духовный или идеальный характер Будды. Это мир лучезарных форм, наблюдаемых творческим внутренним видением, это Самбхогакайя — Тело Блаженства, духовного наслаждения, которое порождает все истинное вдохновение.

3. Тело, преображенное посредством этого вдохновения в видимую форму для осуществления действий, Нирманакайя, или Явленное Тело, человеческое воплощение Будды или индивидуальность Просветленного.

В Дхармакайе, вселенском принципе всего сознания, потенциально содержится всеобщее становление и бытие — аналогично бесконечности пространства, которое охватывает все вещи и явления. Дхармакайя — непреложный закон всего сущего. Однако нельзя сказать, что пространство идентично с вещами, в то же время невозможно отрицать, что оно и отлично от них. Поскольку мы не в состоянии осознать пространство без его противоположности — формы, постольку Дхармакайя принимает видимые формы, снисходит в мир формы и чувств. Это происходит двумя путями: через проявление мира чистых форм, идеальных и светоносных, видимых духовным взором, и через воплощение в мире действий и индивидуальности.

В состоянии экстаза, транса и высшей интуиции, характерных для стадий глубокого погружения в медитацию (дхьяна), у нас может быть переживание Дхармакайи в виде светящихся форм, чисто духовного восприятия или как возвышенное видение чистой Реальности.

Через них реализуется Самбхогакайя. От нее идет все бессмертное искусство, вся глубокая мудрость, вся основополагающая истина (дхарма — в смысле выраженной вербально или проявленной иначе истины). Этот восторг бывает двух видов: подобно экстазу перед великим произведением искусства — переживание творческого акта и экстаз тех, кто переживает завершенность всей работы, заново воссоздавая акт творения.

Первое переживание характерно для Будд и Бодхисаттв во время их самадхического состояния, а также для практикующих степени пути запредельных достоинств (парамита). Переживания второй категории характерны для тех, кто охвачен величием этих путей и шествующих по ним, осознает значимость этих высочайших жизней и духовных подвигов.

Эти парамиты (Запредельные Совершенства) таковы:

1. Совершенное даяние, или отдача (дана), что наиболее выражается в акте самопожертвования.

2. Совершенная нравственность (шила), наиболее проявляющаяся в акте всеохватывающей любви.

3. Совершенное терпение (кшанти), проявляющееся в воздержанности, терпеливости и выражающаяся во всепрощении и искоренении неприязни.

4. Совершенная энергия, или усердие (вирья, брЦзонаГрус = дзон-дуй), проявляющаяся в непоколебимой решимости к достижению Просветления.

5. Совершенная медитация, или внутреннее ви́дение (дхьяна или самадхи), проявляющаяся в осознавании реальности и раскрытии ума как такового.

6. Совершенная Интуиция (праджня), достигающая своего апогея в Совершенном Просветлении.

Более поздние палийские Священные Писания, такие, как

«Буддхавамса» и «Чарьяпитака», вероятно, под влиянием Махаяны, перечисляют 10 парамит: совершенное даяние, нравственность, самоотречение (неккхамма), мудрость, энергия, воздержание, правдивость (сачча), решимость (адиттхана), бескорыстная любовь (метта), невозмутимость или бесстрастие (упеккха).

Поэтому различаются два типа Самбхогакайи: «сва-самбхогакайя» и «пара-самбхогакайя». Первый тип — это тело чистых форм (Рупакайя), которое совершенно чисто, вечно и универсально, безгранично, обладает истинными атрибутами, через которые выражается неизмеримость достоинств и знания, накопленных Татхагатами за время бесчисленных кальп. Оно будет продолжаться до конца времен, постоянно переживая внутри себя блаженство и несомненность Дхармакайи. Второй тип — Пара-самбхогакайя, тело, вызывающее религиозный восторг у других (это тонкое тело с признаками чистоты, которое Татхагаты демонстрировали вследствие своего знания Равенства (самата-джняна). Такова реализация Дхармакайи внутри человеческого ума.

Так как именно ум создает человеческое тело, то, чем больше он отражает и наполняется переживанием Дхармакайи, тем более он становится способным влиять на него и преобразовывать. Эта трансформация, или преображение полностью осуществляется в Просветленном Существе. Вот почему известно, что тело Будды украшено 32 признаками совершенства. Отсюда и название — «Нирманакайя» — Тело Трансформации, или Преображенное Тело Будды.

Нирманакайя, произносимая по-тибетски *тулку*, часто называется еще «иллюзорным» телом или даже «призрачным» телом, «майядеха». Это понятие зачастую трактуют так же неверно, как и учение о *майя* (иллюзия или иллюзорность мира явлений). Если индийские мыслители определяли этот мир майей, то это не означало, что мир лишен всякой реальности, но лишь то, что его реальность условна, относительна, что мир на самом деле вовсе не такой, каким нам кажется. И что относительная реальность мира является реальностью меньшей степени и по сравнению с высшей (действительной) реальностью (доступной только полностью Просветленным) имеет не больше достоверности, чем объект мечты, облачное сооружение или молния, сверкнувшая внутри него на краткий миг.

И хотя явления мира иллюзорны, это не галлюцинации, т. е. они не являются произвольными, бессмысленными, а выражают определенный внутренний закон, чья реальность неоспорима; даже если этот наш мир и то, что мы со своей личностью представляем — произведение ума и иллюзии, это не означает, что они не реальны. Они так же реальны, как и ум, создавший их. Тело, которое мы создали за множество эонов, не исчезает,

когда мы сознаем, что оно произведение нашего ума или когда мы устаем от него. Как только результаты нашего ума принимают видимую форму, они подчиняются законам материи или законам того мира, в котором мы оказались. Даже святой не может изменить произвольно материальные свойства и функции тела. Он может только шаг за шагом преобразовать их, посредством контроля над ними в их начальном состоянии или в тот момент, когда они входят в существование. На материальность можно повлиять, ею можно управлять и изменять только тогда, когда она еще в процессе становления.

Поэтому представление о преображенном теле Будды не стоит в противоречии с реальностью, а «реализм» как ранних, так и поздних тхеравадинов и их вера в историческую человеческую личность не находится в противоречии с их верой в сверхчеловеческие силы и совершенства Будды. Буддхагхоша пишет о том, что «Бхагават, обладающий прекрасной Рупакайей, украшен 80 малыми характеристиками и 32 великими признаками Великого Человека и обладает Дхармакайей, очищенной в каждом действии (в пяти скандха), и просветленной шилой, самадхи (паннья, вимутти и вимуттинянадассана), исполненной великолепия и достоинства, несравненной и полностью пробужденной» (N. Dutt, 1930, с. 101).

В своей вводной беседе к «Аттхасалини» Буддхагхоша описывает многоцветную радугу, исходящую из тела Будды. Классическую красоту этого описания редко превосходят даже тексты Махаяны, где это играет очень важную роль, особенно при описании пяти Дхьяни-Будд. «Лучи шести цветов света — индиго, золотого, красного, белого, коричневого и ослепительного — исходили из тела Учителя, когда Он созерцал тонкость и глубину Дхармы Своим Всеведением... Лучи цвета индиго исходят из Его волос и голубых глаз. Из-за этого поверхность неба кажется как бы усыпанной блестящей пудрой, или покрытой льном и голубыми цветами лотоса, или подобной драгоценному вееру, колеблющемуся туда и сюда, или куску темной ткани, полностью распростертой. Золотые лучи выходят из кожи и золотистых частей глаз. Из-за этого различные направления света сверкают, как бы усыпанные некой золотой пылью, или покрыты тончайшими чешуйками золота, или усыпаны шафрановой пудрой и цветами бохиния. Красные лучи исходят из тела и крови и красных частей его глаз, и направления света окрашиваются как бы красно-свинцовой пылью... Белые лучи исходят из костей, зубов и белых частей глаз. И направления света становятся такими же светлыми, как если бы их омыли потоками молока из серебряной чаши, или как если бы они лежали под серебряным балдахином... Коричневые и ослепительные лучи исходят из различных частей тела. Так шестицветные лучи озаряют огромное пространство земли». Затем следует прекрасное описание того, как

земля, вода, воздух, пространство над ними и все небесные области и миллионы мировых систем были пронизаны золотым блеском Будды; и описание заканчивается словами, намекающими на преображение и сублимацию человеческого тела: «И кровь Владыки Мира стала ясной, когда Он созерцал эту тонкую и глубокую Дхарму. И точно так же — физическая основа Его мысли и Его образа. Элемент цвета, сотворяемый в последовательности цветовой гаммы, рожденный умом, устойчиво сияет в радиусе восьми локтей» (Expositor, 1920, с. 17).

В литературе пали описывается не только сияние Будды, но и создание им Ниммита-Будд, т. е. своих собственных ментальных проекций (разновидность Дхьяни-Будд в облике Будды Шакьямуни) во время его отсутствия в мире, когда он преподавал Абхидхарму своей матери на небесах Тушита.

Все это ясно показывает, что хотя доктрина «Трех Тел» еще не сформировалась в палийском Буддизме, тем не менее свойства этих тел и их духовные качества, на которых они основываются, сознавались даже теми, кто ставил акцент на исторической и человеческой личности Будды. Для них человеческое существо обладало не только физически-чувственной реальностью, но и включала в себя бесконечные возможности духа и безграничность вселенной. Таким образом, нет никакого противоречия между буддийским «реализмом» Хинаяны и «идеализмом» Махаяны в этом отношении.

2. *МАЙЯ* КАК СОЗИДАТЕЛЬНЫЙ ПРИНЦИП И ИЗМЕРЕНИЕ СОЗНАНИЯ

Из вышесказанного становится ясно, что мы имеем дело не с субъективным идеализмом, основанном на логическом умозаключении, концепциях и категориях, а с доктриной, основанной на реальности ума и его глубочайшем опыте.

Если сравнивать с «высочайшей» или абсолютной Реальностью, то все формы, в которых эта Реальность является нам, иллюзорны, поскольку они — лишь частные аспекты и как таковые не являются полнотой, они вырваны из своих органических связей и лишены своего универсального родства. Только та Реальность, которую мы можем назвать «абсолютной», способна охватить все целое. Каждый же частный аспект составляет поэтому меньшую степень реальности — менее универсальную, более иллюзорную и непостоянную.

Для точечноподобного сознания непрерывность линии непостижима. Для такого сознания существует лишь непрерывное и очевидно несвязное начало мгновенно проходящего восприятия точек.

Для линейного сознания — мы назвали бы его одномерным в противоположность безмерному точечноподобному сознанию — было бы невозможным восприятие непрерывной плоскости, потому что оно может двигаться только в одном направлении и понимать только линейную связь точек, следующих одна за другой.

Для двухмерного сознания понятна непрерывность плоскости, т. е. одновременность существования точек, прямых линий, кривых и рисунков, но оно не воспринимает пространственную связь плоскостей, когда они образуют, например, поверхность куба.

Сознание, живущее в трехмерном пространстве, координирует связь различных планов, чтобы образовать представление о теле, в котором существуют одновременно разные плоскости, линии и точки, т. е. оно постигается во всей своей целостности.

Таким образом, сознание высших измерений состоит в скоординированном и одновременном восприятии различных систем связи или направлений движения в более широком, всестороннем единстве без игнорирования индивидуальных особенностей низших измерений, втянутых на этот уровень. Реальность низших уровней восприятия, таким образом, не устраняется высшими, но соотносится с ними или входит в другие перспективы отношений. Если мы воспримем и скоординируем различные фазы в движении плоскости в направлении, не содержащемся в ее измерении, то получим восприятие тела. Если мы воспримем и скоординируем различные фазы в движении точки, следующей в одном направлении, то получим восприятие прямой линии. Если мы воспримем и скоординируем различные фазы в движении прямой, проходящей в направлении, не параллельном ей самой, то получим концепцию плоскости. Если мы воспримем и скоординируем различные фазы в движении тела, то получим восприятие и понимание его природы, т. е. поймем его внутренние законы и способы существования. Если мы воспримем и органически скоординируем внутреннее движение (рост, развитие, эмоциональные, ментальные и духовные движения и т. п.) сознательного существа, мы придем к пониманию его индивидуальности, его физического характера.

Если мы воспримем многосторонние формы существования, через которые должна проходить индивидуальность, и рассмотрим, как возникают формы согласно различным условиям и в зависимости от множества различных факторов, мы достиг-

нем восприятия и понимания законов действия и противодействия, законов кармы.

Если мы будем наблюдать различные фазы кармической цепи в ее связи с другими кармическими рядами (как это было продемонстрировано Буддой), мы осознаем сверхиндивидуальную кармическую связь, охватывающую расы, народы, цивилизации, человечество, планеты, солнечные системы и, наконец, всю нашу вселенную. Мы достигнем восприятия космического мирового порядка, бесконечной взаимосвязи всех вещей, существ и событий, пока, наконец, не постигнем универсальность сознания в Дхармакайе при достижении Просветления.

В измерении Дхармакайи все раздельные формы явления есть майя. Но в ее глубочайшем смысле майя есть реальность в ее созидательном аспекте или, что одно и то же, она есть творческий аспект Реальности. **Таким образом, майя становится причиной для иллюзии, но сама не является иллюзией.** Она рассматривается как целое в ее непрерывности, в ее творческих функциях или как бесконечная сила преобразования и вселенских связей.

Но как только мы останавливаемся на каком-либо ее создании и пытаемся ограничиться его «существующим» состоянием, мы тотчас же становимся жертвой иллюзии, принимая следствие за причину, тень за субстанцию, частные аспекты за верховную реальность, эфемерное за стабильное.

Эта сила майи создает иллюзорные формы земной жизни не будучи при этом иллюзией. Тот, кто владеет этой силой, должен взять в свои руки как орудие освобождения магическую силу йоги, силу творчества, трансформации и воссоединения (лайя-крама, Дзог-рим).

«Власть нашего внутреннего ви́дения создает в йоге формы и миры, которые, когда они сознаются, могут наполнять нас таким чувством невероятной реальности, что по сравнению с ним наша повседневная реальность поблекнет и исчезнет. Здесь мы переживаем то, что не имеет значимости для наших мыслей, но что тем не менее существует истинно; реальность имеет множество градаций. Этот путь Божественного к полноте своих форм и к внутреннему осознаванию ступенчат, и йога — это способность подниматься и опускаться по этим ступеням» (H. Zimmer, с. 151).

Кто полагает, что форма не важна, упустит и дух, в то время как тот, кто цепляется за форму, может потерять вообще какую-либо стабильность. Форма и движение есть тайна жизни и ключ к бессмертию. Кто рассматривает только переходность вещей и отрекается от мира из-за его преходящего характера, тот видит только изменение на поверхности явлений и не может постичь, что характер изменений, способ, при помощи которого происходит изменение,— это раскрытие духа, вдохновля-

ющего все формы, всю реальность. Именно дух придает форму всем явлениям. Нашими физическими глазами мы видим только изменяемость всего. И лишь наши духовные глаза способны увидеть стабильность, непреходящее состояние в преображении.

Преображение (трансформация) — это форма, в которой движется дух: это жизнь его самого. Когда материальные формы не могут следовать за движением духа — они разрушаются. Смерть — это пртест Духа против того, что формы или чувственное не склонны следовать за ним и принять преображение: это протест против застоя.

В «Праджня-парамита Сутре» все явления рассматриваются как обусловленные шуньятой, поскольку шуньята в согласии с их истинной природой и не отличается от форм, чувств, восприятия, санскар и сознания; т. е. шуньята является чем-то адекватным майе. И как шуньята, будучи не только «пустой» от всех указанных характеристик ограниченной в себе самой природы, но являясь и выражением верховной реальности, так и майя есть не только негативная, обманывающая, явленная форма, но и динамичный принцип, который, создавая все формы явлений, тем самым раскрывает себя, и не в единичном, конечном предмете, а только в процессе становления, в живом потоке, в бесконечном движении.

Майя, как что-то застывшее, замершее и закостеневшее в формах и концепциях, есть иллюзия, поскольку она вырвана из своих живых связей и ограничена во времени и пространстве. Индивидуальность и вещественность непросветленного человека, пытающегося поддержать и сохранить свое иллюзорное «я», есть майя в ее отрицательном смысле.

Так и тело Просветленного тоже является майей, но в положительном смысле, потому что оно есть сознательное создание ума, свободного от всех иллюзий, неограниченного и более непривязанного к *эго*.

Только для непросветленного мирского человека, запутанного в невежестве и лжи, видимые формы или личности Будд являются майей в обычном понимании. Поэтому «Махаяна-шраддхотпада» говорит:

«Согласованная активность Татхагаты, не представляющаяся деянием в обычном смысле слова, бывает двух родов. Первый может восприниматься умами обычных людей... и известен как Нирманакайя... второй воспринимается умами только очистившихся людей... это Дхармакайя в ее понимании как Духа и принципа; это и Самбхогакайя, обладающая огромными и безграничными возможностями.

Эта Дхармакайя, воспринимаемая умами обычных людей,— только тень настоящей Реальности, которая принимается в различных видах в согласии с тем, как она представляется в шести областях существования. Их грубое восприятие не

позволяет им воспользоваться ее возможностями для своего счастья; поэтому они видят ее отражение в Нирманакайе.

Но когда Бодхисаттвы продвигаются по стадиям (бхуми, тиб. са) Пути к Просветлению, их умы очищаются, их понимание (Дхармакайи) становится более глубоким и священным, их гармоничная деятельность более запредельной, и, когда они достигают высшей стадии, то постигают интуитивно (при помощи праджни) ее подлинную Реальность. В конечной реализации все следы их эгоизма исчезнут, и останется только одно неделимое состояние Бодхи» (Buddhist Bible, 1938, с. 383).

3. *НИРМАНАКАЙЯ* КАК ВЫСОЧАЙШАЯ ФОРМА РЕАЛИЗАЦИИ

Тело обычного человека есть майя и тело Просветленного тоже майя. Но это не значит, что тело обычного человека может быть названо Нирманакайей. Различие состоит в том, что тело Просветленного — это результат его сознательного творческого труда, в то время как тело обычного человека является порождением его подсознательных стремлений и желаний прошлого. И то и другое — майя, но одно сознательное, а другое нет. Одно является господином майи, другое — ее рабом. Различие и в знании (праджня). То же самое верно и относительно Дхармакайи. Она всеохватывающа и поэтому вездесуща, независимо от того, сознаем мы это или нет. Но лишь тогда, когда мы переводим Дхармакайю из подсознательного, потенциального состояния в состояние полностью осознанное, открывая свои глаза ее свету — лишь тогда ее природа сможет стать для нас активной силой и высвободить нас из несущей смерть ограниченности.

Это, однако, соотносимо с трансформацией ума и тела, т. е. всей нашей личности в Нирманакайю. Только в Нирманакайе мы можем действительно осознать Дхармакайю, обретая ее в качестве **присутствия осознавания**, в поглощающей и всеохватывающей кульминации переживания, в которой все элементы нашей личности очищены и восстановлены. Это преобразование тела и ума было достигнуто только величайшими из святых. Поэтому Нирманакайя есть высочайшая форма Реализации, фактически единственная, которая в состоянии открыть глаза слепому мирскому человеку. Это величайший плод совершенства, ради которго Будды напрягали свои усилия в бесчисленных предыдущих существованиях в течение огромных промежутков времени (кальп — целых мировых периодов, согласно буддийской традиции). Важное замечание Будды в «Махапари-

нирвана Сутре» («Дигха-Никайя»), что он мог бы продолжить свое физическое существование до конца этой кальпы, если бы кто попросил его об этом, можно понять только в контексте Нирманакайи.

Если смотреть со стороны, т. е. с точки зрения концептуальной мысли, то Самбхогакайя и Нирманакайя есть манифестации Дхармакайи и содержатся в последней, которая присутствует как высший вселенский принцип.

Если же смотреть изнутри, т. е. с точки зрения опыта, то Самбхогакайя и Нирманакайя содержатся в Нирманакайе (как это можно увидеть из иконографических описаний некоторых форм Нирманакайи, подобных, например, изображению тысячерукого Авалокитешвары). Только в Нирманакайе могут быть постигнуты и реализованы два других «тела».

Первый взгляд присущ философам Махаяны, второй — практикам Йогачары, и в особенности Ваджраяне. Поэтому последняя помещает Нирманакайю в центр внимания, будь она в форме Ваджрасаттвы или Авалокитешвары.

Поэтому **Нирманакайя** в ее аспекте действенного данного опыта (а не только как внешняя форма явления), **в котором все три тела сосуществуют и переживаются одновременно, называется также «Ваджракайей», или Четвертым Телом,** или, если с оговоркой, «Телом четвертого измерения». Поэтому «С осознанными до конца Четырьмя Силами и Пятью Мудростями Ваджра Сердца может быть реализована еще в этой жизни». Но это измерение надо понимать не в математическом, а в психическом смысле: как воссоединение всех измерений сознания и всякого индивидуального физического опыта с опытом бесконечности Дхармакайи и духовной созидательностью Самбхогакайи.

Переживание этого измерения как интеграция универсального, индивидуального и духовного было убедительно описано в «Гандавьюха» (раздел «Аватамсака Сутры», тиб. Пхал-почхе), в притче о башне Бодхисаттвы Майтрейи, которую увидел святой паломник Судхана. Это описание подтверждает наше определение, что каждое более высокое измерение содержит характеристики всех предыдущих и объединяет их в более высокое единство, т. е. в новый тип или направление движения.

Башня Майтрейи есть символ Дхармадхату, сферы Дхармы в ее вселенском аспекте, где пребывают все вещи, и в которой в то же время царит совершенный порядок и гармония. Она описывается следующим образом:

«Предметы объединены так, что их взаимная раздельность более не существует, как будто все сплавлены, но каждый объект при этом ничего не теряет в своей индивидуальности, так как образ посвященного Майтрейей (т. е. Судханы — индивидуальности практикующего, имеющего переживание этой дхьяны) отражается в каждом из объектов, и это не только

в определенных направлениях, но и повсюду над башней, так что имеется всепронизывающее и всепроникающее взаимоотражение образов». Это поэтически прекрасное и глубокое описание заканчивается словами: «Судхана, молодой паломник, чувствовал себя так, как будто его тело и ум полностью сплавились: он чувствовал, что все мысли ушли из его сознания, в его уме не было препятствий и наваждения исчезли» (D. T. Suzuki, 1953, с. 138).

Совершенное взаимопроникновение форм, вещей, существ, действий, событий и пр., и присутствие, переживающее индивидуальности во всех них — одновременность существования различия и единства, рупы и шуньяты, есть величайшее открытие Будды, Нагарджуны и его философии Мадхъямики — Срединного Пути, выражающей природу реальности как пребывающей между «бытием» и «не-бытием».

Этот путь опирается на новую ориентацию мысли, освобожденной от оков концепции субстанции и незыблемой вселенной, в которой вещи мыслились как возникающие и продолжающие путь свой одна от другой независимо, так что они породили понятия противоположностей, легшие в основу мысли. Но если рассматривать (вслед за мадхьямиками) каждую вещь находящейся в состоянии движения, то такие понятия не окажутся адекватными действительности. И тут связь рупы и шуньяты понимается не как состояние взаимоисключающих противоположностей, а лишь как два аспекта одной и той же реальности, которые существуют и находятся в непрерывном взаимодействии.

Если бы это было не так, то встал бы вопрос, как от совершенного, недифференцированного состояния пустоты могли возникнуть форма, различие и движение. Но мы касаемся здесь не более «ранней» или «низшей» реальности, а двух аспектов одной и той же Реальности. Форма и пространство обусловливают друг друга и поэтому нельзя утверждать, что бесформенность есть высшее, а форма — низшее состояние Реальности. Такое приемлемо лишь в том случае, когда мы воспринимаем форму в незыблемом смысле, как что-то жестко ограниченное и существующее в себе самом, а не как выражение сознательного процесса, безначального и бесконечного движения.

Но если рассматривать природу всех форм и всего, что оформлено, не смешивая это с «вещностью» и «материальностью», то можно заметить нераздельность рупы и шуньяты. Только из опыта формы можно постичь переживание бесформенного, а без переживания «пустоты» или шуньяты ценность формы теряет свое динамичное, живое значение.

Только тот, кто может иметь переживание вне формы (запредельного форме) в оформленном и кто может постичь глубину формы в бесформенном — только тот, кто может совме-

стить переживание одновременности «пустоты» и формы, сможет осознать высшую реальность.

В этом знании лежит высочайшее значение «Праджня-парамита Сутры», сущность которой выражена в известных словах «Хридайя Сутры» («Сердечной сутры»): «Форма есть «пустота», и ни «пустота» не отличается от формы, ни форма от «пустоты» — но воистину: «пустота» есть форма. Так как все вещи обладают природой «пустоты», они не имеют ни начала, ни конца — и ни несовершенны, ни совершенны».

Поэтому Дхармакайя — это не только опыт неразличимой «пустоты», но и существование всех форм, потому и качество, присутствующее во всех формах, за неимением лучших слов обозначается и выражается словами, подобными шуньята, «пустота», несубстанциональность, пространство сознания, бесконечность возможностей движения, беспредельность взаимосвязи всех форм, изменчивость и динамизм всех форм и т. д.

Подчеркивая непознаваемый характер Дхармакайи, уже в ранней Махаяне был поставлен вопрос, как видимые формы явления или опыта соотносятся с сущностной «пустотой» Дхармакайи. «Махаяна Шраддхотпада Шастра» сформулировала эту проблему следующим образом: «Если Дхармакайя Будд свободна от любых восприятий и представлений формы, то как могут они являться, видимые и оформленные?

Ответ гласит, что Дхармакайя есть сущность всего видимого и оформленного, потому и может являться в видимом и оформленном. Но ум и зрение воспринимают одно и то же единство с безначального времени, поэтому сущностная природа зрения и формы есть не что иное, как Ум. Так как сущность зрения не обладает физической формой, то она то же самое, что и Дхармакайя, бесформенная и все же проникающая во все части вселенной» (Buddhist Bible, 1983, с. 385).

4. *ДХАРМАКАЙЯ* И МИСТЕРИЯ ТЕЛА

Из вышесказанного понятно, что Дхармакайя — это не только абстрактный принцип, а живая реальность, которая является в различных формах и на различных уровнях опыта. Слово «кайя» — «тело» здесь используется в смысле метафоры: сфера духовной активности и осознанной реальности, образуя единое целое, сравнивается с физическим телом.

Личность духовно неразвитого человека ограничена его материальной сферой, его формой, физическим телом. Личность духовно развитого охватывает не только материальную часть его формы, но и умственную, и духовные функции: его «созна-

тельное» тело, которое вырастает далеко за пределы границ физического тела.

В человеке, который живет своими идеалами и мыслями, который выходит за пределы своих индивидуальных интересов и чувств, это «сознательное» тело простирается в сферу вселенских истин, в область прекрасного, эстетического наслаждения и интуитивного проникновения.

Поэтому для Просветленного, чье сознание охватывает всю вселенную, последняя становится его «телом», в то время как его физическое тело становится проявлением Вселенского Ума, его внутреннее видение — это выражение величайшей реальности, а его речь — выражение вечной истины и мантрической силы.

Здесь мистерия **Тела, Речи и Ума** находит свое высочайшее выражение и раскрывается в своей настоящей природе, на уровне трех норм бытия, где происходят все события.

Мистерия Тела не означает здесь мистерии материальности, физического воплощения, но является мистерией безграничной, всеохватывающей целостности Тела универсального.

Мистерия Речи — это гораздо большее, нежели просто таинство слов и понятий, это принцип всех ментальных выражений и сообщений в форме слышимых, видимых и мыслимых символов, в которых представляется высочайший смысл. Это таинство созидательного звука, мантрической речи, священного ви́дения, откуда проистекают откровения Дхармы Святого, Пробужденного, Будды.

Также и **мистерия Ума** — это нечто большее, чем может быть понято и схвачено посредством мысли или идеи; **это принцип духовности, реализации духа в материи, бесконечного в конечном, универсального в идеальном: это преображение смертного тела в драгоценный сосуд Нирманакайи, в видимую манифестацию Дхармакайи.**

Таким образом, исчезает двойственность, расхождение между умом и телом, земной формой и запредельным состоянием. **Тело Просветленного становится светоносным, убеждающим и вдохновляющим одним только своим присутствием, а каждое слово, каждый жест и даже молчание передают потрясающую реальность Дхармы.** Это неслышимые слова, при помощи которых общаются люди и преображаются в своем внутреннем бытии. Это выходит за пределы обычных слов и прямо передается от присутствия святого — неслышимый мантрический звук, источаемый из его сердца. Поэтому совершенного святого называют «муни» — «молчащий». Его духовное излучение, проявляющееся как «внутренний звук» и «внутреннее видение», пронизывает бесконечность вселенной.

В этом отношении вспоминаются слова «Махаяна Шраддхотпада Шастры»: «Особенностью проявления внутренней Сущности в ее глубинной природе является свобода от любых

ограничений или воззрений (определений). Если условия подходящи, она проявится в любой точке вселенной, имея зависимость лишь от ума для своего явления. Таким образом, постигаются величие Бодхисаттвы, величие Самбхогакайи, величие украшения, которые, отличаясь друг от друга, все же свободны от ограничений или взглядов в любой сфере, так как Татхагаты способны проявляться в физической форме и в то же время там же могут проявляться и другие Татхагаты, не затрагивая совершенно окружающих. Это чудесное взаимопроникновение непонятно для любого сознания, зависящего от чувственного ума, но вполне ясно с точки зрения невоспринимаемой спонтанной активности умственной Сущности» (Buddhist Bible, с. 385).

В некоторых тибетских изображениях Будд, пребывающих в глубокой медитации или в акте проповеди Дхармы, окружающая их тело аура состоит из бесчисленных Дхьяни-Будд. Это показывает, что активная сила высочайшего Просветления (и в меньшей степени каждый процесс глубокого погружения или творческого внутреннего ви́дения) не только субъективный процесс, но и могучее духовное излучение или проекция, при которой реализация Дхармакайи в индивидуальном сознании раздвигает пределы индивидуальности и, пронизывая вселенную во всех направлениях, вызывает в ней отзвук и творческий резонанс.

Эти мощные вибрации сверхиндивидуального опыта реальности, звучащие через «маску» человеческой личности, проявляются поэтому персонифицированно («персона» в древнегреческой мистерии была маской актера, представляющего ее характер, сквозь которую звучал его голос, «сонара» — «звучать»).

«Личность» в этом изначальном смысле более чем «индивидуальность», так как в ней нет никакой иллюзорной неделимости и единственности отдельно взятого существа. Но, наоборот, присутствует идея, что наши временные формы проявления подобны и схожи с временной маской, через которую звучит голос более высокой реальности. (На различие между личностью и индивидуальностью указывал уже Рене Гунон, и Д. Т. Судзуки занимает подобную же позицию, видя в Дхармакайе элементы личности).

В этом отношении Д. Т. Судзуки отмечает (и это может показаться странным с первого взгляда), что «концепция Дхармакайи, подразумевающая идею «личности», может оказаться более понятной... Высшая реальность — это не только отвлеченное понятие, но и нечто весьма живое, с чувством, сознанием и разумом и, сверх того, с любовью, очищающей человеческие немощи и грязь» (D. T. Suzuki, 1947, с. 41).

Другими словами, это живая сила, являющаяся в индивидуальном и принимающая форму «личности». Но она же выходит

и за пределы индивидуального сознания, так как ее источник находится в универсальной сфере духа, Дхарма-дхату. Она принимает характер личности, представленной человеческим умом. Если бы это было только абстрактной идеей, то она не имела бы влияния на жизнь, а если бы это была несознательная жизненная сила, то она не имела бы духовного значения, т. е. не влияла бы на ум.

Поэтому Д. Судзуки и подчеркивает, что даже Дхьяни-Будды (например Амитабха) имеют все характеристики личности в смысле живой самосущей сознательной силы и что они не только «персонификации» абстрактных понятий. Человеческие качества Амитабхи — не произвольно добавленный атрибут, а трансформация универсальной реальности в форме человеческого опыта. Только этим путем Реальность в состоянии поддерживать свое жизненное значение и эффективность на человеческом уровне.

Как для нормального использования электричества следует высокое напряжение трансформировать в более низкое (без потери его природы), так и универсальные ценности должны быть преобразованы в человеческие, если они попали в человеческую жизнь.

Этот принцип приложим ко всем Дхьяни-Буддам и сходным формам религиозного и йогического опыта. Они — надвременные формы («архетипы», как сказал бы К. Юнг) человеческого ума. Поэтому они необходимы для процесса реализации и эффективной защиты от непродуманных абстракций интеллекта или умственного восприятия духовных целей и ценностей. (В этом опасность искусственного интеллектуального принятия или имитации тантрийских или дзэн-буддийских парадоксов, найденных у Сиддхов или Мастеров Дзэн, обосновать которые можно лишь в конце Пути, когда мы будем способны освободиться от всех традиционных религиозных форм и логических определений).

Абстрактная идея ни в коем случае не «выше», чем ее очеловеченный («персонализированный») или зримый формный символ. Неформное состояние не обязательно более ценно или истинно, чем то, что обладает формой. Все зависит от того, насколько кто-либо может видеть **сквозь форму** и осознавать относительность переживания как формы так и ее отсутствия. Обе эти крайности опасны: одна тем, что мы можем воспринимать форму в качестве предела, другая — что потеряемся в обобщениях и забудем связи с другой стороной реальности, выраженной в формах. Действительно, пока мы живем на одном уровне Реальности, этой опасности трудно избежать. Отсюда и необходимость их объединения, одновременного осознания их в Ваджраяне.

КУНЗАНГ ЯБ-ЮМ — САМАНТАБХАДРА-САМАНТАБХАДРИ

Изначальный Господь, Неизменный Свет, Источник Всех Мандал, Владыка Всеведения и Мудрости

5. МНОГОМЕРНОСТЬ ВЕЛИКОЙ МАНТРЫ

Значение и эффективность мантры состоят в ее многомерности, ее способности быть верной не только для одного, но и для всех уровней реальности, где она будет раскрывать новое значение, пока, пройдя неоднократно через различные стадии опыта, мы не будем в состоянии постичь всю полноту мантрического опыта.

Поэтому говорится, что **Авалокитешвара отказался обучать священным шести слогам Великой Мантры «ОМ МАНИ ПАДМЭ ХУМ» без посвящения в символизм мандалы, связанной с ней** («Авалокитешвара-гуна-каранда-вьюха»). По этой же причине мы должны подробнее ознакомиться с природой мандалы и чакр.

Причина, по которой Авалокитешвара не стал разъяснять сокровенный смысл слогов без описания мандалы в том, что сама мантра как создание в сфере звука будет являться незавершенной и бесполезной, если не будет соединена со своими сестрами в области внутреннего ви́дения, внешней атрибутики и в области мудр и асан. Если эта формула мантры способна преобразовать существо и привести его к состоянию просветления, то это лишь потому, что природа этой мантры — чудесная и совершенная природа Авалокитешвары, которая должна занять все сферы реальности и активности посвященного: речь, воображение, физические позы и мудры. Мантра, как и мандала, не может функционировать сама по себе; чтобы действовать, она требует знания и практики тех разнообразных проявлений «внутреннего сердца», божественного существа, которые делают ее воспринимаемой даже в сфере видимого. Но и в области видимого она не остается только проявлением.

Это «божественное существо» не что иное, как ум садхака (практикующего) в состоянии глубокой поглощенности и самозабвения. В акте освобождения себя от иллюзий и оков эгосознания и от препятствий его ограниченной индивидуальности его тело становится носителем видимого проявления Авалокитешвары, чья природа выражается в мантре ОМ МАНИ ПАДМЭ ХУМ.

Значение этой мантры нельзя исчерпать отдельным смыслом ее частей, потому что у всего живого и во всех сферах творческой активности целое больше, чем сумма его частей. Смысл отдельной части может помочь нам в понимании целого при осознании нами их органического родства. Органические связи настолько важны, что совершенно невозможно и недостаточно, изучив досконально некие отдельные части, связать их затем воедино — мы должны видеть целостность сразу

и во всех направлениях внутреннего опыта. Это достигается присущим символизмом мандалы и реализацией — воплощением мандалы в личности практикующего йогина на всех уровнях его сознания.

В этом случае Амитабха представляется протослогом ОМ в Дхармакайе, потому что в этой позиции Амитабха занимает место Вайрочаны в центре мандалы, которая соответствует высшим психическим центрам.

В МАНИ Амитабха появляется как Амитаюс в одеянии Дхармараджи, способности и совершенства которого символизированы царственными знаками отличия (подобно диадеме и другим традиционным украшениям), т. е. Самбхогакайи. И как таковой он представляет активную сторону своей природы, как Дарователь Бесконечной Жизни, в которой бесконечный свет Амитабхи становится источником истинной жизни, жизни безграничной, не стиснутой более узкими рамками эгоистичного отдельного существования. В этой Жизни множественность воспринимаемых отдельных жизней реализована в единстве всех живых существ.

В ПАДМА Амитабха появляется в качестве Нирманакайи посредством раскрытия бесконечных форм активности, что символизируется тысячеруким Авалокитешварой. И, наконец, в ХУМ Авалокитешвара становится «Алмазным Телом» (Ваджракайей) йогина, в котором заключается целостность его существа. Таким образом, медитирующий становится воплощением Авалокитешвары и Нирманакайи Амитабхи. Это выражено объединением мантрической формулы в печать Амитабхи — священный слог ХРИ. Таким образом, полная формула принимает вид — ОМ МАНИ ПАДМЭ ХУМ $^{o}_{o}$ ХРИ.

В развитой практике медитации различные формы, в которых предстает Амитабха, проявляются в соответствующих центрах йогина. Так, Дхармакайя как аспект Амитабхи представляется в верхнем центре (чакре), Амитаюс — в горловом чакре, Авалокитешвара (или форма Ваджры, соответствующая ему) — в сердечном, а его собственное воплощение занимает все тело йогина, символизируя полноту и целостность личности практикующего. С точки зрения трех таинств (Тела, Речи и Ума) формула мантры принимает следующее значение:

в ОМ мы переживаем Дхармакайю и таинство вселенского Тела;

в МАНИ — Самбхогакайю и таинство мантрического звука, как пробуждающегося истинного сознания, внутреннего ви́дения и вдохновения;

в ПАДМА имеем опыт Нирманакайи и таинство всепреображающего ума;

в ХУМ — переживание Ваджракайи как синтеза трансцендентного тела трех таинств;

в ХРИ мы посвящаем целостность нашей преображенной личности (удостоенной стать Ваджракайей) служению Амитабхе. Это реализация идеала Бодхисаттвы, символически представленная образом Авалокитешвары.

Протослог ХРИ является не только печатью Амитабхи (равно как и ХУМ — не только печать Ваджрасаттвы-Акшобхьи), но он имеет еще специальное значение для реализации пути Бодхисаттвы. ХРИ есть внутренний голос, этический закон внутри нас самих, голос нашей совести, внутреннего знания — не интеллектуального, а интуитивного, спонтанного знания, благодаря которому мы делаем все правильно, безошибочно, на благо, а не из-за выгоды. Это лейтмотив, ведущий принцип и особый дар Бодхисаттвы, взывающего к Пробуждению всех, подобно солнцу, светящему как для грешников, так и для святых (буквальное значение ХРИ на пали: ХИРИ — «краснеть», что соответствует цвету Амитабхи, «чувство стыда», которое мы можем испытывать в присутствии высшего Знания, нашей совести). Это тем более интересно, что мантрическое знание выходит далеко за пределы буквального смысла. Мантрический смысл может быть передан бессмертным переживанием, которое является основой всякой речи, источник, из которого выводятся все слова повседневного употребления. Аспиранта $\frac{o}{o}$ или $\begin{smallmatrix} o \\ o \end{smallmatrix}$, называемая «висарга», которая воспринимается в Тибете только как письменный знак, без произношения, отличает протослог от обычного использования слова и подчеркивает его мантрический характер.

Как звуковой символ ХРИ означает намного больше, нежели его намек на соответствующую филологическую ассоциацию. Он обладает не только теплом солнца, т. е. эмоциональным принципом добра, сострадания и милосердия, но и силой лучезарности, освещенности, качеством, посредством которого все становится зримым, доступным непосредственному восприятию. ХРИ — это мантрический солнечный принцип, светоносный, возвышающий звук, влекущий вверх, составленный из пранической аспиранты Х, пылающего Р (РАМ — протослог элемента Огня) и высокого И — звука, выражающего стремительное движение вверх и вглубь...

В сфере универсального все эти световые и огненные ассоциации находятся в гармонии с Амитабхой, Буддой Бесконечного Света, чьи символы — элемент «огонь», красный цвет и направление опускающегося солнца, в то время как вероучительные и эмоциональные ассоциации указывают на Авалокитешвару и на человеческую сферу.

Авалокитешвара, «Господь Взирающий», Господь Сострадания, воплощение просветленной любви ко всему живому и терпящему страдание, любви, свободной от чувства собственности и состоящей в неограниченной активности милосердия. Где та-

кая позиция или настрой души раскрывается в действии, там Авалокитешвара проявляется в своих бесконечных и бесчисленных формах, что верно для любых сфер существования.

Как **праджня или интуиция** превалирует **в Ваджрасаттве**, алмазной (несокрушимой) природе всего сознания, переживаемом как невозмутимое, бессмертное, вечное в человеке (в особенности у тех, кто стремится к Освобождению), так и эмоциональный **принцип Бодхичитты или каруна (милосердие)** доминирует **в Авалокитешваре.** Их объединение представляет совершенный путь просветления. Поэтому мантрическая формула Авалокитешвары находит свое завершение в конечной печати Ваджрасаттвы, протослоге ХУМ.

«Пока мы остаемся на уровне джняны (запредельное знание), мир не кажется слишком реальным, так как его существование воспринимается подобно «майе» — иллюзии, он весь пропитан зыбкостью, неясностью; но когда мы приходим к адхиштхане (благословение) Бодхисаттвовости, мы чувствуем, будто держимся за что-то твердое, крепкое и реальное. Только здесь жизнь начинает приобретать свой настоящий смысл. Она перестает быть только слепым утверждением изначальных стремлений, так как адхиштхана — иное название пранидханы (этический принцип Бодхисаттвовости — обет Бодхисаттвы — «того, чья сущность — Бодхи») или духовной силы, эманируемой из пранидханы, которая появляется в результате джняны (высшего знания) и выражает сущность Бодхисаттвовости.

Посредством джняны мы поднимаемся и как бы достигаем вершины 33 небес и сидя спокойно, наблюдаем нижние миры и их дела, как если бы они были облаками, проплывающими под ногами: они представляют вихрящиеся массы смятения и тревоги, но не касаются того, кто над ними. Мир джняны ясен, лучист и вечно спокоен. Но Бодхисаттва не остается в этом состоянии вечного созерцания, ибо сердце его изобилует состраданием, оно изболелось от вида этого страдающего мира. Он принимает решение снизойти в середину бурлящих струй существования» (D. T. Suzuki, 1953, с. 149—150).

Согласно хорошо известному преданию, Авалокитешвара, наблюдая своими всепроникающими глазами мудрости за этим страдающим и мятущимся миром, преисполнился такого глубокого сострадания, что от его огромного желания повести существа к Освобождению голова разлетелась на множество частей (иконографически представлено 11 голов), а из его тела вышли тысячи помогающих рук, подобно ауре ослепительных лучей. На ладони каждой руки появляется глаз, потому что милосердие Бодхисаттв — это не слепая эмоция или сентиментальность, а любовь, единая с мудростью. Это спонтанное стремление помочь другим, истекающее из знания внутреннего единства всех. Таким образом, Мудрость — предусловие этого

милосердия и поэтому неотделима от него: потому что мудрость вытекает из сознания тождественности всех существ и способности воспринимать страдания других как свои собственные.

Сострадание или милосердие основывается не на чувстве морального или ментального превосходства, а на сущностном равенстве с другими: «аттанам упамам катва», «делающий себя равным с другими», как это уже было сказано в Дхаммападе (на пали). Другими словами: осознание себя в других — ключ к взаимному пониманию, основе истинной этики. «Великая тайна морали есть любовь или выход из нашей природы и отождествление себя с прекрасным, которое существует в мысли, действии другой личности. Человек добрый должен представить себя сильным и понимающим, должен ставить себя на место других: муки и удовольствия его ближних должны стать его собственными» (П. Б. Шелли).

Из сострадания ставя себя на место другого, страдающего, он может понять его в глубочайшей природе и предложить ему помощь, наиболее сообразную и подходящую для тех условий и согласующуюся с характером страдающего. Поэтому помощь Бодхисаттвы — это не что-то идущее извне и ложащееся грузом на того, кому эта помощь оказывается, а пробужденные силы, доселе дремлющие во внутренней природе каждого существа, силы, которые, пробудившись от духовного влияния примера Бодхисаттвы, дают возможность встретить безбоязненно каждую ситуацию и превратить ее в положительную ценность, вклад, средство освобождения. И не будет преувеличением, если сравнить эту силу с бесстрашием.

Это бесстрашие может сломить даже власть кармы или, как это сказано языком сутр: «Даже меч палача разлетится на части, если приговоренный будет взывать к имени Амитабхи из глубин своего сердца» (D. T. Suzuki, 1947, с. 54). Палач — это не что иное, как карма осужденного. И когда он осознает и искренне примет этот факт, с готовностью взяв на себя ответственность за свои действия в свете некоторой уверенности, вытекающей из слов и примера Просветленного, то пассивная жертва слепого (созданного неведением) рока «превратится в активного творца своего достоинства. Чувствуя в себе присутствие благородной фигуры Авалокитешвары, он вызывает в сердце силу света и духовное единство со всеми, кто достиг Просветления. Это чудо внутренней трансформации ломает даже меч Судьи Мертвых (*Ямы,* тиб. гШин-рДже), и он открывается как Великий Сострадающий: Авалокитешвара.

Поэтому среди 11 голов тысячерукого Авалокитешвары мы видим голову с ужасающими чертами Владыки Смерти прямо под милостивым ликом Амитабхи, представляющим аспект Дхармакайи у Авалокитешвары. Как проявление многомерности

Великой Мантры, фигура Авалокитешвары не является исключительно формой проявления Нирманакайи, но одновременно заключает в себе и Дхармакайю и Самбхогакайю.

Это подчеркивается в иконографическом описании тысячерукого Авалокитешвары, которое гласит: «тысяча рук состоит из 8-ми принадлежащих Дхармакайе, 40, принадлежащих Самбхогакайе, и 952-х, принадлежащих проявлению Нирманакайи» (*Цао Сян Лян-ту Цзин,* китайский ламаистский текст, изданный в Пекине по приказу Чжанчжа-хутухты на 13-м году правления императора Цян-луна. 1748). Руки из проявления Дхармакайи заполняют внутренний круг, окружающий тело; сорок невидимых рук Самбхогакайи заполняют следующий цикл, в то время как руки Нирманакайи (протянутые в жесте помощи и, в противоположность предыдущим, не держащие никаких атрибутов) пропорционально удаленности от тела, увеличиваясь, заполняют пять высших кругов. Чем далее силы бодхисаттвовской помощи простираются в глубины мира, тем больше их становится, тем дифференцированнее, тем разнообразнее становятся они в своих проявлениях:

Внутренний круг:	восемь рук — Дхармакайя	
Второй круг:	сорок рук — Самбхогакайя	
Третий круг:	сто сорок две руки	Нирманакайя
Четвертый круг:	сто шестьдесят шесть рук	Нирманакайя
Пятый круг:	сто девяносто рук	Нирманакайя
Шестой круг:	двести четырнадцать рук	Нирманакайя
Седьмой круг:	двести сорок рук	Нирманакайя
	Всего: 1000 рук	

6. НИСХОЖДЕНИЕ АВАЛОКИТЕШВАРЫ В ШЕСТЬ ОБЛАСТЕЙ МИРА

Какова же природа того мира, куда простерлись для помощи руки Бодхисаттвы? Согласно буддийскому определению — то, что мы переживаем как мир, есть результат наших чувственных деяний, мыслей, действий. Пока это мышление, чувство и действие мотивируются иллюзией индивидуальной изолированности, мы переживаем соответственно ограниченный, односторонний и поэтому несовершенный мир, где тщетно пытаемся поддержать нашу самоадекватность, воображаемое *эго* вопреки непреодолимому потоку вечно изменчивых форм и условий. Поэтому мир нам кажется непостоянным, ненадежным и страшным, окружающим каждое существо подобно стене, отчуждающей его от других и от большой великой жизни. Бодхисаттва, освобождающий существа от этого страха приме-

ром собственного бесстрашия и безграничной преданности, разрушает стены и открывает глаза на невероятные просторы свободы, где зримым становится единство всех живых — естественная основа для взаимопонимания.

Вследствие этого милосердие, любовь, доброта, сострадание уже будут чувствоваться не как «добродетели», а как естественные проявления свойств свободного духа. Поэтому и Лао-цзы говорит: «Истинно добродетельный не сознает свою добродетель. Человек низших добродетелей озабочен своими добродетелями, и поэтому он лишен настоящих добродетелей. Истинная добродетель спонтанна и не претендует на добродетель. Добродетель совершенного мудреца не назойлива, соединима с открытым и полным сочувствия умом, в то время как добродетель низшего действует намеренно, под условием и влиянием желания» (Дао-Дэ Цзин. Гл. 38).

И если в «Шурангама Сутре» сказано, что Авалокитешвара, достигнув запредельной силы высшей свободы и бесстрашия, дал клятву освободить все живые существа от цепей страдания, то мы должны рассматривать эту клятву как спонтанное выражение того устремления из глубины сердца, которое возникло ввиду сущностного единства всего бытия. С угасанием иллюзии *эго*, а тем более с осознания факта, что нет отдельного «я», как можно зациклиться на чем-то подобном лишь собственному освобождению? Пока мы знаем о страданиях наших ближних и переживаем их как собственные (если мы не делаем разницы между «я» и другими), то наше Освобождение будет освобождением и для всех других. Это означает не какую-то отсрочку во времени, а только то, что **акт Освобождения включает все существа. Это акт в сфере Дхарма-дхату, по ту сторону пространства и времени,** т. е. **в сфере, где противоположность времени и пространства снимается и где переживается лишь свойственное этому измерению присутствие и целостность.** Как говорят о Христе, что он пожертвовал себя человечеству и каждому существу еще нерожденных поколений, так и Пробуждение Будды (как и любого другого сознательного существа) включает все существа и будет служить их благу до конца времен.

Это непонятно интеллекту, т. к. выходит за пределы его измерений. Только из мистического (т. е. свободного от времени и пространства) опыта величайших духовидцев человечества мы можем уловить намек на глубину этого таинства. Это таинство силы пробужденного ума, пребывающего вне пространства и времени и раскрывающегося во «Всесовершающей Мудрости Амогхасиддхи». Это символизировано в вишваваджре (двойной ваджре), где измерения времени и пространства соединены в высшей реальности «четвертого измерения». Это особое измерение сознания, где действуют силы Просветленного и где все Бодхисаттвы имеют свое бытие. Именно здесь Авалокитешвара

ТИБЕТСКОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ «КОЛЕСА БЫТИЯ» (БХАВАЧАКРА)

как воплощение активной Бодхичитты проявляется в бесчисленных формах.

Но чтобы участвовать в этих силах, необходимо собственное содействие в форме искренних усилий или духовной восприимчивости и соответствующей подготовки. Как раскрывается солнцу цветок, так и мы должны открывать себя этим силам и обращаться к ним, если мы хотим их использовать. И как солнце не проникнет в цветок, если он будет закрыт, так и Будды не подействуют на нас, если мы будем закрыты от их влияний, в то время как наше внимание будет целиком поглощено суетным миром.

Эта проблема уже была разъяснена в «Махаяна Шраддхотпада Шастре». Если все Будды с безначальных времен уже имели эти силы Мудрости, Милосердия и владели бесчисленными средствами для достижения блага всеми чувствующими существами, то почему эти существа не ценят их благотворную волю и активность и не отвечают им пробуждением истины и начинанием совершенствующей практики, а потому и не достигают просветления и Буддовости? Ответ гласит, что все Будды, ставшие идентичными с Дхармакайей, полностью заполняют все вселенные своим могуществом, одновременно и естественно включая в свою чистую сущность все живые существа, и будучи в вечном родстве с ними и обладая той же природой «я» (самости), они ждут выражения нашего желания и постоянного отклика на их чувства, что и является необходимым условием совершенного единства и чистоты Дхармакайи» (Buddhist Bible, 1938, с. 396).

То есть фигуры Просветленных появляются во всех областях существования: в глубочайших безднах и высочайших небесах, в мирах людей, животных и нечеловеческих существ.

В каждом тибетском храме можно найти яркие картинные изображения Шести областей сансарического мира. И в соответствии с природой этого мира, где протекают бесконечные перерождения, Шесть областей этого мира странствий представлены колесом, где указанные Шесть секторов соответствуют шести главным видам мирского существования, т. е. существования непросветленного. Эти формы бытия обусловлены иллюзией разделенности «я», жаждущего всяческой удовлетворенности и ненавидящего все, что противоположно его желаниям.

Три этих основных мотива или коренные причины (хету) непросветленного существования образуют ступицу колеса перерождений и изображены в виде трех животных, символизирующих **алчность, ненависть и невежество:** красный петух — символ страстного желания и привязанности (рага, тиб. Дод-чхагс); зеленая или темная змея — воплощение ненависти, зависти и отвращения (двеша, тиб. Же-сДанг), качеств, отравляющих ядом всю нашу жизнь; черная свинья (моха, тиб. гТи-муг) —

символ темноты, невежества и иллюзорности *эго* (авидья, тиб. ма-риг-па), слепой тяги, гонящей существа круг за кругом в бесконечном цикле рождений и смертей.

Три животных кусают друг друга за хвост и, так соединившись, образуют на картине круг, потому что алчность, ненависть и иллюзия обусловливают друг друга и нераздельно связаны. Они — основное следствие неведения (авидья, ма-риг-па) относительно истинной природы вещей, из-за которого мы видим преходящие вещи как постоянные, реальные и желаемые. В существе умственно и духовно неразвитом, управляемом слепыми страстями и подсознательными желаниями, этот недостаток знания ведет к путанице, галлюцинациям и иллюзиям (моха) или, по тибетскому выражению, к умственной тесноте и омраченности (гТи-муг), которые вовлекают нас все более в темноту сансары, в погоню за эфемерным счастьем, бегству от проблем, внушают нам страх потерять обретенное, толкают нас на новую борьбу за иллюзорным обладанием и т. п. Сансара — мир вечного разлада и борьбы, непримиримых контрастов, двойственности, потери равновесия и срединности, из-за чего существа попадают из одной крайности в другую.

Условия небесной радости противоположны состоянию адских мучений; область титанической борьбы и жажда власти асуров противостоят животному страху и мании преследования; человеческая область творческой активности и гордыни свершений противостоит области «голодных духов» (прета, тиб. йидвагс), в которой неудовлетворенные страсти и неисполненные желания ведут к призракоподобному существованию.

Тибетское «Колесо Сансары», или «Колесо Жизни» (бхавачакра; тиб. срид-пай Кхор-ло; монг. сансарийн хурдэ),— «цикл мирских состояний бытия» показывает в верхнем секторе сферу богов (дэва, тиб. лха), где свободная от забот жизнь посвящена удовольствиям, изображенным в виде музыки и танцев. Из-за этого одностороннего восприятия своего бытия, когда все время уделяется только своим удовольствиям, они забывают про истинную природу жизни, ограниченность своего существования, страдания других существ и собственную недолговечность. Они забывают, что живут в состоянии временной гармонии, которая рано или поздно кончится, как только истощится причина (их моральные заслуги, согласно буддийским воззрениям), приведшая их в это счастливое состояние. Они прожигают добро прошлых накоплений, не добавляя новых ценностей. Они одарены красотой, долголетием и свободой от мук, но это отсутствие проблем мешает их осознаванию действительности, творческих импульсов и стремлению к возвышенному знанию. И, наконец, проходит время, и они снова погружаются в пучину низших существований. Поэтому перерождение в небесной области, по мнению буддистов, не цель, за которую следовало бы бороться. Это временная остановка, не решающая проблем

бытия. Она ведет только к дальнейшей иллюзии *эго* и большей запутанности в сансарическом мире.

Поэтому мы видим в самом нижнем секторе Колеса Жизни обратную сторону этих небесных удовольствий: область адских мучений (нирайя, тиб. дмйал-ба). Эти адские страдания, впечатляюще изображенные в виде различных пыток, не являются наказанием для заблудших существ всемогущим богом и творцом, а неизбежные последствия их же деяний. Судья Мертвых — не обвинитель, он лишь держит Зеркало Совести, посредством которого каждое существо слышит свое собственное осуждение. Это осуждение, которое, казалось бы, исходит из уст Судьи Мертвых, есть тот самый внутренний голос, выраженный в протослоге ХРИ, который проявлен в центре зеркала. Поэтому говорят, что Яма, Судья и Царь Закона (Дхармараджа, тиб. гШин-рДже-чхос-рГьял) является эманацией Амитабхи в форме Авалокитешвары, который, движимый бесконечным состраданием, опускается в глубочайшие адские глубины и силой Зеркала Знания (вызываемой голосом совести) преобразует страдания в очищающий огонь таким образом, что существа освобождаются и продвигаются к лучшим формам существования.

Чтобы этот факт — присутствие Авалокитешвары в этой ужасной области — выразить еще более наглядно, он изображается еще раз в форме Будды, поверх своего грозного проявления в виде Ямы, Судьи и Владыки Мертвых. Из рук Авалокитешвары исходит очищающее пламя. Подобным же образом он появляется и в других областях существования, неся в руках символ специальной миссии согласно природе данной сферы.

В области богов он появляется с лютней, чтобы ее звуками пробудить их от самодовольного существования и от иллюзий преходящих удовольствий к вневременной гармонии высшей реальности. Звуки лютни — это звуки Дхармы, пробуждающие внутреннее слышание.

В области сражающихся Титанов, «анти-богов» или «асуров» (тиб. лха ма-ин), изображенной справа от мира богов, Авалокитешвара появляется с пламенным мечом, потому что существа этой области понимают только язык силы и борьбы. Вместо борьбы за плоды Древа, Исполняющего Желания (кальпа-тару), растущего между двумя областями — дэвов-богов и асуров — Бодхисаттва предлагает им более благородную борьбу за Плоды Познания и Бесстрастия. Пламенный меч — это символ активного «Различающего Знания», которым разрезают тьму невежества и разрубают узлы сомнения и хаоса.

Другая сторона, противоположная сфере опьяненных властью асуров,— область страха в левом нижнем секторе. Это область животных, сфера преследования и отдачи слепому предопределению естественной необходимости и неконтролируемых

инстинктов. Здесь Авалокитешвара появляется с книгой в руках, так как в сфере животных (не будем забывать, что это еще и психологические сферы) отсутствуют четкая речь и ясность мысли, которые могут освободить их от тьмы подсознательных стремлений, вялости, тупости и немоты неразвитого ума.

Напротив области богов — мир человека, это область целенаправленной активности и высшего вдохновения, где существенную роль играет свобода выбора, так как здесь становятся сознательными качества всех областей существования и все их возможности в досягаемых пределах; и, кроме того, здесь есть шанс высшего освобождения от цикла рождений и смертей посредством постижения истинной Реальности мира. Поэтому именно здесь Авалокитешвара появляется как Будда Шакьямуни с чашей милосердия в одеянии аскета, чтобы указать Путь к освобождению тем, «чьи глаза лишь немного прикрыты пылью» (неведения). Но лишь некоторые готовы встать на этот путь окончательного освобождения. Большинство поймано в ловушку земной активности, погони за обладание чувственными удовольствиями, властью и славой.

Под этим миром целенаправленной активности и гордого самоутверждения мы находим область неисполненных желаний и неразумных стремлений. Это изображено в правом нижнем секторе Колеса Жизни. Здесь мы видим обратную сторону страстей в их бессильной привязанности к объектам своих страстей без возможности удовлетворения. Существа этой области, называемые прета (тиб. йи-двагс),— беспокойные духи, наполненные неудовлетворенными страстями, ведущие призрачное существование в мире воображаемых объектов своих желаний. Это существа, потерявшие внутреннее равновесие, чьи ошибочно направленные желания производят соответствующие дисгармоничные формы существования, которые не обладают ни силой материального воплощения, ни какой-либо способностью к одухотворению. Это те существа, сущности или силы сознания, вводящие в заблуждение легковерных во время спиритических сеансов и, по народному поверью, часто посещающие места своего предыдущего существования, к которым они прикованы цепями своих неудовлетворенных желаний. (По этой же причине они — объекты некромантического экзорцизма). Они изображаются духоподобными, с раздутыми животами, мучимые ненасытным голодом и жаждой и полной невозможностью удовлетворить их. У этих созданий тонкие сухие конечности. То малое, что они способны поглотить через свои узкие пищеводы тонких шей, вызывает у них невыносимые мучения, так как пища не может перевариться и только раздражает желудок. А то, что они пьют, превращается в огонь: весьма впечатляющая аналогия природы страстного стремления (рага, тиб. Дод-чхагс), вызывающего страдания, из-за которых

нельзя успокоиться: всякая преданность страстям только увеличивает их силу подобно огню, на который льют масло. Другими словами: страсти — источник страдания, так как их неуспокоенность обусловлена их собственной природой, а каждая попытка их удовлетворения ведет к более глубокому отождествлению с ними и еще большему погружению в водоворот страданий. Освобождение от таких страстных желаний возможно только тогда, когда мы заменим бесполезные объекты влечения на полезные (т. е. преобразуем кама-чханду чувственных желаний в Дхарма-чханду, желание истины и знания). Будда, в чьей форме является Авалокитешвара в области претов, несет поэтому в своих руках сосуд с истинными ценностями в виде небесных самоцветов (или с духовной пищей, которая при усваивании не превращается в огонь или яд), на фоне сияния которых мирские желания предстают жалкими и ненужными, и пропадают ненасытные, доставляющие страдания влечения.

7. *ПРАТИТЬЯ-САМУТПАДА*, ИЛИ ФОРМУЛА ЗАВИСИМОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ

В то время как Шесть областей показывают дифференциацию мира сансары под влиянием его фундаментальных движущих сил, исходящих из центра Колеса Жизни, его внешний обод показывает раскрытие этих причин в индивидуальной жизни. Невежество представлено здесь слепой женщиной (так как **авидья** = ма-ригпа — женского рода), бредущей по дороге на ощупь. Из-за этой духовной слепоты человек бредет всю жизнь в потемках, создавая иллюзорные картины себя и мира, его воля направляется в силу этого на достижение нереальных вещей, а его характер формируется под влиянием этих воображений.

Эта формирующая тип человека активность непросветленного сознания (**санскара**, тиб. Ду-бьед) выражена на картине символом — гончар за работой. Как гончар создает формы горшков, так и мы формируем наш характер и нашу судьбу, или, правильнее, нашу карму, претворением в действительность наших помыслов и поступков, слов и намерений. В данном случае термин *санскара* обозначает волетивный акт и выступает синонимом *четана* (воление) и *карма* (результатотворное действие), в отличие от *самскара-скандха* (группа ментальных формаций), которая, возникая **в результате** этих волетивных актов, становится причиной новой активности элементов, а значит, и нового сознания.

Ибо характер есть не что иное, как направленность нашей воли, сформированная повторениями действий. Каждое наше действие оставляет след, путь, возникший от процесса ходьбы, и если однажды такой путь был пройден, то, попав в аналогичную ситуацию, мы вдруг почувствуем непроизвольное желание

повторить его. Это закон действия и противодействия, который мы называем карма, закон движения в направлении наименьшего сопротивления, т. е. по многократно пройденному и потому более легкому пути. Это то, что общеизвестно, как «сила привычки».

Как горшечник создает сосуды из податливой глины, так и мы создаем посредством деяний, слов и помыслов из еще неопределенного материала нашей жизни и наших чувственных впечатлений сосуд нашего будущего сознания, т. е. то, что дает ему форму и направление.

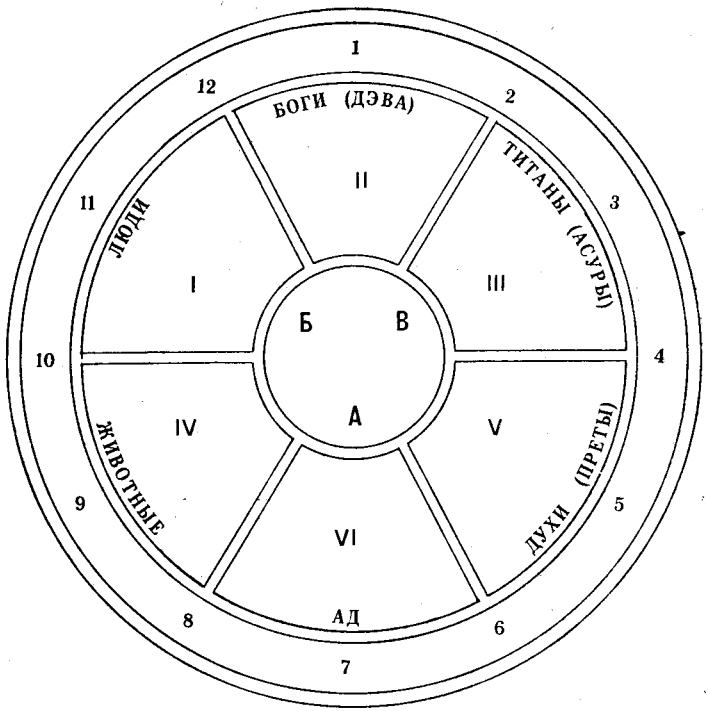
Имеется неразрушаемое ядро нашего сознания, которое сохраняется, когда мы переходим из жизни в новую жизнь, которое является зародышем нашего нового воплощения. Это сознание (**виджняна**, тиб. рНам-шес), стоящее в начале новой жизни, представлено третьей картиной, на которой изображена обезьяна, хватающаяся за ветки. И как она неустанно прыгает с ветки на ветку, так и наше сознание перескакивает с одного объекта на другой, перебегает из одной жизни в другую.

Сознание, однако, не может существовать само по себе. У него есть не только свойство беспрестанно схватывать чувственные объекты, объекты воображаемые или переходить от одних вещей к другим, но и способность образовывать ментальные формации и воплощаться в материальные тела. Поэтому говорят, что сознание — основа «комбинации ума и тела» (**нама-рупа**, тиб. минг-гЗугс), являющаяся предусловием психофизического организма, где тесная связь между физическими и умственными функциями сравнима с двумя людьми в лодке. На четвертом рисунке мы видим перевозчика, переправляющегося в лодке с двумя людьми (перевозчик, строго говоря, не относится к аналогии). Психофизический организм далее начинает распределять свои функции между шестью органами чувств (**шад-аятана**, тиб. сКье-мЧхед): способность мышления, зрения, слышания, обоняния, вкуса и осязания. Эти способности подобны окнам в доме, через которые мы смотрим на окружающий нас мир. Поэтому они изображены как дом с окнами.

Шестой рисунок символизирует контакт (**спарша**, тиб. рег-па) органов чувств и их объектов в форме первого контакта двух влюбленных.

Чувство (**ведана**, тиб. цхор-ва), которое возникает от контакта чувств с их объектами, изображено на седьмой картине в виде человека с пробитым стрелой глазом.

Восьмая картина показывает пьяницу, которому прислуживает женщина. Они символизируют жажду жизни (**тришна**, тиб. сред-па) или стремление, вызванное соответствующими чувствами (Это не означает, что стрела в глазу символизирует чувство «удовольствия», но лишь то, что интенсивность чувств



СТРУКТУРА БХАВА-ЧАКРЫ («КОЛЕСА БЫТИЯ»)

А — *Авидйя* (неведение); Б — *Двеша* (злоба); В — *Рага* (страсть) — три основные причины (*мулаклеша*) существования в *сансаре*.

I—VI — психологические области соответствующих переживаний, выраженных символически в виде шести форм («миров») бытия.

1—12 — двенадцать звеньев (*нидана*) Зависимого Происхождения.

и их предполагаемые мучительные последствия, возможно, остановят тех, кто решается безоглядно им предаваться в жизни).

От жажды жизни возникает отождествление с привязанностью (**упадана**, тиб. лен-па) к объектам желания. Это символизируется девятым рисунком, на котором человек срывает фрукты с деревьев и складывает их в корзину.

Привязанность же ведет к усилению оков жизни, к новому процессу становления (**бхава**, тиб. срид-ра). Символ этого — сексуальный союз мужчины и женщины, как это видно на десятом рисунке.

Становление ведет к перерождению (**джати**, тиб. скье-ва) в новое существование. Поэтому одиннадцатый рисунок показывает женщину, дающую жизнь ребенку. Тибетское отношение к сексу обладает обезоруживающей натуралистичностью и объективностью. Поэтому тибетцы не колеблются изображать сексуальный акт и роды недвусмысленно и без ретуши. Подчеркивается большая близость к жизни, чем философские абстракции. Несмотря на это, в их символике (как в словах, так и в видимой форме) предельно выражено с максимальной точностью и яркостью переживание духовного порядка, причем с подчеркиванием тончайших оттенков опыта. Их мистицизм никогда не враждебен жизни. Их философия — это не только понятия и термины, но и выражение практического духовного опыта. Поэтому в их задачу входило воплотить религиозно-философские идеи в такие видимые формы и аналогии, чтобы они были понятны любому, даже не отягощенному образованием уму. Чтобы избежать недопонимания, каждая из вышеназванных картин имеет короткую надпись типа: «обезьяна — сознание», «слепая женщина — невежество» и т. д.

На двенадцатой картине изображен человек, несущий труп (по тибетским обычаям с поднятыми коленями и закутанный в одежды) на спине к месту кремации (или туда, где оставляют мертвые тела). Эта иллюстрация — последняя из 12 звеньев формулы Обусловленного Происхождения или Пратитья-Самутпады (тиб. рТен-Брел-гьи йян-лаг бЖу-гНьис), которая утверждает, что все рожденное идет к старости и смерти (**джара-марана**, тиб. рГас-ши).

Благодаря наглядным изображениям этой формулы, принадлежащей древнебуддийской традиции, она более популярна в Тибете, чем в других буддийских странах. Пещерные храмы Аджанты (II в. до н. э. — 7 в. н. э.) также содержат фрески с изображениями Колеса Жизни, фрагменты которого я видел еще несколько лет назад, когда был там. В это время они принимались ошибочно за изображения Зодиака, который также разделен на 12 частей. Сарат Сандра Дас упоминает в «Тибетском Словаре» тибетский трактат под названием «рТен-Брел-гьи Кхор-ло ми-дра-ва бжо-ргьяд» («Восемнадцать различных Пратитья-Самудпадх»), который, судя по названию, со-

держит 18 различных описаний Колеса Жизни как иллюстрацию Зависимого Происхождения. О наиболее ранней из таких иллюстраций упоминается в сочинении Нагарджуны, входящей в Данжур.

Часто ее называли 12-кратной Причинной связью, или рядом, и из-за такого ошибочного предположения многие ученые ломали головы над тем, как эта причинность может быть объяснена с помощью законов логики или естественным образом по тому порядку, составляющему эту формулу. Авидья (неведение или нераспознавание Реальности), однако, не некий сфинкс, не метафизическая причина существования или космогонический принцип, а условие, при котором развивается наша настоящая жизнь, условие, ответственное за наше настоящее состояние сознания.

Будда говорил только об обусловленном или зависимом происхождении, но не о законах причинности, в которых единичные фазы развития следуют одна за другой с механической необходимостью. Он начинал с вопроса: «Что делает возможным наступление старости и смерти?» Ответом было: «Из-за рождения мы страдаем, стареем и умираем». Далее аналогичным образом выводилось, что рождение зависит от процесса становления, а процесс этот не пришел бы в движение, если бы не было воли к жизни и привязанности к соответствующим формам жизни. Эта привязанность, в свою очередь, обусловлена страстью, неутолимой «жаждой» к объектам чувственного наслаждения, а это, в свою очередь, зависит от чувства (различения приятных и неприятных ощущений). Чувство, с другой стороны, возможно только из-за контактов органов чувств с соответствующими им объектами. Органы чувств основаны на психофизическом организме, а последний возникает лишь тогда, когда есть сознание! Сознание же, однако, в нашей индивидуальной ограниченной форме обусловлено индивидуальной, эгоцентрической активностью (в течение бесчисленных предыдущих форм существования), и эта активность возможна при наличии иллюзии разделенности наших «я». 12-членная формула Зависимого Происхождения правильно выражена именно в форме круга, так как у нее нет ни начала, ни конца. Каждое звено (нидана) представляет собой общий итог всех других звеньев, и в той же степени является предусловием для других звеньев, в какой и результатом их всех. Комментарии обычно распределяют формулу по трем последовательным существованиям так, что первые два звена (авидья и санскара) соответствуют прошлой жизни, последние два (рождение и смерть) — будущей, а оставшиеся (3—10) — настоящей жизни. Это показывает, что авидья и санскара представляют один и тот же процесс, который в настоящем существовании разделяется на 8 фаз и который намекает на будущее существование посредством слов: «рождение», «старость», «смерть». Другими

словами, один и тот же процесс один раз описывается с точки зрения высшего знания (1—2), другой раз с точки зрения психологического анализа (3—10), а третий раз с точки зрения физиологического явления (11—12). Чтобы это понять, необходимо помнить вопрос Будды, который начинается с уровня конкретного физического существования, т. е. с проблемы старости, смерти и рождения, и постепенно идет глубже: сначала в область психологии, а в заключение — в область духовной реальности, которая раскрывает иллюзорность концепции *эго*, а значит и природу невежества и его кармических следствий.

В действительности, не столь важно, распределим ли мы данную формулу по трем последовательным существованиям или на три последовательных момента, или на периоды внутри одной и той же жизни, так как, согласно учению *Абхидхармы*, «рождение и смерть» есть процесс, наблюдаемый в каждый момент нашей жизни. (Подробнее об этом в моей работе «Психология раннего Буддизма», ч. 2.).

Следовательно, эта формула не относится ни к абстрактно-логической, ни к чисто временной причинности, но к взаимозависимости различных условий, с живыми органическими соотношениями, которые могут быть одинаково интерпретированы и как последовательность во времени, и как безвременность или одновременность существования и взаимопроникновения всех факторов и феноменов.

Все фазы этого зависимого происхождения есть феномены одной и той же иллюзии, иллюзии *эго*. Преодолев иллюзию, мы выходим за пределы этого круга, в который мы сами себя заключили, и осознаем, что нет вещи и нет существа, которое могло бы существовать только для самого себя или только в себе самом, но что каждая форма жизни имеет в себе всю вселенную в целом как основу, и поэтому значение индивидуальной формы может быть найдено только в связи с целым.

Как только человеческая личность осознает эту всеобщность, она перестанет отождествлять себя с пределами своего временного воплощения и ощутит себя погруженной в полноту жизни, после чего различия между прошлым, настоящим и будущим больше не будет существовать. Миларайпа пел об этом из глубины своего переживания: **«Привыкнув осознавать эту и будущую жизни как одну, я забыл страх рождения и ужас смерти»** (W. Y. Evans-Wentz, 1928, с. 246).

Это бесстрашие — характерное свойство Бодхисаттвы, который, будучи сам свободным от иллюзии рождения и смерти, желает спуститься в страдающий мир смертных, чтобы распространить счастливую весть Конечного Освобождения от цепей кармического рабства.

Следующая таблица может оказаться полезной для рассмотрения временных и причинных связей в аспекте 12 звеньев Пратитья-Самудпады в соответствии с традицией *Абхидхармы:*

Временной	Звенья (нидана)	Причинный аспект
Прошлое	1. Иллюзия эго (авидья) 2. Образование кармы (санскара)	Кармические причины
Настоящее	3. Сознание (виджняна) 4. Ум и тело (нама-рупа) 5. Органы чувств (шад-аятана) 6. Контакт (спарша) 7. Чувство (ведана)	Кармические следствия
	8. Страсть (тришна) 9. Целеустремленность (упадана) 10. Становление (бхава)	Кармические причины
Будущее	11. Перерождение (рождение) (джати) 12. Старость и смерть (джара-марана)	Кармические следствия

8. ПРИНЦИП ПОЛЯРНОСТИ В СИМВОЛИЗМЕ ШЕСТИ ОБЛАСТЕЙ САНСАРЫ И ПЯТИ ДХЬЯНИ-БУДД

В соответствии со своими различными функциями Авалокитешвара принимает различные формы в каждой из областей мира сансары:

в небесном мире богов он появляется под именем «Всемогущего Подателя Ста Благ» (дВанг-по брГья-бьин) в виде белого Будды;

в адских областях чистилища — под именем «Дхарма-Раджа» (чхой-гьи рГьял-по) в виде дымчатого и гневного Будды;

в человеческом мире — под именем «Лев Шакьев» (Шакья-сенг-ге) в виде желтого (золотистого) Будды;

в мире претов — под именем «Пламенные Уста» (кха-Барма) в виде красного Будды;

в мире асуров — под именем «Героически Доброго» (тхаг бЗанг-рис, санскр. Випабхадра) в виде зеленого Будды;

в животном царстве — под именем «Несокрушимый лев» (сенг-ге раб-брТан) в виде синего Будды.

Цвета, упомянутые в этом перечне, соответствуют общепринятой иконографической традиции, как, например, на *танка* и

храмовых фресках. Этой традицией было вызвано некоторое непонимание того факта, что цвета этих Будд соответствуют цветовому излучению, исходящему от этих областей.

Лама Кази Давасамдуп, например, считал, что цвета областей должны соответствовать цветам Будд, появляющихся в этих областях: дэва-лока — белый, асура-лока — зеленый, человеческий мир — золотой, животный — синий, прета-лока — красный, ады — цвета дыма или черный. Без какого-либо своего обоснования он заявляет, что «Здесь текст ксилографа ошибочен, кроме первого и последнего случаев». Исходя из этого произвольного предположения, Лама Кази Давасамдуп заменяет официально признанную версию ксилографии цветовым символизмом собственного выбора. **Необходимо поэтому разобраться в источниках**, откуда пошли принципы такого символизма в соответствии с дозволенными и общепринятыми тибетскими текстами, если мы хотим получить более глубокое психологическое понимание *.

Мне же кажется, что все несколько вообще не так. Цвета Будд полностью независимы и, насколько это возможно, отличны от цветов тех областей, где они проясняются, за исключением, может быть, высшей и низшей, которые, хотя и не обладая цветом в строгом смысле этого слова, все же представляют собой некий контраст между светом и тьмой, т. е. символически белым и черным, крайними полюсами земного бытия.

Кроме всего, несомненно, что эти образы Будд — более поздние иконографические добавления, вставленные в первоначальное изображение Колеса Жизни, чтобы проиллюстрировать активность Авалокитешвары в шести областях мира. Следовательно, это вряд ли может влиять на первоначальный символизм этих областей. Тот факт, что текст «Бардо Тойдол» упоминает лишь имена Будд, а не их цвета в шести областях, доказывает, что эти цвета раньше не рассматривались как что-то существенное или как фрагмент изначальной системы.

Фундаментальный символизм опирается здесь на принцип полярности, что видно из описания в «Бардо Тойдол» тех цветов, психологических причин, условий и качеств шести областей, которые связаны с качествами и излучениями пяти Дхьяни-Будд.

В данном тексте говорится, что в первый день переживания Истинной Реальности в послесмертном состоянии (чхос-ньид бар-до) из сердца Вайрочаны излучается темно-синий свет Мудрости Дхармадхату, излучается с такой силой, что слепнут глаза. «В то же время тускло-беловатый свет богов начинает сиять над тобой (лхай од-дКар-по бКраг-мед). Из-за силы

* Автор ссылается на книгу W. Y. Evans-Wentz, 1957, с. 124. Однако, путаницу в цветовую символику внес сам г-н Эванс-Венц при обработке рукописи перевода, оставшегося от Ламы Кази Давасамдупа (*Примеч. А. И. Бреславца*).

дурной кармы лучезарность синего цвета вызывает у тебя страх и желание бежать, в то время как тускло-беловатый свет богов тебе становится приятным. Не придавай этому значения, не будь слабым! Если из-за этой ужасной иллюзии (гТи-муг драг-по) ты уступишь своей привязанности, то войдешь в область дэвов и, вовлеченный в круги шести миров, отклонишься от пути Освобождения!»

На второй день «Бардо Истинной Реальности» из сердца Ваджрасаттвы-Акшобхьи исходит ослепительный белый свет Зерцалоподобной Мудрости, и в то же время появляется тусклый, цвета дыма и пепла свет чистилища (дМьял-вий од-ду кха бКраг-мед). «Из-за силы ненависти (же-сДан-ги дВанг-гис) ты испугаешься сияющего белого света и захочешь бежать, и в то же время тебя будет манить тусклый, дымный свет ада. Если ты позволишь себе быть увлеченным им, то ты впадешь в адские миры и будешь страдать от невыносимых мучений и надолго задержишься на пути Освобождения».

На третий день сияющий желтый свет Мудрости Равенства исходит из сердца Ратнасамбхавы, и одновременно появляется тусклый голубой свет человеческого существования (мий од-сНгон-по кхраг-мед). «Из-за силы гордыни ты убоишься сияющего золотого цвета и попытаешься бежать от него, чувствуя себя в то же время влекомым тускло-голубым светом человеческого мира. Если ты позволишь ему сманить себя, то переродишься в человеческой сфере (мий гНас) и будешь терпеть страдания рождения, старости, болезни и смерти».

На четвертый день сияющий красный свет Различающей Мудрости будет исходить из сердца Амитабхи, и одновременно появится тускло-желтый свет претов (йи-двагс кьи од-сер-по бКраг-мед-па). «Из-за власти над тобой страстных желаний (Дод-чхагс дранг-пой дванг-гис) ты почувствуешь страх перед красным сиянием и захочешь от него скрыться, в то же время, будучи влекомым тускло-желтым светом претов, ты захочешь пойти ему навстречу. Если ты позволишь увлечь себя, то попадешь в область голодных духов (йи-двагс кьи гНас) и будешь страдать от невыносимых мук голода и жажды» (голод и жажда — символы непрекращающихся страстей и жажда жизни).

На пятый день лучистый зеленый свет Всесовершающей Мудрости изойдет из сердца Амогхасиддхи и одновременно появится тускло-красный свет асуров (лха-ма-йин гьи од-дМар-по бКраг-мед па). «Из-за сильной зависти (пхраг-дог драг-пос) ты будешь испуган сияющим зеленым светом, в то же время ты почувствуешь влечение к тускло-красному свету асуров. Если ты позволишь увлечь себя, то попадешь в область асуров (лха-ма-йин гьи гнас) и будешь страдать от невыразимых несчастий борьбы и войны».

На шестой день появляется лучезарное сияние Пяти Дхьяни-Будд, их соединенных Мудростей, охраняющих божества (За-

щитников мандалы Будд Шести областей), имена которых мы упоминали. «Одновременно с сияющим светом воссоединенных Мудростей Пяти Татхагат появляется тусклый свет шести областей (ригс-друг): белый от дэвов, красный от асуров, синий от людей, зеленый от животных, желтый от претов, пепельный от ада». Это выразительно повторенное утверждение цветов, связанных с шестью областями, позволяет устранить любые возможные сомнения в этой проблеме соотношения цветов.

На седьмой день появляется пятицветное излучение «Божеств-Видьядхар» вместе с тускло-зеленым светом мира животных (дуд-Грой од-лЖанг кху бКраг-мед). «Из-за власти иллюзорной привязанности (чхагс-аКхрул пай дВанг-гис) ты будешь напуган блеском пятицветного излучения и захочешь скрыться от него, в то же время ощущая манящее влечение тусклого зеленого света. Если ты дашь увлечь себя, то погрузишься в духовную тьму (гТи-муг) животного царства (дуд-аГрой гНас) и будешь испытывать безграничные страдания рабства, немоты и оцепенения».

Как видно из этих отрывков тибетского текста, принцип полярности заметен не только в символизме Шести областей и их соотношении в Колесе Жизни (Бхава-чакра), но и в связях между качествами и Мудростями Дхьяни-Будд и психологическими причинами шести состояний существования. Те лица, которые в своем посмертном состоянии не чувствуют духовной близости в сиянии Дхьяни-Будд, стараются избежать этого чистого излучения и притягиваются теми сферами существования, которые соответствуют их собственным наклонностям, диаметрально противоположным пяти Дхьяни-Буддам. Символизм «света» или цветных сияний, повторяемых в каждой фазе, обозначающей «день» переживаемой Реальности, не является, таким образом, одинаково близким (как, например, зеленый и тускло-зеленый, как утверждал Лама Кази Дава-самдуп), но обязательно противоположным, ибо одновременно с сияющим светом каждого Дхьяни-Будды всегда появляется тусклый свет сансарного измерения, но противоположного (если это бывает возможно) цвета (поскольку при шести областях и пяти Дхьяни-Буддах абсолютной полярности трудно ожидать). Таким образом, лучезарные силы пяти Дхьяни-Будд или просто Татхагат являются лекарствами для устранения пяти ядов — заблуждения, ненависти, алчности, зависти и гордости — причин мирских или сансарических состояний существования. Поэтому Будды названы великими целителями или врачами ума и души (бЖом-лДан Дас сМан-бЛа), отсюда происходит безобразное, но часто употребляемое выражение «Будды Медицины». В действительности, это совсем не так, ибо Бхайшаджа-Гуру (Учитель Врачующий) является эманацией опять же Дхьяни-Будды Амитабхи, который представляется вместе со своими спутниками в восьми различных направ-

лениях, с разными мудрами, атрибутами и соответствующих цветов. Они являются представителями высочайших сил исцеления и спасения от болезней мира, от которых они защищают нас в восьми направлениях пространства.

В соответствии с преобладанием того или иного яда в сознании существо перерождается в той или иной области сансары. Неведение относительно иллюзорной природы мирского счастья и скоротечности индивидуального существования (даже в его высших формах) — характерная черта мира богов, в то время как ненависть, ведущая к противоположной крайности,— главная причина пребывания в адских областях. Типичное свойство человеческой формы существования — гордость, самомнение *эго* (асми-мана), тогда как беспомощное рабство у ненасытных желаний (рага) характерно для мира претов. Главное качество вечно сражающихся и борющихся асуров — зависть (иршья), а в животном мире — тупость, невежество в своей максимальной форме (авидья, моха), преобладающие в этой области по причине неразвитости сознания и недостатка интеллектуальных способностей (рефлексии, рассуждения, логики, мышления).

Средством для уничтожения этих «пяти ядов» являются пять Мудростей Дхьяни-Будд. Мудрость Дхарма-дхату,— сокровенная сфера высшей Реальности уничтожает иллюзию богов (дэва) и желание пребывать в этом мире; непоколебимая и беспристрастная уравновешенность Зерцалоподобной Мудрости, позволяющей увидеть вещи в их истинной природе (йатха бхутам), устраняет ненависть, ведущую к адским формам существования; Мудрость Сущностного Тождества или Равенства всех существ разрушает самомнение *эго* человеческой формы существования; Мудрость Различающего Знания уничтожает страстное желание, ведущее в мир претов; глубокое милосердие и доброта Всесовершающей Мудрости уничтожают зависть, ведущую в мир асуров. Таким образом:

1. Темно-синее сияние Вайрочаны противодействует тусклому беловатому свету дэвов (1-й день).

2. Белое сияние Ваджрасаттвы-Акшобхьи противодействует черному или пепельному свету чистилища-ада (2-й день).

3. Золотое излучение Ратнасамбхавы противодействует тускло-голубому свету человеческого мира (3-й день).

4. Красное сияние Амитабхи противодействует тускло-желтому свету претов (4-й день).

5. Зеленое сияние Амогхасиддхи противодействует тускло-красному свету мира асуров (5-й день).

Свет животного мира появляется в бардо на 7-й день. Духовному оцепенению животного мира противодействует пятицветное сияние Божеств—Видьядхар (риг-Дзин гьи лха цхогс). Таким образом, принцип полярности простирается на

все уровни духовной активности, начиная с областей существования, где:

небесная радость и адские мучения,
человеческая активность и бессильная страсть,
титаническая сила и животный страх.

Все они противоположны друг другу, подобно соответствующим цветам светов:

белому и черному,
голубому и желтому,
красному и зеленому;

они будут противопоставляться до тех пор, пока мы не придем к взаимодействию всех запредельных факторов внутреннего видения и мирских состояний существования, их свойств и цветовых излучений — Дхьяни-Будд и Шести областей. Все эти соотношения проиллюстрированы на воспроизведенной здесь диаграмме (с. 435). Она демонстрирует внутреннюю связь Великой шестислоговой Мантры с шестью областями сансары, что является темой следующей главы.

9. СООТНОШЕНИЕ ШЕСТИ СВЯЩЕННЫХ СЛОГОВ С ШЕСТЬЮ ОБЛАСТЯМИ

Немногие ученые-ориенталисты Запада смогли найти истинный смысл шестислоговой мантры. Неисчислимые попытки объяснить удовлетворительно ОМ МАНИ ПАДМЭ ХУМ и раскрыть глубокое значение или тем более скрытую мудрость в ней оказались более или менее безуспешными. Самое простое и популярное, но и самое плоское из этих объяснений сводится к тому, что на чисто внешнем сопоставлении доказывалось, что санскритские слова «молитвы», состоящие из шести слогов, передают благословение на каждую из шести областей сансары, когда они прочитываются с благоговением благочестивым буддистом (Jäschke, 1949, с. 607).

Если мы хотим понять мысли и чувства тибетцев, необходимо предварительно отложить в сторону все наши собственные мнения и предубеждения и попытаться войти в сферу религиозного опыта, откуда и происходит значение слов Священных Писаний, звуков мантр, священных ритуалов и воззрений практикующих. Тогда мы увидим, что существует не только логика умозаключения, исторического и филологического анализа, абстрактных концепций и ценностей, но и в равной мере оправданная и гораздо более глубокая логика врастания в область религиозного опыта. Как сказал Отто Штраус в своей классической работе по индийской философии: «Прежде всего мы не должны забывать, что духовную практику никогда не

понять правильно только читая книги. Опыт должен добываться только через переживание или, по крайней мере, необходимо понять психологически то, что Европа лишь недавно начала исследовать».

В тибетской мысли, использующей чисто внешние средства для определения соотношений между шестью слогами мантры и шестью областями существования нет ни внешнего, ни поверхностного, но есть внутренняя природа Авалокитешвары, которая позволяет доводить каждое слово до такой глубокой интерпретации. Другими словами, весь смысл дает мантре содержание опыта, а не генетическое или филологическое значение слова. Просто историческая или филологическая интерпретация мантры действительно является самым поверхностным и бессмысленным путем ее рассмотрения, так как подобная позиция принимает скорлупу за содержимое яйца и тень за сущность. Так как слова — не мертвые вещи, то мы не можем передать их друг другу, подобно монетам, запереть их в сейф или закопать в землю и взять оттуда снова неизмененными, даже через столетия, когда захотим. Нет, они скорее похожи на символы или иероглифы постоянно растущего и расширяющегося сознания из сферы опыта. Они — то, что мы делаем из них, и что вносим, вкладываем в них, сознательно или бессознательно. Как Авалокитешвара снизошел в мир, и как каждый луч его милосердия подобен руке помощи, протянутой тем, кому она необходима, так и каждый слог его мантры наполнен силой и благостью его любви. Поэтому совершенно естественно, что шесть священных слогов представлены в сопоставлении с Шестью областями, в которых они должны устранить страдание, освобождая существа от иллюзий и привязанностей. Тем, кто сам открыл смысл мантры, т. е. тем, кто не только верит в ее действенность, но и наполняет ее силой своей собственной благости, уже недостаточно заботиться только о своем Освобождении, но они побуждаются желанием Освобождения для всех живых существ. По этой причине йогин (после постижения всех различных уровней и стадий духовной реальности, содержащихся в мантре) обращает свое внимание к различным классам существ, и во время произношения каждого из шести слогов он обращает ум свой к шести областям сансары. Таким образом, каждый слог становится средством реализации силы милосердия Авалокитешвары. Поэтому сказано, что произнесение священной мантры с искренним сердцем не только благословляет все живые существа, но и закрывает для практикующего врата перерождений в этих областях мира. **Ибо состояния существования, вызывающие у нас сострадание, навсегда теряют для нас свою привлекательность.** То, от чего мы хотим освободить других, больше не может быть желанным для нас.

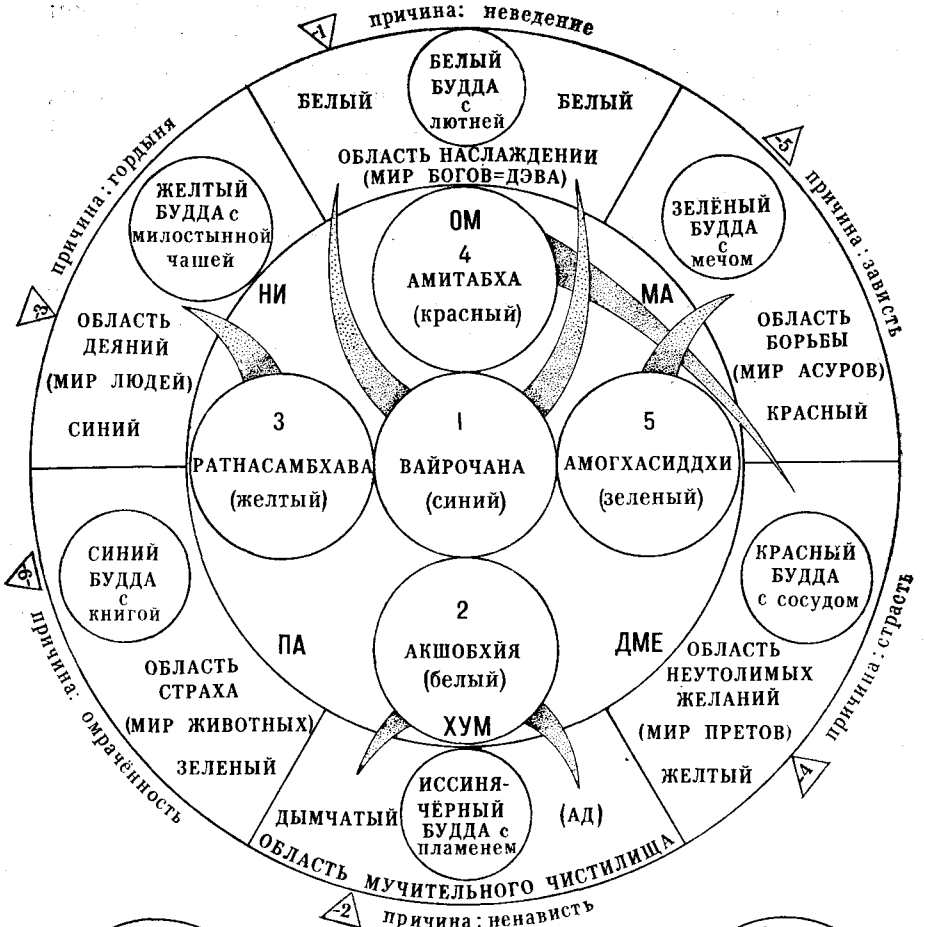
Так, при произнесении ОМ мы направляем наш ум и внимание на мир богов, охваченных иллюзией собственного постоянства и совершенства, открывая силой этой мантры врата освобождения для них и в то же время закрывая себе вход в эту область перерождения.

Подобным образом мы направляем наш ум на существа других областей: произнося МА, мы освобождаем мир асуров, снедаемых завистью и занятых постоянной борьбой против сил света. Произнося НИ, воздействуем на мир людей, ослепленных самомнением относительно своих достижений. Произнося ПА, мы воздействуем на мир животных, находящихся в темноте и немоте. Произнося ДМЭ, мы воздействуем на мир голодных духов — претов. И произнося ХУМ, мы облегчаем страдания существ, находящихся за свои злодеяния в адских областях.

Таким образом, ОМ МАНИ ПАДМЭ ХУМ является благовестом освобождения для всех существ, символом Пути, ведущего к конечному Спасению. При произнесении этих слогов в сердце йогина возникает лучезарная фигура Великого Милосердного и преображает смертное тело практикующего в Нирманакайю Авалокитешвары, наполняя его ум безграничным светом Амитабхи. Затем следует вышеупомянутое преобразование ужасов сансары в звуки шести слогов. Поэтому в «Бардо Тойдол» говорится, что если **в момент Великого Узнавания в промежуточном состоянии между смертью и новым воплощением изначальный голос Реальности отдается подобно тысячекратному грому,** то может случиться, что он будет звучать именно как звук шести слогов.

И подобное мы читаем в «Шурангама Сутре»: «Как сладок таинственный и запредельный звук Авалокитешвары! Это изначальный звук вселенной. Он слышится внутри приглушенного гула морского прилива. Его таинственный звук приносит освобождение всем чувствующим существам, взывающим в своем горе о помощи, приносит чувство постоянства искренне ищущим достижения покоя Нирваны».

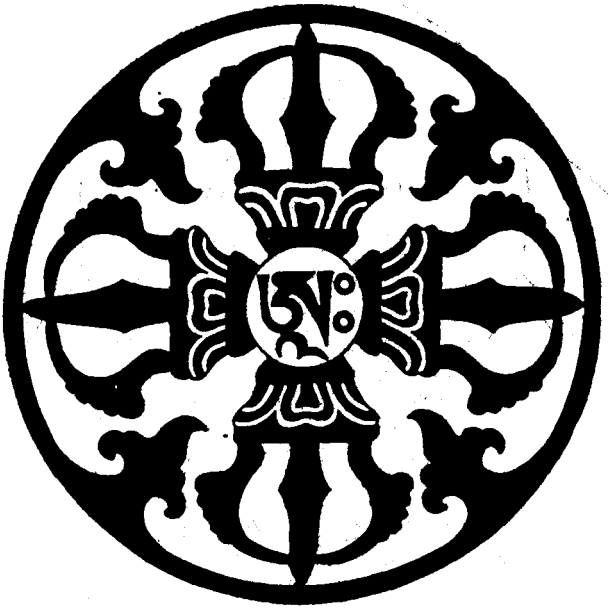
Бесчисленные изображения и молитвенные камни, на которых миллионы раз запечатлена священная мантра Авалокитешвары (тиб. сПьян-рас-гЗигс = Жанрэйсиг) лишний раз доказывают, с какой преданной любовью люди Тибета встретили это послание. Она на губах всех паломников, это надежда живых и последний вздох умирающего. Это вечная мелодия Тибета, которую йогин слышит в журчании ручейка, в ударах капель воды, в завываньи бури. Мантра приветствует путника с высоких скал, на диких караванных путях и на высоких перевалах. Таким образом, практикующий как бы постоянно присутствует в мире Просветленного, с осознаванием этого драгоценного камня — мани, в ожидании его раскрытия — пробуждения в лотосе своего сердца. Жизнь и смерть, опасности и



ОТНОШЕНИЕ ДХИЯНИ-БУДД И ШЕСТИ СВЯЩЕННЫХ СЛОГОВ К ШЕСТИ ОБЛАСТЯМ МИРА САНСАРЫ

беды становятся несущественными при таком возвышенном состоянии и присутствии, и вечный диссонанс между сансарой и нирваной постепенно исчезает в свете этого знания.

Ему хочется повторить с глубочайшим убеждением слова, сказанные Бодхисаттвой Сарва-Ниварана-Вишкамбхином в «Авалокитешвара-гуна-карандавьюха»: «Тому, кто даст мне Великую Мудрость, Шесть Слогов, я подарю четыре мировых континента, наполненных семигранными драгоценностями. И если тот не сможет найти ни коры дерева, чтобы написать на ней, ни чернил, ни бумаги, то я предлагаю сделать чернила из моей крови, взять мою кожу взамен коры, расколоть одну из моих костей и сделать из нее перо. И все это не причинит страданий моему телу. И он был бы мне как отец и мать и самым высокочтимым из всех почитаемых».



ЭПИЛОГ И СИНТЕЗ

АХ

ПУТЬ ДЕЙСТВИЯ

ТАТХАГАТА АМОГХАСИДДХИ

1. АМОГХАСИДДХИ: ГОСПОДЬ ВСЕСОВЕРШАЮЩЕЙ МУДРОСТИ

Мы рассмотрели Дхьяни-Будд: Вайрочану, Ратнасамбхаву, Амитабху, Акшобхью вместе с присущими им символами — колесом, драгоценностью, лотосом и ваджрой, так как каждый из них относится к одной из четырех главных составляющих мантры ОМ МАНИ ПАДМЭ ХУМ. Роль пятого Дхьяни-Будды Амогхасиддхи была упомянута нами вскользь. Он также содержится в мантре, правда, его роль не столь заметна, как у других. Так, если ОМ представляет Путь Универсальности, МАНИ — Путь Единства и Самотождества всех существ, ПАДМА — Путь Раскрывающегося Видения и ХУМ — Путь Интеграции, то нужно сказать, что за ними присутствует незримо акт реализации, таинственная духовная сила (сиддхи), которая не только дарует нам смелость идти по избранному пути, но и преображает нас во время его прохождения, пока мы не станем целью наших стремлений. Это снова показывает, что учение Будды — не какой-то туманный идеализм, погоня за вечным, но недостижимым идеалом, а доктрина самореализации, действия, путь, на который могут вступить все, кто действительно стремится к цели.

Идея Пути, движения была с самого начала одной из основных черт Буддизма, что легко видно из выражения типа «Восьмеричный Путь» (аштангика-марга), «Срединный Путь» (мадхъяма пратипад), Малая и Большая Колесница (Хинаяна и Махаяна), «пересечение потока» или «моря», к «другому берегу» (парагатам), «вход в поток освобождения» (сотапатти), Будда, который тот, кто «так пришедший» или «таково ушедший» (сугата, татхагата) и т. д. В этих выражениях раскрывается динамичный аспект, характер Буддизма, и ни в одном Дхьяни-Будде это так не выражено, как в Амогхасиддхи. Если Акшобхья воплощает отраженную ясность полностью успокоенного сознания, или Мудрость Великого Зеркала, Ратнасамбхава — глубокое чувство единения со всеми существами, а Амитабха — внутреннее зрение, через которое раскрывается иллюзорная природа «я» и «мира», **Амогхасиддхи превращает эти переживания в результат, в свершенное действие, что превращает практикую-**

щего йогина в Просветленного. Сила его воли, так долго заключенная в беспрерывном цикле перерождений, преобразуется в спонтанное, свободное от условностей деяние святого, Бодхисаттвы, чья жизнь теперь основана не на жажде существования, а на всеохватывающем милосердии, чье тело становится «телом преображения» (Нирманакайя), священный носитель совершенствования, чей ум есть УМ всех Будд и чья речь становится Мантрой — признаком высочайшей Мудрости.

Амогхасиддхи — это Дхьяни-Будда свершения и реализации Пути Бодхисаттв (в тантрийском аспекте). Это Дхьяни-Будда преимущественно Нирманакайи — явленного тела, где Дхармакайя и Самбхогакайя приняли форму живого существа и стали видимым присутствием. Эта уникальная позиция Амогхасиддхи объясняет то странное утверждение в «Бардо Тойдол», где говорится, что на шестой день появляются только лучи объединенных Мудростей, именно четырех, а не пяти, хотя вся мандала с полным окружением присутствовала. «Зеленый свет Амогхасиддхи или Всесовершенной Мудрости воссияет над нами лишь тогда, когда мы обретем способность духовного восприятия или Мудрости в полном развитии». Это ясно говорит о том, что Реализация этой Мудрости есть верховная и высшая ступень на пути к Просветлению.

Это также выражено в вишва-ваджре Амогхасиддхи, которая есть усиленная ваджра Акшобхьи не только в смысле удвоения, но и в новой перспективе, новом уровне активности, новом измерении. Внутренний Путь Ваджрасаттвы, согласно «Бардо Тойдол», состоит в комбинации лучей мудрости нашего сердца, в осознании того, что все эти сияния являются эманациями нашего же Ума в состоянии полного покоя и ясности, состоянии, в котором ум раскрывает свою истинную универсальную природу. Этот внутренний путь ведет к таинству Амогхасиддхи, где внутренний и внешний мир, видимое и невидимое объединяются и где духовное принимает физические формы, а тело становится носителем духа. Амогхасиддхи — Владыка великого преображения, чьим ваханой (повозка, средство передвижения) является окрыленный человек, перешедший к новому измерению бытия. Он — Владыка элементов «воздух» и «ветер», принцип движения, живое дыхание, сила жизни. В этом качестве он сливается с фигурой Амитаюса — эманацией Амитабхи в центре мандалы Божеств-Видьядхар, под именем Лотосовый Владыка Танца. Эта мандала визуализируется в горловом центре.

Значение или смысл этого «танца» может объяснить глава «Шурангамы Сутры», где различные Бодхисаттвы описывают свой путь к духовному пробуждению. Каждый из Бодхисаттв идет к просветлению своим путем, концентрируясь на некоторых объектах медитации: один на элементе «земля», другой — «вода», третий — «огонь», четвертый на элементе «воздух». По-

следний — это Бодхисаттва-Махасаттва Веджурхья, который, видимо, воплощает черты Амогхасиддхи и раскрывает сущностный характер этого элемента как динамичный принцип всякого существования.

«В моей практике дхьяны я концентрировался на нем и созерцал, как великий мир присутствует в пространстве, как великий мир присутствует в непрерывности движения, двигаясь и превращаясь в ритм его жизни, устанавливая и поддерживая дыхание, как он (ум) сам движется, как приходят мысли и как они уходят. Я отражал эти различные вещи и изумлялся их поразительному единообразию без какого-либо различия, за исключением скорости ритма. Я осознавал, что природа этих вибраций не имеет никакого источника для своего происхождения, ни какого-либо конечного назначения, и что как все живые существа, равно как и бесчисленные частицы пыли в неохватном пространстве,— все они находились в уравновешенном ритмичном движении, и что каждое существо было объято иллюзией, что оно уникальное создание» (Buddhist Bible, 1938, с. 243).

Все это напоминает современное описание мира, основанное на последних открытиях ядерной физики и может нам дать представление о глубине внутреннего видения, к которому были способны в далеком прошлом и которое только теперь мы начинаем оценивать, опираясь как раз на современные открытия. И эти данные действуют наперекор нашим представлениям о субстанциональности и реальности нашего «материального» мира.

В чем-то громоздкой диалектике Праджня-парамиты буддийские мыслители Индии очертили пределы описательных возможностей познания, которые тем не менее выводят настолько далеко за границы человеческого языка, что пандиты того времени были вынуждены находить спасение в парадоксах, которые позволяли заглянуть по ту сторону философских построений. Человеческий ум достиг предела мысли.

Таким образом, перед нами лежит путь за этот предел мысли, путь, связанный с расширением бодрствующего сознания за порог дискурсивной мысли в область интуитивного опыта через дхьяну и йогу.

Дискурсивный язык был заменен языком звуко-символов, где вибрации звука и света были слиты воедино. Это продемонстрировано слиянием Амогхасиддхи и Амитабхи — выразителями мистического зрения и мистического звука в центре Божеств-Видьядхар, в процессе реализации Внутреннего Пути Ваджрасаттвы. В этом центре прана Амогхасиддхи, поднимающаяся из корневого центра, становится принципом духовной жизни и вибраций мантрического звука, как бесконечность светоносного сознания Амитабхи превращается в этом же центре в бесконечность Жизненности Амитаюса.

На все это можно лишь намекнуть, это невозможно полностью объяснить в словах. Но одна вещь должна быть ясной: природа Амогхасиддхи заранее предполагает переживание других Дхьяни-Будд, с ним объединяются многие качества последних.

В Мудрости Великого Зеркала мы разрушаем субъект (и субъективное восприятие мира) во имя объекта (т. е. татхаты). В «Виджняптиматра-сиддхи-шастре» (X) мы находим следующее определение: «Сознание, связанное со знанием Великого Зеркала, отражает характеристики всех объектов ясно и точно, как большое зеркало отражает образы различных форм (санскр. *рупа*)».

В Мудрости Самотождества мы разрушаем объект (мнение относительно отдельности от нас внешнего мира явлений) во имя субъекта (живого существа); в Различающей Мудрости мы разрушаем субъект и объект (в конечном и предельном опыте шуньяты); во Всесовершающей Мудрости мы не разрушаем ни субъекта, ни объекта, т. е. мы уже достигли верховной свободы, в которой, подобно Будде после его Просветления, мы можем вернуться безбоязненно обратно в мир для оказания помощи всем живым существам, ибо мы более не привязаны к миру. Теперь «горы для нас снова становятся горами, а воды водами», — как сказал некогда мастер дхьяны (дзэн).

«До изучения Дзэн горы являются горами и воды являются водами. Если же по наставлению опытного учителя он проникнет в сущность Дзэн, то горы не станут больше горами, а воды перестанут быть водами. Но когда он достигнет вершины мира (т. е. сатори — просветления), горы снова станут горами, а воды водами» (D. T. Suzuki, 1953, ч. 1, с. 12).

Учение Будды провозглашает важность различения во имя абсолютного единства и ненарушенное равенство всех вещей. Оно стремится не к разрушению или обесцениванию противоположностей, но предлагает осознавать их относительность внутри единства, существующего одновременно с ними, внутри них и по ту сторону их.

«Можно сказать, что Праджня-парамита стоит на линии раздела абсолютного аспекта бытия и его относительности. Это геометрическая линия, отмечающая границу и уходящая за любое измерение. Совсем не обязательно рассматривать Праджню в качестве учения или пути, когда необходимо оглядеть две области бытия. Если бы Праджня могла постигать только Шуньяту без ее Ашуньяты (отсутствие шуньи или относительность самой относительности — шуньяты) или Ашуньяту без ее Шуньяты, она не была бы Праджней. Чтобы символизировать это, индийские божества изображались с дополнительным глазом, третьим, расположенным между двумя обычными. Это Око Праджни (Око Мудрости). Посредством этого «третьего глаза» Просветленный может воспринимать Реальность

(йаттха бхутам), не раскалывая ее на две и не синтезируя затем, так как последний способ — это работа абстрактного мышления. Око Праджни, находящееся на границе Единства и Множества, Шуньяты и Ашуньяты... взирает в этих двух мирах на одну Реальность» (D. T. Suzuki, 1947, 3-я серия, с. 269).

Каждый феномен — уникальное выражение целого в его пространственном, временном и причинном положении. Поэтому мы не имеем права утверждать ни «существование», ни «не-существование», рассматривая формы явлений, существ, какие-либо вещи или жизненные ситуации.

2. ВСЕСОВЕРШАЮЩАЯ МУДРОСТЬ АМОГХАСИДДХИ КАК ОСВОБОЖДЕНИЕ ОТ ЗАКОНА КАРМЫ

Амогхасиддхи — воплощение той высочайшей свободы, в которой Пробужденный пребывает в этом мире, не создавая новых кармических следствий своими деяниями. Он больше не образовывает эгоцентрические устремления (санскары). Он преобразует эти устремления в тигле всеохватывающей любви и милосердия, в самозабвенный порыв чистой помощи. Конфликт между свободой и законом вызван, по-видимому, чрезмерной специализацией одного частичного района нашего сознания, в котором превалируют рефлексы и эгоцентричные намерения. Переоценивая эти наши устремления, мы забываем про нашу истинную природу, нарушаем свое равновесие, свою гармонию, общий контроль над всеми внутренними силами.

Чрезмерная интеллектуальность человека выражает не его истинную природу, а всего лишь побочный продукт процесса мышления, которому необходимо на что-то опираться. Но все эти опоры не привносят ничего оригинального для той или иной личности, все это общие черты, встречающиеся у всех существ.

Каждая личность занимает то или иное положение в пространстве и времени. Даже в том случае, когда ее сознание становится абсолютным, все равно она продолжает сохранять свою исходную точку в качестве оригинального опыта.

Вот почему даже Будда, несмотря на сущностное единство с абсолютной Буддовостью, сохранял свой характер и присущие ему черты, и это применительно также для Дхьяни-Будд, атрибуты или мудры которых подчеркивают в них «индивидуальный характер». Так что в этом смысле индивидуальный характер не является какой-то обузой или кармической цепью, связующей нас с прошлым и будущим. У Просветленного нет больше конфликта между свободой и законом, все крайности давно в нем уравновешены и дополняют друг друга, у него собственная воля и законы вселенной находятся в гармонии.

Очищенная от проявлений *эго* собственная наша природа становится сознательным воплощением универсального закона (дхармакайя) или живым единством сил вселенной.

Из музыки мы знаем, что гармония — это тот пример опыта, где сплетены воедино закон и свобода, где теряются их противоположности. Для музыканта нет принуждения в законах музыкальной гармонии. Наоборот, чем более ему удается следовать им, тем более он обретает свободу выражения. Он не раб закона, но Мастер, потому что при постижении его он стал с ним единым, все его существо стало его совершенным выразителем. Знание помогает выявить закон, но далее он становится инструментом действительного самовыражения и духовной свободы. И лишь оглядываясь назад, мы можем вспомнить, что когда-то он был для нас законом. Говоря буддийским языком, карма теряет свою силу и разрушается в свете совершенного Знания. Пока карма действует как сила непросветленного прошлого, она выступает как «рок», против которого безуспешно бороться. Но в момент интуитивного просветления все хитросплетения причин и следствий воспринимаются ясно. В этот момент Просветленный становится мастером закона, художником, выразителем свободы преображенного закона.

Эту гармонию не следует смешивать с некой дурной тождественностью и однообразием. Она, в силу своей всеохватывающей природы, полна всевозможных вариаций. Ведь не найдется двух музыкантов или композиторов, способных сыграть или сочинить одинаковую музыку. Это лишний раз доказывает, что индивидуальность и творчество никогда не войдут в противоречие, но что оба всегда будут дополнять друг друга. В противном случае никогда бы не существовало и само различие между личным сознанием и свободой воли.

«Элементом свободы заполнена вселенная! Как лучше мы сможем описать тот факт, что на пути от галактики к атому, от простейшего к человеку, все заполнено характерными отличиями одного от других? Как лучше описать эту неопределенность существования, например, внутри атома? Как описать беспорядочное движение молекул в жидкости и газе; варианты движений хромосом; различия у живых организмов, особенности поведения у животных, несмотря на их инстинкты; индивидуальные отличия в химических структурах всех тканей и функций тела? Как лучше описать тот факт бесчисленных ситуаций, которые уготованы нам жизнью; стремление от единого ко многому, к отличию и разделению; исключения из общего правила, при всем их разнообразии? Как лучше познать человеческую свободу выбора? Да только одним — переживанием свободы внутри нас самих!» (Frank Townshend, 1939, с. 88).

«Вселенная конечна и вместе с тем она безгранична. Конечна в том смысле, что она обусловлена иерархией порядка,

вне которого она не в состоянии существовать. Безгранична же она в том смысле, что все же пронизана элементом свободы выбора» (там же, с. 89).

Сознание, подобно скрытой искре света, присуще всей жизни, но у него множество оттенков цвета, столько, сколько и цветов. И чем более они индивидуализированы, тем более будет выражен «цвет» их света. И каждый раз, когда всякая индивидуальность создает и следует своему закону, это будет сопровождаться собственным цветом вибраций. Только тогда, когда достигается полное Просветление, все цвета сплетаются и интегрируются в верховную красоту, которая становится свободной от вибраций во всех направлениях, окружая и создавая всю иерархию порядка. Таким образом, Срединный Путь, избегающий крайностей,— это не теоретический компромисс и не интеллектуальное спасение, а осознание обеих сторон нашего бытия, одна из них — прошлое, другая настоящее. Нашим интеллектом, нашей активностью мы живем в прошлом; нашим интуитивным зрением и духовным сознанием мы живем в безвременном настоящем.

Таким образом, мы способны преодолеть мысль созерцанием (дхьяна), прошлое — реализацией настоящего, иллюзию времени — опытом пространства. И это пространство — не внешнее видимое, где вещи существуют бок о бок, а пространство высших измерений, включающее трехмерное пространство и в то же время выходящее за его пределы. В таком пространстве вещи не существуют отдельно, а подобны взаимосвязанным частям и функциям одного организма, взаимовлияющим и пронизывающим друг друга.

Это центральная идея философии «Аватамсака» (она в сокращении изложена в символизме «Гандавьюхи». Ч. V. Гл. 3), на которой основан Чань, или Дзэн-Буддизм, и без знания которой Дзэн становится интеллектуальной игрой или, в лучшем случае, психоаналитическим экспериментом. Самые парадоксальные утверждения — это непроизвольно сказанные шутки или выражения мгновенного настроения и ситуации, и предназначены они были не только для того, чтобы кого-то сбить с толку, но они содержали определенные символы и ключевые понятия буддийской традиции. Без этой основы Дзэн потерял бы свой смысл и глубокое религиозное значение. Тот факт, что все мастера Дзэн опирались больше на традицию коанов и мондо, сохраняемых веками, доказывает важность живой традиции Дзэн, которую современные интерпретаторы пытаются преуменьшить.

Это пространство, которое не только визуализируется, но и чувствуется, оно заполнено сознанием, оно живое, оно — космическое сознание.

Если это наше Просветление будет совершенно, то наша воля также будет совершенна, она войдет в гармонию с силами

вселенной, и мы освободимся от кармических оков прошлого. Но пока мы не достигли этого высшего состояния, мы можем знать по крайней мере то, «что ничего не может с нами приключиться, поскольку нет ничего, что является исконно нашим»,— как сказал Рильке в своем письме к молодому поэту, и мы можем заявить вместе с другим поэтом и провидцем: «От изначальности не выбираю ли я сам свою судьбу?» (Новалис).

3. БЕССТРАШИЕ ПУТИ БОДХИСАТТВЫ

Выражение, «что ничего не может с нами приключиться, поскольку нет ничего, что является исконно нашим» — это основа бесстрашия, проявляемая Авалокитешварой и выражаемая мудрой Амогхасиддхи (абхайя-мудра), которая также воплощена в природе Майтрейи, Великого Любящего, грядущего Будды, **чье человеческое воплощение отразит качества Амогхасиддхи.**

Бесстрашие — качество всех Бодхисаттв и всех тех, кто шествует стезей Бодхисаттвы. Для них жизнь потеряла свой ужас и страдания, свое жало, так как они насытили это земное существование новым смыслом, не проявляя к нему отвращения, как это пытаются делать некоторые, исходя из своего негативного восприятия мира.

Может ли улыбающееся лицо Будды, запечатленное в миллионах образов, выражать враждебность к жизни? Осуждать жизнь как зло, еще не исчерпав всех ее возможностей для высшего развития, крайне предосудительно и весьма глупо. Это сравнимо только с отношением невежественного человека, который, испробовав незрелый плод, заявляет о его несъедобности и бросает прочь, вместо того чтобы дать ему дозреть.

Лишь тот, кто достиг состояния полного Просветления, может говорить об «индивидуальности». Тот же, кто подавляет свои чувственные и естественные функции жизни, не попытавшись даже правильно использовать их, станет не святым, а живой окаменелостью. Святость, построенная на отрицании и бегстве от жизни, производит, конечно, впечатление на толпу и зачастую воспринимается как свидетельство самоконтроля и духовной силы, но ведет это только к духовному самоунижению, а не к Просветлению. Это путь застоя, духовной смерти. Это освобождение от страданий ценой жизни и присущей нам искры просветленности. Открытие этой искры в себе есть начало Пути Бодхисаттвы, который достигает освобождения от страданий не отрицанием жизни, а служением окружающим, ищущим Освобождения. Поэтому в бессмертной поэме Шандидэвы «Восхождение к Просветлению (Бодхичарьйаватара, I, 8—10») сказано:

«Тот, кто желает избежать стократных мук бытия, кто хочет избавить от страданий живые существа, кто желает насладиться стократным счастьем, тот никогда не должен избегать мысли о Просветлении (Бодхи).

Как только Мысль о Просветлении укоренится в нем, несчастный, скованный страстями в тюрьме бытия, мгновенно превратится в Сына Будды. Его станут почитать среди людей и богов.

Как только эта мысль овладеет телом, оно, непросветленное, преобразится в драгоценную жемчужину Тела Будды.

Поэтому возьми этот эликсир, дающий такую чудесную трансформацию, называемый Мысль Бодхи».

Бодхичитта, или Мысль о Просветлении (Мысль Бодхи), является искрой более глубокого сознания, **которая в процессе посвящения превращается в активную всепроникающую силу.** Прежде чем наступит это пробуждение, наше существование подобно бессмысленному бегу по кругу, а поскольку нам не найти смысла в самих себе, то его никак не обнаружить и в окружающем мире. Если мы примем во внимание, что сознание не есть результат мира, а наоборот, мир есть результат сознания (это точка зрения Махаяны вообще), то, очевидно, что мы живем в том мире, который создали и который заслужили, и что средством избавления от него будет не «бегство от мира», а «изменение ума». Но такое изменение возможно лишь в случае постижения нами природы нашего ума. Для ума, способного объяснить излучение небесных тел, удаленных на миллионы световых лет, не будет невозможным разобраться в самой природе света. И насколько большим чудом является тот Свет, который сияет в глубинах нашего сознания!

Будда и многие из его учеников оставили нам практику постижения этого глубинного сознания. Сам по себе этот факт намного важнее, чем все научные и философские теории, ибо он указывает человеку путь в будущее. Таким образом, для нас имеется лишь одна проблема: пробудить внутри себя это глубочайшее сознание и постичь то состояние, которое Будда назвал «Пробуждение», или «Просветление». Это Бодхисаттва-марга, путь реализации Буддовости внутри нас самих.

Делать это труднообретенное тело вершиной Невозможного, зáмком ума, подобно тому как цветок выражает своими преходящими формами вершину вневременной красоты,— это главная задача человека, согласно учению Ваджраяны. Так же следует рассматривать все наши духовные и умственные качества и функции. После этого *эго* автоматически теряет свою важность. Без всяких попыток разрушить его силой (которые бы только усилили его иллюзорную реальность) и без попыток отрицать его относительное существование (которые бы только вели к самообману). Пока каждый акт наших намерений направлен на наше самосохранение и пока жадная мысль кру-

тится вокруг личных интересов, все наши протесты против наличия *эго* будут бессмысленными. В этом случае вернее допустить, что мы обладаем *эго* и что в настоящем состоянии мы можем только надеяться на последующее избавление от него с течением времени.

Вернейший путь к этому — увидеть самих себя в соответствующей перспективе, которая была открыта нам учениями Просветленных, проиллюстрирована их жизнями и подчеркнута учениями Великой Колесницы.

Пока мы взираем на мир через узость обыденного сознания, особого смысла мы не обнаружим, но если бы мы взглянули на всю картину вселенной в целом, как она отразилась в уме Просветленного, то мы постигли бы значение всего. И это значение или **то, что называется «высшей Реальностью», не выразить на человеческом языке, за исключением символов, подобных «самьяк-самбодхи» или «нирвана», или «праждня-парамита» и др.**, которые невозможно объяснить и которые Будда отказался определить, настаивая на нашем собственном опыте. Смысл всей жизни и вселенной лежит не вне, а внутри нас самих. Имеет ли жизнь смысл внутри нас самих или нет, зависит опять же от нас: это наша цель — дать ей смысл. В руках вдохновенного творца ничего не стоящая груда глины превращается в бесценную работу. Почему бы не уподобиться ему и не сделать что-нибудь стоящее из обычной глины наших жизней, вместо того чтобы стонать от их бессмысленности? Наша жизнь и мир, в котором мы живем, имеют столько же значений, сколько мы пытаемся им дать.

«Человек так же бессмертен, как и его идеал, и так же реален, как та энергия, с которой он ему служит». Эти слова графа Кайдерлинга указывают верное направление. Проблема соотношения ценности и реальности является средством творческой реализации.

Поэтому Будда или состояние Будды есть высшая реальность, и те, кто желает реализовать ее, должны следовать примеру Будды, пути Бодхисаттвы, где нет места для эскапизма, но, наоборот, совершенное просветление не может быть достигнуто без готовности взять на себя страдание мира. Это та позиция, которая вывела Будду далеко за пределы Вед и Упанишад. В этом причина того, что вместо превращения в одну из сект индуизма, Буддизм вырос и развился в мировую религию.

Взять на себя страдание мира не означает искать его или прославлять или использовать в качестве эпитимьи, как практикуется в среде некоторых христиан и индусов. Это крайность, которой следует избегать так же, как и чрезмерного подчеркивания нашего благополучия. Буддийская позиция вытекает из стремления отождествить себя со всеми живыми и страдающими существами. Такая позиция помогает нам преуменьшить собственные проблемы.

Не сам ли Будда указал этот путь Кисаготами — молодой матери, чей ребенок погиб так внезапно, что она, не желая согласиться с этой смертью, пришла с ним к Будде, чтобы тот воскресил его. Будда понял ее настроение, но сказал, что она не одинока в своем горе. «Сходи в город и принеси несколько горчичных зерен из того дома, где никто никогда не умирал»,— попросил он ее, и она не смогла найти такой семьи. И когда она поняла это, она вернулась к Будде, оставив тело своего ребенка, и обрела внутренний мир (из «Ваджрадхваджа Сутра», которую цитировал Шантидэва в своей «Шикшасаммучайе», XVI).

Кто принимает страдания в таком духе, тот выигрывает уже половину битвы, если не всю битву. Будда не учил бегству от страданий, иначе он выбрал бы короткий путь к Освобождению, которым шли во времена Будды Дипанкары. Его путь не был бегством от страданий, но победой над ними. Поэтому Будд и называли «Джинами», или «Победителями», которые рассматривали свои страдания как общий удел всех живых.

В этом духе звучит клятва Бодхисаттвы для тех, кто хочет следовать святому пути Будды:

«Я беру на себя груз всех страданий, я буду нести их. Я не поверну назад, не побегу и не задрожу. Я не боюсь, не уступлю, не поколеблюсь. Почему же? Потому что Освобождение всех существ — мой обет... Я тружусь для того, чтобы среди существ утвердилось царство знания. И заинтересован я не только в своем собственном спасении. Всех существ я должен спасти из океана сансары, мною — носителем совершенного Знания» (там же).

Достижение этого состояния Освобождения подразумевает преодоление всех ограничений индивидуальности и осознание высочайшей Реальности внутри нашего собственного ума. Это самый универсальный опыт, которого может достичь человек, и с самого начала он требует такой же универсальной позиции: кто стремится к собственному спасению или стремится освободиться от страданий кратчайшим путем, не обращая внимания на своих товарищей по существованию,— тот лишает себя наиболее существенного средства в реализации своей цели.

Вопрос о том, возможно ли объективно освободить весь мир, стоит вне рассмотрения. Во-первых, потому, что нет такой вещи как «объективный мир» для буддиста, так как мы можем говорить только о мире собственного восприятия. Этот мир не отделен от переживающего субъекта. Во-вторых, состояние Просветления — это не временное состояние, а опыт высшего измерения, запредельного времени.

Даже если Просветление Будды Шакьямуни произошло в некоторый момент в истории человечества, то мы не должны

соотнести этот процесс Просветления с этим моментом во времени. Так как, по словам Будды, его сознание прониклось бесчисленными мировыми периодами прошлого, также оно прониклось бесчисленными периодами — кальпами будущего. Иными словами, **бесконечность времени, безотносительного того, называем ли это прошлым или будущим, стала для него всеприсутствующим настоящим.**

Постепенно развивающиеся следствия этого события во времени присутствовали в уме Будды как современная реальность. Выражаясь языком нашего земного сознания, универсальность ума Будды создала такой далеко простирающийся эффект, что его присутствие чувствуется и сейчас, и что огонь мудрости Освобождения, зажженный им около 3000 лет назад, так же ярко светит и будет светить, пока есть существа, жаждущие света.

Во всей природе Просветления есть одно свойство — оно не терпит исключительности (которая — корень страдания) ни на пути к Реализации, ни на пути к людям, после ее достижения, потому что Просветление сияет беспредельно и не истощаясь, подобно солнцу, позволяя другим участвовать в нем и давая Свет всем, кто имеет глаза, чтобы видеть и чувствовать его тепло и свет. И как солнце, беспристрастно освещая всю вселенную, по-разному действует на существа, согласно их собственной восприимчивости и качествам, так и Просветленный: хотя он охватывает все существа без исключения — он знает, что не все могут быть освобождены в одно и то же время; но семя Просветления, посеянное им, рано или поздно принесет плоды в соответствии с готовностью и зрелостью каждой личности.

Но поскольку для Пробужденного Будды время является такой же иллюзорной величиной, как и пространство, **он предвосхищает в верховном опыте Просветления освобождение всех.** Это универсальное состояние Будды и исполнение обета Бодхисаттвы: «Мудрости, свершившей все дела» — Амогхасиддхи. Эта Всесовершающая Мудрость состоит в единстве сердца и ума, любви и знания, в полной самоотдаче высочайшему идеалу человечества, в стремлении, находящем силу для своей реализации в бесстрашном принятии страданий жизни. Бесстрашие является мудрой Амогхасиддхи.

Тот, кто, вдохновившись такой позицией, возьмет на себя обет Бодхисаттвы у ног Будды, в вечном присутствии всех Просветленных, может вспомнить глубоко проникновенные слова Р. Тагора:

«Позволь мне молиться не об убежище от опасности, а о бесстрашии при встрече с ней.

Проси не о том, чтобы стихла твоя боль, а о сердце, превозмогающем ее.

Не ищи товарища в житейской битве, а опирайся на собственные силы.

Не беспокойся о своей свободе, а терпеливо жди ее прихода».

Благословение всем!

САРВА МАНГАЛАМ!

ПОЯСНЕНИЯ К ИСПОЛЬЗОВАННОЙ СИМВОЛИКЕ И ТАБЛИЦАМ*

Образцы индийских и тибетских надписей. Любые слог или слово, образующие *мантру*, восходят к санскриту, как к своему первоисточнику. В тибетской традиции их записывают обычно тибетским уставным шрифтом (тиб. *дбу-чан*) или же особым изящным и традиционно почитаемым индийским шрифтом, созданным еще в VII в н. э., т. н. *ланча,* разновидностью *дэванагари*, «шрифтом богов» (тиб. *лха'и йи-ге*), как его и по сей день именуют тибетцы. Образцы этого шрифта приведены в книге «Основы тибетского мистицизма» на титульном листе в круге *биджа-мантра* Махабодхисаттвы Авалокитешвары ХРИ ॐ, а также на титульном листе третьей части — пять *биджа-мантр* в четырехлепестковом *мандал-лотосе.* На с. 322 и 323 в рисунке, раскрывающем содержание индуистских представлений о системе *лотосов-чакр,* использован классический шрифт *дэванагари.* Все остальные надписи — образцы тибетского уставного шрифта.

В конце Предисловия (с. 195) — личная печать А. Говинды с его тибетским именем — Кхамсум Вангчуг.

На титульном листе первой части — «Колесо Учения» (*Дхарма Чакра*), которое символизирует как вселенский, так и духовный закон и его этическое воплощение в жизни человека, согласно Учениям Будды. Одновременно *Дхарма Чакра* — символ *Татхагаты* Вайрочаны. (Выражение «дхьяни-будда», которое использует А. Говинда, не встречается в аутентичных буддийских текстах. Ранние исследователи Северного Буддизма А. Уодель и Шлангентвайт создали этот искусственный термин для обозначения в буддийском пантеоне непонятых ими аспектов Будды.) *Татхагата* Вайрочана иногда изображается без символического атрибута *Дхарма Чакра,* но с особым положением рук в жесте «Вращение Колеса Учения» (санскр. *дхарма-чакра-правартана*

---

* Публикацию «Пояснений к использованной символике и таблицам» и перевод иллюстративного отрывка из тибетского текста подготовил *А. И. Бреславец.*

мудра), т. е. как инициатор и вдохновитель начала цикла Проповеди. Его *биджа-мантра* — ОМ, изначальный звук, выражение переживания всеобщности и свободы. Поэтому ОМ изображен в ступице Колеса. Восемь спиц — символы Восьмеричного Пути, который выводит человека из периферии земного бытия, из мира непрестанной суетной круговерти в центр, к Освобождению: Совершенное Постижение (санскр. *самйак дришти)*, Совершенное Устремление (санскр. *самйак самкалпа)* и т. д. Следует еще раз напомнить, что слово «совершенное» (санскр. *самйак;* пали *самма*; тиб. *йанг-даг*) надо понимать не в его окончательном, статичном или абсолютном смысле, но в смысле полноты, цельности действия и сопутствующей ему ментальной установки, которые неизменно проявляются в любой момент жизни совершенствующегося человека, на каждом этапе его духовного развития. Этот наиважнейший смысл слова *самйак* постоянно недооценивается западными исследователями, которые чаще всего используют определение «правильный», несущее привкус догматичного морализма, чуждого буддийской мысли. Представления о «правильном» и «ошибочном» всегда были условными и спорными. *Самйак* имеет несравненно более глубокое, сильное и гораздо более определенное значение: совершенство, полнота, целостность действия или состояния ума, в противоположность чему-то полупрочувствованному, одностороннему, поверхностному. Символика Колеса Учения имеет и множество иных интерпретаций. Например, центр — Будда, спицы — Его Проповедь, обод — Община.

На титульном листе второй части — «Тройственная Драгоценность» (санскр. *Триратна*; тиб. *дКон-мчхог гсум*), символ *Татхагаты* Ратнасамбхавы, символическое положение его рук в «жесте даяния» (санскр. *дана-мудра)*. *Триратна* — совокупный символ Будды, Его Учения и Высшей Общины, т. е. Общины тех, *кто уже воплотил* Его Учение в своей жизни (а не просто монашеской общины). *Триратна* раскрывается здесь из лотоса, символа надземности, идеальности в буддийской иконографии. Средняя часть *Триратны* несет *биджа-мантру* ТРАМ. У Ее основания стоят слева МА, справа НИ. Языки пламени, окружающие Драгоценность, — символ динамики *праджни*-мудрости. На титульном листе книги изображена другая иконографическая форма *Триратны.*

На титульном листе третьей части — Лотос-мандал, символ *Татхагаты* Амитабхи. Обычно изображают символическое положение рук в «жесте медитации» (санскр. *дхьяни-мудра*). В центре лотоса помещена его *биджа-мантра* ХРИ°, та же, что и у Авалокитешвары. В интерпретации автора, Амитабха располагается в центре лотоса, а *биджа-мантра* ОМ, символически представляющая здесь *Татхагату* Вайрочану, перемещается на

«западный» (верхний) лепесток. На «восточном» (нижнем) лепестке изображена *биджа-мантра* ХУМ *Татхагаты* Акшобхьи, на «южном» (левом) — ТРАМ Ратнасамбхавы, на «северном» (правом) — АХ Амогхасиддхи. Во всех тибетских мандала (тиб. *дКйил-кхор),* как и в буддийской иконографии в целом, четыре стороны света всегда представлены в указанной выше фиксированной пространственной последовательности. С учетом этого принципа следует внести поправку в рисунок на с. 303.

На титульном листе четвертой части изображен символ Акшобхьи — *ваджра. Биджа-мантра* Акшобхьи — ХУМ, символическое положение его рук — «мудра прикосновения к земле» (санскр. *бхумиспаршамудра).*

На титульном листе пятой части автор приводит изображение шестилепесткового лотоса с росписью мантры ОМ МА НИ ПА ДМЭ ХУМ по отдельным лепесткам, и *биджа-мантрой* ХРИ॰ в центре. Лотос — традиционный символ Махабодхисаттвы Авалокитешвары, и одно из Его 108 имен — Падмапани (букв. Лотосодержец). Следует отметить, что иногда этот лотос-мандал изображают и созерцают восьмилепестковым, и полная форма мантры заканчивается восклицательным окончанием СВА ХА.

На титульном листе эпилога представлен «двойной ваджр» (санскр. *вишваваджра*] — символ Амогхасиддхи. В центре — *биджа-мантра* АХ. Обычно этого *Татхагату* изображают с «жестом неустрашимости» (санскр. *абхайямудра*) — правая рука открытой ладонью (иногда на ней изображается *вишваваджра*) обращена к созерцателю. *

Схема на с. 352 «восходящего и нисходящего движения внутреннего огня» и корреляция этой динамики со 108-кратным начитыванием мантры, вероятно, представляет собой умозрительную разработку А. Говинды. Система *Ваджракайи* и, соответственно, практика *Туммо* подробно описываются в тантрах и комментариях к ним по классу *Ануттара-йога* (вкратце см., например, В. Н. Пупышев, 1992). В низших классах *Крийя-, Чарйя-, Йога-тантра* эта система не используется и не рассматривается, хотя глубокая степень релаксации, необходимая для практики и низших тантр, допускает возможность (при потере контроля) вызвать иллюзорные и даже галлюцинаторные образы неких «чакр», «каналов» и т. п. При осуществлении пути *Ануттара-йоги* Гуру раскрывает ученику структуру *Ваджракайи* в ходе полного по-

---

* Прорисовки Пяти Татхагат выполнены переводчиками русского издания «Основ».

священия (тиб. *дБанг*), последующего истолкования и поднадзорной практики.

Судя по схеме на с. 361, автор опирается на «Махавайрочана Сутру» — основной текст класса *Йога-тантры.* Но и здесь следует отметить специфические различия. Например, в указанном тексте последовательность *биджа-мантр* по нисходящей — ОМ АХ ХУМ ТРАМ ХРИ̊.

Некоторое представление о сложнейшем порядке и содержании практики на пути *Ануттара-йоги* дают нижеприводимые краткие выдержки из сочинения кагьюпинского ламы Даши Намчжала «Краткое введение к глубокому пути шести наставлений Наропы»:

«...Эти наставления даются тому, кто уже отверг мирское, кто вдохновенно устремился достичь Буддовость именно в этой жизни... Надо постигнуть природу *пран, нади и бинду,* а также всеохватывающие системные функции физического тела. Надо изучить строение *Ваджракайи,* слагаемого шестью «элементами», как оно возникает, существует и распадается... Надо постигнуть общую природу потока сознания и различные формы его проявления. Надо усвоить, что все *дхармы* суть частные проекции *Алайявиджняны* в грубом, тонком и наитончайшем его проявлениях. Грубое проявление суть семь *виджнян.* Тонкое — восемьдесят ментальных паттернов. Наитончайшее — фазы «откровения», «расширения» и «подступа». Надо изучить теоретически, как эти явления возникают и прекращаются. Дополнительно надо хорошо ознакомиться с главенствующими принципами Ваджраяны: Основа, Путь, Плод, — т. е. *клеши,* которые подлежат преобразованию, путь, которому при этом надо следовать, и Всеведение, которое дóлжно обрести. Все вышеназванные аспекты надо тщательно изучить по различным Писаниям и затем глубоко созерцательно осмыслить...

Перед началом осуществления Шести Этапов необходимо завершить предварительные основозалагающие созерцания: преходящность жизни; муки бытия в *сансаре;* уникальность благоприятного рождения человеком, когда только и можно изучать Дхарму; бесповоротное отвержение мирского образа жизни; созерцательно-практическое развитие милосердия и сострадания ко всем существам и нескончаемой *Бодхичитты* — Великого Воззрения и Обета привести всех существ к Буддовости. Только благодаря сотворению в себе этих основ и можно заложить несокрушимый фундамент для реализации Наставлений Наропы. Тогда, опираясь на него, можно приступать к творению ваджраянских подготовок.

Дабы освободиться от мирских цепляний и заложить добротную основу для развернутого творения Шести Этапов, надо прежде получить Четыре Полных Посвящения Чакрасамвара и осуществлять Этап Зарождения до достижения вполне устой-

чивого опыта. Для преодоления возникающих временами оцепенелости и лени надо побольше созерцать смертность всего сущего; для преодоления иных препятствий надо молитвенно обращаться к Буддам и упрочивать *бодхичитту*; для необходимого накопления благих заслуг на Стезе Дхармы надо творить *даяние* и *подношение мандала;* для очищения себя от омрачений и преступления возложенных на себя обетов необходимо раскаяние и чтение *мантры Ваджрасаттвы*; для восприятия благодати надо осуществлять *Гуру-йогу*. Наставления ко всему названному и описание ритуалов найдешь в других сочинениях...

Основные наставления к практикам Шести Этапов:

1. Наставления к Этапу Туммо — Основание Пути.
2. Наставления к Этапу Иллюзорного Тела—Опора на Пути.
3. Наставления к Этапу Снов — Мерка Пути.
4. Наставления к Этапу Светозарному — Сущность Пути.
5. Наставления к Этапу *Бардо* — Неминуемое на Пути.
6. Наставления к Этапу Преобразующего Переноса — Ядро Пути.

Во-первых, наставления к Этапу Туммо. Элементарную практику здесь составляют пять последовательных шагов: созерцание пустоты тела *йидама* после самозарождения; созерцание главных *нади* в теле *йидама;* упражнение в «кувшинном» дыхании; умелое обращение с различными *бинду* и упражнения для тела.

Прежде всего надо обратиться к своему Ламе с мольбой о помощи в устойчивом развитии Туммо. Принять семичленную позу Вайрочаны. Осуществить Этап Зарождения тела *йидама,* но оно должно быть совершенно пустым внутри, как надутый шар...

Когда видение телесной пустоты станет совершенно ясным, надо узреть по оси тела *Срединную нади.* Ее верхний конец восходит к макушке и затем, изгибаясь, идет под сводом черепа по срединной линии к точке в межбровьи; ее нижний конец опускается примерно на четыре пальца ниже пупка; ее толщина — с плеть; ее цвет — белый снаружи и красный внутри. Затем надо увидеть и две боковые *нади:* правую Рома и левую Кйянгма. Их толщина — с древко стрелы; цвет правой — красный, с легкой белесостью, левой — наоборот. Обе *нади* пролегают параллельно Срединной на расстоянии примерно ширины пальца. Их верхние концы также восходят к макушке, изгибаются вперед, но заканчиваются в ноздрях. Все три *нади* пустые, выпрямленные, ясные и прозрачные. В некоторых наставлениях сказано, что *Срединная* — толщиной с древко стрелы, а две боковые — со стебель пшеницы; что правую и левую надо видеть как козьи кишки — белесые и старые; что *Срединную* надо видеть синей, правую — красной, а левую — белой. Другие говорят, что все три *нади* белые снаружи и красные внутри. Таких расхождений во взглядах много. Для своей практики можно выбрать любой из них, согласовав конкретно с Ламой...

Когда ясно зришь три *нади,* тогда надо узреть и четыре *чакра.* Пупочный *чакр* иначе называют *Нирманачакра.* Его образуют 64 *нади,* простирающиеся вверх подобно спицам перевернутого зонта. Сердечный *чакр* иначе называют *Дхармачакра,* его образуют 8 *нади,* простирающиеся вниз как спицы зонта. Горловой *чакр* иначе называют *Самбхогачакра.* Его образуют 16 *нади,* обращенные вверх. Головной *чакр* иначе называют *Чакр Великого Блаженства* (санскр. *Махасукхачакра*). Его образуют 32 *нади,* простирающиеся вниз. Все четыре *чакра* «вырастают» из *Срединной нади* подобно спицам из древка зонта. Из кончиков каждой вторичной *нади* разветвляются многочисленные тончайшие третичные *нади* и пронизывают все тело, образуя неописуемую сеть. Все эти *нади* красны внутри, белы снаружи и пусты. Одни говорят, что *нади* — либо красные, либо желтые; другие — что Горловой и Пупочный *чакры* — красные, Сердечный — белый, Головной — зеленый. Однако в личном творчестве можно избрать любой вариант по согласованию с Ламой... В некоторых наставлениях сказано, что к четырем указанным *чакрам* надо добавить Макушечный *чакр* и Половой *чакр*, т. е. всего шесть; в других — что можно созерцать все 72000 *нади* всего тела...

Узри в точке меж бровями маленькую белую каплю размером с малую жемчужину, блистающую, но прозрачную. Считай это *бинду* воплощением всего твоего разума и созерцай его до тех *пор,* пока это *бинду* не станет ясно зримым. Тогда, выполняя вдох, как объяснено выше, узри, как *бинду* восходит из межбровья к верхней точке изгиба под сводом черепа по Срединной *нади.* При последующей задержке сосредоточься на этом. При выходе (по известной методе) зри, как *бинду* опять скатывается в точку меж бровями...

Именно через посредство телесных упражнений развязываются многие узлы в *нади.* Такие упражнения совершенствуют движения *пран* и *бинду* в различных *нади.* Кроме того, они «омолаживают» ухудшившиеся *праны, нади* и *бинду.* Поэтому изучи и практикуй по согласованию с Ламой различные телесные упражнения, описываемые в тантрах, — это очень важно. Особо пристальное внимание удели практике т. н. «шести вращательных упражнений» Наропы, как основополагающему упражнению в практике Туммо...

При созерцании не ослабляй внимания к видению *нади,* но одновременно все же больше сосредоточься на видении пламени Туммо в нижнем скрещении трех основных *нади.* Пламя Туммо своей формой похоже на тибетскую букву «а» (малое)*... Поначалу пламенный язычок Туммо не старайся увидеть длиннее,

---

* Эта буква напоминает своей формой виток спирали и таким образом символизирует спиралевидное восхождение язычка пламени Туммо по Срединной *нади.* Иногда вместо «а» (малое) пишут тибетскую букву «ньа», также напоминающую своей формой язычок пламени. Используют и другие символы.

чем на высоту ширины пальца. Лишь затем постепенно он увеличивает высоту до ширины в два, три и четыре пальца. Этот пламенеющий язычок Туммо тонок и длинен, формой напоминает закрученную штопором иглу или же длинный волос овцы. Кроме того, он содержит все четыре характеристики четырех «элементов»: твердость «земли», текучесть и влажность «воды», тепло «огня» и подвижность «воздуха»...

Некоторые говорят, что по ходу практики Туммо надо ко всему остальному созерцать четыре *биджа-мантры* в четырех *чакрах,* о чем сказано в тантрах Хеваджра и Чакрасамвара. Однако большинство сочинений о Шести Наставлениях об этом ничего не говорят...

Все вышеуказанное относится только к начальной практике. Основная же практика содержит пять моментов: усиление Туммо; усиление возникающего *блаженства;* усиление *одновкусовости;* совершенствование *блаженно-пустотного самадхи;* выработка умения преодолевать препятствия в практике Туммо...»

Как видно из приведенного отрывка, практика Туммо — не самоцель, а одно из многих методических звеньев на Этапе Завершения (тиб. *дзог-рим)* Ануттара-йоги. И ее можно осуществлять только после тщательной теоретической подготовки, сопровождаемой четырьмя «общими», четырьмя «специальными основами» и четырьмя посвящениями в одну из тантр класса Ануттара-йоги под руководством Гуру соответствующей традиции.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ И РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Aggaṅṅa-Sutta (Dîgha-Nikaya).

Anangavajra: *"Prajñopâya-viniścaya-siddhi"* (Sanskrit).

"Aṅguttara-Nikâya" (Sutta-Pitaka, Pâli-Canon).

"Ātânâtiya-Sutta" (Digha-Nikâya, Sutta-Pitaka, Pâli-Canon).

"Atthasâlinî", Buddhaghosa's commentary on the *Dhammasangani,* the first book of the *Abhidhamma Pitaka* (Pâli-Canon).

Aurobindo, Sri, *"The Synthesis of Yoga",* Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1955.

"Avalokiteśvara-guna-karanda-vyûha" (Sanskrit), edited by Satyavrata Sâmûśramî, Calcutta, 1873.

Avalon, Arthur, *"The Serpent Power",* two works on Tantrik Yoga *(Satcakra-nirûpana* and *Pâdukâ-pañcaka*), translated from the Sanskrit with introduction and commentary, Luzac & Co., London, 1919.

"Bar-do-thos-grol" (Bardo Thödol), Tibetan block-print.

Beckh, H., *"Buddhismus",* Sammlung Göschen, 1916.

Bhattacharyya, Benoytosh, *"An Introduction to Buddhist Esoterism",* Oxford University Press, Bombay, 1932.

"Bodhicaryâvatâra" by Sântideva (Sanskrit).

Buddhaghosa, *"Visuddhi-Magga",* Ed. by H. C. Warren, Cambridge, 1950.

"Buddhavamsa" (Pāli).

"Buddhist Bible", edited by Dwight Goddard, containing selections from Pâli, Sanskrit, Chinese, and Tibetan sources, translated by Nyanatiloka, Rhys Davids, Chao Kung, Goddard, Wai-tao, Suzuki, Wong Mou-lam, Evans-Wentz and Lama Dawa Samdup. (1938; Reprint, Harrap, London, 1957).

"Byaṅ-chub-sems-dpahi-spyod-pa", Tibetan version of Sântideva's *"Bodhicaryâvatâra"* (block-print).

"Cariyapitaka (Pāli).

"Chāndogya Upanisad" (Sanskrit).

"Chos-drug bsdus-pahi-zin-bris" (Tibetan block-print), Nâropâ's "Six Doctrines", compiled by Padma Karpo.

Dacqué, *"Urwelt, Sege und Menschheit".*

Das, Sarat Chandra, "A Tibetan-English Dictionary", Calcutta, 1902.

David-Neel, Alexandra, *"Tibetan Journey".*

"With Mystics and Magicians in Tibet" (Penguin Books, London, 1937).

Demchog-Tantra, see *"dPal-hKhor-lo bDe-mchog"*

"Devendra-pariprccha-Tantra" (Sanskrit).

"Dhammapada" (*Khuddaka-Nikâya, Sutta-Pitaka,* Pâli Canon).

"Dhâmmapada-Atthakatâ" (Pâli Commentary).

Digha Nikâya.

Dutt, Nalinaksha, *"Aspects of Mahâyâna Buddhism and its Relation to Hînayâna* (Calcutta Oriental Series, No. 23), Luzac & Co., London, 1930.

"Expositor, The", English translation of *"Atthasâlinî"* (Buddhaghosa), by Maung Tin; Pâli Text Society, London, 1920.

Evans-Wentz, W. Y., and Lama Kazi Dawa-Samdup:

"The Tibetan Book of the Dead", with a Psychological Commentary by Dr. C. G. Jung, Introductory Foreword by Lama Anagarika Govinda, and Foreword by Sir John Woodruffe (Third Edition, 1957).

"Tibet's Great Yogi Milarepa" (1928).

"Tibetan Yoga and Secret Doctrines" (1935).

"The Tibetan Book of the Great Liberation", with a Psychological Commentary by Dr. C. G. Jung. (1954).

"Gandavyûha", one of the *Avatamsaka-Sûtras* (Sanskrit).

Glasenapp, H. von, *"Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten"*, Atlantis-Verlag, Berlin/Zürich, 1936.

"Die Entstehung des Vajrayâna". Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band go, Leipzig.

Goddard, Dwight, *"A Buddhist Bible"*, Thetford, Vermont, 1938. (Reprint: Harrap, London, 1957).

Govinda, Lama Anagarika, *"The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy"* (according to Abhidhamma Tradition). Patna University, 1937.

"Some Aspects of Stûpa Symbolism" (Kitabistan, Allahabad and London, 1940.

"Solar and Lunar Symbolism in the Development of Stûpa Architecture" Marg, Bombay, 1950.

Нижеследующие публикации автора были им использованы в той или иной мере при написании данной книги:

"The Significance of OṀ and the Foundations of Mantric Lore". 'Stepping Stones', Kalimpong, 1950—1.

"The Philosopher's Stone and the Elixir of Life". 'The Maha Bodhi Journal', Calcutta, 1937.

"Masters of the Mystic Path". 'The Illustrated Weekly of India Bombay', 1950.

"Principles of Tantric Buddhism". '2,500 Years of Buddhism', Publications Division, Government of India, Delhi, 1956.

"The Tibetan Book of the Dead". 'The Times of India Annual', Bombay, 1951.

"Time, Space, and the Problem of Free Will", Part II: *"The Hierarchy of Order: Causality and Freedom"*. 'The Maha Bodhi Journal', Calcutta, 1955.

"Grub-thob brgyad-cu-rtsa-bźihi rnam-that" (Tibetan block-print) belonging to the *bsTan-hgyur (rgyud)*.

Guénon, Réné, *"Man and His Becoming, According to the Vedânta"*, Luzac & Co., London, 1945.

Guenther, H. V., *"Yuganaddha*, the Tantric View of Life", Chowkhamba Sanskrit Series, Benares, 1952.

"Guhyasamája Tantra" (Sanskrit), Gaekwad's Oriental Series, No. LIII.

"mGur-ḥbum" (Tibetan block-print), "The Hundred Thousand Songs" of Milarepa.

Hui-Neng, *"Sûtra Spoken by the Sixth Patriarch"* (Chinese, translated by Wong Mou-lam in "A Buddhist Bible").

Indrabhûti: *"Jñânasiddhi"* (Sanskrit), Gaekwad's Oriental Series, No. XLIV.

"Iśâ-Upaniṣad" (Sanskrit).

Jäschke, H. A., *"A Tibetan-English Dictionary"*, Routledge & Kegan Paul, London, 1949.

"Jâtaka" (Pâli), Stories of the Buddha's former lives.

"rJe-btsun-bkah-bum" (Tibetan block-print), Milarepa's Hundred Thousand Verses.

"rJe-btsun-rnam-thar" (Tibetan block-print), Milarepa's Biography.

"Kaṭhopaniṣad" (Sanskrit).

"Kevaddha-Sutta" (Dîgha-Nikâya, Pâli-Canon).

"Khuddakapâtha" (Sutta-Piṭaka, Pâli-Canon).

Krishna Prem, Srî, *"The Yoga of the Bhagavat Gita"*, John M. Watkins, London, 1951.

"Kṣurikâ Upaniṣad" (Sanskrit).

"Kulacûdâmani-Tantra" (Sanskrit).

"Lalitavistara" (Sanskrit).

"Laṅkâvatâra-Sûtra" (originally in Sanskrit), translated from the Chinese by D. T. Suzuki and D. Goddard in "A Buddhist Bible".

"Mahâparinibbâna-Sutta" (Dîgha-Nikâya, Pâli-Canon).

"Mahâ-Prajñâpâramitâ Hrdaya" (Sanskrit).

"Mahâyâna-Samparigraha-Śâstra" (Sanskrit).

"Mahâyâna-Sraddhotpâda-Sâstra" (originally in Sanskrit), translated from the Chinese by Bhikshu Wai-tao and Dwight Goddard in "A Buddhist Bible".

"Maitrâyaṇa-Upaniṣad" (Sanskrit).

"Majjhima-Nikâya" (Sutta-Piṭaka. Pâli-Canon).

"Mâṇḍûkya-Upaniṣad" (Sanskrit).

"Mañjuśrîmûlakalpa" (Sanskrit).

Masuda, Jiryo, *"Der individualistische Idealismus der Yogâcâra-Schule"*, Heft der Materialien zur Kunde des Buddhismus, Heidelberg, 1926.

"Muṇḍaka-Upaniṣad" (Sanskrit).

Nyânaponika, Mahâthera, *"Satipaṭṭhâna, the Heart of Buddhist Meditation"*, The Word of the Buddha Publishing Committee, Colombo, 1954.

Ohasama-Faust: *"Zen, der lebendige Buddhismus in Japan"*, Perthes, Gotha, 1925.

Oldenberg, H., *"Die Religion des Veda"*, Berlin, 1894.

"Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde", Stuttgart, 1923.

"*dPal-gsaṅ-ḥdus-pa*", Tibetan version of the *Guhyasamâja Tantra.*

"*dPal-hKor-lo bDe-mchog*", Tibetan version of the *Śrî-Cakra-Samvara Tantra* (extant only in Tibetan).

Pott, H. P., "*Introduction to the Tibetan Collection of the National Museum of Ethnology*", Leiden, 1951.

"*Prajñâpâramitâ-Sûtra*" (Sanskrit) Translated into Chinese and Tibetan. English translation from the Chinese by Bhikshu Wai-tao and D. Goddard in "A Buddhist Bible".

"*Prajñopâya-viniścaya-siddhi*" by Anaṅgavajra (Sanskrit), Gaekwad's Oriental Series, XLIV.

Rhys-Davids, C. A. F., "*Sakya, or Buddhist Origins*", Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London, 1931.

Rosenberg, Otto, "*Die Probleme der buddhistischen Philosophie*", Materialien zur Kunde des Buddhismus, Heft 7—8, Heidelberg, 1924 (Harassowitz, Leipzig).

Rgveda (Sanskrit).

"*Sâdhanamâlâ*" (Sanskrit), Gaekwad's Oriental Series, No. XLVI.

"*Sâmaveda*" (Sanskrit).

"*Saṃyutta-Nikâya*" (*Sutta-Piṭaka,* Pâli-Canon).

Śântideva: "*Bodhicaryâvatâra*" (Sanskrit).

Byaṅ-chub-sems-dpaḥi-spyod-pa" (Tibetan).

"*Śikṣâsamuccaya*" (Sanskrit).

"*Satipatthâna-Sutta*" (*Majjhima-Nikâya* 10 and *Digha-Nikâya* 22, *Sutta-Pitaka,* Pâli-Canon).

"*Sat-cakra-nirûpana*" (Sanskrit), a work on the six centres of the body by Purnananda Swami. Tantrik Texts, vol. II, edited by Arthur Avalon.

"*Śikṣâsamuccaya*" by Śântideva (Sanskrit). English translation by Cecil Bendall and W. H. D. Rouse; John Murray, London, 1922.

"*Shrichakrasambhara*", (*Śrî-Cakra-Samvara*), a Buddhist Tantra, edited by Kazi Dausamdup (Lama Kazi Dawa Samdup). Vol. VII of Arthur Avalon's Tantrik Texts.

Shwe Zan Aung, "*Compendium of Philosophy. Beinga translation of the Abhidhammattha-sangaha*". Rev. and ed. by C. A. F. Rhys Davids. Reprint: London, 1967.

"*Subhâsitasamgraha*" (*Devendra-pariprcchâ-Tantra*) (Sanskrit).

"*Sûraṅgama-Sûtra*" (originally Sanskrit, preserved only in Chinese), translated into English by Bhikshu Wai Tao and Dwight Goddard in "A Buddhist Bible".

"*Sûtra of the Sixth Patriarch*" (Wei-Lang, also known as Hui-Nêng), translated from the Chinese by Wong Mou-lam in "A Buddhist Bible"

Suzuki, D. T.: "*Essays in Zen Buddhism*" (3 volumes), Rider & Co., London, 1953.

"*The Essence of Buddhism*", The Buddhist Society, London, 1947.

"*rTen-ḥbrel-gyi-ḥkhor-lo-mi-ḥdra-ba-bco-rgyad*" (a Tibetan text belonging to the *bsTan-hgyur*).

"*Tsao-Hsiang Liang-tu Ching*", a Chinese Lamaist text.

Tucci, Giuseppe, *"Mc'od rten" e "Ts'a ts'a" nel Tibet Indiano ed Occidentale*, Roma, 1932.

"Udâna" (Khuddaka-Nikâya, Sutta-Piṭaka, Pâli-Canon).

Underhill, E., *"Mysticism"*.

"U-rgyan gu-ru pa-dma-hbyuṅ-gnas-gyi rnam-thar" (Tibetan block-print).

"Vajracchedikâ-Prajñâpâramitâ Sûtra", No. 9 of the Great Prajñâpâramitâ-Sûtra, called "the Diamond Saw", translated from the Sanskrit into Chinese by Kumarajiva (A. D. 384—417) and from Chinese into English by Bhikshu Wai-tao and Dwight Goddard in 1935; published ia "A Buddhist Bible".

"Vajradhvaja-Sûtra" (Sanskrit), quoted in Śântideva's *Śiksâsamuccaya.*

Veltheim-Ostrau, Baron von, *"Der Atem Indiens"*, Claassen Verlag, Hamburg, 1955.

"Vidyâdhara-piṭaka" (Sanskrit), belonging to the Canon of the Mahâsânghikas.

"Vijñapti-mâtra-siddhi-śâstra" (Sanskrit), French translation by Louis de la Vallée Poussin, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1928.

Vivekânanda, Swâmi, *"Râja-Yoga"*.

Waddell, L. A., *"The Buddhism of Tibet or Lamaism"*, London, 1895.

Walleser, M., *"Materialen sur Kunde des Buddhismus"*, Leipzig, 1924.

Weidenbach O., *"Weltanschauung aus dem Geist des Kritizismus"*.

"Yogâvachara's Manual" or *"Manual of a Mystic"*, translated from Pâli and Sinhalese by F. L. Woodward, edited by Mrs. Rhys Davids, Pâli Text Society, London, 1916.

"Yogaśikhâ Upaniṣad" (Sanskrit).

"Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Band 92, 1938.

Zimmer, Heinrich, *"Ewiges Indien"*, Müller & Kiepenheuer Verlag, Potsdam, Orell Füssli Verlag, Zürich, 1930.

"Kunstform und Yoga im Indischen Kultbild", Frankfurter Verlags-Anstalt AG, Berlin, 1926.

Примечание: все палийские тексты, упомянутые в этом списке, опубликованы для *"Pali Text Society"* в Лондоне, Oxford University Press.

УВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ,

если у Вас при чтении этой книги возникли вопросы, если Вы желаете получить дополнительную информацию и разъяснения, Вы можете обратиться в Санкт-Петербургский Координационный Совет Буддийских Организаций (191025, С.-Петербург, А/Я 51). Совет уведомляет заинтересованных читателей, что до сего дня, к сожалению, нет ни одного канонизированного традиционными Буддийскими Церквями перевода на русский язык Слова Будды или авторитетных комментариев к Нему. По запросу редакции Совет предоставил публикуемый ниже краткий список рекомендуемой русскоязычному читателю литературы.

Арья Шура. *Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах бодхисаттвы.* Перевод с санскрита А. П. Баранникова и О. Ф. Волковой. М., «Наука», 1962.

Атхарваведа. *Избранное.* Перевод, комментарий Т. Я. Елизаренковой. М., «Наука», 1989.

Ашвагхоша. *Жизнь Будды.* Перевод К. Бальмонта. М., 1990.

Барадийн Б., *Статуя Майтрейи в Золотом Храме в Лавране.* Л., 1924.

Берзинь А. *Тибетский буддизм: история и перспективы развития: лекции.* Приложение к журналу «Традиционная медицина». М., 1992.

Богословский В. А. *Очерк истории тибетского народа.* М., 1962.

Бонгард-Левин Г. М. *Индия эпохи Маурьев.* М., «Наука», 1972.

Бонгард-Левин Г. М., Волкова О. Ф. *Легенда о Кунале.* М., 1963.

Бонгард-Левин Г. М., Волкова О. Ф., Пятигорский А. М. *Легенда о Маре и Упагупте.* — Идеологические течения в современной Индии. М., 1965.

Буддизм. Словарь. М., «Республика», 1992.

Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., «Наука», 1990.

Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 1. СПб., «Андреев и сыновья», 1992.

Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутра. Перевод с китайского Е. А. Торчинова.— Психологические аспекты буддизма. 2-е изд. Новосибирск, «Наука», 1991.

Васубандху. *Абхидхармакоша.* Раздел 1. Перевод с санскрита В. И. Рудого. М., «Наука», 1990.

Введение в изучение Ганчжура и Данчжура. Историко-библиографический очерк. Ответственный редактор Р. Е. Пубаев. Новосибирск, «Наука», 1989.

Владимирцов Б. Я. *Буддизм в Тибете и Монголии.* СПб., 1919.

Вопросы Милинды. Перевод с пали А. В. Парибка. М., «Наука», 1989.

Востриков А. И. *Тибетская историческая литература.* М., «Наука», 1962.

Гамбопа Дагпо Лхадже. *Драгоценный Орнамент Пути к Пробуждению.* Перевод А. И. Бреславца. СПб., 1993 (в печати).

Грюнведель А. *Обзор собрания предметов ламаистского культа князя Э. Э. Ухтомского.* В 2-х частях. СПб., 1905.

Дандарон Б. Д. *Описание тибетских рукописей и ксилографов Бурятского комплексного научно-исследовательского института.* Вып. 1. М., 1960. Вып. 2. М., 1965.

Буддийская теория индивидуального Я. — Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 3. Улан-Удэ, 1968.

Содержание мантры ОМ-МА-НИ-ПАД-МЭ-ХУМ. — Труды по востоковедению, II, 2. Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1973.

Элементы зависимого происхождения по тибетским источникам. — Труды по востоковедению. I. Ученые записки Тартуского государственного университета, Тарту, 1968.

Дармокирти. *Обоснование чужой одушевленности.* Перевод с санскрита Ф. И. Щербатского. Петербург, 1922.

Дас С. Ч. *Путешествие в Тибет.* СПб., 1904.

Дхаммапада. Под редакцией Ю. Н. Рериха. Перевод с пали В. Н. Топорова. М., «Наука», 1960.

Дэвид-Нель А. *Среди мистиков и магов Тибета.* М., 1991.

Жизнеописание достойных монахов. Вып. 1. Перевод, предисловие и комментарий М. Е. Ермакова. М., «Наука», 1991.

Зелинский А. Н. *Идея космоса в буддийской мысли.* — Страны и народы Востока. Вып. XV. М., 1973.

«Колесо Времени» в циклической хронологии Азии. — Народы Азии и Африки, № 2, 1975.

Зеркало мудрости человеческой. Серия. Выпуски 1—10. Улан-Удэ, Сахьяновой, 6, МИТМО.

Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам. Перевод Ц.-А. Дугар-Нимаева. Улан-Удэ, 1966.

Источник Мудрецов. Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма. Подготовка текста, перевод и примечания Р. Е. Пубаева и Б. Д. Дандарона. Вып. 1. Улан-Удэ, 1968.

Козлов П. К. *Тибет и Далай-Лама.* Петроград, 1920.

Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. *Люди и боги Страны Снегов.* М., 1975.

Мак-Говерн В. *Переодетым в Лхасу.* М.-Л., 1929.

Махабхарата. Том VII. Часть 2. Перевод Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1963.

Махаяна Шраддхотпада Шастра. — *Буддизм в переводах.* Альманах. Вып. 1. СПб., «Андреев и сыновья», 1992.

Нидал Оле. *Открытие Алмазного Пути.* СПб., «Алмазный Путь», 1992.

Основы Дхармы. СПб., «Алмазный Путь», 1991.

Три основные практики. СПб., «Алмазный Путь», 1991.

Махамудра. Безграничная радость и свобода. СПб., «Алмазный Путь», 1992.

Аронофф Кэрол. *Практический буддизм. Путь Кагью.* СПб., «Алмазный Путь», 1991.

Огибенин Б. Л. *Заметки о принципах индотибетской иконографии.* — Ранние формы искусства. М., 1972.

Огнева Е. Д. *Структура тибетской иконы.* — Проблемы канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.

Ольденбург С. Ф. *Будда, Его жизнь, учение и община.* М., 1890.

Жизнь Будды. — Наука и религия. 1990, 1, 2.

Парфианович Ю. М. *Тибетский письменный язык.* М., 1970.

Повести о мудрости истинной и мнимой. Перевод с пали А. В. Парибка. Под редакцией Г. А. Зографа. Л., 1989.

Позднеев А. М. *Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу.*— Записки Русского Географического Общества по отделению этнографии. Том XVI, СПб., 1887.

Пупышев В. Н. *Основы тибетской медицины.* Улан-Удэ, «Зеркало мудрости человеческой», Вып. 2. 1992.

Пятигорский А. М. *Три термина древнеиндийской психологии.*— Terminologia Indica. Тарту, 1967.

Радхакришнан С. *История индийской философии.* В 2-х томах. М., 1956.

Рерих Ю. Н. *Избранные труды.* М., 1967.

Тибетский язык. М., 1961.

Розенберг О. О. *Труды по буддизму.* М., «Наука», 1991.

Рой М. *История индийской философии.* М., 1968.

Сутра о мудрости и глупости. Перевод с тибетского Ю. М. Парфиановича. М., 1978.

Тибетская книга мертвых (она же — Тибетская книга великого освобождения) — до сего дня нет ни одного хоть в какой-то мере адекватного тибетскому тексту перевода на русский язык.

Тибетская летопись «Светлое зерцало царских родословных». Перевод с тибетского Б. И. Кузнецова. Л., 1961.

Топоров В. Н. *Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений.*— Ученые записки Тартуского университета. Вып. 181. Труды по знаковым системам, II. Тарту, 1968.

Тэнзин Гьяцо, Далай-Лама XIV Тибета. *Буддизм Тибета.* Перевод с английского. Москва—Рига, 1991.

Далай-Лама XIV Тибета. *Свобода в изгнании.* Автобиография Его Святейшества Далай-Ламы Тибета. Дхарамсала — Санкт-Петербург, «Нартанг», 1992.

Уодель А. *Лхаса и ее тайны.* СПб., 1906.

Упанишады. Перевод с санскрита, предисловие и комментарий А. Я. Сыркина. М., «Наука», 1967.

Цонгкхапа, Дже. *Большое руководство к этапам Пути Пробуждения* (Ламрим Чэн-мо). Том 1, том 2. Перевод с тибетского А. Кугявичуса. СПб., «Нартанг», 1993 (в печати).

Цыбиков Г. Ц. *Избранные труды.* В двух томах. Новосибирск, 1991.

Чаттерджи С., Датта Д. *Введение в индийскую философию.* М., 1955.

Чаттопадхьяя Д. *Индийский атеизм.* М., 1973.

История индийской фолософии. М., 1966.

Чхандогья Упанишада. Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., «Наука», 1965.

Щербатской Ф. И. *Буддийский философ о единобожии.* — Известия Императорской Академии Наук. СПб., 1904.

Избранные труды по буддизму. М., «Наука», 1988.

Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть 1, СПб., 1903, Часть 2, СПб., 1909.

Философское учение буддизма. СПб., 1919.

СОДЕРЖАНИЕ

ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРИНЦИПЫ БУДДИЙСКОГО УЧЕНИЯ О СОЗНАНИИ

ПЯТАЯ ЧАСТЬ

ФАКТОРЫ СОЗНАНИЯ (*ЧЕТАСИКА*)

ШЕСТАЯ ЧАСТЬ

ФУНКЦИИ СОЗНАНИЯ И ПРОЦЕСС ВОСПРИЯТИЯ

ПРИЛОЖЕНИЯ

ОСНОВЫ ТИБЕТСКОГО МИСТИЦИЗМА

согласно эзотерическим учениям великой мантры ОМ МАНИ ПАДМЭ ХУМ

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

ОМ

ПУТЬ ВСЕОБЩНОСТИ

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

МАНИ

ПУТЬ ЕДИНЕНИЯ И ВНУТРЕННЕГО РАВЕНСТВА

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ

ПАДМА

ПУТЬ ТВОРЧЕСКОГО ВИДЕНИЯ

ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ

ХУМ

ПУТЬ ЕДИНЕНИЯ

ПЯТАЯ ЧАСТЬ

ОМ МАНИ ПАДМЭ ХУМ

ПУТЬ ВЕЛИКОЙ МАНТРЫ

ЭПИЛОГ И СИНТЕЗ

АХ

ПУТЬ ДЕЙСТВИЯ

Лама Анагарика Говинда

ПСИХОЛОГИЯ РАННЕГО БУДДИЗМА
ОСНОВЫ ТИБЕТСКОГО МИСТИЦИЗМА

Редактор *А. И. Бреславец*
Художественный редактор *В. Д. Кашин*
Литературный редактор *Н. П. Дралова*
Технический редактор *М. Г. Столярова*
Корректоры *Н. В. Викторова, И. М. Пьянкова*
Выпускающий *О. Я. Карманова*

Сдано в набор 15.03.92. Подписано в печать 17.03.93. Формат 60 × 90 1/16. Печать высокая. Гарнитура Литературная. Усл. печ. л. 29,5. Тираж 5000 экз. Заказ 152.

Издательство «Андреев и сыновья»
196143, Санкт-Петербург, а/я 176, ул. Орджоникидзе, д. 5

Ордена Трудового Красного Знамени ГП «Техническая книга» типография № 8 Мининформпечати РФ. 190000, Санкт-Петербург, Прачечный переулок, 6.