

Александр Берзин



ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ
ПО БУДДИЗМУ
И ТИБЕТОЛОГИИ

Часть I

УДК 294.321
ББК 86.35
Б48

Перевод с английского
М. Кожевниковой, М. Левашовой, А. Севериненко

Б48 Берзин, А.

Избранные труды по буддизму и тибетологии. В 2-х ч. Ч. I / Александр Берзин ; Пер. с англ. М. Кожевниковой, М. Левашовой, А. Севериненко — М. : Открытый Мир, 2005. — 160 с. — («Самадхи»).

ISBN 5-9743-0028-9

Данное издание — сборник трудов выдающегося американского буддолога, тибетолога, историка и учителя дхармы, гарвардского профессора Александра Берзина. В него вошли лекции и статьи разных лет по теории и практике тибетского буддизма, сравнительному религиоведению и истории, выбор которых был определён самим автором.

УДК 294.321
ББК 86.35

ISBN 5-9743-0028-9

© Берзин А., текст, 2005
© Кожевникова М., Левашова М.,
Севериненко А., перевод, 2005
© ООО «Открытый Мир», 2005

СОДЕРЖАНИЕ



<i>Предисловие редактора</i>	5
<i>Об авторе</i>	8

А. Берзин

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ ПО БУДДИЗМУ И ТИБЕТОЛОГИИ

Взгляд буддизма на другие религии	13
Введение в историю пяти тибетских традиций (буддийских и бонской)	17
Краткое сравнение пяти тибетских традиций (буддийских и бонской)	30
Неизменные и изменчивые явления	58
Работа с завистью	70
Объяснение смысла тантры	88
Введение в дзогчен	106
Россия, Япония и докоммунистический Тибет: роль легенды о Шамбале	136

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА



Серия «Самадхи» издательства «Открытый Мир» предлагает вашему вниманию сборник трудов выдающегося американского буддолога, тибетолога, историка и учителя дхармы, гарвардского профессора Александра Берзина.

Данное издание изначально задумывалось нами как анонс русскоязычной версии дхарма-портала «Архивы Берзина» (www.berzinarchives.com) — богатого и постоянно пополняемого интернет-архива работ по теории и практике тибетского буддизма махаяны и было приурочено к визиту профессора Берзина в Москву и Санкт-Петербург в ноябре 2005 г. Однако по мере подготовки к публикации оно, как это часто случается, превратилось в нечто большее, став вполне самостоятельным проектом, своего рода первым томом полного собрания трудов А. Берзина на русском языке. По договорённости с профессором Берзиным в серии «Самадхи» издательства «Открытый Мир» будут осуществляться перевод и издание его работ на

русском языке с их последующей онлайн-публикацией автором в своём интернет-архиве.

Хотелось бы сказать несколько слов для тех, кто ещё не знаком с работами А. Берзина. На английском книги профессора Берзина пользуются заслуженной популярностью как среди людей, лишь открывающих для себя Учение Будды, так и среди практикующих буддистов и учёных-буддологов за их неповторимый стиль, сочетающий в себе академическую скрупулёзность с доступностью и живостью изложения, непредвзятость в суждениях, свойственную учёному-антропологу, с увлечённостью человека, который на собственном опыте убедился в том, что он теперь пытается донести до других. Во многом нестандартная и своеобразная, ставшая притчей во языцех в среде англоговорящей буддийской аудитории «берзинская» терминология побуждает вдумчивого читателя по-новому осмыслить казавшиеся давно понятными и усвоенными основополагающие моменты буддийской философии.

Стремясь сохранить оригинальность стиля и терминологической базы исходного текста, мы включили в этот сборник записи лекций и статьи автора по буддийской философии и этике, религиоведению и истории разных лет, выбор которых был определён самим А. Берзиным. Не все подготовленные нами переводы вошли в это первое издание, некоторые из них ещё находятся в работе и будут опубликованы в следующих выпусках серии.

В подготовке данного издания принимали участие несколько переводчиков, что неизбежно повлекло за собой определённые вариации в используемых терминах и манере подачи материала. Некоторое единство стиля и терминологии этому сбор-

нику призвана была придать общая редакция Алексея Севериненко и Александра А. Нариньяни. Насколько нам это удалось — судить Вам, просвещённый читатель. Мы же спешим принять на себя всю вину за возможные ошибки и неточности, которые могли возникнуть при подготовке книги.

Александр А. Нариньяни

ОБ АВТОРЕ



Александр Берзин родился в 1944 г. в Нью-Джерси, США, и в 1972 г. получил степень доктора философии на факультетах дальневосточных языков и санскритологии и индологии Гарвардского университета со специализацией «тибетские исследования». С 1969 по 1998 г., без малого тридцать лет, он провёл в Индии, в местечке Дхарамсала, практикуя дхарму и обучаясь у самых выдающихся мастеров всех четырёх традиций тибетского буддизма. Его коренным гуру был ценшаб Серкхонг Ринпоче, партнёр-наставник по философским дебатам и один из учителей Его Святейшества Далай-ламы XIV. Александр выступал в роли личного секретаря и переводчика своего учителя в течение девяти лет, сопровождая его в нескольких мировых турне. Он неоднократно выступал и в роли личного переводчика Его Святейшества Далай-ламы XIV.

Один из основателей Бюро переводов Тибетской библиотеки трудов и архивов в Дхарамсале, профессор А. Берзин — автор целого ряда книг и статей о тибетском буддизме.

С 1983 г., путешествуя по миру, он читал лекции и давал учения по практике и теории буддийского учения в дхарма-центрах и университетах более чем семидесяти стран мира, в основном в бывших странах социалистического лагеря, а также в Латинской Америке, Африке и на Ближнем Востоке. Начиная с 1987 г. профессор Берзин неоднократно посещал Россию и республики бывшего СССР, уча буддизму в Москве, Санкт-Петербурге, Элисте, Улан-Удэ, Кызыле, читая лекции и проводя семинары в Эстонии, Латвии, Литве, Белоруссии, Казахстане, Киргизии и Узбекистане. Во время своих поездок А. Берзин также часто выступает в качестве координатора различных программ, связанных с тибетскими культурой и медициной.

Проф. Александр Берзин автор следующих книг:

Lam-rim — Outlines. London, 1977.

Buddha Nature. Jägerndorf, Germany, 1985.

Buddhist Terms. Jägerndorf, Germany, 1986.

Guidelines for Receiving the Kalacakra Empowerment. Seattle, 1989, (Coauthor with Thubten Chodron).

Glimpse of Reality. Singapore, 1989.

Buddhism and Its Impact on Asia. Cairo, 1996, (Coauthor with His Holiness the 14th Dalai Lama, Translator, and Editor).

The Gelug / Kagyü Tradition of Mahamudra. Ithaca, 1997.

Taking the Kalachakra Initiation. Ithaca, 1997.

Kalachakra and Other Six-Session Yoga Texts. Ithaca, 1998.

Developing Balanced Sensitivity. Ithaca, 1998.

Relating to a Spiritual Teacher: Building a Healthy Relationship. Ithaca, 2000.

Книги и статьи проф. А Берзина переведены и изданы на арабском, болгарском, венгерском, голландском, испанском, итальянском, китайском, монгольском, немецком, польском, португальском, сербском, словацком, словенском, турецком, французском и шведском языках.

На русском языке читателю доступны следующие труды проф. А. Берзина:

«Девятый Кармапа Вангчук Дордже. Махамудра, рассеивающая тьму неведения». СПб, 1996.

«Принятие посвящения Калачакры». СПб, 2002.

«Опора на духовного учителя: Построение здоровых взаимоотношений». СПб, 2002.

«Четыре дхармы Гампопы с комментариями Лонгчена Рабджампы». СПб, 2003.

С 1999 года профессор А. Берзин проживает в Берлине, где продолжает преподавать и работать над онлайн-публикацией своих трудов и переводов на сайте www.berzinarchives.com

Александр Берзин



ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ
ПО БУДДИЗМУ
И ТИБЕТОЛОГИИ

Часть I

ВЗГЛЯД БУДДИЗМА НА ДРУГИЕ РЕЛИГИИ

Сингапур,
10 августа 1988 г.



Вопрос: Как буддизм относится к тому факту, что существуют другие религии?

Ответ: Поскольку все обладают разными предрасположенностями и интересами, Будда учил разных людей разным методам. Упомянув об этом, Его Святейшество Далай-лама сказал, что это прекрасно, что в мире существует так много различных религий. Точно так же как не всем придётся по вкусу одно и то же блюдо, так и одна-единственная религия или один набор верований не удовлетворит нужды каждого. Итак, наличие множества разнообразных религий, из которых мы можем выбирать, — это великое благо. Его Святейшество приветствует и всячески поощряет именно такое отношение к данному вопросу.

В наши дни расширяется основанный на взаимном уважении диалог между буддийскими наставниками и лидерами других религий. Например, Далай-лама часто встречается с Папой Римским. В октябре 1986 года Папа пригласил лидеров всех религий мира на большую ассамблею в итальянский город Ас-

сизи. Там собралось около ста пятидесяти представителей различных конфессий. Далай-ламе было отведено место рядом с Папой, и ему была оказана честь выступить с первой речью.

В ходе конференции духовные лидеры обсуждали общие для всех религий вопросы — такие как нравственность, любовь и сострадание. Общественность была весьма воодушевлена этим сотрудничеством, гармонией и тем взаимным уважением, которое чувствовали по отношению друг к другу разные религиозные лидеры.

Конечно, если мы станем обсуждать метафизические и богословские вопросы, то между нами и другими духовными традициями обнаружатся различия, и различия эти никак не обойти. Однако это вовсе не означает, что нам следует пускаться в споры, «чей папа сильнее». Это настоящее ребячество. Гораздо полезнее будет исследовать общие моменты в различных духовных доктринах.

Все религии мира стараются улучшить положение, в котором находится человечество, и наполнить нашу жизнь смыслом, наставляя людей следовать высоконравственному поведению. Все они учат тому, чтобы не становиться пленниками материальной стороны жизни, но, по крайней мере, сохранять равновесие между стремлением к материальному прогрессу и прогрессу духовному.

Если бы все религии вместе работали над улучшением ситуации в мире, это принесло бы огромную пользу. Мы нуждаемся не только в материально-техническом прогрессе, но также и в прогрессе духовном. Если делать упор исключительно на материальной стороне жизни, то изготовление супербомбы, способной стереть с лица земли максимальное количество живых существ, можно было бы считать достойной целью.

Если же, с другой стороны, мы станем руководствоваться в своём мировоззрении идеалами гуманизма и духовности, то для нас станут вполне очевидными все те страхи и проблемы, которые влечёт за собой дальнейшее накопление оружия массового поражения. Если же мы станем заботиться лишь о духовном развитии, игнорируя материальную сторону жизни, то человечество будет голодать, а это тоже нехорошо. Необходим баланс.

Одним из аспектов взаимодействия религий мира является то, что они делятся друг с другом некоторыми своими особенностями. Рассмотрим, например, взаимодействие буддистов и христиан. Многие христиане, склонные к созерцательной жизни, хотели бы научиться у буддизма методам сосредоточения и медитации. Многие католические священники, настоятели монастырей, монахи и монахини приезжали в Индию, в Дхарамсалу, чтобы учиться этим искусствам, а затем принести их обратно в свои традиции. Некоторые буддисты преподавали в католических семинариях. Меня также иногда приглашали туда, чтобы учить, как медитировать, как развивать сосредоточение, как развивать любовь. Христианство учит нас любить всех, но не объясняет в деталях, как это сделать. Буддизм богат методами развития любви. На своем высочайшем уровне христианская религия открыта к тому, чтобы учиться у буддизма этим методам. Это не значит, что все христиане станут буддистами — никто никого не обращает. Эти методы могут быть восприняты и применены в рамках их собственной религии, чтобы помочь им стать лучшими христианами. Например, многие буддисты заинтересованы в том, чтобы учиться у христианства социальному служению. Во многих христианских традициях подчеркивается вовлеченность монахов и монахинь в

преподавательскую деятельность, в работу в больницах, заботу о престарелых, сиротах и так далее.

Хотя в некоторых буддийских странах существуют такие социальные службы, однако так обстоит дело не везде — в силу различных социально-политических и географических причин. Буддисты могут научиться такому социальному служению у христиан. Его Святейшество Далай-лама очень открыт к этому. Это не значит, что буддисты становятся христианами. Скорее в опыте христиан есть некоторые аспекты, которые могут чему-то научить буддистов; точно так же в опыте буддистов есть такие вещи, которые чему-то могут научить христиан.

Таким образом, религии мира участвуют в открытом форуме, основанном на взаимном уважении. Взаимодействие различных религий находится на высочайшем уровне, когда люди открыты и свободны от предвзятости и априорных мнений по отношению друг к другу. Его уровень падает, когда люди начинают чувствовать себя неуверенно и развивают менталитет футбольных фанатов: «Это моя команда, а другие религии — команды-соперники!» При таком подходе мы начинаем сражаться и состязаться. Очень печально, когда это случается, будь то между различными мировыми религиями или между различными традициями внутри буддизма. Будда учил многим разнообразным методам, и все они гармонично работают, помогая широкому спектру индивидов с разными характерами, склонностями, интеллектуальными способностями. Итак, важно уважать все традиции как внутри буддизма, так и среди других мировых религий.

ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ ПЯТИ ТИБЕТСКИХ ТРАДИЦИЙ (БУДДИЙСКИХ И БОНСКОЙ)

*Берлин,
10 января 2000 г.*



Меня попросили рассказать сегодня вечером об истории пяти тибетских традиций — буддийских и бонской. Четыре буддийских традиции — это нyingма, кагью, сакья и гелуг, а добуддийская тибетская традиция бон — это пятая. Часто в конце этих названий мы слышим слог «па». Это означает последователя соответствующей традиции. Например, «гелуг-*па*» — это человек, следующий традиции гелуг.

ВВЕДЕНИЕ БУДДИЗМА ИМПЕРАТОРОМ СОНГЦЕН ГАМПО

Чтобы проследить историю буддизма в Тибете, мы должны перенестись в седьмой век нашей эры. В начале этого века правивший в Центральном Тибете царь Сонгцен Гампо завоевал западнотибетское царство Шанг-Шунг и основал первую единую Тибетскую империю. В те времена существовал обычай, согласно которому для объединения империи царь брал

в жёны царских дочерей из приграничных царств — это уменьшало вероятность нападения царей-соседей на дворец, в котором живут их дочери. Женами императора Сонгцен Гампо стали принцессы из Китая, Непала и Шанг-Шунга. Они принесли с собой религии своих стран. Китайская и непальская принцессы принесли буддийские тексты, а принцесса из Шанг-Шунга — свои бонские верования. Бон являлся традиционной религией Шанг-Шунга.

Если смотреть с западной исторической точки зрения, то в этот ранний период влияние буддизма было не таким уж сильным. Основным достижением буддизма стала постройка первым императором тринадцати буддийских храмов в своих владениях. Тибет изображался на картах в виде лежащей на земле демоницы. Выбрав на ее теле тринадцать точек — подобно точкам для иглоукалывания, — император построил в этих местах по храму, с тем чтобы подчинить и контролировать энергию тибетской демоницы. Вот как в Страну снегов пришел буддизм.

В целях дальнейшего объединения своей империи Сонгцен Гампо решил ввести алфавит для создания письменного тибетского языка. Итак, он отправил своего министра Тонми Самбхоту в Хотан, а не в Индию, как часто утверждается в традиционных тибетских источниках, чтобы он принес оттуда письменность. Хотан — это центральноазиатское буддийское царство, находившееся к северу от Западного Тибета. Путь министра в Хотан пролегал через Кашмир. Прибыв туда, министр обнаружил, что тот учитель, которого он надеялся встретить в Хотане, как раз по случаю находится в Кашмире. Вот как получилось, что тибетская письменность пришла из Кашмира. Анализ письменных источников показывает, что на самом деле для тибетского алфавита характерны особенности, кото-

рые встречаются только в хотанском письме. После введения письменности тибетцы гораздо больше соприкасались с китайским и хотанским буддизмом, нежели с индийским. Впрочем, на протяжении этого наиболее раннего периода бонская религия в Тибете по своему влиянию явно превосходила буддизм. Церемонии и ритуалы, совершавшиеся по официальным поводам, были бонскими.

ДРЕВНИЙ ПЕРИОД РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА (НЬИНГМА)

В середине восьмого века на престол взошел ещё один великий император — Трисонг Децен. Ему было пророчество о будущем буддийского учения в Тибете, и в соответствии с этим пророчеством он пригласил из Индии великого буддийского наставника Шантаракшиту. Вскоре после прибытия индийского учителя разразилась эпидемия оспы. Министры царского двора, настроенные против любого иностранного влияния в Тибете, возложили вину за эпидемию на Шантаракшиту и изгнали его из страны. Уезжая, Шантаракшита посоветовал императору пригласить Падмасамбхаву, известного так же как «Гуру Ринпоче», чтобы тот, придя в Тибет, устранил препятствия и проблемы, мешающие распространению буддизма. Трисонг Децен последовал этому совету, и тогда Падмасамбхава пришёл в страну и избавил её от вмешательств вредоносных сил. После этого император попросил Шантаракшиту вернуться в Тибет. В стране уже было несколько буддийских храмов, но теперь к югу от Лхасы, в Самье, был построен первый в Тибете монастырь. Прибывший из Индии настоятель совершил первые обряды посвящения в монахи.

Гуру Ринпоче дал своим последователям некоторые наставления, но на самом деле он учил в Тибете не так много. Большая часть текстов была им сокрыта, поскольку Падмасамбхава считал, что в то время тибетцы ещё не были готовы принять учение. Эти тексты относились к учениям высших тантр, называемых *дзогчен* — великое совершенство.

После этого в монастыре Самье согласно трудились множество ученых мужей из Китая, Индии и Шанг-Шунга, составляя и переводя духовные трактаты, относящиеся к их традициям. Вскоре буддизм был объявлен государственной религией Тибета. Наибольшим влиянием на умы тибетцев в тот момент пользовались китайцы. Раз в два года китайский император направлял в Самье двух монахов. Китайские монахи следовали *чаньской* буддийской традиции; *чань* — китайский предшественник японского *дзен*.

Шантаракшита предсказывал, что однажды с китайцами неизбежно возникнут противоречия. Имейте, пожалуйста, в виду, что религиозная история разворачивается не в безвоздушном пространстве, она связана с историей политической, а в те времена Китай и Тибет нередко воевали между собой. Шантаракшита сказал, что для разрешения возможных проблем следует пригласить в Тибет его ученика Камалашилу.

Тем временем император Трисонг Децен стал посылать все больше тибетцев в Индию, чтобы принести оттуда учения и пригласить в Тибет индийских учителей. Было также сокрыто множество текстов. Вполне логичным следствием того, что Тибет много воевал с Китаем и центральноазиатскими государствами, а министры были настроены против любого иностранного влияния, стали гонения на последователей традиции бон в монастыре Самье и при царском дворе. Так или иначе,

бонская правительственная группировка пришла из Шанг-Шунга.

В это время также состоялся философский диспут между представлявшим индийскую сторону Камалашилой и представителем китайской ветви буддизма. Китайцы потерпели поражение. Разумеется, чаньский учитель никоим образом не смог бы одержать победу в логическом диспуте с индийским мастером логики. Это вполне объяснимо: чаньские практики не изучают логику. По целому ряду причин можно предположить, что этот диспут был политическим манёвром, предпринятым для того, чтобы найти повод для изгнания китайцев и принятия индийской версии буддизма как основной формы буддизма в Тибете. Индия представляла для Тибета наименьшую военную угрозу по сравнению с другими сопредельными княжествами и империями.

Я хотел бы описывать исторические события не с традиционной точки зрения тибетских религиозных источников, а скорее с западной научной точки зрения, поскольку я являюсь экспертом в этом вопросе. Я думаю, что это сделает более понятными многие исторические события и многие вещи встанут на свои места.

После описанных событий было выполнено ещё больше переводов буддийских текстов на тибетский язык, чем прежде. В начале девятого века под покровительством императора ученые составили санскритско-тибетский словарь и упорядочили правила и стиль, которых следовало придерживаться переводчикам. Весьма занятно, что учёные не включили в словарь никаких тантрических терминов, уже тогда тантра была довольно спорным явлением.

В середине девятого века разразилось печально известное

гонение на буддизм, начатое императором Лангдармой. Быть может, было бы более объективно не демонизировать Лангдарму, как это делается в традиционных источниках, а рассматривать это гонение как реакцию на попытки настоятелей и монахов Самье обеспечить себе чрезмерное влияние на тибетское правительство. Слишком значительная часть завышенных налогов, собранных правительством, уходила на поддержку монастырей, и подобная экономическая нагрузка стала невыносимой для народа.

На самом деле Лангдарма всего лишь закрыл монастыри, он вовсе не уничтожил буддизм. Он не уничтожил библиотеки буддийских текстов, поскольку Атиша, прибыв в Тибет спустя столетие, нашёл их нетронутыми. Буддизм продолжал развиваться за стенами закрытых монастырей. Традиция, начавшаяся ещё до гонения и существовавшая на протяжении этого так называемого древнего периода распространения буддизма (периода старых переводов), позднее стала известна как «древняя традиция», традиция *ньингма*.

НОВЫЙ ПЕРИОД РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА

Как уже говорилось, гонения на последователей традиции бон имели место за много лет до начала гонений на буддизм. В то время, подобно Гуру Ринпоче и другим буддийским учителям, некоторые бонские учителя также скрывали тексты для того, чтобы надёжно их сохранить. В начале десятого века бонпо начали открывать эти тексты, которые были написаны не только с позиции Тантры, но также и с позиции Сутры. Бонские учения очень похожи на аналогичные буддийские. Весьма

интересно, что бонская традиция открытия тайных текстов старше, чем буддийская.

Позднее, в десятом веке, в Тибете зачастую неверно понимали учение тантры, и происходило это в традиции ньингма, выжившей за пределами монастырей. Учения понимались слишком буквально — особенно те их моменты, где на первый взгляд говорилось о сексе и насилии. Увлечение сексом и насилием — это отнюдь не новое социальное явление, конечно же, и в те времена люди увлекались ими.

Тогда, как и в прежние времена, тибетский царь отправил в Индию ученых, чтобы вновь принести оттуда учения и постараться изжить их превратное истолкование. Подобное неверное понимание преимущественно возникало по той причине, что в Тибете больше не было монастырей, где изучение текстов и практик могло бы быть упорядочено.

Это положило начало тому, что принято называть новым периодом распространения буддизма (*сарма*, период новых переводов). В это время зародились буддийские традиции, известные как *кадам*, *сакья* и *кагью*. В самой Индии подобной терминологии не существовало. Названия эти возникли по той причине, что в Индию и Непал отправилось множество переводчиков, которые возвратились домой с различными собраниями текстов, циклами учений и тантрических посвящений. В Тибет также приезжали различные учителя из Индии, Непала и Кашмира. От этих учителей берут начало разнообразные тибетские буддийские традиции.

Этот процесс очень напоминает то, что происходит сейчас. Большое количество тибетских лам приезжает на Запад. Почти никто из них не сотрудничает друг с другом, и большинство этих учителей основывает свои собственные дхарма-цен-

тры. Многие западные буддисты отправляются в Индию и Непал, чтобы учиться у живущих там в эмиграции тибетцев, и многие из них, вернувшись на родину, также открывают свои дхарма-центры. И вот у нас есть такие явления, как линия Калу Ринпоче, линия Шамара Ринпоче, линия Согьяла Ринпоче, линия Намкхая Норбу Ринпоче, линия Ламы Еще, линия Геше Тубтена Нгаванга, линия Геше Рабтена, линия Трунгпа Ринпоче, и этот процесс продолжается. Ни одной из этих линий не было в Тибете. Западные люди говорят: «Я последователь Калу Ринпоче», «Я последователь Намкхая Норбу» — мы самоопределяемся в зависимости от того, кто наш учитель. В Тибете линии формировались тем же путём, каким это происходит сейчас на Западе. Они были совершенно новыми образованиями; раньше их попросту не существовало.

В наши дни многие люди получают учения у нескольких учителей; так же обстояло дело и в прошлом. Линии пересекались друг с другом, люди изучали по несколько линий, и происходило своего рода взаимопроникновение. Только вместо дхарма-центров они основывали монастыри. А потом — и я надеюсь, что так будет и на Западе — ряд этих линий, являвшихся держателями определённых учений и возглавляемых теми или иными учителями, в результате образовали несколько школ тибетского буддизма. Двести разнообразных оттенков буддизма не могут выжить, сохранив всю свою индивидуальность. На протяжении этого исторического периода линии передачи различных практик, текстов и тантрических посвящений слились, образовав школы кадам, кагью и сакья. Линии передачи учения, существовавшие в Тибете ранее, сформировали школы ньингма и бон. До этого периода существовали лишь разрозненные монастыри, не объединённые в какие-либо организованные школы.

У пяти тибетских традиций нет какой-либо изначально присущей им самобытности. Это всего лишь условные формы, совмещающие в себе различные линии, идущие от разных учителей, — линии передачи учений и посвящений, принесённые в Тибет посещавшими страну учителями. Вот каким образом в конце десятого века произошло формирование пяти духовных традиций Тибета — буддийских и бонской.

КАДАМ И ГЕЛУГ

Линия кадам берет начало от индийского учителя Атиши. Одна из отличительных особенностей этой традиции — учения под названием *«лоджонг»*. «Лоджонг» обычно переводят как «упражнение ума», но я предпочитаю термин «очищение привычных наклонностей». Эта линия разделилась на три отдельные школы, а затем, в конце четырнадцатого — начале пятнадцатого века, вновь была объединена и реформирована Цонкапой, превратившись в традицию *гелуг*.

Одним из наиболее выдающихся достижений Цонкапы является то, что он сумел перечитать почти все буддийские тексты, которые были доступны в его время. Многие тексты имели несколько вариантов тибетского перевода. Большинство из них переводились по три-четыре раза и были снабжены обширным корпусом комментариев. Цонкапа перечитал почти все эти тексты — относящиеся как к сутре, так и к тантре — и сравнил все варианты. Он тщательно исследовал все эти трактаты, записывая свои наблюдения: «Что до этого отрывка, то в такой-то версии он переведен так-то, а в другой — вот так, этот комментарий объясняет его таким образом, а тот — вот таким. Однако этот перевод (или это объяснение)

нелогично и бессмысленно, поскольку противоречит тому-то и тому-то...»

Таким образом, в результате Цонкапа добился верного перевода и адекватного понимания ВСЕХ основных текстов. Он основывал свои изыскания не просто на заявлении «Вот что значит этот отрывок, ибо так говорю я», но подкреплял свои выводы логикой и доводами разума. Более того, он особо заострял внимание на самых сложных моментах каждого текста, которые все другие толкователи старались обойти вниманием. Его труды стали текстуальной основой школы гелуг.

У Цонкапы было множество учеников. Позднее одного из них стали называть «Первым Далай-ламой», хотя титул «Далай-лама» появился в этой линии только во времена третьего пере-рождения этого ученика. Он был дарован Третьему Далай-ламе монголами. В середине семнадцатого века Пятый Далай-лама — также из рук монголов — получил политическую власть над Тибетом. Монгольские правители пошли на это прежде всего для того, чтобы положить конец длившейся 150 лет гражданской войне в Тибете, сплотив и стабилизировав страну. С тех пор далай-ламы стали покровителями всех тибетских традиций — не только гелуг — хотя линия далай-лам берет начало именно в этой школе. Главный учитель Пятого Далай-ламы стал известен как «Первый Панчен-лама».

Сакья

Линия сакья берет начало от индийского учителя Вирупы. От него происходят учения, известные как *ламдре* (путь-плод), основное сакьяпинское учение, сочетающее в себе подходы сутры и тантры. Школа сакья сформировалась благодаря династии так называемых Пяти ранних учителей, принадлежавших

к одному знатному роду. Один из них — Чогьял Пагпа — в тринадцатом веке получил от монгольского императора Хубилай-хана политическую власть над Тибетом. Благодаря этому шагу, предпринятому монголами, впервые на протяжении периода новых переводов было установлено политическое единство Тибета.

Кагью

Традиция кагью включает две основные линии. Одна из них — это *шангпа-кагью*, линия, которую возглавлял покойный Калу Ринпоче. Она идет от тибетского учителя Кьюнпо Налджора, в начале одиннадцатого века отправившегося в Индию и принесшего оттуда учения, полученные в первую очередь от Наропы и двух великих учителей-женщин — йогини Нигумы и Сукхасиддхи.

Вторая основная линия кагью — это *дагпо-кагью*. Эта традиция идёт от Тилопы к Наропе, а от него — к тибетским учителям Марпе, Миларепе и Гампопе. После Гампопы при жизни его непосредственных учеников и следующего их поколения линия разделилась на двенадцать ответвлений. Из их числа в наши дни широко распространены и известны на Западе только три. Школа *карма-кагью* была основана первым Кармапой — непосредственным учеником Гампопы. Две другие линии — это *другпа-* и *дрикунг-кагью*.

Согласно традиции каждая из школ кагью обладала независимостью и единого главы всех линий кагью не существовало. Когда во время лхасского восстания в 1959 году многие тибетцы бежали в Индию, самым выдающимся из оказавшихся в эмиграции держателей различных линий кагью являлся Шестнадцатый Кармапа. Чтобы помочь процессу адаптации буддий-

ской традиции к реалиям жизни в изгнании, он был временно избран главой всех линий кагью. Сейчас различные под-традиции школы кагью вновь идут каждая своей дорогой.

В начале одиннадцатого века, когда происходило формирование школ традиции новых переводов, ньингмапинские учителя начали открывать скрытые ранее духовные писания-*терма*. В тринадцатом веке Лонгченпа собрал их воедино, создав текстуальную базу школы ньингма. Наверное, традиция ньингма — наименее унифицированная из всех тибетских школ, каждый из монастырей этой традиции полностью независим.

НЕСЕКТАРНОЕ ДВИЖЕНИЕ РИМЕ

Следует упомянуть ещё об одной традиции — движении риме, или «несектарном движении». Оно зародилось в начале девятнадцатого века в юго-восточной тибетской провинции Кхам. Учителя, основавшие это движение, принадлежали к линиям кагью, сакья и ньингма. Быть может, самый известный из них — Первый Конгтрул Ринпоче, Джамгон Конгтрул. Главная цель, с которой было создано движение риме, — сохранение ставших редкими линий передачи учения и текстов всех традиций тибетского буддизма, в том числе и гелуг.

Некоторые западные учёные считают, что за созданием движения риме кроются также и политические мотивы. Школа гелуг обрела невиданное влияние и являлась основной традицией в центральном и северо-восточном Тибете (провинция Амдо). Более того, последователи этой школы составляли большинство и в центральном правительстве Тибета. Быть может, другие традиции чувствовали некую угрозу и надеялись совместными усилиями не просто сохранить свою индивидуальность,

но и стать альтернативной силой, объединяющей Тибет. Результатом этого и явилось несектарное движение риме.

Наверное, этого достаточно для общего обзора истории пяти тибетских традиций. Может показаться, что я упомянул слишком много различных имён и названий, однако полезно, на мой взгляд, иметь некоторое представление об истории и о её основных персонажах, таких как далай-ламы, панчен-ламы и кармапы. Это, в свою очередь, позволит нам избежать крайностей сектантского подхода и научит уважительно относиться ко всем духовным традициям Тибета.

Спасибо.

КРАТКОЕ СРАВНЕНИЕ ПЯТИ ТИБЕТСКИХ ТРАДИЦИЙ (БУДДИЙСКИХ И БОНСКОЙ)

Дополнено выдержками из лекции
на ту же тему, прочитанной
в Мюнхене 30 января 1995 г.

Берлин,
10 января 2000 г.



БОН КАК ПЯТАЯ ТИБЕТСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Обычно говорят, что в Тибете присутствуют четыре духовные традиции: *нынгма*, *кагью*, *сакья* и *гелуг*, причем гелуг является наследницей более ранней традиции кадам, появившись в результате её реформирования последней. Однако когда в декабре 1988 года Его Святейшество Далай-лама созвал в индийском городе Сарнатхе конференцию *тулку* (лам-перерожденцев) разных традиций, он подчеркнул, что важно включать в число тибетских традиций и добуддийскую традицию бон, говоря, таким образом, о пяти тибетских традициях. Он разъяснил, что не так важно, считаем мы бон буддийской традицией или нет. Та форма бона, что развивалась начиная с XI века нашей эры, имеет достаточно общего с четырьмя буддийскими традициями Тибета, чтобы рассматривать все пять традиций как некую общность.

ИЕРАРХИЯ И ОТСУТСТВИЕ ЦЕНТРАЛИЗОВАННОЙ СТРУКТУРЫ

Прежде чем обсуждать, чем схожи и чем отличаются друг от друга пять тибетских традиций, следует напомнить, что ни одна из них не является некой «церковью», как, например, Римско-католическая церковь. Ни в одной из них нет подобной централизованной организации. Держатели линий, настоятели монастырей и т. д. в основном отвечают за посвящение в монахи и поддержание линии устных наставлений и тантрических посвящений. Административные функции не являются для них основными. Вопросы иерархии в основном касаются того, где люди сидят во время больших ритуалов (*пудж*), сколько подушек у них на троне, в каком порядке им подают чай и так далее. В силу различных географических и культурных факторов в тибетцах крайне сильна тяга к независимости, и каждый монастырь старается следовать своим собственным порядкам. Удалённость монастырей, большие расстояния между ними и слабое развитие путей сообщения и средств связи ещё более усилили эту тенденцию к децентрализации.

ОБЩИЕ ЧЕРТЫ

У пяти тибетских традиций есть много общего — быть может, процентов на восемьдесят или даже больше. Из истории этих традиций явствует, что разные линии — это не что-то монолитное, ограниченное жёсткими рамками и никак не контактирующее друг с другом. Традиции, основанные теми или иными учителями и оформившиеся как пять тибетских традиций, собрали и объединили в себе различные *линии передачи учения*, в основном происходящие из Индии. Последователи каждой

традиции условно называют свои синтетические системы «линиями», но часто одна и та же линия передачи входит одновременно в несколько традиций.

Монашеская традиция и традиция мирян

Первая черта, общая для всех пяти традиций, — это наличие как монашеской традиции, так и традиции практикующих буддистов-мирян. Традиция мирян включает как женатых / замужних *йогин*ов и *йогинь*, занимающихся интенсивной тантрической медитативной практикой, так и обычных мирян, чья практика Дхармы состоит в основном в чтении мантр, совершении подношений в храмах и дома и обхождении святынь. Монашеская традиция всех пяти линий включает в себя полное и начальное посвящение для монахов и начальное посвящение для монахинь. Традиция женского монашества с полными обетами так и не пришла в Тибет. Обычно послушники поступают в монастырь в возрасте около восьми лет. Архитектура и отделка монастырей в основном одинакова во всех традициях.

Четыре буддийские школы используют один и тот же свод монашеских обетов традиции *мула-сарвастивада*, заимствованный из Индии. Бон придерживается несколько иного свода обетов, но большинство этих обетов те же, что и у буддистов. Наиболее бросается в глаза то, что бонские монахи дают обет воздержания от употребления в пищу мяса. Во всех традициях монахи бреют головы, живут в безбрачии и носят одинаковую бордовую одежду без рукавов, а также юбку и мантию, только в одежде бонских монахов желтые вставки заменены на синие.

Изучение сутры

Все тибетские традиции следуют пути, сочетающему изучение сутры и тантры с ритуальными и медитативными практиками. В детстве монахи заучивают наизусть большое количество трактатов и ритуальных текстов и изучают их, участвуя в жарких диспутах. Разделы сутры, подлежащие изучению, одни и те же у буддистов и бонцев. Это *праджня-парамита* (совершенство различающей мудрости) — учение о ступенях пути, *мадхъямака* (срединный путь) — учение о правильном воззрении на реальность (пустотности), *прамана* (достоверное познание) — учение о восприятии и логике и *абхидхарма* (особые разделы знания) — учение о метафизике. Тибетские руководства по каждой из этих тем немного отличаются друг от друга своими интерпретациями не только в каждой из пяти традиций, но даже в разных монастырях в рамках одной и той же традиции. Такие отличия делают философские диспуты ещё более интересными. По окончании длительного обучения во всех пяти традициях выпускнику присваивается ученая степень *геше* или *кхенпо*.

Все четыре буддийские школы Тибета изучают четыре индийские системы буддийской философии — *вайбхашику*, *саутрантику*, *читтаматру* и *мадхъямаку*. Хотя объяснения этих систем в разных школах несколько отличаются друг от друга, все они принимают мадхъямаку как систему, выражающую наиболее тщательно разработанную и верную точку зрения. Все четыре школы изучают труды таких классиков индийской буддийской философии, как Майтрейя, Асанга, Нагарджуна, Чандракирти, Шантидева и др. В свою очередь, у каждой школы есть свой собственный набор тибетских комментариев к их текстам, в которых можно обнаружить определённые различия в толковании классических философских трактатов.

Изучение и практика тантры

Изучение и практика тантры охватывает все четыре (или шесть — в зависимости от принятой классификации) раздела тантр. Многие божества (*йидамы*) — такие как Авалокитешвара, Тара, Манджушри, Чакрасамвара (Херука) и Ваджрайогини (Ваджракини) — являются общими для четырёх буддийских традиций. Вряд ли можно найти такую практику йидама, которая была бы эксклюзивной собственностью какой-то одной традиции. Гелугпа выполняют практику Хеваджры — основного йидама школы сакья, а шангпа-кагьюпа — практику Ваджрабхайравы (Ямантаки) — основного йидама школы гелуг. Символизм бонских йидамов подобен символизму буддийских йидамов — например, образы, являющиеся воплощением сострадания или мудрости, — хотя именоваться эти божества будут иначе.

Медитация

Медитативная практика всех пяти тибетских традиций подразумевает выполнение продолжительных ретритов, часто длящихся три года и три месяца. Ретритам предшествуют интенсивные предварительные практики, требующие совершения сотен тысяч земных поклонов-простираний, повторения мантр и тому подобного. Число этих предварительных практик, манера их выполнения и структура самого трёхлетнего ретрита имеют незначительные отличия в разных школах. Однако в своей основе структура этих практик одинакова.

Ритуалы

Ритуальные практики всех пяти традиций также весьма схожи. Приверженцы всех традиций совершают подношения чашечек с водой, масляных лампад и благовоний, сидят в одной и той

же позы со скрещенными ногами, используют ваджру, колокольчик и ручной барабанчик *дамару*, играют на одних и тех же духовых и ударных инструментах, используют одинаковое громкое пение, подносят и вкушают освященные мясо и алкоголь во время особых церемний (*цогов*) и подают чай с топленым маслом на всех ритуальных собраниях. Следуя изначально бонским традициям, все они подносят *торма* (конусообразные фигурки, вылепленные из ячменной муки, смешанной с топленным маслом), просят поддержки у духов местности, отгоняют вредоносных духов с помощью особых ритуалов, лепят масляные скульптуры по особым случаям и развешивают разноцветные молитвенные флажки *лунгта*. Все они помещают останки великих учителей в *ступы*-реликварии и обходят их по кругу — буддисты по часовой стрелке, бонцы против часовой стрелки. Даже стиль их религиозного искусства весьма похож. Пропорции статуй и фигур на графических изображениях всегда выдерживаются одинаковым образом.

Система тулку (лам-перерожденцев)

В каждой из пяти тибетских традиций также присутствует система *тулку*. Тулку — это линии лам-перерожденцев, великих практиков, способных управлять процессом своей реинкарнации. Когда они умирают — обычно практикуя в процессе умирания особый вид медитации, — по прошествии определённого времени их ученики с помощью специальных средств разыскивают перерождение учителя среди маленьких детей. Ученики возвращают юного воплощенца домой и заботятся о его воспитании, приставляя к нему лучших учителей. Как монахи, так и миряне относятся к тулку всех пяти традиций с величайшим почтением. Они часто просят тулку и других выдаю-

щихся учителей совершить *мо* (гадание-прорицание) о важных для них вопросах. Обычно *мо* совершается путем бросания трёх костей с призыванием того или иного йидама.

Хотя все тибетские традиции включают в себя изучение текстов, диспуты, ритуальные и медитативные практики, тот аспект, на котором делается основной упор, варьируется в различных монастырях в рамках одной традиции и даже у разных практиков в одном и том же монастыре. Более того, все монахи и монахини, за исключением лам-иерархов, а также старых и больных, по очереди трудятся на хозяйственных работах по поддержанию монастыря — например, убирают помещения, разбирают и расставляют подношения, носят воду и дрова, готовят еду и варят чай. Хотя некоторые монахи и монахини преимущественно заняты изучением текстов, участием в диспутах, преподаванием или медитацией, всё равно участие в общих ритуалах и практиках занимает значительное время. Говорить, будто в школах гелуг и сакья основной упор делается на изучение текстов, в то время как в кагью и ньингма — на медитацию, было бы весьма поверхностным обобщением.

Смешанные линии

В рамках пяти тибетских традиций многие линии учений смешиваются и пересекаются. Например, линия передачи *Гухьясамаджа-тантры* перешла от Марпы-переводчика как в школу кагью, так и в школу гелуг. Хотя учения *махамудры* (великой печати) о природе ума обычно ассоциируются с традицией кагью, линии передачи этих учений присутствуют также в школах сакья и гелуг. *Дзогчен* (великое совершенство) — ещё одна система медитации на природе ума. Хотя практика обычно связывается с традицией ньингма, она также присутствует в школе

карма кагью, начиная с третьего Кармапы, а также в традициях другпа-кагью и бон. Пятый Далай-лама был не только великим гелугпинским учителем, но также практиком дзогчен и линии сакья, написав много текстов, относящихся к каждой из этих традиций. Нам необходимо иметь открытый ум и понять, что различные тибетские школы не являются взаимоисключающими традициями. Например, во многих кагьюпинских монастырях совершаются пуджи Гуру Ринпоче, хотя это и не ньингмапинские монастыри.

ОТЛИЧИЯ

Терминология

Каковы же тогда основные отличия пяти тибетских традиций? Одно из главных — это использование той или иной терминологии. В боне по большей части затрагиваются те же вопросы, что и в буддизме, но при обсуждении многих из них используются другие термины и наименования. Даже различные буддийские школы вкладывают разный смысл в одни и те же термины. На самом деле это обстоятельство представляет собой серьёзное препятствие для тех, кто пытается изучать тибетский буддизм в целом. Даже в пределах одной традиции разные авторы по-разному определяют одни и те же термины; и даже один и тот же автор порой по-разному определяет термины в своих разных текстах. Не зная, какой именно смысл кроется за теми или иными техническими терминами, употребляемыми разными авторами, мы можем стать жертвами серьёзных заблуждений. Позвольте мне привести несколько примеров.

Гелугпа говорят, что ум — понимаемый как осознание объектов — непостоянен, в то время как кагьюпа и ньингмапа утверждают, что он постоянен. Кажется, что эти две точки зре-

ния противоречат одна другой и взаимоисключающие, однако на самом деле это не так. Говоря о «непостоянстве», гелугпа имеют в виду, что осознание объектов меняется каждое мгновение, так как осознаваемые объекты сами ежемоментно меняются. Говоря о «постоянстве», кагьюпа и ньингмапа имеют в виду, что осознание объектов длится вечно; его основная природа не подвергается каким-либо воздействиям и, таким образом, никогда не меняется. Обе стороны вполне могли бы согласиться с утверждениями друг друга, но из-за того, что они используют один термин с разными значениями, создаётся впечатление, что они полностью противоречат друг другу. Конечно же, кагьюпа и ньингмапа сказали бы, что сознание каждого индивида каждое мгновение воспринимает или познает различные объекты; также и гелугпа, разумеется, согласится с тем, что ум каждого индивида — это протяженность осознания объектов, не имеющая ни начала, ни конца.

Еще один пример — это термин «взаимозависимое возникновение». Гелугпа говорят, что все существует в рамках взаимозависимого возникновения, имея при этом в виду, что явления существуют в качестве «того» или «этого» в зависимости от слов и концепций, способных достоверно обозначить их как «то» или «это». Познаваемые явления — это основа для обозначения, к которой применяются обозначающие их слова и концепции. В познаваемых явлениях нет ничего такого, что само по себе наделяло бы их существованием и характеристиками. Итак, для гелугпинцев существование в рамках взаимозависимого возникновения равнозначно пустотности — полного отсутствия невозможных способов существования.

С другой стороны, кагьюпа говорят, что абсолютная природа пребывает за пределами взаимозависимого возникновения.

Звучит так, словно они утверждают независимое бытие этой абсолютной природы, существующей в силу самой себя, а не благодаря взаимозависимому возникновению. Но это не так. Здесь кагьюпа говорят о «взаимозависимом возникновении», имея в виду двенадцать звеньев взаимозависимого возникновения. Окончательная или глубинная природа явлений находится за пределами взаимозависимого возникновения в том смысле, что она не возникает в зависимости от отсутствия осознанности по отношению к реальности (неведения). Гелугпа также приняли бы это утверждение. Просто они по-другому используют термин «взаимозависимое возникновение». Многие расхождения в позициях тибетских школ происходят из-за такой разницы в значении ключевых терминов. Это одна из основных причин путаницы и неверного понимания.

*Перспектива, в которой
даются объяснения*

Еще одно различие между тибетскими традициями — это та точка отсчета, в зависимости от которой они объясняют различные явления. Согласно учителю внесектарного движения *риме* Джамьянгу Кхьенце Вангпо, гелугпа строят свои объяснения, исходя из точки зрения, соответствующей *основе*, — то есть с точки зрения обычного существа, не-будды. Сакьяпа говорят с точки зрения *пути*, то есть с позиции тех, кто уже достаточно продвинулся по пути к Пробуждению. Кагьюпа и ньингмапа рассуждают с точки зрения *плода*, то есть с позиции всеведущего будды. Поскольку эта разница весьма глубока и сложна для понимания, позвольте мне просто обозначить некий исходный пункт для дальнейшего исследования этого вопроса.

Говоря с позиции основы, в отдельно взятый момент времени мы в состоянии удерживать фокус ума или на пустотности, или на проявлениях. Итак, гелугпа объясняют даже медитацию *арья* на пустотности, исходя из этой перспективы. *Арья* — это существо, обладающее высоким, непосредственным и неконцептуальным постижением пустотности. Кагьюпа же и ньингмапа подчеркивают нераздельность двух истин — пустотности и проявлений. Наверное, с точки зрения будды, нельзя говорить просто о пустотности или просто о проявлениях. Итак, здесь утверждение делается исходя из того, что всё изначально законченно и совершенно. То, как подается дзогчен в традиции бон, соответствует именно такой трактовке. Пример сакьяпинского подхода с точки зрения пути — это утверждение, что ум ясного света (тончайший уровень сознания каждого существа) обладает блаженством. Если бы это соответствовало истине на уровне основы, то проявление ясного света в момент смерти сопровождалось бы переживанием блаженства, хотя на деле это не так. Однако, продвигаясь по пути, практик преображает ум ясного света в блаженный ум. Итак, когда сакьяпа говорят об уме ясного света как об уме, наполненном блаженством, они делают это с точки зрения пути.

*Для каких практикующих
даются наставления*

Еще одно отличие возникает в силу того, что существуют два вида практикующих: постепенно поднимающиеся по ступеням духовного пути и те, для кого всё случается сразу. Гелугпа и сакьяпа, как правило, говорят с точки зрения постепенно продвигающихся; кагьюпа, ньингмапа и бонпо, особенно в том, что касается высших разделов тантры, часто говорят с точки зрения тех, для кого все случается сразу. Хотя из соответству-

ющих наставлений может создаться впечатление, что каждая из сторон приемлет только один способ продвижения по Пути, на самом деле вопрос в том, на каком именно способе делается акцент в том или ином изложении.

*Подход к медитации
на пустотность в высших тантрах*

Как уже было сказано, все тибетские школы принимают мадхъямаку как наиболее глубокое учение; однако есть некоторые различия в том, как они понимают и объясняют различные индийские системы буддийской философии. Наиболее ярко эти различия выявляются в том, как мадхъямака понимается и практикуется в высших тантрах. Поскольку это также весьма сложная и глубокая тема, давайте попробуем просто понять некоторые основные моменты.

Практика высшей тантры ведет к обретению прямого неконцептуального постижения пустотности посредством тончайшего ума ясного света. Итак, для этого необходимы две составляющие: сознание ясного света и правильное восприятие пустотности.

На что делается главный упор в медитации? С точки зрения подхода «самопустоты» ударение в медитации делается на пустотности объекта, воспринимаемого сознанием ясного света. «Самопустота» означает полное отсутствие самосушей природы, наделяющей явления характеристиками. В этом смысле все явления пусты; в них нет существования таким невозможным образом. Этот подход является основным для гелугпа, большинства сакьяпа и дрикунг-кагьюпа, хотя их объяснения несколько отличаются друг от друга в том, что касается тех невозможных образов существования, которых лишены, и, следовательно, «пусты» явления.

Другой подход — акцент на медитации на самом уме ясного света, который пуст, т.е. лишён всех более грубых уровней ума или сознания. В этом контексте, сознание ясного света получает имя «инопустота»; оно пусто, т.е. лишено всех прочих, более грубых уровней ума. «Инопустота» — это подход карма-, друкпа- и шангпа-кугьюпа, ньингмапа и некоторых сакьяпа. Конечно, и в объяснениях, и в медитации каждой школы есть некоторые особенности. Итак, одна из главных областей разногласий между тибетскими школами — то, как они определяют «самопустоту» и «инопустоту»; принимают ли они только одну, другую или обе из них; и на каком именно аспекте они делают акцент в медитации, стремясь обрести постижение пустотности умом ясного света.

Вне зависимости от этих различий по поводу «самопустоты» и «инопустоты» все тибетские школы учат определенным методам достижения сознания ясного света или, в системе дзогчен, его эквивалента — *ригпа*, чистой осознанности. Здесь выявляется ещё одно значительное расхождение. Не практикующие дзогчен ветви кагьюпа, а также сакьяпа и гелугпа учат постепенному растворению грубых уровней ума или сознания для того, чтобы получить доступ к уму ясного света. Это растворение совершается или путём работы с тонкими энергетическими каналами, ветрами, чакрами и так далее, или же благодаря вызыванию всё более и более блаженных состояний сознания в тонкой энергетической системе тела. Ньингмапа, бонпо и практики кагьютинских линий дзогчен пытаются распознать и таким образом получить доступ к ригпа, лежащему в основе более грубых уровней сознания, без предварительного растворения этих уровней. Тем не менее, поскольку ранее они уже занимались практиками, работающими с энергетическими каналами, ветрами и

чакрами, когда достигается окончательное узнавание ригпа, растворение грубых уровней сознания происходит в них спонтанно, без дальнейших сознательных усилий.

*Может ли пустотность
быть выражена вербально?*

Еще одно различие касается того, может ли пустотность быть обозначена посредством слов и понятий, или же она запредельна им. Это, в свою очередь, связано с расхождениями во взглядах различных школ на теорию познания. Гелугпа говорят, что благодаря неконцептуальному чувственному познанию — например, зрению — мы воспринимаем не просто форму и цвет, но и те или иные объекты, как, например, вазу. Сакьяпа, кагьюпа и ньингмапа утверждают, что неконцептуальное зрительное познание воспринимает только форму и цвет. Восприятие формы и цвета в качестве объекта — такого, как, например, ваза — происходит благодаря концептуальному познанию на долю секунды позже.

В соответствии с этим расхождением касательно неконцептуального и концептуального восприятия гелугпа говорят, что пустотность *может* быть выражена посредством слов и понятий: пустотность — это то, что обозначается словом «пустотность». Сакьяпа, кагьюпа и ньингмапа утверждают, что пустотность — будь то «само-» или «инопустота» — за пределами слов и понятий. Их точка зрения совпадает с пониманием читтаматры: слова и понятия, обозначающие явления, — это искусственные умственные построения. Когда вы думаете «мама», это слово или понятие — не ваша настоящая мать. Слово — это просто символ, который используется для обозначения вашей матери. Ведь вы не можете вместить свою мать в одно слово.

*Использование
терминологии читтаматры*

На самом деле сакьяпа, кагьюпа и ньингмапа используют множество терминов из словаря читтаматры даже в своих объяснениях мадхьямаки, особенно когда речь идет о высших тантрах. Гелугпа почти никогда этого не делают. Однако когда представители негелугпинских школ пользуются читтаматринской терминологией в объяснениях высшей тантры-мадхьямаки, они вкладывают в эту терминологию иной смысл, нежели в собственно читтаматринском сутрическом контексте. Например, в сутрической системе читтаматры *алайя-виджняна* (сознание-основа) — это один из восьми видов ограниченного сознания. В контексте же высшей тантры-мадхьямаки «сознание-основа» — это синоним ума ясного света, сохраняющегося даже при достижении состояния Будды.

Резюме

Вот некоторые из основных областей расхождения по сложным моментам, касающимся философии и медитации. Мы могли бы очень детально рассматривать эти вопросы, но я думаю, что очень важно никогда не упускать из виду тот факт, что почти восемьдесят процентов отличительных особенностей тибетских школ или даже ещё больше являются их общими чертами. Разногласия между школами преимущественно возникают в зависимости от того, как они определяют некоторые термины, исходя из какой позиции они строят свои объяснения и какими подходами к медитации они пользуются для обретения сознания ясного света, воспринимающего пустотность.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

Далее, основные практики, используемые в каждой из традиций, одни и те же. Просто способ выполнения некоторых практик может отличаться от традиции к традиции. Например, большинство кагьюпа, ньингмапа и сакьяпа завершают все предварительные тантрические практики (сто тысяч простираций и так далее) в течение одного длительного периода в начале своей практики, часто в ходе отдельного ретрита. Гелугпа, как правило, включают каждую из этих практик в свое расписание по отдельности, обычно уже по завершении изучения основных текстов. При этом практикующие всех традиций повторяют весь комплекс предварительных практик в начале трёхлетнего ретрита.

ТРЁХЛЕТНИЕ РЕТРИТЫ

На протяжении трёхлетнего ретрита кагьюпа, ньингмапа и сакьяпа обычно занимаются определенными сутрическими медитативными практиками, а затем базовыми ритуальными практиками основного йидама своей линии, посвящая по несколько месяцев каждой практике. Они также учатся играть на ритуальных музыкальных инструментах и лепить торма. Гелугпа обучаются тем же основным медитациям и ритуалам, включая каждую из этих практик в свое расписание по отдельности, так же как они поступают с предварительными практиками. Гелугпинский трёхлетний ретрит посвящён интенсивной практике одного-единственного йидама. Не-гелугпинцы обычно посвящают все три (или более) года ретрита одной тантрической практике только во время своего второго или третьего трёхлетнего затворничества, но не начального.

Участие в полной монашеской ритуальной практике любого йидама требует завершения ретрита в несколько месяцев, подразумевающего сотни тысяч начитываний определенных мантр. Не завершив эту практику, нельзя совершать *самопосвящение*. Гелугпа могут исполнять это предписание в ходе особого ретрита продолжительностью в несколько месяцев — не-гелугпа включать его в свой трёхлетний ретрит, так или иначе большинство монахов и монахинь всех традиций проходят через затворничество. Однако лишь наиболее продвинутые практики в каждой традиции проводят интенсивные трёхлетние ретриты, посвященные одному йидаму.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Очень важно сохранять внесектарную позицию по отношению к пяти тибетским традициям (буддийским и бонской). Как часто, подчеркивает Его Святейшество Далай-лама, все эти традиции имеют в конечном итоге одну общую цель: все они учат различным способам достижения просветления, что делает нас способными принести максимальную пользу живым существам. Каждая традиция равно эффективна для того, чтобы помочь своим последователям достичь этой цели, а потому они гармонично сочетаются друг с другом, даже если порой для нас это не вполне очевидно.

Даже столь краткое вводное сравнение пяти традиций учит нас ценить те уникальные, сильные стороны нашей традиции, которые ей присущи, и видеть, что у каждой традиции есть свои выдающиеся особенности. Если мы хотим стать буддами и приносить пользу всем, мы, очевидно, должны изучить весь спектр буддийских традиций и то, как все они сочетаются, чтобы быть в состоянии наставлять людей с разными склонностями и

способностями. Иначе мы подвергаемся опасности «оставить дхарму», то есть дискредитировать истинное учение Будды, оказавшись, таким образом, неспособными принести пользу тем, кто, по мнению Будды, созрел для понимания учений.

Для нас важно научиться следовать одной линии учения в своей практике. Никто не сможет влезть на крышу, пытаясь карабкаться сразу по пяти лестницам. Однако если наши способности позволяют нам изучать все пять традиций, то это поможет нам узнать сильные стороны каждой из них. А это, в свою очередь, может помочь нам достичь ясности в понимании сильных сторон нашей собственной традиции, если они в ней не столь явно акцентированы. Вот что никогда не устаёт подчеркивать Его Святейшество Далай-лама и другие великие учителя.

Также очень важно понимать, что всё, чем бы мы ни занимались — будь то в духовной или материальной сферах, — возможно выполнять десятью, двадцатью или тридцатью различными способами, делая в конечном итоге совершенно одно и то же. Это помогает нам избежать привязанности к образу наших действий. При таком подходе мы способны яснее видеть суть дела, избегая плена навязчивой идеи: «Вот единственный правильный способ делать это, потому что это *мой* правильный способ!»

Какие у вас есть вопросы?

ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ

Вопрос: А какой традиции Вы сами следуете?

Ответ: Его Святейшество Далай-лама XIV и один из его учителей, Серконг Ринпоче — мой главный духовный наставник — всегда поддерживали во мне стремление следовать их примеру, то есть изучать и практиковать все тибетские

традиции, насколько это возможно, уделяя при этом основное внимание школе гелуг. Я стараюсь идти в этом направлении, насколько мне это удастся.

Вопрос: Не приведёт ли к путанице смешение медитативных практик различных традиций? Не запутаемся ли мы, делая множество практик различных йидамов даже в рамках одной традиции?

Ответ: Есть разные подходы к буддийским практикам, особенно к тантре. Есть такое тибетское изречение: «В Индии выполняли практику одного йидама и обретали плод ста практик; тибетцы делают практики ста йидамов и не обретают плода ни одной из них!» Смысл этого изречения в том, что если мы хотим чего-то достичь благодаря множеству практик, то важно для начала углубиться хотя бы в одну. Обширность нашей практики зависит от наших индивидуальных способностей. А чтобы оценить свои способности, нам нужно честно взглянуть на самих себя и прислушаться к совету своего учителя.

Если мы способны заниматься тантрическими практиками сразу нескольких тибетских традиций, важно, как предупреждает Его Святейшество, не делать из них сборную солянку. Следует выполнять каждую практику отдельно, в соответствии с конкретной традицией, так, как это предписано. Его Святейшество советует, что лучше не уделять равное внимание всем практикам, если большое количество этих практик запутывает нас. Если мы получили посвящения в практики разных линий или даже разных йидамов в пределах одной линии и это смущает нас, мы можем просто поддерживать кармическую связь с некоторыми из этих практик, трижды в день начитывая соответствующую мантру. А углубить-

ся мы можем только в те практики, которые мы лучше понимаем и с которыми ощущаем наиболее сильную связь.

Я полагаю, что способность выполнять множество практик зависит от того, насколько хорошо мы понимаем общие положения тантры. Если мы правильно понимаем теорию, мы сможем увидеть, как каждая отдельная практика гармонично сочетается с другими. В противном случае существует опасность того, что наша тантрическая практика может закончиться шизофренией.

Вопрос: Не могли бы Вы подробнее прокомментировать совет Его Святейшества Далай-ламы не смешивать практики?

Ответ: Одной из причин, по которым не рекомендуется смешивать различные практики и не искажать их, является необходимость выказывать уважение к своей линии и традиции. Смешивать практики — это все равно что зайти в католический собор и сделать три prostирания перед алтарём, в то время как все прочие стоят на коленях и крестятся. Пятый Далай-лама — хороший пример человека, овладевшего несколькими традициями, но никогда не смешивавшего их. Составляя гелугпинские тексты, он писал их полностью по-гелугпински; когда он составлял тексты традиции сакья, они с начала до конца были именно сакьяпинскими; а когда он писал сочинения, относящиеся к ньингма, их стиль был целиком ньингмапинским. Тексты традиции ньингма предваряет восхваление Падмасамбхавы, а не Цонкапы.

Еще одна причина для сохранения каждой практики в чистоте в том, что в практиках визуализации (*садханах*) каждой традиции все составные части практики, язык, сам образ выражения представляют собой стройную систему. Они гармонично сочетаются, подобно тому, как нужные детали одного

производителя складываются, образуя автомобиль. Так, входящая в состав сакьяпинской версии практики Хеваджры семичленная молитва не содержит просьбы к буддам не уходить в нирвану. Дело в том, что сакьяпинское учение *ламдре* («путь-плод») делает акцент на проявлениях будд в измерении *самбхогакайи*, пребывающих до тех пор, пока все существа полностью не освободятся от страданий, в большей степени, нежели на проявлениях в измерении *нирманакайи*, учащих непостоянству, в том числе и своим «уходом из жизни». Этот акцент на самбхогакайе также затрагивает и то, каким образом достигается устойчивая визуализация самого себя как йидама, и получают посвящения. Запихивать в сакьяпинскую практику ламдре гелугпинскую семичленную молитву, включающую просьбу к буддам не уходить в нирвану, — это все равно что пытаться вставить деталь от «Фольксвагена» в мотор «Форда». Ничего попросту не будет работать.

Вопрос: А есть ли примеры сочетания практик различных линий?

Ответ: В ряде случаев, когда практики приходили из одной традиции в другую, они строго сохранялись в своей первоначальной форме. Например, гелугпинская практика Хаяг-ривы Янгзанг из терма, открытого Пятым Далай-ламой, выдержана точно в таком же стиле, как и любая другая ньингмапинская садхана.

В некоторых случаях часть практики изменялась в соответствии с традициями той линии, в которую она попадала. Например, практика Ваджрайогини, пришедшая в школу гелуг из школы сакья, обладает теми же характерными особенностями, что и обычные гелугпинские садханы. Образ медитации на пустотность, характерный для сакья, просто заменен в ней на гелугпинский.

Впрочем, иногда действительно встречаются «гибридные» практики. Например, принятая в школе карма-кагью практика Гуру Ринпоче содержит большинство компонентов ньингмапинской садханы, но в то же самое время более типичные для карма-кагью терминологию и подход к медитации на пустотность. В практике садханы Карма Пакши (Второго Кармапы), несмотря на то что в сердечном центре Карма Пакши восседает Гуру Ринпоче и одно из подношений напоминает ньингмапинское, большая часть практики типична для школы карма-кагью. Главная особенность гибридных форм практики — это визуализация себя как йидама в облике одного из великих учителей линии. Однако для того, чтобы отважиться на подобный синтез, нужно быть весьма выдающимся практиком, обладающим обширной мудростью. На подобные визуализации не наложено табу, однако подходить к ним следует с большой осторожностью. Для обычных существ, таких, как мы с вами, попытки такого синтеза, возможно, приведут лишь к путанице.

Вопрос: Если наша основная линия — гелуг, но мы также хотели бы практиковать дзогчен, как это лучше сделать?

Ответ: Лучше всего выполнять практики дзогчен как отдельные медитативные сессии. Как в школе: когда урок математики — мы занимаемся математикой, когда пишем сочинение — заняты сочинением. Мы посещаем занятия по каждому предмету одно за другим, по отдельности. А в конце концов всё, чему мы учимся, сочетается друг с другом в нашем общем развитии.

Для многих людей практиковать разнообразные методы — это слишком, так что в этом нет необходимости. Лучше держаться одного вида практики, по достоинству оценивая при

этом то богатство выбора, которое предлагает нам буддийская традиция. Иначе может получиться так, что мы пойдём в другой дхарма-центр, встретимся с другими практикующими и увидим, что они делают что-то немного по-другому, чем мы. Например, мы, будучи последователями тибетской традиции, можем зайти в дзенский центр и посмотреть, как там совершают простираания. И вот наши уши поднимаются от удивления, словно у зайца, освещённого фарами автомобиля, и мы восклицаем: «Да это же *неправильно!* Они держат руки ладонями вверх, а не вниз; они попадут в ад!» Тот шок и ужас, который мы испытываем, — результат нашего ограниченного знания буддизма. Все китайские буддисты делают простираания именно так. Хотя некоторые тибетские учителя и занимают фундаменталистские позиции, когда дело касается их традиции, не стоит следовать их примеру.

Вопрос: Как узнать, какая традиция лучше всего нам подходит?

Ответ: Это нелегко. В Тибете люди ходили в те монастыри и к тем учителям, которые были ближе к долине, в которой они жили. Те, кто чувствовал, что этого недостаточно, и хотел учиться дальше, уходили в другие места, завершив начальное обучение буддизму. Например, один из моих учителей, геше Нгаванг Даргье, будучи маленьким ребенком, поступил в местный сакьяпинский монастырь, но, когда вырос, продолжил учебу в гелугпинских монастырях сначала в своей области, а затем далеко от дома, в Лхасе.

Сейчас здесь, на Западе, ситуация совершенно иная. Во многих городах у вас есть большие возможности для выбора, так что вы можете кочевать, прицениваясь по самым разным дхарма-центрам. Однако очевидно, что нам предстоит выбрать оп-

ределенную линию, в рамках которой мы сможем сосредоточить свои усилия по изучению и практике дхармы. Все время ходить по магазинам и так ничего и не купить — очень печально. Если мы спонтанно чувствуем, что некая линия или какой-то учитель близки нам, если мы ощущаем в них что-то родное, то это добрый знак, указывающий на кармическую связь с ними. Мы чувствуем, что нашли «свое».

При выборе линии или учителя важно сохранять открытый, непредвзятый ум и не настраивать себя так: «Я собираюсь ходить только в свой дхарма-центр. И даже не переступлю порог никакого другого центра, и не буду слушать никакого другого учителя!» Я думаю, что, поступая так, мы лишаем себя множества прекрасных возможностей чему-то научиться. С другой стороны, нет нужды стремиться присутствовать везде и всюду. Лучше развивать различающую мудрость и придерживаться «срединного пути».

Если мы живем в отдаленной местности, где не так много возможностей для изучения дхармы, быть может, нам стоит последовать традиционному подходу тибетцев. Можно начать с того, чтобы ходить в те центры и к тем учителям, которые ближе и доступнее. Если они нам подходят — прекрасно! Если мы не будем удовлетворены, то с почтением научимся там тому, чему сможем, и, если представится такая возможность, продолжим обучение и практику в каком-либо другом месте.

Если в вашем случае так и вышло, то важно научиться не обращать внимания на мысли о том, что наш переход к другому учителю, в другой центр или даже в другую линию — это неверность и предательство по отношению к нашему центру или нашему учителю. Когда мы оканчиваем школу и поступаем в

институт, это не предательство школы или школьных учителей! Точно так же обстоит дело, когда мы переводимся в другой институт, выяснив, что тот, куда мы поступили, не может дать нам знания интересующих нас дисциплин или того уровня образования, к которому мы стремимся. Если при этом мы сохраняем уважение и почтение к своим учителям и к их наставлениям, то нас ни в чём нельзя упрекнуть.

Вопрос: Как следует относиться к опровержениям философских взглядов других традиций, которые содержатся в текстах любой тибетской школы?

Ответ: Его Святейшество Далай-лама и многие величайшие учителя прошлого подчеркивали, что, несмотря на то что тибетские школы — и даже тексты, составленные в разных монастырях одной и той же школы — выражают разные мнения по второстепенным вопросам, когда речь заходит о наиболее важных моментах, их позиции не противоречат друг другу. Более того, Его Святейшество также говорит, что ряд великих учителей прошлого не были особо сильны в систематизированном, последовательном изложении своего медитативного опыта средствами формальной логики. Однако если мы непредвзято исследуем их практику и духовные свершения, то придём к заключению, что они достигли подлинного результата.

Многие тексты описывают жаркие дебаты между разными учёными мужами не только из разных школ, но даже в рамках одной школы. Иногда текст пестрит грубыми и язвительными репликами. Можно смотреть на эти диспуты как на поединок врагов, но такое отношение не позволит нам извлечь пользу из содержания диспута. Если взглянуть на происходящее более отстранённо, мы сможем рассмотреть тот

смысл, что сокрыт в их словах, например: «Если вы утверждаете, что ум постоянен, не объяснив ясно, что именно вы имеете в виду под «постоянным», то некоторые люди поймут этот термин так, как понимаю его я. И тогда они окажутся в великом смущении, потому что если вы определите постоянство так, как делаю это я, и затем припишете это качество уму, то из этого последуют такие-то и такие-то абсурдные выводы и несуразности». Я думаю, что это один из непредвзятых выводов, которые мы могли бы сделать, изучая эти ожёсточенные диспуты.

Вопрос: Многие тибетские буддийские ламы весьма негативно отзывались или писали о традиции бон. Вы можете как-то это прокомментировать?

Ответ: Предвзятое отношение к бонпо восходит к древним временам завоевания царства Шанг-Шунг, родины бона, расположенного в Западном Тибете, и его вхождения в состав первой Тибетской империи в Центральном Тибете. Первоначально термин «бонпо» относился к министрам и другим чиновникам, пришедшим из Шанг-Шунга, а не к лицам, совершавшим шанг-шунгские ритуалы при императорском дворе. Предвзятое отношение к бонпо первоначально было продиктовано политическими причинами, а не религиозными верованиями или практиками. Его Святейшество подчёркивает, что эта предвзятость носит разделяющий и негативный характер. Тибетским буддистам лучше было бы избавиться от неё.

Мне кажется, что если взглянуть на этот вопрос с точки зрения психологической теории Юнга, то мы сможем лучше понять историческую перспективу развития, предрассудки против бон. С течением времени практика восприятия свое-

го духовного учителя как будды становилась всё более и более значимой. По мере того как возрастала интенсивность преданности гуру, многие практикующие, ещё не достигшие устойчивого эмоционального баланса, были не в состоянии здраво интегрировать эту практику в свою жизнь. Чем больше они подчёркивали совершенства своего учителя и проецировали на него эти совершенства, тем больше усиливалась скрытая оборотная сторона медали — то, что Юнг называл «тенью». Эта «тень» проецировалась на так называемых врагов дхармы. Значительная часть этих проекций падала на бонпо.

Мой хороший друг доктор Мартин Калфф — буддийский учитель тибетской традиции и психолог-юнгианец — говорил, что пример нападения Мары — воплощения препятствий и негативностей — на Будду Шакьямуни, медитировавшего под деревом *бодхи*, указывает именно на этот психологический принцип. Когда мы сознательно фокусируем свое внимание на своих положительных сторонах, подсознание фокусируется на отрицательных, поддерживая таким образом равновесие. Только когда Шакьямуни явил бессилие Мары по отношению к себе, он достиг полного просветления.

Показательно, что те линии буддизма, где преданность гуру принимает наиболее фанатичные формы, часто выполняют и наиболее жестокие и кровавадные практики защитников. Чем больше их видимое преклонение перед своими гуру, тем более они заикливаются на необходимости уничтожения врагов Дхармы. Такая поляризация — очень нездоровое явление. Для нас, западных практикующих, очень важно быть осторожными, чтобы не поддаться этой тенденции обожествления гуру своей линии и демонизации учителей других линий и религий.

Вопрос: Какая традиция самая большая в тибетском буддизме?

Ответ: В Тибете и Монголии больше всего последователей у традиции гелуг. Среди тибетцев, живущих в изгнании, гелуг также имеет наибольшее число приверженцев. Что касается жителей Запада и Восточной Азии, для которых тибетский буддизм не является традиционной религией, то, похоже, большинство из них принадлежит к школе кармакагью. Однако в Тибетском правительстве в изгнании равно представлены все тибетские традиции.

Вопрос: Высказывал ли Его Святейшество какие-либо соображения по поводу необходимости сохранения пяти тибетских традиций или о возможных преимуществах объединения их в единую традицию?

Ответ: Ни Далай-лама, ни какой-либо другой тибетский духовный лидер не имеют ни власти, ни полномочий для такого рода реформ. Его Святейшество всегда приветствует разнообразие духовных традиций, соответствующих различным запросам людей. Однако на конференции, упомянутой мной ранее, Его Святейшество рекомендовал организовать специальный комитет, который занялся бы составлением сборника молитв, состоящего из тибетских переводов индийских молитвенных текстов, например, молитвы Шантидевы, которые все тибетские традиции могли бы принять в качестве общей литургии для проведения совместных ритуалов. Возможность молиться вместе не размыла бы рамки традиций, но сблизила бы их. Несомненно, совет Его Святейшества был бы полезен и для буддийских центров на Западе.

Спасибо.

НЕИЗМЕННЫЕ И ИЗМЕНЧИВЫЕ ЯВЛЕНИЯ

Фрайбург, Германия,
15 марта 2002 г.



СУЩЕСТВУЮЩИЕ ЯВЛЕНИЯ

В соответствии с проводимым в буддийской философии анализом существующие явления (*йодна*) включают в себя всё, что может являться объектом достоверного познания. Если нечто существует, оно может быть достоверно познаваемо, и на самом деле существование чего-либо может быть установлено только в связи со способностью этого явления выступать в качестве объекта достоверного познания. Иначе мы вообще не могли бы обсуждать этот предмет или решать, существует он или нет. Однако существующее и познаваемое может быть как наличием чего-то (утверждением, *друбна*), как, например, стол, так и отсутствием чего-то (отрицанием, *гагна*), как, например, отсутствие стола.

Все, что не может быть достоверно познано, не существует. Например, «Прекрасный принц» или «Прекрасная принцесса» на белом коне не существуют. Может быть познано нечто,

представляющее «Прекрасного принца» или «Прекрасную принцессу», как, например, волшебная сказка, кадр из мультфильма или просто слова «принц» или «принцесса» и «прекрасный». Однако настоящие Прекрасные принц или принцесса не могут быть объектами достоверного познания, поскольку таких явлений в природе не существует.

Несмотря на то что нет таких вещей, как несуществующие явления (Прекрасные принц или принцесса), тем не менее несуществование чего-либо (несуществование Прекрасных принца или принцессы) есть достоверно познаваемое отрицание и, таким образом, существующее явление. Итак, сколько бы мы ни искали совершенного партнера, мы никогда не найдем ни Прекрасного принца, ни Прекрасной принцессы. Глубоко постигая реальность, мы сможем прийти к пониманию, что такой вещи нет, и принять своего партнера таким, каков он есть.

НЕИЗМЕННЫЕ ЯВЛЕНИЯ

Существующие, достоверно познаваемые явления включают в себя как неизменные (*тагна*), так и изменчивые (*митагна*) явления, обычно называемые соответственно *постоянными* и *непостоянными*. Однако критерий различия между ними заключается не в том, сколь долго существуют те или иные явления. Дело скорее в том, изменяется или нет от момента к моменту какое-либо явление на протяжении своего существования, вне зависимости от того, сколь долго оно может продлиться.

Неизменные явления — это, например, те или иные факты о чём-либо. Такого рода факты — это отвлеченные понятия, приложимые к чему-либо; они существуют и могут быть познаваемы только до тех пор, пока существует основа для их приложе-

ния. Когда прекращается существование основы для приложения постоянного факта, перестаёт существовать и сам неизменный факт об этом явлении, и о нём больше не может идти речи. Более того, пока неизменный факт существует и является объектом познания, он не меняется и не производит никаких действий.

Пример такого явления — пустота, т.е. отсутствие чего-либо, существующего невозможным образом. Невозможный образ существования какого-либо явления — это, например, существование в некоем вакууме, когда явление существует полностью само по себе, независимо от чего бы то ни было, как бы обведённое жирной чертой, словно картинка в детской книжке-раскраске. Например, отсутствие стола, существующего с такой «жирной обводкой», в свою очередь, существует, лишь пока существует сам стол. Когда сам стол перестаёт существовать, мы более не вправе рассуждать и об отсутствии его существования с «жирной обводкой». Мы можем говорить лишь об отсутствии жирной линии вокруг стола в прошлом, но никак не вокруг стола в настоящем, потому что в настоящем никакого стола нет. С другой стороны, отсутствие существования *чего-либо* познаваемого, «обведённого жирной чертой», существует всегда, так как существование познаваемых явлений не имеет ни начала, ни конца.

Более приземлённый пример — отсутствие нашего партнёра, существующего в качестве Прекрасных принца или принцессы. Это невозможный способ существования, потому что такого образа существования нет в природе. Этот факт о моем партнёре верен до тех пор, пока мой партнёр существует, и он никогда не изменится. Таким образом, нет никакой надежды на то, что когда-нибудь в будущем мой партнёр изменится и превратится в Прекрасных принца или принцессу. Более того, невозможно и то, что он или она когда-то, до встречи со мной,

был Прекрасными принцем или принцессой, а теперь превратился в Чудовище. Далее, отсутствие кого бы то ни было, существующего в качестве Прекрасных принца или принцессы, — это неизменный факт, который истинен и который всегда соответствует действительному положению дел. Никто никогда не будет ни Принцем, ни Принцессой, так что лучше оставить ложные надежды и ожидания когда-нибудь встретить кого-то, существующего таким образом.

Неизменный факт абсолютного отсутствия кого-либо, существующего в качестве Прекрасных принца или принцессы, — это нейтральный факт, он ни хорош, ни плох. Так что нечего расстраиваться по этому поводу. Мы должны принять его, нравится нам это или нет. Более того, сам по себе этот факт не совершает никаких действий; он не может производить никаких следствий. Однако знание и принятие этого факта способны произвести определённый эффект: они могут помочь нам избежать разочарования и проблем в будущем. Заблуждение относительно факта также может кое-что сделать: оно может стать для нас причиной возникновения проблем во взаимоотношениях с другими людьми. Итак, важно отдавать себе отчёт в реальности подобных фактов и учиться поддерживать в уме это осознание.

ЧЕТЫРЕ ВИДА ИЗМЕНЧИВЫХ ЯВЛЕНИЙ

Изменчивые явления — это феномены, которые:

- возникают благодаря причинам и условиям или поддерживаются ими;
- изменяются от мгновения к мгновению;
- производят следствия.

Существует четыре вида изменчивых явлений. Это явления, которые:

1. Имеют начало и конец — как, например, наше грубое физическое тело, отношения с кем-либо или вспышка гнева.
2. Не имеют ни начала, ни конца — как, например, поток нашего сознания.
3. Не имеют начала, но имеют конец — как, например, отсутствие осознанности (неведение, заблуждение), сопровождающее поток нашего сознания.
4. Имеют начало, но не имеют конца — как, например, смерть любимого человека или преобразование потока нашего сознания во всеведущий ум будды и его функционирование в этом ключе.

ГРУБОЕ НЕПОСТОЯНСТВО

Изменчивые явления, имеющие начало и конец, подвержены как грубому, так и тонкому аспекту непостоянства.

Грубое непостоянство — это окончательное разрушение чего-либо. Например, отношения с кем-либо неизбежно придут к концу. Такие явления длятся лишь до тех пор, пока существует совокупность поддерживающих и порождающих их причин и условий. Когда поддерживающие причины и условия прекращаются, этим явлениям приходит конец.

Если мы не в состоянии принять этот факт, то мы сами себя обманываем и обрекаем на переживание интенсивных страданий. Мы цепляемся за явления — например, за какие-либо межличностные отношения или энергию своей молодости — так, словно они могут длиться вечно, и наши привязанность и заблуждение порождают великую боль, когда эти явления прихо-

дят к своему неизбежному концу. Приняв факт грубого непостоянства, мы станем способны радоваться человеческим отношениям или энергии нашей молодости до тех пор, пока они существуют.

Можно сравнить эти явления с прекрасной дикой птицей, залетевшей к нам в окно. В любом случае вскоре она улетит, а если мы ухватимся за неё и будем стараться её поймать, она либо улетит ещё быстрее, либо умрёт в неволе. Если же мы примем тот факт, что она неизбежно нас покинет, то сможем наслаждаться настоящим моментом. Быть может, нам взгрустнётся, когда птица улетит, но грусть эта не обернётся всеобъемлющей печалью. Она тоже пройдет.

ТОНКОЕ НЕПОСТОЯНСТВО

Тонкое непостоянство заключается не только в том, что непостоянное явление, имеющее начало и конец, меняется каждое мгновение. Оно не исчерпывается и тем фактом, что с каждым моментом явление приближается к своему окончательному исчезновению, словно мина с часовым механизмом. Оно также включает в себя тот факт, что причина окончательного разрушения или прекращения явления — это его возникновение, начало его бытия.

Например, то, что мы завязываем с кем-либо определенные отношения и начинаем жить вместе, и есть подлинная причина прекращения этих отношений. Ссора или смерть — это всего лишь повод для их прекращения, но не основополагающая причина. Это не значит, что наши отношения не могут расти и развиваться, превращаясь в нечто прекрасное. Это не значит, что они обречены, на них лежит печать проклятия, и мы не

можем наслаждаться ими, пока они длятся. Скорее это значит, что нам не следует винить себя или другого в том, что отношения закончились. Конечно же, они закончатся, просто потому, что однажды начались.

Более того, с каждым моментом нашей совместной жизни мы всё ближе к разлуке. Этот аспект тонкого непостоянства не столь явен. Поэтому, хотя мы, возможно, понимаем и принимаем грубый аспект непостоянства — то, что однажды наши пути разойдутся, — мы всё же можем думать, что, пока мы вместе, наше положение устойчиво и неизменно. Когда мы находимся во власти этого заблуждения, проявление грубого непостоянства, развившееся в окончании нашей совместной жизни, застаёт нас врасплох. Пребывая в осознанности по отношению к тонкому аспекту непостоянства, мы больше ценим это столь хрупкое положение вещей и способны глубже наслаждаться им.

ПРОБЛЕМА ИЗМЕНЧИВОСТИ

Так называемое мирское счастье — обычное счастье, с которым все мы знакомы, — вещь весьма сомнительная и ненадёжная. Всякое переживание подобного рода неизбежно приходит к концу; мы никогда не знаем, сколько оно будет длиться; переживание этого счастья не избавляет нас от всех страданий и проблем; и мы никак не можем узнать, какое именно переживание придёт ему на смену. Таким образом, если говорить об отношениях с каким-либо человеком, мы должны реалистично оценивать то счастье, которое испытываем по этому поводу, и не раздувать его в своём воображении в нечто невозможное. Природа сансары — и, следовательно, природа любых отношений — такова, что все они подвержены взлётам и падениям.

БЕЗНАЧАЛЬНЫЕ И БЕСКОНЕЧНЫЕ ИЗМЕНЧИВЫЕ ЯВЛЕНИЯ

Индивидуальный поток нашего сознания, то есть поток нашего индивидуального субъективного восприятия явлений, не имеет ни начала, ни конца. Он вечен, он длится всегда. Нелогично было бы допустить некое абсолютное начало этого потока, когда он возник бы:

- 1) без причины;
- 2) благодаря причине, относящейся к другому классу явлений, например, из физической материи;
- 3) благодаря субъективной умственной деятельности другого существа или
- 4) силой некоего Творца.

Подобным образом нелогично было бы допустить и абсолютное пресечение этого потока, при котором он прекратит создавать собственный последующий момент в соответствии с законом причинно-следственной зависимости.

Рассмотрим процесс нашей совместной жизни с кем-либо. Совместная жизнь имеет начало, так как в определенный момент собираются воедино причины и условия для её возникновения — то, что каждый из партнеров достиг определённого возраста, что они находятся в одном и том же месте, имеют соответствующие эмоциональные потребности и так далее. Обстоятельства и условия, приведшие к тому, что мы стали жить вместе, прежде не возникали. Раз условия для возникновения наших отношений сложились в определенный момент, а не были собраны вместе естественным образом изначально, то в какой-то последующий момент совокупность этих условий перестанет существовать. Тогда процесс нашей совместной жизни прекратится.

Если же взглянуть на поток нашего индивидуального субъективного восприятия явлений, то здесь положение совсем другое. Хотя наше восприятие отдельного явления, например какого-то конкретного события, возникает заново, когда происходит это событие, наше восприятие явлений как таковых не создаётся заново в какой-либо отдельный момент. Данная характеристика потока нашего сознания постоянно присуща ему, вне зависимости от причин и условий, влияющих на содержание нашего восприятия в каждый отдельный момент времени. Итак, по прошествии каждого мгновения поток нашего восприятия не приближается к своему окончательному исчезновению.

Подытоживая вышеизложенное, можно сказать, что базовая природа восприятия явлений не изменяется, однако само восприятие меняется каждое мгновение. Это так, потому что восприятие должно иметь некое содержание, и раз это содержание ежемоментно меняется, а восприятие возникает в зависимости от обуславливающего его содержания, восприятие также меняется каждое мгновение. Однако поток индивидуального субъективного восприятия явлений не подвержен грубому аспекту непостоянства. Он не придёт к окончательному прекращению. Хотя он меняется каждое мгновение, он не подвержен и тонкому аспекту непостоянства — как в том смысле, что он не приближается с каждым моментом к окончательному разрушению, так и в том, что его возникновение не является причиной его исчезновения.

Даже если не принимать в расчёт прошлые и будущие жизни, понимание того, что поток нашего индивидуального субъективного восприятия явлений непрерывно продолжается в этой жизни, существенно облегчит наши страдания, когда некая составляющая нашего бытия — например, совместная жизнь с

кем-либо — придёт к концу. Мы понимаем, что жизнь продолжается, поток восприятия течёт непрерывно, и в будущем у нас могут возникнуть новые отношения.

БЕЗНАЧАЛЬНЫЕ ИЗМЕНЧИВЫЕ ЯВЛЕНИЯ, ИМЕЮЩИЕ КОНЕЦ

Отсутствие осознания того, как всё существует на самом деле (неведение), сопровождающее поток индивидуального субъективного восприятия явлений, безначально, как безначален и сам поток восприятия. Однако в отличие от потока восприятия оно может быть прекращено. Итак, оно подвержено грубому аспекту непостоянства. Однако отсутствие осознания не подвержено тонкому аспекту непостоянства. Не имея абсолютного начала, оно не подвержено медленному распаду и не приближается с каждым мгновением к своему окончательному исчезновению.

Отсутствие осознания и осознание взаимоисключающие. Мы не можем одновременно знать и не знать, как всё существует на самом деле, и также не можем одновременно верно и неверно постигать способ существования явлений. Более того, в правильном понимании можно удостовериться. Оно выдерживает аналитическое исследование, в то время как отсутствие осознания или заблуждение распадается по мере того, как мы критически исследуем его. Итак, отсутствию осознания может прийти конец, поскольку на смену ему способно прийти осознание.

Более того, когда мы обретаем способность поддерживать процесс верного постижения непрерывно, отсутствие осознания прекращается навсегда. Как объяснял великий индийс-

кий учитель буддизма Шантидева, отсутствие осознания — это не внешний враг. Когда оно полностью удалено из потока сознания, оно не может куда-то переместиться. Когда мы включаем в комнате свет, тьма не скрывается в каком-то другом месте, она попросту перестаёт существовать.

Если говорить о человеческих взаимоотношениях, то отсутствие осознания того, что никто не существует в качестве Прекрасных принца или принцессы, сопровождающее наши контакты с партнёром — будь то сознательно или бессознательно, — не ослабнет и не уйдёт само по себе. Однако, если мы обретём верное постижение, поняв, что такого явления, как партнёр, существующий невозможным образом, нет, отсутствие осознания прекратится.

БЕСКОНЕЧНЫЕ ИЗМЕНЧИВЫЕ ЯВЛЕНИЯ, ИМЕЮЩИЕ НАЧАЛО

Процесс правильного понимания индивидом всех явлений (проявление индивидуального потока сознания как всеведущей осознанности будды) имеет начало, но не имеет конца. Он начинается с достижением просветления и длится вечно. Однако первый момент этого процесса не создаётся заново в силу схождения воедино причин и условий, которые прежде не были собраны вместе. Скорее происходящее напоминает очищение зеркала от грязи. Зеркало, покрытое грязью, не отражает видимые объекты. Устранение грязи — это момент начала процесса отражения, но это не значит, что благодаря устранению грязи возникает отражающая способность зеркала. Отражающая способность — естественная характеристика зеркала. Грязь просто препятствовала её проявлению.

Подобным образом отсутствие осознания препятствует проявлению нашего потока сознания в качестве всеведущей, всеотражающей осознанности. Устранение отсутствия осознания — это момент начала всеведущего проявления потока нашего сознания, но это не значит, что оно создаёт это проявление. Способность к отражению всего сущего — подобно зеркалу — естественное свойство потока нашего сознания. Итак, хотя всеведущая осознанность меняется каждое мгновение, поскольку меняются её направленность и содержание, она не подвержена ни грубому, ни тонкому аспекту непостоянства. Дело здесь в том, что, хотя всеведущее проявление потока сознания имеет начало, оно не создано причинами и условиями, которые сложились заново.

Благодаря этому знанию мы сможем обрести чувство собственной значимости и веру в свои силы, которые сделают нас способными в реалистичном ключе трудиться над устранением своих заблуждений.

Во взаимоотношениях с другими людьми поток нашего сознания, подобно зеркалу или видеокамере, постоянно получает фактическую информацию о другом человеке — как он или она выглядит, действует, говорит. Устранение наших заблуждений и проекций не создает эту «кинематографическую» функцию сознания. Она присуща нам с безначальных времён и останется с нами навеки.

РАБОТА С ЗАВИСТЬЮ

Март 2004



БЕСПОКОЯЩИЕ ЭМОЦИИ

Все мы испытываем беспокоящие эмоции (тиб. *nyon-mongs*, санскр. *klesha*, болезненные эмоции) — состояния ума, которые, когда мы развиваем их, приводят нас к потере душевного равновесия, выводят нас из строя так, что мы теряем самоконтроль. Элементарные примеры: жадность, привязанность, враждебность, гнев и зависть (ревность). Они являются пусковым механизмом для разнообразных импульсов (карма), обычно таких, которые приводят к деструктивному поведению. Эти импульсы могут действовать разрушающе по отношению к другим или же приносить вред нам самим. В результате мы создаём проблемы и страдания как для окружающих, так и неизбежно для самих себя.

Существует огромное количество беспокоящих эмоций. Каждая культурная парадигма очерчивает вымышленной условной линией набор эмоциональных переживаний, свой-

ственных большинству людей в данном обществе, устанавливая некие определяющие характеристики, описывающие его как категорию, а затем присваивает название этой категории. Конечно, в каждой культуре выбираются различные наборы типичных эмоциональных переживаний и различные определяющие характеристики для их описания. Таким образом, выделяются и различные категории беспокоящих эмоций.

Категории беспокоящих эмоций, установленные различными культурами, обычно не совпадают в полной мере, так как определения этих эмоций немного различаются. Например, как в санскрите, так и в тибетском языках есть одно слово для обозначения понятия «зависть» (тиб. *phrag-dog*, санскр. *irshya*), тогда как в большинстве европейских языков для обозначения того же понятия используются два слова. В английском — «jealousy» и «envy» (ревность и зависть), в немецком соответственно — «eifersucht» и «neid». Различия между этими двумя терминами в английском языке не совпадают в точности с различиями между ними в немецком. В санскрите и тибетском языках эти термины также не соответствуют в полной мере их аналогам в любом из вышеупомянутых языков. Если мы, западные люди, испытываем эмоциональные проблемы, относящиеся к этому общему типу, который определяется категориями, сформулированными посредством наших собственных языков и культур, и мы желаем изучить те методы, которые предлагает буддизм для преодоления этих проблем, нам придётся проанализировать и деконструировать наши эмоции — то, как мы их концептуализируем — в комбинацию нескольких беспокоящих эмоций так, как они определены в буддизме.

ПОНЯТИЕ «РЕВНОСТЬ»
В БУДДИЗМЕ И ПОНЯТИЕ
«ЗАВИСТЬ» В АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Буддийские тексты *абхидхармы* классифицируют «ревность» (тиб. *phrag-dog*) как элемент враждебности. Они определяют её как «беспокоящую эмоцию, фокусирующуюся на достижениях других людей, таких, как их благие качества, имущество или успех, и нашу неспособность терпеть их достижения из-за нашей чрезмерной привязанности к нашим собственным интересам или тому почтению, которое нам выказывают».

Привязанность означает здесь, что мы сосредоточены на некоторой области нашей жизни, позитивные аспекты которой мы излишне подчёркиваем и в которой другие преуспели больше, чем мы. Мы считаем эту область самым важным аспектом нашей жизни, и наше чувство самоуважения держится именно на ней. В основе этого сокрыты чрезмерная озабоченность и привязанность к собственной персоне. Таким образом, мы испытываем ревность, поскольку «привязаны к эгоистичным целям и почтению, которое нам выказывают другие» во всём, что касается этой области жизни. Например, мы можем фиксироваться на количестве денег, которое имеем, или на том, насколько мы привлекательны. Как аспект враждебности ревность добавляет к этой привязанности сильный элемент недовольства достижениями других людей в этой области. Это чувство прямо противоположно чувству сорадования и счастья от успехов других.

В английском языке одно из определений ревности — «враждебность по отношению к кому-то, кто, как нам кажется, в чём-то нас превосходит». В этом определении содержится

только часть буддийского определения, в нём опущен фактор привязанности к той области, в которой другой человек преуспел. Это определение лишь уточняет, что успех другого человека может быть либо реальным, либо кажущимся, но никак не затрагивает вопроса значимости для нас этой области жизни или нашей озабоченности собственным «я».

Более того, ревность, как она определена в буддизме, частично совпадает с английским термином *зависть* (*envy*), но тождественна ему. Зависть делает это понятие чуть шире. Она добавляет то, что буддизм называет алчностью (англ. *covetousness*, тиб. *brnab-sems*). Алчность — это «чрезмерное желание того, чем обладает кто-то другой». Так, определение «зависть» в английском языке — это «болезненное или злобное осознание преимущества, которым обладает кто-то другой, сопряжённое с желанием обладать тем же преимуществом». Другими словами, в дополнение к неспособности терпеть достижения других людей в той области жизни, важность которой, как указывает буддизм, мы излишне подчёркиваем, зависть — это желание обладать этими достижениями. Мы можем быть бедны или отставать в этой области, или же мы можем преуспевать в ней достаточно или даже на уровне «выше среднего». Если мы завистливы и желаем большего, наша алчность перерастает в жадность. Часто, хотя и не всегда, зависть влечёт за собой желание, чтобы другие лишились того, чего они достигли, и мы бы могли обладать (этими вещами или качествами) вместо них. В таком случае к этой смешанной эмоции добавляется ещё один компонент — неприязнь.

Зависть, являясь комбинацией ревности и алчности, ведёт к соперничеству. Так, Тругпа Ринпоче описывал зависть как беспокоящую эмоцию, которая приводит нас к крайней степени

соперничества и заставляет фанатично работать, чтобы превзойти других или самих себя. Это связано с напористыми действиями, так называемым карма-семейством. Из-за ревности и зависти к тому, чего достигли другие, мы давим на самих себя или на тех, кто нам подчиняется, чтобы достигать всё большего и большего, как при экстремальном соперничестве в бизнесе или спорте. Поэтому в буддизме для обозначения ревности используется лошадь. Она состязается с другими лошадьми из ревности. Она не терпит того, что другая лошадь бежит быстрее.

ЗАВИСТЬ И СОПЕРНИЧЕСТВО

Это правда, что в буддийских терминах зависть тесно связана с соперничеством, хотя первое необязательно приводит ко второму. Кто-то может испытывать чувство зависти по отношению к другим, но иметь при этом такую низкую самооценку, что даже не будет пытаться соревноваться. Аналогично то, что кто-то стремится к соперничеству, — необязательно является следствием зависти. Некоторые люди любят соревноваться в спортивных состязаниях просто ради развлечения, чтобы получить удовольствие в компании других, даже не интересуясь результатом.

Буддизм связывает зависть и соперничество разными способами. Например, во «Вхождении на путь Бодхисаттвы» (тиб. *sPyod-'jug*, санскр. *Bodhicharya-avatara*) Шантидева совмещает в рамках одной дискуссии зависть по отношению к тем, кто находится на более высокой позиции, чувство соперничества по отношению к равным и высокомерие по отношению к обладающим более низким статусом. Данное изложение даётся в контексте объяснения практики ревностного отношения ко всем живым существам.

Проблема, к которой здесь обращается буддизм, — это присущая нам вера в собственную исключительность и значимость, лежащая в основе всех трёх беспокоящих эмоций. Так, если мы думаем и чувствуем, что «я» являюсь единственным человеком, который может выполнить определённую работу хорошо или правильно, например, научить своего друга водить машину, мы ревнуем, если кто-то другой начинает учить его этому. Но это необязательно приводит к чувству соперничества. Если, с другой стороны, мы думаем и чувствуем, что «я» — единственный человек, достойный достичь чего-то, например, преуспеть в этой жизни, и завидуем, если кто-то другой достиг в этом заметных результатов, в нас возникает стремление к соперничеству. Мы просто обязаны превзойти другого человека, даже если мы уже и так весьма преуспели. В обоих случаях лежащие в основе ревность и зависть являются сильными эмоциями эгоцентризма и исключительной озабоченности лишь собственными интересами. Мы не считаем других равными. Мы считаем себя особенными.

Противоядием, которое предлагает буддизм для решения самих этих проблем и устранения переживаний, обусловленных ревностью, завистью, соперничеством и высокомерием, является очищение лежащих в их основе ошибочных восприятий «себя» и «других». Нам надо осознать, что все живые существа равны, и смотреть на других как на равных. Каждый обладает одинаковыми основополагающими способностями в том смысле, что каждое живое существо обладает природой будды. Все стремятся быть счастливыми и преуспеть, и никто не хочет быть несчастным и терпеть неудачи. Все имеют равное право быть счастливыми и успешными и точно такое же право не быть несчастными и не терпеть неудачи. Здесь нет

ничего такого, чем бы «я» в этом отношении отличался от других. Буддизм также учит любви — стремлению, чтобы все живые существа были счастливы в равной мере.

Когда мы научились видеть всех равными с позиции любви и обладания природой будды, тогда мы открыты для того, чтобы понять, как строить свои отношения с теми, кто достиг большего, чем мы, или преуспел в чём-то, в чём мы не преуспели вовсе. Мы стараемся помочь тем, кто равен нам, достичь поставленных целей, вместо того чтобы соперничать с ними и стараться их превзойти. Мы стремимся помочь тем, кто менее удачлив, чем мы, вместо того чтобы злорадствовать, чувствуя собственное превосходство.

ПООЩРЕНИЕ ЗАВИСТИ И СОПЕРНИЧЕСТВА В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

Эти методы, предлагаемые буддизмом, слишком сложны и крайне трудны в применении, в условиях, когда естественно возникающие в нашем уме зависть и соперничество подкрепляются, усиливаются и даже поощряются некими «западными культурными ценностями». Ведь почти все дети естественным образом любят и стремятся выигрывать и плачут, когда проигрывают. Но вдобавок ко всему многие западные культуры учат капитализму, объявляя его априори наиболее совершенной формой демократического общества. В основе этого учения лежит теория выживания наиболее приспособленных, считающая соперничество, а отнюдь не любовь или добросердечие основной движущей силой жизненного прогресса. Одержимость Запада соревновательными видами спорта, прославление

наиболее выдающихся спортсменов и богатейших людей мира ещё больше подчёркивают важность успеха и победы.

В дополнение к этому вся политическая система демократии и выборов зиждется на конкуренции — предложение и затем продажа самих себя в качестве кандидатов посредством саморекламы и утверждений, что мы намного лучше других претендентов на выборную должность. Обычной практикой во время предвыборной кампании на Западе является агрессивное выявление всех возможных слабостей кандидатов-конкурентов, преувеличение их до невообразимых размеров и затем повсеместное разглашение с целью дискредитации данного кандидата. При этом изучению подвергается даже частная жизнь индивида. Многие люди считают такие действия, основанные на зависти и соперничестве, справедливыми и достойными всяческих похвал.

Тибетское традиционное общество, напротив, осуждает людей, умаляющих достоинства других и претендующих на то, что они лучше остальных. Такие черты характера считаются негативными. Так, первый коренной обет бодхисатвы — никогда не превозносить себя и не принижать других при общении с людьми, занимающими более низкую по сравнению с нами позицию, и сюда, безусловно, можно причислить обращение с речью к избирателям. Мотивация здесь объясняется как стремление извлечь выгоду, желание одобрения, любви, уважения со стороны людей, к которым адресована наша речь, зависти со стороны человека, чьи достоинства мы принижаем. Не важно, является ли то, что мы говорим, правдой или ложью. Напротив, крайняя скромность при упоминании собственной персоны и высказывания типа: «У меня нет благих качеств; я ничего толком не знаю» — будут считаться среди тибетцев

достойными похвалы. Таким образом, демократия и методы ведения предвыборной кампании абсолютно чужды тибетскому обществу и не сработают там в обычном западном варианте.

Даже если мы просто объявим, что стремимся занять высокую должность, это будет восприниматься с подозрением, как признак самонадеянности и наличия у нас эгоистической мотивации. Единственное решение, которое можно предложить представителям тех, кто выдвигается на высокую должность, но никак не для самих кандидатов, — это просто говорить избирателям о достоинствах и преимуществах своих кандидатов, не сравнивая их с кандидатами-конкурентами и не говоря о них ничего плохого. Однако даже это практически неосуществимо. Обычно в качестве кандидатов на высокую должность выдвигаются люди из благородных семейств или ламы-перерожденцы, и их даже не спрашивают, хотят ли они занять эту должность. Если они скажут, что не хотят, то это будет считаться признаком скромности, так как немедленное согласие будет означать самонадеянность и жажду власти. Для выдвинутых в кандидаты практически невозможно отказаться от предлагаемой должности. Затем проводится голосование без всякой предвыборной кампании. Люди обычно голосуют за наиболее известных кандидатов.

Таким образом, буддийская практика сорадования победам других, и ещё более эффективная — дарование своей победы другим и принятие на себя их поражений вряд ли может выступать в роли противоядия, наиболее подходящего для западных людей, глубоко убеждённых в добродетелях капитализма и западной избирательной системы с её предвыборными кампаниями. Как западным людям, нам, возможно, для начала нужно пересмотреть обоснованность наших культурных ценностей и разобраться с теми социокультурными формами зависти и

соперничества, которые возникают в результате принятия этих ценностей, а затем переходить к работе над более спонтанными и универсальными проявлениями этих тревожащих эмоций.

Пример, который может помочь нам увидеть относительность зависти и соперничества, основанных на западной культуре, — это индийский рынок. В Индии есть вещевые рынки, где продают ювелирные изделия, овощные рынки и так далее. Каждый такой рынок состоит из рядов плотно примыкающих друг к другу ларьков и магазинов, которые торгуют практически одинаковыми товарами. Большинство владельцев магазинов — друзья, и их часто можно видеть сидящими вместе за чаем. Они считают, что то, хорошо или плохо у них идут продажи, является следствием их индивидуальной кармы.

РЕВНОСТЬ, КАК ОНА ПОНИМАЕТСЯ НА ЗАПАДЕ

Тогда как рассуждения о ревности в буддизме прежде всего относятся к беспокоящей эмоции, которая в английском языке обозначается (хотя и не полностью совпадает с ней) как «envy» (зависть), в английском языке существует обозначение и для другой беспокоящей эмоции, очень близкой к ней, называемой «jealousy» (ревность). Для большинства западных этот вид ревности приносит даже больше страданий, чем зависть, о которой говорится в буддизме.

В отличие от «классической» зависти, которая фокусируется на том, что досталось другому человеку и чего не удалось получить нам, эта форма зависти (ревность) фокусируется на ком-то, кто отдаёт нечто кому-то другому, вместо того чтобы отдать это нам. Так, в английском языке первое определе-

ние ревности, которое мы находим в словаре, — это «нетерпимость по отношению к соперничеству или измене». Например, мы чувствуем ревность, если наш партнёр флиртует с другими мужчинами или женщинами или проводит много времени с другими людьми. Даже собакам свойственно испытывать этот тип ревности, когда новый ребёнок появляется в доме хозяев. Таким образом, подобно зависти, описываемой в буддизме, ревность содержит в себе элементы обиды и враждебности, но в дополнение к этому в ней также присутствуют и явные аспекты неуверенности в себе и недоверия.

Если мы не уверены в себе, то, когда наш друг или партнёр проводит время с кем-то другим, мы испытываем ревность. Это происходит из-за того, что мы не уверены в собственной значимости, сомневаемся в том, любит ли «меня» другой человек и, таким образом, не доверяем своему партнёру. Мы боимся, что «меня» отвергнут.

Чтобы научиться работать с этим типом ревности, мы также должны понять, что все люди равны. В случае с этой тревожащей эмоцией наша проблема не основана на культурных ценностях социума, и, возможно, проще будет сразу обратиться к буддийскому опыту. Наше сердце обладает способностью любить всех и вся — это одна из сущностных характеристик природы будды. Подтверждение этого факта — один из путей преодоления ревности. Говоря другими словами, сердце каждого человека обладает этой способностью, будь то наш друг или возлюбленный. Если они настолько закрыты, что не находят в своём сердце места для меня, мне следует развивать сострадание по отношению к ним. Они не реализовали потенциал своей природы будды и, следовательно, лишают себя величайших радостей в жизни.

Нам самим необходимо открыть себя для всех живущих. С открытым сердцем можно любить друга, партнёра, ребёнка, домашнее животное, родителей, страну, народ, природу, бога, хобби, работу и т.д. В сердце найдётся место для любви ко всем. Любовь не избирательна. Мы наделены совершенной способностью иметь отношения со всеми этими объектами нашей любви, выражая свои чувства тем способом, который подходит для каждого из этих объектов. Мы не выражаем любовь и ласку к своей собаке тем же самым способом, которым мы это делаем по отношению к мужу, жене или родителям, и мы не имеем сексуальных отношений со всеми ними.

Проблема моногамии и сексуальной неверности очень сложна и требует обсуждения множества других проблем. Мы не будем их здесь касаться. В любом случае, если наши сексуальные партнёры, особенно если это наш супруг или супруга и у нас с ними есть маленькие дети, изменяют нам или проводят слишком много времени с другими, такие эмоциональные реакции, как ревность, возмущение и собственнические чувства не помогут исправить ситуацию. Необходимо решать эту проблему более здравым способом. Крик или попытка внушить партнёру чувство вины вряд ли заставят их полюбить нас.

К тому же эти эмоциональные реакции отчасти культурно обусловлены. Например, среднестатистическая жена в традиционном японском или индийском обществе не будет ожидать, что её муж будет проводить своё свободное время после работы с ней, вместо того чтобы, следуя нормам их общества, проводить его в компании своих друзей. Поэтому в большинстве случаев она будет довольствоваться досугом в кругу своих подруг, отдельно от компании своего мужа.

Более того, когда мы думаем, что любовь и близкая дружба могут связывать нас лишь с одним человеком, и если он или она дружит ещё с кем-нибудь, то для «меня» уже нет места, — это ревность. Она основана на ощущении некоего исключительного, материального «я», такого же материального «её» или «его», столь особенного, что мы хотим любви только этого человека. Даже если есть масса других людей, которые любят нас и кого мы любим, мы склонны игнорировать этот факт, думая: «Это не в счёт».

Постоянное открытие наших сердец как можно большему числу других живых существ и признание любви других — друзей, родственников, домашних животных и т.д. — поможет нам чувствовать себя эмоционально более защищёнными. Это, в свою очередь, помогает нам преодолеть возможную фиксацию на ком-то как на исключительном и неповторимом объекте любви, даже не на нас самих.

Как всеведение, так и способность любить подразумевают возможность принять всех живущих в наши сердца и умы. Несмотря на это, когда будда сосредоточивает внимание на одном человеке, он или она полностью, на 100%, концентрируется лишь на нём. Следовательно, если мы любим всех, это не означает, что любовь к каждому отдельному индивиду в нас ослабевает. Поэтому не стоит бояться, что, если мы откроем наши сердца многим людям, наши межличностные отношения станут менее насыщенными. Наши цепляние и зависимость от того, насколько полноценно каждое из этих отношений, могут уменьшиться, но в любое из них мы будем вовлечены в полной мере. То же самое верно и в отношении любви другого человека к нам, когда этот человек любит ещё кого-то, и мы ревнуем, считая, что из-за этого его любовь к нам ослабевает.

Также ожидания, что существует некто, кто идеально подойдёт нам, словно наша «вторая половина», дополняя нас во всех отношениях, и с кем мы сможем разделить все аспекты нашей жизни, нереалистичны. Такие ожидания основаны на древнегреческом мифе, рассказанном когда-то Платоном. В нём говорится о том, что раньше все мы были цельными и завершёнными сущностями, но потом разделились пополам. Где-то на белом свете живёт наша другая половинка, и истинная любовь случается тогда, когда мы находим её и воссоединяемся с ней. Хотя этот миф и стал основой западного романтизма, он не имеет никакого отношения к реальности. Вера в это, как вера в Прекрасного принца, который прискачет на белом коне и увезёт нас, это усвоенное нами культурно обусловленное явление, характерное для западной цивилизации.

ОБМАНЧИВЫЕ ВИДИМОСТИ, ЛЕЖАЩИЕ В ОСНОВЕ ЗАВИСТИ И РЕВНОСТИ

Как мы уже убедились, ревность — это неспособность примириться с чьими-то достижениями в области, значимость которой мы излишне подчёркиваем. Завидуя человеку, достигшему, например, финансового успеха, мы хотим достичь того же вместо него. Также обсуждалась и другая вариация этой эмоции: кто-то получает нечто от другого человека, например, любовь и ласку, а мы хотим получить это вместо него.

Эта беспокоящая эмоция обусловлена двумя обманчивыми видимостями, которые создаёт и проецирует вовне наш ум в силу заблуждения и незнания того, как вещи существуют на самом деле. Первая — это двойственная, дуалистическая

видимость кажущегося материальным «я», которое благодаря внутренне присущей ему природе достойно достичь или получить нечто, но не достигло или не получило это, и вторая — кажущиеся материальными «он/она», которые по своей природе не заслуживают этого. Бессознательно мы верим, что мир должен нам что-то, и считаем, что несправедливо, когда другие получают это вместо нас. Мы делим мир на две чёткие категории: «неудачники» и «победители» и воображаем, что все люди реально существуют и могут быть обнаружены внутри «ящиков» этих кажущихся нам истинными категорий. Затем мы помещаем себя в такую чёткую, статичную категорию неудачников, а другого человека — в чёткую и статичную категорию победителей. Мы даже можем поместить всех людей, кроме себя самого, в «ящик победителей». Мы чувствуем себя уже не только обиженными, но и обречёнными. Это приводит к фиксации на болезненной мысли: «бедный я, несчастный».

Зависть и ревность обыкновенно сопровождаются незнанием кармического закона причины и следствия. Например, мы не понимаем и даже открыто отрицаем тот факт, что человек, получивший продвижение по службе или ставший объектом чьей-то любви, мог сделать что-то, чтобы заслужить их. Более того, мы чувствуем, что *мы* должны получить их, не делая для этого ничего. Другой сценарий — это когда мы чувствуем, что сделали много, но так и не получили достойного вознаграждения. Наш ум, таким образом, создаёт вторую обманчивую видимость и проецирует её вовне. Наш заблуждающийся ум воспринимает всё происходящее так, словно оно либо вовсе не имеет никакой причины, либо причина у него одна: наши собственные действия.

УСТРАНЕНИЕ ОБМАНЧИВЫХ ВИДИМОСТЕЙ

Мы должны разрушить эти две обманчивые видимости. Возможно, наши культуры внушали нам, что движущим принципом, присущим миру живых существ, является конкуренция: стремление побеждать и выживание наиболее приспособленных. Но вполне возможно, что данный тезис ошибочен. Если же, несмотря на это, мы принимаем его, мы начинаем верить, что мир по самой своей сущностной природе разделён на взаимоисключающих друг друга победителей и неудачников. Следовательно, мы воспринимаем мир в терминах жёстких концептуальных категорий победителей и неудачников и, естественно, воспринимаем себя самих в тех же концептуальных рамках.

Хотя эти концепции победителей, неудачников и конкуренции могут быть полезны для описания эволюционного процесса, нам нужно понять, что все они — лишь произвольные умпостроения. «Победители» и «неудачники» — это просто ярлыки-концепции. Это умственные категории, которыми удобно описывать определённые события, такие, например, как победа на скачках, продвижение по службе в обход другого человека, потеря клиента или уход ученика к другому наставнику. С такой же лёгкостью мы можем разделить людей на категории «приятный человек» и «неприятный человек», в зависимости от того, как мы определяем для себя понятие «приятный».

Когда мы видим, что все эти дуалистические наборы категорий попросту сфабрикованы нашим умом, мы начинаем понимать, что ни в «нас», ни в «них» нет ничего внутренне нам присущего, что замыкало бы нас внутри этих фиксированных категорий. Мы не являемся неудачниками по своей сути, это

качество не присуще в силу нашей природы, но, думая о себе как о неудачниках, мы в конечном счёте открываем истину: настоящий «я» — неудачник. Бедный «я»... Вместо этого необходимо признать, что мы обладаем множеством других качеств, кроме способности упустить клиента, тогда зачем заикливаться на нём одном, как если бы оно являлось нашим подлинным «я».

Более того, лишь в силу ограниченности нашего ума и одержимости мыслями: «бедный я, несчастный» и «ты, негодяй» — мы воспринимаем жизненные ситуации как успехи или поражения, приобретения или потери, как случающиеся без какой бы то ни было причины или в результате совершенно irrelevantных причин. Вот почему мы думаем, что происходящее с нами является несправедливым. Однако всё то, что происходит во вселенной, происходит в результате функционирования сложнейшего хитросплетения причин и следствий. Множество факторов влияет на то, что происходит с нами и с другими, и наше воображение никак не сможет вместить и учесть все подобные факторы.

Разрушая эти две обманчивые видимости («победители и неудачники» и «события, происходящие без видимых причин») и прекращая проецировать их вовне, мы освобождаемся от мучающего нас чувства несправедливости. Вместо нашей ревности остаётся простое осознание того, что нечто было кем-то достигнуто, такое-то событие имело место; мы упустили клиента, он ушёл к кому-то другому, и теперь это чужой клиент. Это приводит нас к осознанию той цели, которую необходимо достичь. Если мы не завидуем другому человеку из-за того, что он достиг поставленной цели, мы, пожалуй, сможем поучиться тому искусству, с помощью которого он это сделал. Это даст

нам возможность увидеть, каким образом достичь этого самому. Мы ревнуем и завидуем лишь потому, что налагаем на это простое осознание свои дуалистические восприятия и фиксированные категории.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, буддизм предлагает самые разнообразные методы для работы с беспокоящими эмоциями ревности и зависти, понимаем ли мы их подобно тому, как это делает буддизм, или придерживаемся понятий, принятых на Западе. Если нас терзают беспокоящие эмоции подобного рода, наша первоочередная задача — распознать их определяющие характеристики и роль нашего «культурного наследия» в их возникновении. Когда в ходе практики медитации мы испробуем разнообразные методы работы с умом, мы сможем выбрать для себя наиболее подходящий, способный помочь нам эффективно работать с любыми эмоциональными трудностями, которые могут встретиться на нашем пути.

ОБЪЯСНЕНИЕ СМЫСЛА ТАНТРЫ

ЧАСТЬ I: ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ И СОМНЕНИЯ

2001 г.



1 СМЫСЛ ТАНТРЫ

Определение термина «тантра»

Учение Будды включает в себя как *сутры*, так и *тантры*. Сутры задают основные темы для практики достижения освобождения из бесконтрольного круговорота проблем (санскр. *samsara*) и, кроме того, просветлённого состояния будды, дающего способность приносить максимальную пользу другим живым существам. Эти темы включают методы развития нравственной самодисциплины, сосредоточения, любви и сострадания, а также верного понимания действительного способа существования всех предметов и явлений. Тантры учат более продвинутым практикам, основанным на положениях сутр.

Санскритское слово «*тантра*» означает «полотно с ткацкого станка», или «ткань, сотканная из нитей». Подобно канве полотна, тантрические практики служат основой для вплетения тем, характерных для сутр, в ковёр просветления. Более того, тантра

сочетает в себе физические, вербальные и умственные аспекты каждой практики, сплетающиеся вместе в единый целостный путь духовного развития. Поскольку невозможно интегрировать и практиковать одновременно все положения сутр, не овладев предварительно каждой из них в отдельности, практика тантры является чрезвычайно сложной и продвинутой дисциплиной.

Корень слова «тантра» означает «тянуться» или «длиться без перерыва». Подчёркивая эту коннотацию, тибетские учёные перевели данный термин как «гью» (*rgyud*), что означает непрерывную протяжённость. В данном случае подразумевается скорее непрерывность во времени — подобно последовательности кадров кинофильма, — а не в пространстве, наподобие камней брусчатой мостовой. Более того, протяжённость, о которой идёт речь в тантре, напоминает вечный кинофильм: она не имеет ни начала, ни конца.

Нет двух одинаковых фильмов, и даже две копии одного и того же кинофильма — это не одна и та же катушка с плёнкой. Точно так же вечно длящиеся последовательности всегда сохраняют свою индивидуальность. К тому же кадры кинофильма следуют один за другим, и всё меняется от кадра к кадру. Так же эфемерны моменты, из которых складываются вечно длящиеся последовательности; в каждое конкретное мгновение времени мы имеем дело с единичным моментом, и нет чего-либо субстанционального, словно нить проходящего через все эти последовательности.

Поток сознания как тантра

Наиболее впечатляющий пример вечно длящейся последовательности — это *поток сознания*, вечно длящийся континуум моментов индивидуального сознания, или ума. Под *умом*

в буддизме понимается просто индивидуальное субъективное восприятие чего-либо, а не какой-то материальный или нематериальный объект, воспринимающий явления или же являющийся орудием, которое некто использует для восприятия. Далее, поток сознания не есть поток накапливающихся восприятий, как если бы у одного человека было больше восприятий, чем у другого. Поток сознания попросту представляет собой непрерывную последовательность моментов умственной деятельности — простое восприятие явлений. К воспринимаемым явлениям относятся визуальные образы, звуки, чувства, мысли, сон и даже смерть. Говоря «*простое* восприятие», мы подразумеваем, что индивид необязательно намеренно воспринимает явления, они необязательно затрагивают его эмоционально, и более того, само восприятие необязательно осознается индивидом.

Далее, восприятие чего-либо всегда индивидуально и субъективно. Два человека могут зрительно воспринимать один и тот же кинофильм, но их восприятие не будет одинаковым — одному он может понравиться, а другому нет. То, как они воспринимают один и тот же фильм, зависит от многих взаимозависимых факторов, таких как их настроение, состояние здоровья, соседи в зале и даже те места, на которых они сидят.

Индивидуальные существа — это существа, обладающие потоками сознания. В каждый момент своего существования они что-либо воспринимают. Их действия продиктованы определенным намерением — даже если это намерение не выражено понятийно как некий план, — и они испытывают те или иные субъективные переживания как немедленный или же отдалённый во времени результат своих действий. Поэтому потоки сознания индивидуальных существ — их восприятие явле-

ний — изменяются каждый момент, как и они сами, а их умственные протяжённости переходят из одной жизни в другую, не имея ни начала, ни конца. Буддизм принимает как данность не только то, что умственные протяжённости делятся вечно, но и тот факт, что у них нет абсолютного начала, — они не созданы неким Творцом, не возникли из материи/энергии и не появились из ничего.

Индивидуальные существа, а значит, их умственные протяжённости взаимодействуют друг с другом, но остаются при этом обособленными даже при достижении ими состояния будды. Хотя Будда Шакьямуни и Будда Майтрея равносовершенны в своём достижении просветления, они не являются одной и той же личностью. У каждого из них свои уникальные связи с различными живыми существами; именно этим объясняется тот факт, что определённые личности могут встретить какого-то одного конкретного будду, а не другого, и получить пользу именно от него.

Для того чтобы сохранить свою индивидуальность, кинофильмы не нуждаются в каких-либо внутренне присущих и жёстко закреплённых за ними характеристиках, как, например, название фильма, которое присутствовало бы в каждом кадре как его часть и сообщало бы этому фильму его отличительные особенности исключительно своей силой. Индивидуальность того или иного фильма существует уже благодаря взаимосвязанным изменяющимся факторам, таким, как, например, воспринимаемая органами чувств смена кадров. Аналогичным образом протяжённость вечно длящихся умственных потоков не включает никаких внутренне присущих и жёстко закреплённых за ними характеристик, таких как «душа», «самость» или «личность», которые оставались бы незатронутыми и неизменными, как на протяже-

нии одной жизни, так и от одной жизни к другой, и которые своей собственной силой сообщали бы им индивидуальные особенности. Индивидуальность умственных потоков существует лишь благодаря взаимосвязанным изменяющимся факторам — таким, как череда восприятий различных объектов, данная нам в переживании в соответствии с принципами причинно-следственного закона действия и его результатов (санскр. *karma*). Даже на более общем уровне умственные потоки лишены внутренне присущих и закрепленных за ними характеристик — таких как «человек», «комар», «мужчина», «женщина». В зависимости от своих действий, индивидуальные существа появляются в каждой жизни в разных формах — иногда с большими страданиями и проблемами, иногда с меньшими.

*Использование термина «тантра»
по отношению к природе будды*

Хотя потоки сознания, а значит, и индивидуальные существа не обладают некой присущей им душой, которая своей собственной силой сообщала бы им их характерные отличительные особенности, они всё же обладают определенными особенностями, являющимися неотделимой частью их природы. Эта неотделимая часть также может быть названа *тантрой* — безначальной и бесконечной последовательностью моментов. Присущие потоку сознания вечно длящиеся аспекты, которые трансформируются в просветлённые аспекты мудрости будды или которые позволяют каждому потоку сознания *стать* потоком сознания будды, образуют *факторы природы будды* данного конкретного потока сознания.

Так, непрерывные последовательности моментов физической проявленности, коммуникации и умственной деятельнос-

ти (тела, речи и ума), проявления благих качеств и добрых деяний всегда сопровождают последовательность моментов каждого умственного потока, хотя конкретные формы, которые принимают эти пять аспектов, каждый момент варьируются. Физическое тело может быть невидимым для человеческого глаза; общение может быть непреднамеренным, человек может осуществлять его, сам того не желая, своими жестами; умственная деятельность может быть минимальной — как во сне или в бессознательном состоянии. Благие качества — такие как понимание, забота и способности — могут проявляться крайне слабо или находиться в дремлющем состоянии; добрые деяния могут совершаться совершенно неосознанно. Тем не менее ежесекундное индивидуальное субъективное восприятие чего-либо всегда подразумевает определённое физическое существование, определённую передачу вовне какой-то информации, определённую умственную деятельность, некоторую степень проявления благих качеств и определённую деятельность.

Тот факт, что непрерывная последовательность моментов этих пяти внутренне присущих аспектов сопровождает поток сознания каждого существа в каждой его жизни, свидетельствует о том, что последовательность моментов этих пяти аспектов продолжает сопровождать *поток сознания* каждого существа и по достижении им состояния будды. Говоря иначе, моменты, составляющие эти пять аспектов, делятся в непрерывной последовательности даже после достижения просветления, но теперь они проявляются как *пять просветляющих характеристик будды*. Мы вправе называть их просветляющими потому, что они являются наиболее эффективными средствами для ведения других живых существ к полному просветлению.

*Безначальные
последовательности, имеющие конец*

Будучи тантрами, вечно длящиеся потоки аспектов природы будды, присущие каждому индивиду, в каждый момент времени сплетаются вместе, образуя взаимосвязанное целое, подобно некой сети. Иначе говоря, вечно длящиеся протяжённости образуют нити полотна, в которое вплетены последовательности моментов других характеристик потоков сознания. Это множество переплетающихся характеристик также безначально, но не все из них будут длиться вечно. Некоторые могут иметь конец и, таким образом, не являются неотъемлемыми аспектами природы потока сознания. Наиболее значительные из них — это безначальные потоки заблуждения относительно образа существования предметов и явлений, привычные склонности, сформированные этим заблуждением, и бесконтрольный круговорот проблем и ограничений, вызываемый этими склонностями. Здесь, для того чтобы упростить изложение, мы употребляем термин «*заблуждение*», а не «отсутствие осознанности» (неведение), не вкладывая в этот термин никакого подтекста из смыслового поля дезорганизации, дезориентации или слабоумия.

Безначальная последовательность моментов различных уровней заблуждения и порождаемых им привычных склонностей может закончиться, потому что их могут заменить и навсегда удалить их прямые противоположности — последовательность моментов понимания и связанные с ним отпечатки-склонности. Пока поток сознания сопровождается потоком моментов заблуждения и обусловленных им привычных склонностей, аспекты природы будды не смогут проявиться в полной мере. Пока потоки сознания находятся в таком состоянии, индивиды, образуемые ими, являются ограниченными существа-

ми («чувствующими существами»). Аспекты природы будды полностью проявляются только при полном устранении всех ограничивающих факторов, или «преходящих отпечатков», а именно, при полном устранении всех уровней заблуждения и обусловленных им привычных склонностей. Когда поток всех ограничивающих факторов прерывается навсегда, индивиды не являются более ограниченными существами. Их нескончаемый индивидуальный поток сознания продолжается, но теперь существа эти трансформировались в будд.

*Толкование тантры
в традициях ньингма и кагью*

Все четыре традиции тибетского буддизма — ньингма, кагью, сакия и гелуг — понимают под тантрой вечно длящиеся последовательности моментов взаимосвязанных аспектов природы будды. Объяснения, характерные для каждой традиции, лишь проливают свет на более глубокие аспекты этой темы и взаимно дополняют друг друга. Давайте вначале рассмотрим общие понятия, характерные для ньингма и кагью, поскольку в этих традициях рассмотрение тантры строится, исходя из понятия «природы будды». Их представления основаны на «*Наивысшей протяжённости*» (санскр. *Уттара-тантра*. — Ред.) Майтреи.

Майтрея учил, что, хотя последовательность моментов аспектов природы будды длится вечно, они могут быть не очищены, частично очищены или полностью очищены. Различие состоит в том, сопровождается ли поток сознания последовательностью моментов всех уровней заблуждения и обусловленных ими склонностей без перерыва, сопровождается ли только некоторыми из них в некоторые моменты или же никогда не со-

проводятся никакими из этих факторов. Эти три способа существования вечно длящихся потоков аспектов природы будды именуются соответственно *тантрой основы, тантрой пути и тантрой плода*.

Поток постоянно присутствующих аспектов природы будды, представляющий собой тантру основы, — это рабочий материал для достижения пробуждения. Если смотреть с данной точки зрения, то эти аспекты не очищены, или «нечисты», в том смысле, что поток моментов всех уровней заблуждения и обусловленных им склонностей постоянно переплетается с потоком аспектов природы будды, в той или иной степени ограничивая проявление этих аспектов.

На пути к пробуждению практикующие работают над устранением ограничений через поэтапное пресечение потоков различных уровней заблуждения и связанных с ним склонностей, переплетающихся с потоками существования их тела, речи, ума, благих качеств и действий. Следовательно, в ходе процесса очищения поток аспектов природы будды, рассматриваемый как тантра пути, частично очищен, а частично нет. Иногда поток аспектов природы будды сопровождается периодами полного понимания, а временами следуют периоды, когда понимание возникает лишь на мгновение. Бывает, что поток моментов заблуждения на какое-то время пресекается. Потом потоки некоторых уровней заблуждения восстанавливаются, но со временем наступает такой момент, когда ни один из них, прекратившись, более никогда не возобновляется. Подобным образом склонности, обусловленные заблуждением, время от времени пресекаются и не продуцируют моменты заблуждения, и в конечном итоге поток этих склонностей исчезает навсегда.

На конечном уровне состояния будды поток аспектов природы будды, рассматриваемый теперь как тантра плода, полностью очищен в том смысле, что он полностью свободен, и притом навсегда, от сопровождающих течение этого потока периодов проявления какого бы то ни было уровня заблуждений или обусловленных им склонностей. Таким образом, аспекты природы будды вечно действуют в полную силу, проявляясь как взаимосвязанные просветлённые аспекты будды, а именно, как пробуждённые физические, коммуникативные и ментальные способности, благие качества и активность.

*Роль медитативных
образов будд в тантре*

Медитативные образы будд олицетворяют аспекты природы будды в их очищенном, или «чистом» виде, когда поток моментов полного понимания сопровождает поток существования природы будды. Поскольку медитативные образы будд обладают согласно функционирующими, словно в единой сети, телами, средствами общения, умами, благими качествами и активностью, они являются адекватным средством олицетворения аспектов природы будды. Кроме того, образы эти часто имеют множество лиц, рук и ног. Такие атрибуты, как лица, руки и ноги, символизируют собой различные качества, описываемые в учениях сутр, многие из которых также можно отнести к аспектам природы будды. Практикующие тантру используют эти визуализируемые образы в своей медитации как средство для дальнейшего очищения.

Санскритский термин для обозначения медитативных образов будд — *ишта-дэвата*, что означает «избранные божества», в данном случае — божества, избранные для практики и при-

званные помочь практикующему стать буддой. Они являются «божествами» в том смысле, что их способности превосходят способности обычных существ, но они не управляют человеческими жизнями и не требуют поклонения. Поэтому тибетские учёные перевели этот термин как «лхагпэ лха» (*thag-pa'i lha*), особые божества, — чтобы отличать их от мирских божеств или Бога-Творца.

Наиболее распространённый тибетский эквивалент этого термина — «йидам» (*yi-dam*) более чётко выражает подразумеваемый здесь смысл. «Йид» — значит «ум», «дам» — сокращение от «дамциг» (*dam-tshig*, санскр. *samaya*), что значит «тесная связь». Практикующие тантру связывают себя с мужскими и женскими медитативными образами будд — такими как *Авалокитешвара* или *Тара*, представляя в ходе практики, что они обладают пробуждёнными характеристиками телесного проявления, коммуникации, умственной деятельности, благими качествами и активностью, присущими этим образам. Выражаясь точнее, хотя поток аспектов природы будды практикующего всё ещё частично не очищен, являясь тантрой пути, он сознательно связывает или смешивает этот поток с представляемым в ходе практики потоком полностью очищенных аспектов медитативных образов будд. Даже если практикующий ещё не полностью постиг образ существования явлений, медитативное представление своих частично не очищенных аспектов природы будды, проявляющихся в виде полностью очищенных аспектов медитативных образов будд, есть общий тантрийский метод устранения загрязняющих вечно длящийся поток аспектов природы будды от переходящих периодов заблуждения и обусловленных им склонностей.

Говоря вкратце, аспекты природы будды — это одни и те же аспекты независимо от того, проявляются они как тантры основы, пути или плода. Поток сознания всегда проявляется через тот или иной физический облик, передачу некой информации и умственную деятельность, а также через проявление в той или иной степени благих качеств и определённой активности. Единственное отличие заключается в степени переплетения потока аспектов природы будды с ограничивающими их проявление потоками различных уровней заблуждения и связанных с ним склонностей.

Итак, согласно традициям нyingма и кагью основным смыслом тантры является переплетение потоков аспектов природы будды, рассматриваемых в перспективе основы, пути и плода для выработки ткани-метода достижения пробуждения. В более узком смысле тантра учит методам работы с аспектами природы будды, проявляющимися как тантра пути для очищения потока аспектов природы будды, проявляющихся как тантра основы, — чтобы они в конечном счёте проявились как вечно длящиеся потоки тантр плода. В практике тантры эта трансформация осуществляется благодаря связыванию потоков неочищенных аспектов природы будды с потоками их очищенного состояния, символизируемыми просветлёнными аспектами медитативных образов будд.

*Толкование с точки
зрения традиции сакья*

Объяснение смысла тантры традицией сакья базируется на *Хеваджра-тантре* — тексте высшего класса тантр. Это толкование проливает свет на связь между медитативными образами будд и обычными существами, которая позволяет объеди-

нить их соответствующие характеристики в ходе тантрической практики.

Тема, рассматриваемая исключительно в высших классах тантры, — это поток *ясного света* (ум *ясного света*), тончайший уровень потока нашего сознания. Во всех потоках сознания присутствует восприятие явлений на уровне ясного света, который, будучи совершенной природой будды, наделяет их глубочайшей, вечно длящейся непрерывностью. Более грубые уровни восприятия явлений, как, например, те, на которых происходит чувственное восприятие и рассудочное мышление, в действительности не переходят, без перерыва, из одной жизни в другую. Более того, они навсегда прекращаются с достижением просветления. Непрерывно течёт лишь поток сознания на уровне ясного света, даже после достижения нами состояния будды. Если уподобить живых существ радиоприёмникам, то можно сказать, что более грубые уровни их потоков сознания подобны звучащим по радио программам различных радиостанций, в то время как потоки сознания уровня ясного света подобны простой «включённости» радиоприёмника. Однако здесь нет полной аналогии. Радиоприёмник можно выключить, а поток сознания никогда не прекращает своего течения.

Безотносительно к уровню, на котором оно происходит, простое индивидуальное субъективное восприятие явлений подразумевает возникновение проявлений объектов (ясность) и умственное взаимодействие с ними (осознанность). Другими словами, индивид воспринимает не сами внешние объекты, но их проявления или умственные образы, возникающие как часть акта восприятия. В данном случае под проявлениями понимается не только визуальный облик явлений, но также связанные с ними звуки, запахи, вкусы и тактильные ощущения, точно так

же как и мысли о них. Западная наука описывает тот же процесс с точки зрения физики. Воспринимая те или иные явления, индивид на самом деле познаёт не внешние объекты, но лишь комплексы электрохимических импульсов, которые представляют объект в нервной системе и головном мозге. Хотя все уровни восприятия явлений подразумевают возникновение соответствующих видимостей, поток *ясного света* есть действительный источник, порождающий все видимости.

«Находиться в умственном взаимодействии с проявлениями» означает видеть, слышать, обонять, ощущать вкус, осязать или думать о них или же испытывать какие-то эмоции по отношению к ним. Умственное взаимодействие может быть подсознательным или даже бессознательным. Далее, порождение проявлений и умственное взаимодействие с ними — это два разных способа описания одного и того же явления. Возникновение мысли и её «обдумывание» — на самом деле одно и то же умственное событие. Дело не обстоит так, что сначала возникает мысль, а потом кто-то её «думает»: два умственных события происходят одновременно, поскольку это всего лишь два разных описания одного и того же явления.

Объясняя смысл тантры, традиция сакья заостряет внимание на одном из аспектов природы будды, а именно, на вечно длящейся последовательности моментов внутренне присущей потоку сознания ясного света способности порождать проявления из самого себя. Эти проявления порождаются спонтанно, произвольно и неосознанно. Человек может произвольно посмотреть на какой-либо объект, но, когда он видит его, проявление объекта не является конструкцией, преднамеренно созданной потоком сознания ясного света. Более того, проявления, порождаемые потоком ясного света, могут относиться как к физической основе

потока — телу воспринимающего субъекта, — так и к любому другому воспринимаемому объекту.

Смысл здесь в том, что порождение проявлений — единый процесс, осуществляющийся на двух нераздельных уровнях: грубом и тонком. «Нераздельно» (*dbyer-med*) означает, что если достоверно присутствует один уровень, то с необходимостью наличествует и другой. В этом контексте грубые проявления — суть проявления обычных существ и их окружения; тонкие проявления — суть медитативные образы будд и их окружение.

Обычных существ и медитативные образы будд можно уподобить различным квантовым уровням потока ясного света. Элементарные частицы имеют несколько квантовых уровней энергии, на каждом из которых могут происходить их колебания. В любой конкретный момент уровень, на котором происходят колебания частицы, может быть определён с той или иной степенью вероятности: никто не может с уверенностью сказать, что колебания частицы происходят только на каком-то одном уровне, а не на другом. Действительно, согласно квантовой механике, колебания частицы могут происходить на нескольких уровнях одновременно. Подобным же образом, поскольку уровень, на котором проявляется в каждый конкретный момент поток ясного света, может быть установлен лишь с той или иной долей вероятности, нельзя сказать, что в определённый момент индивидуум обладает только каким-то одним проявлением, а не другим.

Вечно длящийся поток умственной деятельности, порождающий эту имманентно связанную пару проявлений, может быть неочищенным, частично очищенным или полностью очищенным — в зависимости от сопровождающего этот поток

потока моментов заблуждения и связанных с ним склонностей. Процесс очищения этого аспекта природы будды посредством практики, связанной с медитативными образами будд, в результате которого превращается в вечный поток проявлений, полностью свободный от каких бы то ни было периодов присутствия заблуждения и связанных с ним склонностей, и есть основополагающее содержание тантры согласно учению школы сакья.

Толкование в традиции гелуг

Раскрывая смысл тантры как вечно длящейся непрерывности, традиция гелуг следует поздней Гухьясамаджа-тантре. Основной аспект природы будды, на котором здесь делается акцент, — это пустота (пустотность) потока сознания — отсутствие его существования невозможными способами. Умственные потоки не существуют как изначально загрязнённые и наделённые внутренне присущими им изъянами. Они не существовали в таком качестве никогда в прошлом и никогда не будут существовать подобным образом в будущем. Поток сознания не сопровождается никакими вечно длящимися потоками изначально присущих ему характеристик, которые сами по себе сообщали бы ему такой невозможный способ существования. Поскольку полное отсутствие таких потоков имеет место всегда, практикующие, полностью осознав этот факт, могут пресечь потоки заблуждения и связанных с ним склонностей так, что они перестанут сопровождать течение их потока сознания, а аспекты их природы будды смогут полностью проявиться в качестве пробуждённых характеристик просветлённого существа. Поскольку умственные потоки, будучи вечно длящимися, наличествуют всегда, всегда наличествует и их

пустотность как фактор, делающий возможными очищение и преобразование.

Метод очищения относится к различным стадиям практики с медитативными образами будд. В противоположность обычным людям эти образы будд не рождаются из утробы, не стареют и не умирают. Поскольку они всегда присутствуют в одной и той же форме, медитация на них может образовать вечно длящийся поток. Результатом очистительного процесса и является вечно длящийся поток состояния будды.

Говоря вкратце, посредством вечно длящегося потока медитативной практики единения с медитативными образами будд практикующие тантру обретают вечно длящийся поток состояния будды, основанный на всегда присутствующем факте *пустотности* их умственного потока. Поскольку практика тантры подразумевает самопорождение в образе будд, что сходно с плодом практики, то есть пробуждением, тантра называется *Колесницей плода*.

РЕЗЮМЕ

Основная тема тантры — вечно длящиеся потоки, связанные с потоком сознания. Эти потоки включают такие аспекты природы будды, как основополагающие благие качества, восприятие явлений на уровне *ума ясного света*, порождение им самопроявлений и его пустотность. В эти непрерывные потоки также включены медитативные образы будд и состояние пробуждённости. Четыре традиции тибетского буддизма разъясняют, как последовательности моментов этих вечно длящихся потоков разным образом переплетаются, выступая в роли потоков основы, пути и плода. Все они согласны в том, что тантра использует путь практики с медитативными образами будд

для очищения основы, которое ведёт к достижению состояния просветления, являющегося плодом практики. Согласно они и в том, что разнообразные физические атрибуты медитативных образов будд играют роль многоуровневых символов и представляют собой канву, в которую вплетаются различные положения практик уровня сутры. Итак, термин «тантра» относится к этой «сложнопереpletённой» тематике, а также к тем текстам, в которых она излагается.

ВВЕДЕНИЕ В ДЗОГЧЕН

Сентябрь 1995 г.,
май 2002 г.



*Д*зогчен (*rdzogs-chen*, великое совершенство) — это продвинутая система махаянских практик, ведущая к пробуждению. Преимущественно эта система встречается в традициях *ньингма* и *бон*, но она также присутствует в качестве дополнительной практики и в некоторых традициях *кагью* — таких как *другна*, *дрикунг* и *карма* кагью. Давайте поговорим здесь о принципах дзогчен согласно формулировкам, принятым в школе ньингма.

Для того чтобы достичь просветления, мы должны навсегда устранить два разряда омрачений: беспокоящие эмоции и воззрения, препятствующие освобождению (*nyon-sgrib*), а также омрачения, относящиеся к познанию, препятствующие всеведению (*shes-sgrib*). Эти омрачения являются для нас причинами страдания неконтролируемого циклического существования (*samsara*) и неспособности наилучшим образом помогать другим. Впрочем, эти омрачения преходящи (*glo-bur*); они просто скрывают сущностную природу (*ngo-bo*),

ограничивая его деятельность. В своей сущности ум (умственная деятельность) изначально чист от преходящих, поверхностных загрязнений. Это — важный аспект присущей ему природы будды.

Говоря в общем, для того чтобы удалить оба разряда омрачений, необходимы *бодхичитта* и неконцептуальное постижение *пустотности* (*stong-nyid*; санскр. *shunyata*) — естественного отсутствия в уме преходящих загрязнений и отсутствия у него невозможных способов существования (таких как обладание загрязнённой природой). Бодхичитта — это ум и сердце, направленные к просветлению с намерением достигнуть его и, таким образом, принести как можно большее благо всем живым существам. Для устранения омрачений требуется также выйти на наиболее благоприятный для осуществления этого удаления уровень ума (или умственной деятельности). Практика дзогчен и призвана вывести нас на этот уровень.

СЕМ И РИГПА

Умственная деятельность происходит на двух уровнях — ограниченной осознанности (*sems*) и чистой осознанности (*rigpa*). Поскольку многие западные ученики уже знакомы с тибетской терминологией, то давайте пользоваться ею, чтобы упростить изложение.

- ✧ *Сем* — это умственная деятельность, ограниченная преходящими загрязнениями.
- ✧ *Ригпа* — это умственная деятельность, свободная от любых омрачающих преходящих загрязнений (пустая).

Сем может быть как концептуальным, так и неконцептуальным, но в обоих случаях он является загрязненным. Ригпа же

бывает только неконцептуальным — он чище, чем неконцептуальный сем, и никогда не бывает омрачён загрязнениями как первого, так и второго вида.

Поскольку умственная деятельность — как ограниченная, так и чистая — по своей природе лишена преходящих загрязнений, ригпа является естественным состоянием сем. Таким образом, ригпа, по своей сущностной природе лишённый любых загрязнений, может рассматриваться как основа каждого момента нашего процесса познания.

Таким образом, дзогчен — это основанный на бодхичитте и неконцептуальном постижении пустотности метод практики, позволяющей нам распознать ригпа и всегда пребывать на этом уровне умственной деятельности, свободном от каких бы то ни было омрачений. Это открывает дорогу для беспрепятственного функционирования «великого совершенства» всех просветлённых качеств ригпа (дзогчен), позволяющего приносить пользу другим живым существам.

ПАРАЛЛЕЛИ С НЕ-ДЗОГЧЕНОВСКИМИ СИСТЕМАМИ

Не-дзогченовские системы гелуг, сакья и кагью разделяют ум или умственную деятельность на три уровня:

- (1) Грубая умственная деятельность — это чувственное познание, которое всегда неконцептуально.
- (2) Тонкая умственная деятельность включает как концептуальное, так и неконцептуальное познание.
- (3) Тончайший уровень умственной деятельности, который лежит в основе всякой активности ума, это *ясный свет* (*'od-gsal*), он по определению неконцептуален, но бо-

лее тонок, нежели грубый и тонкий неконцептуальные уровни умственной деятельности.

Сутра и низшие классы тантр задействуют для постижения пустотности тонкую умственную деятельность. Только *ануттара-йога* — наивысший класс тантры — выходит на уровень умственной деятельности ясного света и использует его для этой цели.

Подобно этому, практики сутры и низших классов тантры в системе нингма для постижения пустотности задействуют сем. Только дзогчен выходит на уровень ригпа и задействует его для этой цели.

Не-дзогчендовские системы говорят, что тончайший ум ясного света проявляется в момент смерти. Нечто подобное на миг можно испытать в момент оргазма, засыпания, обморока, чихания или зевания. В такие моменты наиболее грубые *энергии-ветры* (тиб. *rlung*; санскр. *prana*), являющиеся опорой для грубой и тонкой умственной деятельности, на время прекращаются (растворяются), останавливая таким образом эти два уровня умственной деятельности, и позволяют проявиться уровню ясного света.

Однако, чтобы взять под уверенный контроль умственную деятельность ясного света, требуется, выйти на этот уровень в медитации. Мы осуществляем это, растворяя энергии-ветры посредством работы с тонкой энергетической системой нашего тела в ходе практик *стадии завершения* (*rdzogs-rim*, завершающая стадия) ануттара-йоги. Для успешной практики стадии завершения мы прежде визуализируем этот процесс растворения в ходе практик *стадии зарождения* (*bskyed-rim*), строя его по образцу стадий умирания, промежуточного состояния *бардо* и нового рождения.

С помощью же методов дзогчена мы распознаём тончайшую умственную деятельность — в данном случае ригпа — и выходим на её уровень, не прибегая к таким техникам, как растворение энергий-ветров. Но как распознать ригпа?

ОПРЕДЕЛЕНИЕ УМА

Под *умом* в буддизме подразумевается умственная деятельность, а не некая «вещь», являющаяся носителем этой деятельности, или некое «орудие», которое «я» использует для такой деятельности. Определяя понятие «ум», мы рассматриваем его деятельность с двух точек зрения. Эти два аспекта в его описании суть одновременные, а не последовательные функции:

- (1) Умственная деятельность, производящая или порождающая (*'char-ba*) познаваемые проявления (*snang-ba*).
- (2) Умственная деятельность познавательной вовлеченности (*'jug-pa*) в познаваемые проявления.

Первый аспект обычно определяется как «ясность» (*gsal*), а второй — как «осознавание» (*rig*).

Термин «*познаваемые проявления*» не относится к проявлениям вещей «вне нашего сознания», которые мы вполне можем и не замечать, и не познавать. Он относится к проявлению вещей «в уме» в процессе их познания. Например, при неконцептуальном чувственном познании, таком как зрительное восприятие, проявляются цвета и формы, являющиеся всего лишь умственными образами (*snang-ba*, умственными подобиями) или умственными отражениями (*gzugs-brnyan*) цвета и формы. При концептуальном познании проявляется умственный образ некоего объекта, образованного цветом и формой, например руки. Последовательность умственных образов руки, каж-

дую секунду воспринимаемых сантиметром правее, проявляется в виде образа движения. Другими словами, познаваемые видимости существуют только в контексте умственной деятельности. При этом они необязательно должны быть ясными или находиться в центре нашего внимания.

Более того, термин «познаваемые видимости» относится не только к визуальным образам, проявляющимся «в уме» при познании видимых объектов посредством глаза. Он включает также познаваемые видимости или проявления (*shar-ba*) звуков, запахов, вкусов, тактильных ощущений, мыслей, эмоций и т.д. В конце концов, это ведь умственная деятельность заставляет последовательность согласных и гласных звуков проявляться как слова и предложения.

Следует иметь в виду, что выражение «вещи проявляются для ума» или «в уме» — это просто способ словесного выражения, характерный для английского языка и отражающий двойственное представление об уме, полностью отличное от буддийской модели.

Познавательная вовлеченность в познаваемые проявления может осуществляться различными способами, например, через зрение, слух, мышление или умственное ощущение, и необязательно является сознательной или осознаваемой. Она включает в себя также и *незнание* чего-либо или *заблуждение* в чем-либо.

Тибетское определение этого аспекта умственной деятельности включает также слово *просто* или *лишь* (*tsam*), что подразумевает отсутствие какого-либо конкретного деятеля, «я», производящего умственную деятельность. Здесь также подразумевается и то, что преходящие загрязнения не являются определяющими характеристиками такой деятельности. *Условная* (*kun-rdzob*, относительная) природа умственной деятель-

ности — это просто порождение познаваемых проявлений и вовлечённость в них, её *глубочайшая* (*don-dam*, абсолютная) природа — пустотность.

Далее, умственная деятельность индивидуальна и субъективна. Моё видение картины и моё чувство счастья — не ваши. Более того, буддизм не говорит о некоем универсальном уме, частями которого все мы являемся, на уровень которого мы можем выйти, или что наши умственные континуумы (потoki ума) сольются с ним, когда мы достигнем освобождения или просветления. Даже будучи просветлённым, умственный континуум каждого будды сохраняет свою индивидуальность.

РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ МАХАМУДРОЙ И ДЗОГЧЕН

Как на грубом и тонком уровнях, так и на тончайшем уровне ясного света природа умственной деятельности остаётся одной и той же. Практика *махамудры* (*phyag-chen*, великий символ) в традициях кагью, сакья и гелуг/кагью заостряет внимание на этой природе. В традициях кагью и гелуг/кагью эта практика включает уровни как сутры, так и ануттара-йога-тантры, в то время как в сакья — только ануттара-йоги. Другими словами, сакьяская махамудра заостряет внимание только на природе умственной деятельности ясного света, а две другие традиции — также и на природе других уровней умственной деятельности.

Ригпа имеет ту же самую природу, что и три уровня умственной деятельности, рассматриваемые в не-дзогченевских школах. Однако практика дзогчен выполняется исключительно на высшем уровне тантры и работает только с тончайшим уровнем

нем умственной деятельности. Кроме этого, дзогчен заостряет внимание не только на условной и глубочайшей природе ригпа, но также и на его различных аспектах и характеристиках.

РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ РИГПА И ЯСНЫМ СВЕТОМ

Ригпа не является точным эквивалентом ясного света; это скорее его разновидность.

Разные степени незамутнённости

- ✧ Уровень ясного света ума по своей природе пуст — свободен от более грубых уровней умственной деятельности, тех уровней, на которых осуществляется концептуальное познание, а также присутствуют преходящие загрязнения беспокоящих эмоций и склонностей. Однако до достижения просветления умственная деятельность ясного света не лишена привычной склонности цепляния за истинное существование, которое может быть ей приписано или прикреплено к ней как ярлык. Однако, когда ясный свет проявляется, эти склонности не заставляют умственную деятельность ясного света порождать противоречивые (двойственные) проявления, якобы обладающие истинным существованием (*gnyis-srang*), и не препятствуют одновременному познанию двух истин (проявлений и пустоты), как это происходит, когда активны более грубые уровни ума.
- ✧ Ригпа, с другой стороны, лишён даже склонностей хвататься за «истинное» существование. Это — всецело незапятнанное естественное состояние ума.

*Различия в объяснениях
распознавания тончайшего уровня ума*

Умственная деятельность ясного света и ригпа схожи в том смысле, что проявление каждого из них не сопровождается одновременным функционированием более грубых уровней умственной деятельности.

- ✧ Для того чтобы выйти на уровень ума ясного света и распознать его, требуется активное прекращение функционирования более грубых уровней умственной деятельности путем растворения поддерживающих эти уровни энергий-ветров.
- ✧ Ригпа распознается без активного прекращения функционирования более грубых уровней умственной деятельности; это распознавание не требует растворения энергий-ветров как метода достижения. Напротив, когда мы выходим на уровень ригпа и распознаем его, деятельность более грубых уровней сознания прекращается сама собой.

*Различия в понимании глубокого
рефлексивного самоосознавания*

- ✧ Не-дзогченовские системы, в частности гелуг, различают *объектный* ясный свет (*yul*) и *познающий* (*yul-can*, субъектный) ясный свет. Объектный ясный свет — это пустотная природа (*chos-nyid*) ясного света, в то время как познающий ясный свет — это сама умственная деятельность ясного света, явление, обладающее объектным ясным светом как своей природой (*chos-can*). Умственная деятельность ясного света необязательно осознаёт свою пустотную природу, как, например, ум яс-

ного света, проявляющийся в момент смерти обычного существа. Хотя учитель школы гелуг XV века Кхедруб Норсанг-гьяцо (*mKhas-grub nor-bzang rgya-mtsho*) говорит, что умственная деятельность ясного света естественным образом порождает познаваемое проявление, *схожее* с проявлением, возникающим при неконцептуальном познании пустотности, всё же его проявление не сопровождается автоматическим *постижением* пустотности, как это и происходит в момент смерти обычного существа. Более того, хотя в школах сакья или кагью и говорится о том, что глубокое рефлексивное самоосознавание (*rang-rig ye-shes*) собственной пустотной природы является естественным качеством ума ясного света, всё же оно не всегда проявляется, и примером тому опять же может служить процесс умирания обычного существа. Таким образом, целью практики ануттара-йога-тантры является медитативное достижение познавательного ясного света, полностью осознающего свою природу объектного ясного света.

- ✧ Ригпа же изначально осознаёт свою пустотную природу. Когда мы выходим на его уровень, он спонтанно и в полной мере осознаёт свою собственную природу. Говоря в терминах дзогчен: «Он знает себя в лицо» (*rang-ngo shes-pa*).

ЛУЧЕЗАРНЫЙ И СУЩНОСТНЫЙ РИГПА

Находясь на пути, мы пытаемся распознать два типа ригпа: сначала — *лучезарный* ригпа (*rtsal-gyi rig-pa*), а затем — лежащий в его основе *сущностный* ригпа (*ngo-bo'i rig-pa*).

- (1) Лучезарный ригпа — это тот аспект ригпа, который активно порождает познаваемые проявления.
- (2) Сущностный ригпа — это открытое пространство (*klong*) познания или сфера (*dbyings*) познания, являющаяся основой первого аспекта и делающая возможным активное порождение и активное постижение познаваемых проявлений.

Оба эти типа — это ригпа, что означает, что оба они — умственная деятельность: чистая по своей природе, незамутнённая осознанность.

СООТНОШЕНИЕ ПОЗНАВАЕМЫХ ПРОЯВЛЕНИЙ И РИГПА

Познаваемые проявления — это игра (*rol-pa*, проявление) сущностного ригпа. Являясь объектом познания сем, они кажутся существующими каким-то другим образом, а потому обманчивы.

Когда здесь говорится о проявлениях как об игре определенного вида умственной деятельности, то это не значит:

- ✧ что проявления возникают благодаря накопленной умом карме или существуют просто в качестве основы, которой ум приписывает те или иные ярлыки, — именно таково значение термина «игра ума» в школе гелуг;
- ✧ что все явления существуют только в уме, как это утверждается в философских крайностях солипсизма;
- ✧ что познаваемое проявление стола и воспринимающее его зрительное сознание происходят от одного и того же порождающего источника (*rdzas*), а именно, одинакового кармического наследия (*sa-bon*, семя), несмотря на

тот факт, что стол всё-таки состоит из атомов и обладает истинным, а не чисто номинальным существованием (это не просто воображаемый стол), как учат тексты *читтаматры*.

Напротив, это значит, что познаваемое проявление стола — это нечто, порождаемое ригпа, которое и является его функциональной природой (*rang-bzhin*). Другими словами, естественная активность ригпа — это спонтанное продуцирование (*lhun-grub*) познаваемых проявлений, и в этом смысле познаваемые проявления — это игра ума.

Однако, в отличие от положений учения читтаматры, тексты дзогчен утверждают, что у самого стола есть свой собственный порождающий источник — например, древесина и те атомы, из которых она состоит. Более того, стол лишён истинного, не-номинального существования (*bden-par ma-grub-pa*). Он существует как стол постольку, поскольку может быть достоверно обозначен умом как стол. Однако на абсолютном уровне способ его существования находится за пределами слов и понятий — как объясняется в не-гелугпинской *мадхьямаке*.

Когда в дзогчен говорится о проявлениях как об игре ума, то при этом часто используется терминология читтаматры; например, говорится об *алайе* (*kun-gzhi*, основа всего) и восьми типах сознания. Однако толкование этих терминов отличается от читтаматринского. Эта терминология используется из-за того, что Шантаракшита и Камалашила, два первых наставника буддийской логики, дававшие учения в Тибете и заложившие сутрическую философскую основу в школе ньингма, учили тому разделу мадхьямаки, где использовалась терминология читтаматры. Традиция гелуг называет этот раздел «школа йогачара-свантрика-мадхьямака».

МЕДИТАЦИЯ НА ПУСТОТНОСТЬ

Пустотная природа ригпа — это его сущностная природа (*ngo-bo*); она называется его *изначальной чистотой* (*ka-dag*).

Различные тибетские традиции дзогчен и учителя каждой из этих традиций объясняли изначальную чистоту ригпа, пользуясь терминами *самопустота* (*rang-stong*), *инопустота* (*gzhan-stong*) или ими обоими. Более того, они давали различные определения само- и инопустоты. Давайте остановимся на определениях, являющихся наиболее общепринятыми в школе ньингма.

Самопустота — это отсутствие в нём невозможного способа существования, такого, как истинное, не-номинальное существование, а также существование, соответствующее значениям слов и концепций.

Инопустота — это отсутствие в ригпа всех более грубых уровней умственной деятельности и каких бы то ни было загрязнений.

Таким образом, рассмотрение изначальной чистоты как самопустоты примерно соответствует тому, как рассматривается объектный ясный свет в не-дзогченевских системах. Её рассмотрение как инопустоты примерно соответствует тому, как рассматривается познающий ясный свет. Безотносительно к тому, как рассматривается и в каких терминах описывается изначальная чистота, она есть одновременно как само-, так и инопустота.

Медитация на изначальной чистоте ригпа безотносительно к тому, рассматривается ли она как инопустота, подразумевает прямое сосредоточение на ригпа как на познающем состоянии, пустом, т.е. лишённом всех более грубых уровней сознания и всех преходящих загрязнений. Ему имманентно присуще осознание своей изначальной чистоты.

Таким образом, медитация на пустотность в дзогчен не подразумевает аналитической медитации на самопустоте. Она отлична и от не-дзогченовской медитации на объектный ясный свет, когда мы просто вспоминаем свое понимание самопустоты, обретенное ранее с помощью аналитической медитации.

Медитация в дзогчен не включает даже прямого сосредоточения на самопустоте ригпа. Хотя анализ самопустоты включается в упражнения, которые необходимо выполнить перед тем, как приступить к дзогченовским практикам, при медитации на ригпа самопустота постигается лишь косвенно. Направляя свое внимание на познаваемые проявления, являющиеся естественной игрой ригпа, мы косвенным образом обращаемся и к самопустоте. Если проявления — это естественная игра ригпа, то они не могут существовать таким образом, как это подразумевают слова и понятия. Слова и понятия подразумевают, что явления истинно и независимо существуют в неких жестких, конкретных рамках как «это» или «то», но это невозможный способ существования. Так не бывает.

РИГПА В СОВЕРШЕНСТВЕ НАДЕЛЁН ВСЕМИ БЛАГИМИ КАЧЕСТВАМИ

Ригпа основы (*gzhi'i rig-pa*) — основа функционирования чистой осознанности. Для него нет препятствий, он всепроникающ (*zang-thal*) в том смысле, что он полностью пронизывает сем, не встречая никаких препятствий, так же как кунжутное масло наполняет семена кунжута, несмотря на то что мы этого не осознаём. Итак, ригпа — это аспект природы будды, и, согласно дзогчен, он обладает всеми достоинствами (*yon-tan*,

качества будды), такими как всеведение и всеобъемлющее сострадание. Ригпа подобен солнцу в том смысле, что, как солнце, не может существовать отдельно от своих качеств — тепла и света, — так и ригпа не может существовать отдельно от качеств будды.

Таким образом, когда в медитации мы выходим на уровень сущностного ригпа и он начинает проявленно функционировать, нам нет нужды добавлять к нему некие качества будды. Нам не надо вдобавок к нему активировать ум всеведущей осознанности или всеобъемлющего сострадания. Все эти качества уже присутствуют — естественно и спонтанно (*lhun-grub*).

СРАВНЕНИЕ С ПОЗИЦИЯМИ ГЕЛУГ, САКЬЯ И САНКХЬЯ

Когда в гелуг и сакья говорится о природе будды, имеется в виду, что сейчас качества будды существуют лишь в виде потенциала (*nus-pa*) умственной деятельности ясного света. Они подобны семенам, отличным от почвы, в которой они находятся. Нам нужно ухаживать за ними, чтобы они проросли.

Хотя в индийской небуддийской философской школе санкхья не говорится о природе будды или качествах будды, рассматривая данную тему с позиции санкхьяиков, можно было бы сказать, что с абсолютной точки зрения всеведение обнаруживаемо и функционирует в ментальной активности ума ясного света. Оно попросту не проявлено в настоящий момент времени.

Позиция дзогчен отличается от обоих утверждений, приведённых выше. Мы не можем сказать, что ригпа в его теперешнем омрачённом состоянии функционирует как всеведущая осознанность. В настоящий момент ригпа омрачён преходящи-

ми загрязнениями и его поток сопровождается самопроизвольно возникающим (*lhan-skyes*) фактором неведения (*rmongscha*, глупость, ослепление). В силу неведения ригпа не узнаёт своего собственного лица, а значит, он не функционирует явно. Вместо этого он функционирует подобно алаё для привычных склонностей (*bag-chags-kyi kun-gzhi*) — базовому сознанию — вместилищу склонностей к цеплянию за истинное существование кармы и воспоминаний.

Поэтому в дзогчен — ничуть не меньше, чем в традициях гелуг, сакья и не-дзогченевском кагью — подчёркивается важность предварительных практик (*sngon-'gro*, нёнд्रो) и укрепления двух созидających просветление накоплений: благих сил и глубокой осознанности (накопления заслуги и мудрости). Их целью является, однако, не создание достоинств или актуализация потенциала этих качеств, но устранение омрачений, препятствующих ригпа узнать собственное лицо. «Лицо» ригпа символически называется именем Самантабхадра (*Kun-tu bzang-po*), буквально — «всепревосходный». Такое узнавание не произойдёт само по себе, без всяких на то причин.

СМЫСЛ ОПРЕДЕЛЕНИЯ РИГПА КАК ПОСТОЯННОГО ЯВЛЕНИЯ

Когда в текстах дзогчен говорится, что ригпа — это ничем не затрагиваемое (*'dus-ma-byed*, необусловленное, несоставное) постоянное (*rtag-pa*) явление, нам следует с осторожностью исследовать значение данного определения. Утверждение, что ригпа ничем не затронут, означает, что он не создаётся в каждый момент заново и не вырастает из чего-либо естественным образом, как, например, росток из семени. Таким образом,

он — невыдуманный (*so-ma*) — не созданный и не порождённый под влиянием причин и условий как нечто новое и преходящее. Более того, его наделённость благими качествами не зависит от причин и условий. Постоянен же он не в смысле статичности или бездеятельности, но в том смысле, что сам он, как и его качества, продолжается вечно.

Однако каждый момент ригпа спонтанно порождает и осознаёт различные объекты. Хотя его природа никогда не меняется, меняются эти аспекты. Заостряя внимание на этом моменте, последователь гелуг сказал бы, что ригпа нестатичен (*mi-rtag-pa*, непостоянен). Однако здесь нет противоречия, потому что дзогчен и гелуг по-разному определяют и употребляют термины «постоянное» и «непостоянное».

ТЕ, КТО ПОСТЕПЕННО ПОДНИМАЕТСЯ ПО СТУПЕНЯМ, И ТЕ, ДЛЯ КОГО ВСЁ СЛУЧАЕТСЯ СРАЗУ

Есть два типа практикующих дзогчен: те, кто постепенно поднимается по ступеням (*lam-rim-pa*), и те, для кого всё случается сразу (*cig-car-ba*). Это разделение относится к способу продвижения к просветлению после того, как практикующий постиг сущностный ригпа. Иными словами, здесь имеются в виду те, кто стал *арьями* (*phags-pa*, высокореализованные существа), достигнув *пути видения* (*mthong-lam*) и реального пресечения омрачений, препятствующих освобождению.

Те, кто постепенно поднимается по ступеням, проходят десять уровней-земель ума бодхисаттвы (*sa*; санскр. *bhumi*), один за другим, постепенно устраняя препятствующие всеведению омрачения.

Те, для кого всё случается сразу, достигают реального прекращения обоих видов омрачений немедленно, с первым же постижением сущностного ригпа. Таким образом, они становятся арьями и буддами одновременно.

Хотя, как правило, тексты дзогчен чаще говорят о втором типе, на самом деле к нему принадлежит лишь ничтожно малая часть практикующих. Устранение обоих разновидностей омрачений при первом же постижении сущностного ригпа происходит благодаря огромному накоплению позитивной силы (заслуги), а также порождению бодхичитты и практике дзогчен в предыдущих жизнях. Эта позитивная сила также может позволить им пройти через стадии, предшествующие пути видения, быстрее, чем большинство других практикующих. Тем не менее никто не говорит о достижении просветления без обширного накопления позитивной силы и глубокой осознанности, осуществлённого благодаря интенсивным предварительным практикам, медитации и поведения в соответствии с обетами бодхисаттвы, даже если большая часть всего этого уже была пройдена в прошлых жизнях.

Поэтому, когда тексты дзогчен говорят об узнавании ригпа как о чём-то, что отсекает все препятствия к полному освобождению (*chig-chod kun-grol*, панацея, ведущая к достижению полного освобождения), это нужно правильно понимать. Для того чтобы отсечь все омрачения, препятствующие полному достижению просветления, тем, для кого всё случается сразу, достаточно первого же постижения сущностного ригпа. Это, однако, не означает того, что для достижения просветления достаточно одного лишь постижения ригпа и что нет необходимости ни в каких предварительных практиках — таких,

как зарождение бодхичитты или упрочение двух накоплений, созидающих просветление, как причин, ведущих к этому постижению.

РАЗНИЦА МЕЖДУ ПОСТЕПЕННЫМ И ВНЕЗАПНЫМ ПРОСВЕТЛЕНИЕМ, КАК ОНА ПОНИМАЕТСЯ В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ

Некоторые традиции китайского буддизма проводят различие между постепенным и внезапным просветлением. Эти разновидности не соответствуют проводимому в дзогчен делению на тех, кто поднимается по ступеням, и тех, для кого всё происходит сразу.

- ✧ Постепенное просветление (*tsen-min*) подразумевает постепенную, пошаговую работу с сансарической умственной деятельностью для освобождения из циклического бытия.
- ✧ Внезапное просветление (*ston-mun*) основывается на точке зрения, согласно которой невозможно достичь освобождения из сансары, используя сансарическую умственную деятельность. Нам следует полностью порвать с этим уровнем и осуществить «внезапный прорыв».

Различные школы китайского *чань* (яп. *дзэн*) являются сторонниками мгновенного просветления. Методы для осуществления мгновенного прорыва из сансарической умственной деятельности включают работу с парадоксами (яп. *коан*) для остановки любого концептуального мышления, обычную сидячую медитацию (яп. *дзадзэн*) или простое прекращение мыслей. Дзогчен не применяет ни одного из этих методов.

В ДЗОГЧЕН УЧЕНИЕ ИЗЛАГАЕТСЯ В ПЕРСПЕКТИВЕ ПЛОДА

Согласно учителю традиции *риме* (несектарной) Чжамьян-гу Кхьенце Вангпо, жившему в первой половине XX в., можно классифицировать четыре традиции тибетского буддизма в зависимости от того, исходя из какой перспективы — основы, пути или плода — строится изложение их позиции.

- (1) В традиции гелуг объяснения даются в перспективе основы — другими словами, с точки зрения обычных практикующих. Например, такие люди способны воспринимать проявления и пустоту только по отдельности, хотя в действительности они нераздельны. Поэтому гелуг говорит о проявлениях и пустоте как о двух истинах, а значит, глубочайшая истина — это лишь самопустота. Отсюда следует присущее гелуг описание *свабхавикакайи* (*ngo-bo-nyid sku*, тело собственной природы) будды как пустотности всеведущей осознанности будды.
- (2) В традиции сакья объяснения даются в перспективе пути. Хотя нельзя сказать, что на уровне основы — например, в момент смерти — умственная деятельность ясного света связана с блаженством, она становится таковой на пути ануттара-йога-тантры. Исходя из этой перспективы, сакья говорит о естественно присущем осознанию ясного света блаженстве.
- (3) В традициях ньингма и кагью объяснения даются в перспективе плода с точки зрения будды. Например, будды неконцептуально познают одновременно и проявления, и пустоту. Поэтому ньингма и кагью — а значит, дзог-

чен — говорят о глубочайшей истине как о нераздельных пустотности и проявлениях и, следовательно, описывают свабхавикакую как нераздельность трёх других тел будды.

Таким образом, когда в текстах дзогчен речь идёт о естественном состоянии за пределами кармы и таких категорий, как «конструктивное» и «деструктивное», это значит, что изложение строится в перспективе плода, с точки зрения будды. Такое изложение учения не даёт карт-бланш на совершение деструктивных действий находящимся на низших уровнях практикующим, которые всё ещё находятся под влиянием беспокоящих эмоций и воззрений. Такие люди по-прежнему создают карму и по-прежнему испытывают её мучительные последствия.

«ПРОРЫВ» И «СКАЧОК ВПЕРЕД»

В текстах дзогчен много внимания уделяется обсуждению ступеней практики, именуемых «прорыв» (*khregs-chod*, «трек-чо») и «скачок вперёд» (*thod-rgal*, «тогел»). Это чрезвычайно продвинутые практики, эквивалентные последним ступеням стадии завершения в ануттара-йога-тантре.

На стадии «прорыва», когда наши наставники дзогчен привели нас к узнаванию ригпа, мы становимся способными выйти на уровень сущностного ригпа и тем самым полностью остановить деятельность сем, поскольку при этом тонкие энергии-ветры растворяются сами собой. Другими словами, мы способны остановить все грубые уровни умственной деятельности — уровни, на которых присутствуют преходящие загрязнения беспокоящих эмоций и воззрений, а также концептуальное познание. Так мы достигаем пути видения и становимся арьями. Однако, если мы

не относимся к практикующим, для которых всё случается сразу, мы ещё не способны *постоянно* пребывать на уровне сущностного ригпа. После медитации мы возвращаемся в сем.

На стадии «скачка вперёд» мы всё ближе и ближе знакомимся с сущностным ригпа. Моменты деятельности сем являются непосредственно предшествующим условием (*de-ma-thag rkyen*) нашего восприятия себя как слагаемого пяти совокупностей (*phung-po*; санскр. *skandha*). Чем чаще и чем дольше мы способны пребывать в сущностном ригпа, тем более мы ослабляем силу непосредственно предшествующего условия, являющегося опорой для восприятия этих пяти совокупностей.

Без сильного непосредственно предшествующего условия наши пять совокупностей, включая и наше обычное тело, исчерпываются, и мы рождаемся в форме радужного тела (*'ja'-lus*). Это происходит потому, что одним из природных качеств ригпа является способность спонтанного порождения проявления пятицветного радужного света.

Радужное тело — это *обретающая причина* (*nyer-len rgyu*), преобразующаяся в *рупакайю* (*gzugs-sku*, тело формы) будды. Эквивалентной причиной обретения рупакайи в общей ануттара-йога-тантре (кроме Калачакра-тантры) является или иллюзорное тело (*sgyu-lus*) в *отцовских тантрах*, или тело света (*'od-lus*) в *материнских тантрах*. Эквивалент такого тела в Калачакра-тантре — пустая форма (*stong-gzugs*). Хотя в дзогчен для обозначения радужного тела иногда используются термины «тело света» и «пустая форма», а в общей ануттара-йоге иногда используют термин «радужное тело» для обозначения тела света, в общей ануттара-йоге, Калачакра-тантре и дзогчене типы обрётённых тел и способы их обретения различны.

ПРАКТИКА МАХА-ЙОГИ И АНУ-ЙОГИ КАК НЕОБХОДИМОЕ ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ УСЛОВИЕ ПРАКТИКИ ДЗОГЧЕН

Невозможно достичь стадий «прорыва» и «скачка вперёд» без предварительной практики маха- и ану-йоги — если и не в этой жизни, то в жизнях предыдущих. По этой причине термин *ати-йога* — синоним дзогчен — обычно входит в состав сложного термина *маха-ати-йога*, что означает единство маха-йоги и дзогчен.

Маха-йога

Основные моменты практики маха-йоги эквивалентны стадии зарождения в ануттара-йоге, когда мы работаем с воображением — иными словами, когда наша практика концептуальна. Хотя ригпа находится за пределами слов и концепций, мы тем не менее опираемся на представление о ригпа, которое используем в качестве некоего образа, представляющего ригпа в ходе медитации, пока мы не обрели реальную способность выйти на уровень ригпа.

Мы визуализируем самих себя как медитативный образ будды (*yidam*, божество) — как, например, Ваджрасаттвы. Это становится причиной проявления пятицветного радужного света, являющегося природным качеством ригпа, в форме радужного тела Ваджрасаттвы, а в конечном итоге — порождения просветлённых форм или *рупакэйи* будды. Хотя спонтанное порождение проявлений пятицветного радужного света — это природа ригпа, тем не менее порождение проявления рупакэйи без предварительной причины, являющейся моделью этого процесса, невозможно.

Более того, мы визуализируем себя как йидама в соитии с супругой, переживая вместе рождённую великоблаженную осознанность (*lhan-skyes bde-ba chen-po*), — блаженную осознанность, совозникающую с каждым моментом деятельности ригпа. Этот процесс является причиной устранения омрачений, препятствующих спонтанному проявлению блаженства, являющегося природным качеством ригпа.

Ану-йога

Основные моменты практики ану-йоги эквивалентны стадии завершения общей ануттара-йога-тантры, предшествующей достижению истинной осознанности ясного света и вступлению на путь видения. Таким образом, она подразумевает работу с тонкой энергетической системой, включающей энергии-ветры, энергетические каналы и капли энергии (*rtsa-rlung-thig-le*). Такая практика в каком-то смысле «смазывает» тонкую энергетическую систему, облегчая спонтанное растворение энергий-ветров на стадии «прорыва».

ОСНОВНАЯ ПРОЦЕДУРА МЕДИТАЦИИ В ДЗОГЧЕН

Моменты концептуального мышления (*rnam-rtog*), особенно моменты вербального мышления, одновременно возникают, пребывают и исчезают — подобно письмам на воде. Для их растворения не требуется никаких усилий, именно это подразумевается под *спонтанным освобождением* (*rang-grol*, самоосвобождение). Мысли автоматически самоосвобождаются, в том смысле, что они исчезают одновременно со своим

появлением. Находясь в этом состоянии одновременного возникновения, пребывания и исчезновения, мы пребываем в «естественном состоянии ума». Иногда его описывают как промежуток между двумя занимающими тысячную долю секунды мыслями или как открытое пространство, лежащее в основе мыслей.

Когда в текстах говорится о том, что этот уровень умственной деятельности не осуществляет деления на «это» и «то», это означает, что он не осуществляет деления на истинно существующие «это» и «то». Смысл данного утверждения не в том, что этот уровень умственной деятельности не обладает способностью различения (*'du-shes*, распознавание) конкретных явлений. В нём просто нет концептуального познания, которое активно приписывает явлениям определения, являющиеся умственными построениями, — например, определение «стол». Не может быть так, чтобы ригпа ничего не знал. В конце концов ригпа, функционирующий в полную силу, — это всеведущая осознанность будды.

Описанные здесь представления, характерные для дзогчен, не противоречат утверждению гелугпинской прасангики о том, что вещи условно существуют как «это» или «то» лишь постольку, поскольку могут быть достоверно обозначены как «это» или «то». Ни в каком явлении нет никаких присущих характеристик, своей собственной силой делающих эти явления «этим» или «тем». Тем не менее объект может быть верно обозначен как «стол» путем достоверного познания на уровне поверхностной (условной) истины, и этот объект способен выполнять функции стола (*don-byed nus-pa*).

РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ МЕТОДАМИ МЕДИТАЦИИ
В ДЗОГЧЕН, ВИПАССАНЕ И МАХАМУДРЕ
С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИХ ОТНОШЕНИЯ
К КОНЦЕПТУАЛЬНОМУ МЫШЛЕНИЮ

Випассана

Медитация випассаны (*lhag-mthong*; санскр. *vipashyana*) в буддизме тхеравады подразумевает внимательное наблюдение за возникновением и исчезновением моментов концептуального мышления, но не глазами наблюдателя, являющегося независимо существующим «я». Благодаря этой практике мы постигаем непостоянство преходящей природы концептуального мышления и умственной деятельности в целом. Мы также постигаем, что умственная деятельность происходит без участия некоего независимого субъекта «я», осуществляющего эту деятельность или же наблюдающего за ней.

Медитация в дзогчен, напротив, сосредоточена на одновременном возникновении, пребывании и исчезновении моментов концептуального мышления, а не просто замечает это мышление или наблюдает за ним. Это позволяет нам распознать первый лучезарный ригпа — тот аспект ригпа, который спонтанно порождает проявление одновременного возникновения, пребывания и исчезновения мыслей. Затем это позволяет нам распознать сущностный ригпа — аспект ригпа, являющийся пространством познания, лежащим в основе каждого момента умственной деятельности и дающим возможность спонтанного порождения одновременного возникновения, пребывания и исчезновения мыслей.

Кроме этого, випассана имеет дело только с более грубыми уровнями умственной деятельности, в то время как дзогчен выходит на самый тонкий уровень — ригпа.

Махамудра

Один из основных методов в медитации махамудры традиции карма кагью — умение рассматривать моменты концептуального мышления как дхармакайю (*chos-sku*) — всепроникающее измерение всеведущей осознанности будды. Если уподобить дхармакайю океану, то моменты концептуального мышления будут подобны волнам на поверхности океана. Спокоен океан или волнуется, волны — это всё та же вода. Так, без сознательного стремления успокоить волны мы фокусируем внимание на океане, который никогда не волнуется в своих глубинах, какими бы огромными ни были волны на его поверхности.

В махамудре традиции гелуг/кагью мы смотрим на моменты концептуального мышления как на проплывающие по небу и временно закрывающие его облака. Они появляются и исчезают в небе, но их нет в природе неба.

И махамудра и дзогчен имеют дело с тончайшим уровнем умственной деятельности, но махамудра выходит на этот уровень посредством растворения энергий-ветров и более грубых уровней умственной деятельности, в то время как в дзогчен этот уровень достигается через его распознавание внутри более грубых уровней, а именно — в сем.

РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ
ДЗОГЧЕН И ЧАНЬ (ДЗЭН)

- ✧ Чань (яп. *дзэн*) — практика по определению сутрическая, тогда как дзогчен — по определению тантра, а точнее, высший класс тантры. Итак, дзогчен работает с тончайшим уровнем умственной деятельности, а чань — с более грубыми уровнями.

- ✧ Хотя чань не содержит явного учения о том, что все благие качества уже исполнены в уме, этот тезис имплицитно подразумевается в нём, в особенности в том, что касается сострадания. Чань уделяет минимальное внимание возвращению сострадания как метода устранения омрачений, не дающих в полной мере воссиять врожденному состраданию. Когда мы достигаем естественного состояния, сострадание само собой становится частью этого состояния. Дзогчен, с другой стороны, не только явно учит, что все качества — не только сострадание — совершенны в ригпа, но также подразумевает обширную медитативную практику уровней сутры и тантры, направленную на возвращение сострадания.
- ✧ Для того чтобы приступить к практике чань, не требуются общие и особые предварительные практики, заключающиеся в изучении сутры и медитации, а также в сотысячном повторении различных практик, в то время как для практики дзогчен требуются оба комплекса предварительных практик.
- ✧ Практика чань не требует предварительного получения «уполномочивания» (посвящения), практика же дзогчен требует этого.
- ✧ Хотя для просветления требуется достижение тончайшего уровня умственной деятельности, чань не объясняет этого уровня и не предлагает явных методов для его достижения. Более того, в нём даже не обсуждается система тонких энергий. Тем не менее сосредоточение на области ниже пупка (яп. *хара*) в различных чаньских практиках, безусловно, заставляет энергии-ветры входить в центральный канал и растворяться в нём, что

обеспечивает выход на этот тончайший уровень. В дзогчен выходят на уровень ригпа, будучи направленными духовным наставником, после того как тонкая энергетическая система будет подготовлена и «смазана» предварительной практикой ану-йоги.

- ✧ Чаньский метод для остановки концептуального мыслительного процесса, особенно в традиции *риндзай*, представляет собой «глубокое сомнение» — при этом подвергаются сомнению все концептуальные утверждения — и практику *коан*, часто подразумевающую использование различных парадоксальных ситуаций. Дзогчен останавливает концептуальный мыслительный процесс, сосредоточиваясь одновременно на возникновении и исчезновении мыслей.
- ✧ В чань причина для осуществления рупакайи — особенно в традиции *сото* — сидение в совершенной позе будды. В дзогчен причиной этого является природная способность ригпа спонтанно порождать проявления, изначальное свойство ригпа — проявлять сияние пятицветного радужного света, и предшествующая практика маха-йоги, заключающаяся в самовизуализации в форме медитативных образов будд. В чань даже не идет речь о медитативных образах будд.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Дзогчен — чрезвычайно продвинутая и сложная практика. Когда о ней говорят как о не требующей усилий (*'bad-med*), это не значит, что таким начинающим, как мы, не надо ничего делать — просто сесть, расслабиться, а всё остальное случится

само по себе. «Без усилий» — значит, что мысли сами по себе исчезают одновременно с их появлением: нам не нужно прилагать усилий для того, чтобы они исчезли. Тем не менее мы должны распознать и понять этот факт. «Без усилий» также значит, что когда мы постигаем сущностный ригпа, то благодаря предшествующей практике маха-йоги и ану-йоги, энергии-ветры без усилий растворяются, а мы сами без усилий проявляемся как радужное тело, являющееся аспектом образа будды.

Итак, хотя в текстах дзогчен изложение строится в перспективе стадии плода и с точки зрения тех, для кого всё случается сразу, нам следует накапливать причины для достижения успеха, прежде чем мы сможем успешно практиковать дзогчен. Другими словами, мы не можем обойтись без общих и особых предварительных практик, получения посвящения, соблюдения соответствующих обетов и определённого опыта в медитациях маха- и ану-йоги.

Однако уже сейчас для того, чтобы лучше освоить этот метод, мы можем практиковать некое подобие медитации дзогчен, имитируя её. Сосредоточение на одновременном возникновении, пребывании и исчезновении мыслей на том уровне, на котором мы способны выполнять это в настоящий момент, поможет нам в деле преодоления беспокойства, тревоги, гнева и тому подобного. При этом нам не следует вводить самих себя в заблуждение, думая, что это и есть настоящий глубочайший уровень дзогченской медитации. Важно избежать ошибки, полагая, что всё уже и так совершенно, а потому нет необходимости изменять деструктивные стереотипы в наших воззрениях и поведении.

РОССИЯ, ЯПОНИЯ
И ДОКОММУНИСТИЧЕСКИЙ
ТИБЕТ: РОЛЬ ЛЕГЕНДЫ
О ШАМБАЛЕ

Апрель 2003 г.



БАДМАЕВСКИЙ ПРОЕКТ ВХОЖДЕНИЯ
ТИБЕТА В СОСТАВ РОССИИ

Девятнадцатый век стал временем заката маньчжурской династии Цин, правившей Китаем с 1644 по 1911 г. Многие страны старались воспользоваться слабостью маньчжуров, чтобы добиться территориальных уступок или выгодных условий для торговли. В число этих стран входили не только Британия, Франция, Германия и Португалия, но также Россия и Япония.

Так, в 1893 г. бурятский врач Петр Бадмаев представил императору Александру III план перехода под власть России некоторых частей Цинской империи, включая Внешнюю и Внутреннюю Монголию, а также Тибет. Он предложил продлить Транссибирскую железнодорожную магистраль от Бурятии через Внешнюю и Внутреннюю Монголию до китайской провинции Ганьсу на границе с Тибетом. По завершении строитель-

ства железной дороги Бадмаев с помощью бурят планировал организовать в Тибете восстание, которое могло бы послужить поводом для вхождения Тибета в состав России. Бадмаев также предложил открыть российскую торговую компанию в Азии. Оба бадмаевских плана были поддержаны графом Сергеем Юлиевичем Витте, занимавшим пост министра финансов России с 1882 по 1903 г., но император Александр III отверг их.

После смерти Александра III Бадмаев стал личным врачом его наследника — императора Николая II (1894–1917). Новый царь вскоре поддержал идею организации торговой компании. Однако деятельность компании преимущественно сосредоточилась на тихоокеанском побережье, где на южной оконечности Маньчжурии находился незамерзающий порт — Порт-Артур, за контроль над которым боролись Россия и Япония. Поначалу Порт-Артур отошел к Японии, но вскоре верх взяла Россия. По приказу царя Транссибирская магистраль прошла через Северную Маньчжурию и была доведена до Владивостока, соединив этот город с Порт-Артуром. Впрочем, Николай II не принял бадмаевские предложения относительно Тибета.

ДОРЖИЕВ И ИМПЕРАТОР НИКОЛАЙ II

Бурятский монах Агван Доржиев (1854–1938) учился в столице Тибета Лхасе с 1880 г. и стал одним из официальных оппонентов в диспутах (ассистентом-наставником) Тринадцатого Далай-ламы. Он также сделался наиболее доверенным советником Далай-ламы в политических вопросах.

Англо-китайский договор 1890 г. установил британский протекторат над Сиккимом. Тибетцы не признали этот договор

и чувствовали себя неуютно, догадываясь о видах британцев и китайцев на их страну. И вот в 1899 г. Доржиев отправился в Россию, чтобы проверить, можно ли рассчитывать на помощь в отражении потенциальной агрессии. Доржиев был другом Бадмаева; он надеялся, что экспансия России в Северо-Восточной Азии, на территориях, принадлежащих Китаю, дойдет и до Гималайского региона. Во время этого визита, а также нескольких последовавших за этим приездов в Россию Доржиев был принят графом Витте. От имени живших в Санкт-Петербурге бурят и калмыков Доржиев также испросил позволения построить в столице буддийский храм Калачакры. Хотя оба эти предложения не заинтересовали российских официальных лиц, Доржиев направил Далай-ламе письмо с отчётом, в котором выражалась надежда на получение помощи от России.

Поначалу Далай-лама и его министры колебались; однако, вернувшись в Лхасу, Доржиев убедил Далай-ламу обратиться к России за покровительством. Он заявил, что Россия — это и есть северное царство Шамбала, легендарная страна, хранящая учения Калачакры, и что император Николай II — перерождение Цонкапы, основателя традиции *гелуг*. Он обосновывал это своё утверждение тем, что царь покровительствует традиции гелуг, которой придерживались входившие в состав Российской империи буряты, калмыки и тувинцы. Убеденный доводами Доржиева, Далай-лама вновь направил его в Россию в 1900 г.

В это время Министерство иностранных дел России возглавлял князь Эспер Ухтомский. Князь проявлял глубокий интерес к «ламаистской» культуре и позднее написал о ней несколько книг. Он устроил встречу Доржиева с императором — это была первая из аудиенций, где Доржиев выступал официальным представителем Далай-ламы. На протяжении последующих лет

Доржиев не один раз путешествовал из Тибета в Россию и обратно, будучи посредником между царем и Далай-ламой. Однако ему так и не удалось заручиться обещанием российской военной помощи для Тибета.

Немецкий тайный агент Вильгельм Фильхнер писал в своей книге «*Sturm über Asien*» («Буря над Азией»), вышедшей в 1924 г., что в период с 1900 по 1902 г. в Санкт-Петербурге наблюдалось движение, стремившееся к включению Тибета в состав России. Впрочем, похоже, что движение это ограничивалось усилиями Доржиева при поддержке Бадмаева и Витте. Возвращаясь в Европу из своей второй экспедиции в Тибет (1899–1902), шведский исследователь Свен Хедин — горячий поклонник Германии — имел аудиенцию с императором Николаем II. Позднее он писал, что у него создалось впечатление, что князь Ухтомский подталкивал царя к установлению российского протектората над Тибетом. Однако на основании письменных свидетельств, принадлежащих самому князю, нельзя сделать вывод о его заинтересованности в этом.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИНТРИГИ МЕЖДУ ЯПОНИЕЙ, РОССИЕЙ, БРИТАНИЕЙ И КИТАЕМ; ИХ ВЛИЯНИЕ НА ТИБЕТ

С 1900 по 1902 г. по Тибету путешествовал японский дзенский монах Экаи Кавагучи, собиравший санскритские и тибетские буддийские тексты. На обратном пути, проезжая через Британскую Индию, он сообщил индийскому шпиону Сарат Чандра Дасу, работавшему на англичан (Сарат Чандра Дас посещал Тибет в 1879 и 1881 гг.), ложные сведения о российском военном присутствии в Тибете. В то время Япония гото-

вилась к войне с Россией за Маньчжурию. Не так давно Япония заключила с Британией пакт (действовавший с 1902 по 1907 г.), согласно которому каждая из сторон обязалась сохранять нейтралитет в случае вступления другой стороны в войну. Похоже, что, сея раздор между Англией и Россией, японский монах хотел «подстраховаться», сделав невозможной поддержку России Англией в случае войны. Быть может, он также надеялся, что протесты Британии по поводу Тибета отвлекут внимание России от Маньчжурии.

В своей книге «Три года в Тибете», изданной Теософским обществом в Бенаресе в 1909 г., Кавагучи писал, что он слышал о статье Доржиева, изданной на тибетском, монгольском и русском языках, в которой тот утверждал, что Россия — это Шамбала, а её царь — перерождение Цонкапы. Однако сам он никогда её не видел. Кавагучи также говорил о создании японо-тибетской буддийской коалиции, но ни та, ни другая сторона никогда не планировала ничего подобного.

Сведения, которые сообщил Кавагучи, а позднее и его книга стали широко известны среди британских официальных лиц в Индии. Так, её цитировал сэр Чарльз Белл, британский чиновник в Сиккиме, в своей книге «Тибет: прошлое и настоящее» (1924 г.). Он писал, что Доржиев склонил Далай-ламу на сторону России, рассказав ему о том, как Россия контролирует и покровительствует Бурятии, как всё больше русских принимают тибетский буддизм и о том, что, возможно, и сам царь примет эту веру.

Лорд Керзон, бывший вице-королем Индии в то время, когда Кавагучи распространял свою дезинформацию, был одержим страхом перед Россией. Опасаясь, как бы Россия не взяла верх над Британией и не монополизировала торговлю с Тибетом, он

распорядился инициировать британское вторжение в Тибет — так называемую экспедицию Янгхазбанда (1903–1904). Тринадцатый Далай-лама вместе с Доржиевым бежал в столицу Монголии Ургу (сейчас — Улан-Батор). Потерпев поражение, регент Далай-ламы подписал в 1904 г. лхасский договор, в котором признавался британский протекторат над Сиккимом и устанавливались торговые отношения с Британией. Для защиты своих торговых интересов Британия разместила в Лхасе дипломатический корпус и охраняющий его воинский контингент.

Спустя несколько месяцев в Маньчжурии началась Русско-японская война (1904–1905), в которой царские войска потерпели поражение. Далай-лама по-прежнему находился в Монголии, поскольку в 1906 г. Британия подписала с Китаем договор, подтверждающий власть Китая над Тибетом. Вскоре этот договор стал предлогом для попыток Китая аннексировать Тибет. Далай-лама вновь послал Доржиева к императорскому двору России с просьбой о военной помощи.

В 1907 г. Доржиев представил вице-президенту Российского географического общества П. П. Семенову-Тянь-Шанскому доклад, озаглавленный «О сближении России, Монголии и Тибета». В этом докладе он призывал к объединению трех государств и созданию на их основе великой буддийской конфедерации. Российские официальные лица категорически отвергли этот проект.

Подписав англо-русский договор 1907 г., Британия и Россия отказались от вмешательства во внутренние дела Тибета, обязавшись отныне действовать лишь через посредство Китая. Неустрашимый Доржиев в 1908 г. вновь направил в российское Министерство иностранных дел прошение о строительстве в Санкт-Петербурге храма Калачакры; первое прошение Дор-

жиева, поданное в 1899 г., было отвергнуто властями. Однако на этот раз царь поддержал идею Доржиева. Это произошло в 1909 г.

В конце 1909 г. Далай-лама ненадолго вернулся в Лхасу, но вскоре туда вошли китайские войска. В начале 1910 г. Далай-лама бежал в Индию и жил под британским покровительством в городе Дарджилинг на юге Сиккима. Там он подружился с сэром Чарльзом Беллом, увлёкшим правителя Страны снегов идеями о модернизации жизни в Тибете.

СОБЫТИЯ ПОСЛЕ КИТАЙСКОЙ НАРОДНОЙ РЕВОЛЮЦИИ 1911 Г.

В 1911–1912 гг. правила Китаем маньчжурская династия Цин пала. Новый президент Китайской Народной Республики Юань Ши-Кай продолжил экспансионистскую политику маньчжуров по отношению к Тибету и призвал Далай-ламу воссоединиться с «Родиной». Далай-лама отверг это предложение и разорвал все отношения с Китаем. Он учредил Министерство обороны, чтобы начать вооруженное восстание против Китая. Китайские войска вскоре сдались — прежде всего из-за хаоса, царившего в самом Китае. Как только в начале 1913 г. китайские войска покинули Тибет, Далай-лама возвратился в Лхасу.

Позднее, в 1913 г., в санкт-петербургском храме Калачакры была совершена первая открытая служба — ритуал долгой жизни в ознаменование 300-летия Дома Романовых. Далай-лама направил в Россию подарки и поздравления; разошёлся также слух о том, что он объявил цесаревича Алексея бодхисаттвой, который просветит северных иноверцев. Однако по-прежнему от Романовых не последовало никакой военной помощи.

Вытеснив китайские войска из некоторых районов Кхама (юго-восточная провинция Тибета), тибетцы вступили в переговоры с Британией, результатом которых стал подписанный в 1914 г. в Шимле договор. Поскольку Британия не признала бы полной независимости Тибета, Далай-лама пошел на компромисс. Британская сторона гарантировала Тибету автономию при исключительно номинальном протекторате Китая. Британцы также обязались не захватывать Тибет и не позволять сделать это китайцам.

Китайская сторона так и не подписала этот договор, и во время продолжающихся пограничных столкновений тибетцев с китайцами в Кхаме Британия так и не вступилась за Тибет. Далай-лама стал искать помощи в других местах.

ТИБЕТ ПОЛУЧАЕТ ВОЕННУЮ ПОМОЩЬ ОТ ЯПОНИИ

Победа японцев в Русско-японской войне впечатлила Далай-ламу. Теперь его заинтересовали реформы периода Мэйдзи и происходившие в Японии процессы модернизации, которые могли бы стать образцом для модернизации Тибета внутри буддийской культурной парадигмы. Итак, перед лицом сохраняющейся китайской военной угрозы и в условиях отсутствия поддержки со стороны России или Британии Тибет обратился к Японии с просьбой о модернизации тибетской армии. Особенно заинтересован был в установлении тесных отношений с Японией фаворит Далай-ламы Царонг, возглавлявший монетный двор и государственный арсенал Тибета.

В Лхасу прибыл японский офицер, участник Русско-японской войны Ядзима Ясудзиро. С 1913 по 1919 г. он обучал тибет-

ские войска и исполнял обязанности военного советника по обороне от Китая. Японский буддийский монах Аоки Бункё переводил на тибетский язык японские военные руководства. Он также участвовал в создании государственного флага Тибета, добавив к традиционным тибетским символам изображение окруженного лучами восходящего солнца. Этот сюжет присутствовал в тогдашнем знамени японской кавалерии и пехоты, а позднее, во время Второй мировой войны, стал основой флага японского военно-морского флота и вооруженных сил.



*Знамя вооруженных
сил Японии*



*Государственный
флаг Тибета*

Однако Далай-ламе не удалось обеспечить дальнейшую японскую военную помощь. В 1919 г. японские войска увязли в подавлении движения за независимость Кореи, захваченной Японией в 1910 г. Затем, в 20-е годы, интересы Японии переключились на Маньчжурию и Монголию, а Тибет оставался предметом внимания лишь для учёных-буддологов. Последний японец покинул Тибет в 1923 г., когда великое землетрясение Канто разрушило Токио и Иокогаму.

В следующем году в Лхасе появилась британская полиция. Между тибетскими военными и полицией произошла стычка, в результате которой один полицейский был убит. Царонг строго наказал убийцу, но фракция в тибетском правительстве,

выступавшая против модернизации, использовала этот инцидент для того, чтобы настроить Далай-ламу против Царонга. Они указывали на то, что Царонг действовал, не поставив в известность Далай-ламу, а также обвиняли военных в организации заговора с целью свержения правительства. В 1925 г. Далай-лама отстранил Царонга от должности главнокомандующего вооружёнными силами, а в 1930 г. вывел его из состава кабинета министров. Таким образом, главный сторонник союза с Японией был устранён.

В декабре 1933 г. Далай-лама скончался. Тибет не восстанавливал отношений с Японией вплоть до 1938 г., когда на сцене вновь появился Царонг. Он сыграл определённую роль в установлении контактов с официальной делегацией союзников Японии в борьбе против распространения коммунизма — немцев.

ПОПЫТКИ ПРИМИРИТЬ КОММУНИСТОВ С БУДДИЗМОМ В РОССИИ И МОНГОЛИИ

В результате революции 1917 г. в России возникло новое государственное образование — Советский Союз. Поначалу Ленин проводил не такую жёсткую антирелигиозную политику. В условиях широко развернувшейся гражданской войны для него более важной задачей была консолидация власти. Даже в 20-х годах, когда коммунистическая власть стала вполне устойчивой, государственная инфраструктура в Бурятии, Калмыкии и Туве была слишком слабой, чтобы заменить систему образования и здравоохранения, существовавшую в буддийских монастырях-дацанах. Поэтому на протяжении этого периода Коммунистическая партия терпимо относилась к буддизму.

В конце 1919 г. князья нескольких монгольских племён объявили об отказе от автономного статуса Внешней Монголии и перешли под юрисдикцию Китая. Под предлогом защиты от Советского Союза в Монголию были введены китайские войска. В конце 1920 г. барон фон Унгерн-Штернберг — фанатичный противник большевиков — вторгся в Монголию с территории Бурятии, изгнал китайцев и вернул власть в стране её традиционному буддийскому лидеру — Восьмому Джецун-дамбе. Затем он учинил резню, уничтожив без разбора всех оставшихся в стране китайцев и тех монголов, которых он подозревал в сотрудничестве с Китаем.

В 1921 г. монгольский революционер Сухэ-Батор провозгласил в Бурятии Временное коммунистическое правительство Монголии. В течение долгого времени в Монголии были популярны учения Калачакры. Воспользовавшись верой монголов в эти учения, Сухэ-Батор стал преподносить их в выгодном для него ключе и говорил своим последователям, что если они будут сражаться за освобождение Монголии от угнетателей, то в будущей жизни переродятся воинами Шамбалы.

Позднее, в 1921 г., Сухэ-Батор выбил войска Унгерна из Монголии с помощью Красной армии. Он ограничил власть Джецун-дамбы и позволил Красной армии контролировать страну. Власти коммунистической России воспользовались предлогом обеспечения независимости Монголии и её защиты от возможной агрессии со стороны Китая. Части Красной армии оставались на территории Монголии вплоть до смерти Джецун-дамбы в 1924 г. и последовавшего вскоре за этим провозглашения Монгольской Народной Республики.

В это время в Монголии несколько месяцев находился советский учёный-парапсихолог Барченко, имевший определён-

ные связи в советском политбюро. Там он узнал об учении Калачакры. Барченко пришёл к мысли о том, что учения Калачакра-тантры, подчеркивающие космогоническую роль частиц материи, а также описывающие циклы истории человечества и грядущую войну между воинством Шамбалы и захватчиками-варварами, предвосхищали учение диалектического материализма — официальной философии коммунистов. Он захотел ознакомить со своей теорией высшее руководство большевистской партии и, вернувшись в Москву, организовал группу по изучению Калачакры, в которую вошли некоторые высшие партийные функционеры. Наиболее влиятельным среди них был Глеб Бокий — глава особого отдела Объединённого государственного политического управления (ОГПУ, предшественник КГБ). Бокий был главным шифровальщиком управления и пользовался методами дешифровки, связанными с паранормальными явлениями.

Некоторые другие люди в России также считали, что коммунизм и буддизм вполне могут сосуществовать. Так, русский теософ Николай Рерих (1874–1947) совершил несколько путешествий по Тибету, Монголии и Алтаю в поисках Шамбалы между 1925 и 1928 гг. Он полагал, что легендарная родина учений Калачакры — это земля вселенского мира. Из-за связей с Барченко и их общего интереса к Калачакре Рерих прервал свою экспедицию в 1926 г. и приехал в Москву. Там через советского министра иностранных дел Чичерина он передал огласке некое письмо к советскому народу. Рерих заявил, что письмо было направлено гималайскими махатмами — подобно опубликованному Блаватской «письмам махатм». В письме восхвалялась революция, покончившая, в числе прочего, со «злом частной собственности», и обещалась «поддержка в объедине-

нии Азии». В качестве подарка от махатм Рерих предъявил пригоршню тибетской земли, которую надлежало насыпать на могилу «нашего брата — махатмы Ленина». Хотя в письме нет упоминаний о Шамбале, оно явилось продолжением теософского мифа о неких центральноазиатских учителях, которые помогут установить мир во всем мире — на этот раз соединенное с признанием роли Ленина как мессии.

Под влиянием Бокия ОГПУ выделило Рериху средства для того, чтобы вернуться в Центральную Азию и возобновить контакты с «махатмами». Позднее, в 1926 и 1928 гг., на средства ОГПУ также были организованы две экспедиции в Лхасу офицеров-калмыков, переодетых паломниками. Основной целью этих экспедиций был сбор информации и исследование возможностей для дальнейшего распространения коммунистической идеологии в Центральной Азии, а также расширения сферы влияния Советского Союза. Офицеры-калмыки предложили Тринадцатому Далай-ламе в обмен на сотрудничество с Советским Союзом гарантию независимости Тибета и защиту от Китая.

На протяжении этого периода буддийские лидеры в Советском Союзе и Монголии также пытались приспособить буддизм к существованию в коммунистическом обществе, указывая на сходные черты этих двух систем. Начиная с 1922 г. ленинградский храм Калачакры стал центром обновленческого движения. Это движение, возглавляемое Доржиевым, стало попыткой реформации буддизма в целях приспособления к советской реальности путем приближения жизни монахов к общежитийным нормам раннего буддизма. На первом Всесоюзном съезде буддистов СССР, состоявшемся в 1927 г., Доржиев подчеркивал схожесть буддийской и коммунистической идеологий, на-

правленных на благо человечества. Вслед за первой лхасской экспедицией ОГПУ Доржиев направил Тринадцатому Далай-ламе письмо, восхваляющее советскую политику по отношению к национальным меньшинствам. В письме говорилось, что Будда фактически был основателем коммунизма, что Ленин был высокого мнения о Будде и был проникнут буддийским духом. Доржиев вновь пытался использовать свое влияние, чтобы склонить Далай-ламу к повороту в сторону Советского Союза, подобно тому, как раньше он старался сблизить Тибет с Россией, отождествляя ее с Шамбалой, а императора Николая II — с Цонкапой.

Однако главной заботой Доржиева была, несомненно, защита буддизма в Советском Союзе и Монгольской Народной Республике. Буддийские лидеры Монголии, такие как Дарва-Бандидо и бурят Джамсаранов, последовали примеру Доржиева, пытаясь примирить буддизм с коммунизмом. В 1928 г. Доржиев основал при ленинградском храме Монголо-Тибетскую миссию для защиты буддизма. В том же году ОГПУ направило в Лхасу свою вторую экспедицию.

ГОНЕНИЯ НА БУДДИЗМ СО СТОРОНЫ КОММУНИСТИЧЕСКИХ РЕЖИМОВ И ПОЯВЛЕНИЕ НА ПОЛИТИЧЕСКОЙ АРЕНЕ ЯПОНИИ В РОЛИ ПОКРОВИТЕЛЯ БУДДИЙСКИХ НАРОДОВ

К концу 1928 г. Сталин сосредоточил в своих руках контроль над Советским Союзом. В 1929 г. он приступил к осуществлению своей программы коллективизации и искоренения религии, не сделав исключения и для буддистского населения СССР.

Вскоре его примеру последовала и Монголия, где сталинская политика проводилась даже еще более фанатично и агрессивно. Доржиев сообщил Далай-ламе обо всём происходящем, убеждая его не доверять Советам. В Монголии многие монахи воспротивились гонениям, начав так называемую Шамбалинскую войну 1930–1932 гг. В 1932 г. Сталин ввел в Монголию части Советской армии, чтобы подавить восстание и исправить «левацкий уклон» в Коммунистической партии Монголии.

Завоевание японцами Маньчжурии и восточных районов Внутренней Монголии, произошедшее чуть раньше в том же году, и образование на оккупированных территориях марионеточного государства Маньчжоу-го также повлияло на решение Сталина. Он был обеспокоен возможными попытками Японии привлечь на свою сторону буддистов Бурятии и Внешней Монголии, стран, которые могли бы выступить потенциальными субъектами буддийской империи. Вдобавок к этому Монголия была нужна Сталину в качестве буферного государства между Советским Союзом и растущей Японской империей. Итак, Сталин распорядился, чтобы в течение двух последующих лет проводившаяся в Монголии антирелигиозная программа была приостановлена во избежание перехода буддийского населения в японский лагерь. Провозгласив переход к политике «нового поворота», Коммунистическая партия Монголии даже позволила вновь открыть несколько буддийских монастырей. Используя информацию об официальном признании буддизма в Монголии в пропагандистских целях, ОГПУ запланировало на зиму 1933–1934 гг. еще одну экспедицию в Тибет. Однако эта экспедиция так и не состоялась, ибо Сталин внезапно передумал и со временем занял более жёсткую позицию по отношению к буддизму.

В 1933 г. Япония расширила границы Маньчжоу-го, захватив город Дзехол (Чонгду) на юге Маньчжурии. Дзехол был летней столицей маньчжурской династии, пытавшейся сделать этот город центром тибето-монгольского буддизма под управлением цинской династии. В конце 1933 г. Сталин запретил проведение открытых ритуалов в санкт-петербургском храме Калачакры. Однако настоящие гонения и в Советском Союзе, и в Монголии начались после убийства правой руки Сталина — Кирова — в 1934 г. Это убийство положило начало «большой чистке».

Когда в 1935 г. произошел ряд пограничных конфликтов между оккупированной японцами Маньчжоу-го и Внешней Монголией, Сталин приступил к первым арестам буддийских монахов в Ленинграде. В 1937 г. Япония заняла оставшуюся часть Внутренней Монголии, а также север Китая. Чтобы склонить монголов к лояльности, японцы предложили передать власть в стране Девятому Джецун-дамбе — традиционному светскому и духовному главе монголов — и образовать панмонгольское государство, которое включило бы Внутреннюю и Внешнюю Монголию, а также Бурятию. В своих стараниях привлечь монголов на свою сторону японцы дошли до того, что объявили Японию Шамбалой. Столкнувшись с реалиями коммунистической диктатуры, многие монахи в Монголии и Бурятии участвовали в распространении японской пропаганды.

Правительственная газета «Известия» выступила с критикой действий Доржиева, обвинив его в шпионаже в пользу Японии. В 1937 г. Сталин отдал приказ об аресте Доржиева. В том же году все монахи, оставшиеся в ленинградском храме, были расстреляны, а находившаяся там Монголо-тибетская миссия закрыта. Доржиев умер в начале 1938 г.

УСИЛИЯ КИТАЯ ПО ЗАХВАТУ ТИБЕТА И НЕСПОСОБНОСТЬ БРИТАНИИ ЗАЩИТИТЬ ЕГО

Получив от Доржиева информацию о подавлении буддизма в Советском Союзе и Монголии, тибетцы насторожились. Их также беспокоили те планы, что строили китайцы относительно их собственной страны. Когда в конце 1928 г. в Китае пришло к власти правительство Чан Кайши, оно по-прежнему считало Тибет и Монголию неотъемлемой частью Китая. Одним из первых декретов нового правительства стало учреждение комиссии по делам Монголии и Тибета. Новая власть также приняла сторону Девятого Панчен-ламы в его споре с тибетским правительством. Панчен-лама с 1924 г. жил в Китае. Он настаивал на своей относительной автономии от Лхасы, освобождении от налогов, праве иметь собственные вооружённые силы, а также требовал разрешения на возвращение в Тибет в сопровождении солдат китайской правительственной армии. Далай-лама отверг его требования.

В период с 1930 по 1932 г. тибетцы и китайцы вели боевые действия, стараясь взять под свой контроль некоторые районы Кхама. Далай-лама попросил у Британии потребовать от Китая перемирия; Британия вступила в безрезультатные переговоры с Чан Кайши. Только когда Япония захватила Маньчжурию, а затем и Внутреннюю Монголию, образовав государство Маньчжоу-го, Китай объявил о прекращении огня в Кхаме, переключив свое внимание на северо-восточный фронт. Британия вновь показала себя неспособной защитить Тибет, несмотря на договор, подписанный в 1914 г. в Шимле.

В декабре 1933 г. Тринадцатый Далай-лама скончался; регентом стал Ретинг Ринпоче. Китай направил в Тибет делегацию с щедрыми дарами, чтобы выяснить, согласен ли теперь Тибет войти в состав Китайской Республики. Правительство Тибета отвергло дары и вновь заявило о независимости Тибета. Один из тибетских министров советовал просить военной помощи у Японии, чтобы держать китайцев на расстоянии, но тогда Государственное собрание оставило без внимания это предложение.

Ретинг Ринпоче был согласен на компромисс с некоторыми из требований Панчен-ламы, но отказался впустить в Тибет сопровождавших его китайских солдат. Британцы ответили отказом на его просьбу о военной помощи в том случае, если вооруженные силы Китая все же перейдут границу. Они всего лишь обещали потребовать от Китая вывода войск. В результате Чан Кайши решил игнорировать требования тибетской стороны.

В начале 1936 г. Панчен-лама в сопровождении китайских войск направился в Тибет. Вооруженные столкновения между правительственными силами и коммунистическими повстанцами, совершавшими тогда свой «Большой бросок», помешали ему пересечь Кхам. В течение следующих месяцев вопрос Панчен-ламы стал предметом сложных переговоров между правительствами Тибета, Китая и Британии. В конце концов Ретинг Ринпоче согласился на сопровождение Панчен-ламы китайскими солдатами, потребовав от Британии гарантий немедленного возвращения китайских военных сил через территорию Британской Индии. Китай заявил решительный протест против каких-либо гарантий со стороны иностранных держав, и Британия заняла нерешительную позицию. Возникла патовая ситуация.

В 1937 г. Япония полностью оккупировала Внутреннюю Монголию и север Китая. Китай, теперь полностью погруженный в войну с Японией, предложил Панчен-ламе переждать на территории, контролируемой Китаем, что он и сделал. В конце того же года Панчен-лама заболел и умер, решив тем самым проблему. Однако весь этот инцидент породил в тибетском правительстве глубокое недоверие к китайцам и убеждение в полной несостоятельности Британии в качестве возможного источника помощи.

НОВЫЙ ВИТОК ИНТЕРЕСА ТИБЕТА К ЯПОНИИ И КОНТАКТЫ С НАЦИСТСКОЙ ГЕРМАНИЕЙ

В 1933 г., когда умер Тринадцатый Далай-лама, Гитлер стал канцлером Германии. Принимая во внимание пограничные конфликты между Маньчжоу-го и Внешней Монголией, на территории которой находились советские войска, в ноябре 1936 г. Япония заключила антикоминтерновский пакт с Германией. Пакт провозглашал обоюдную непримиримость стран-участниц к распространению коммунизма в мире. Германия и Япония обязались не вступать в политический союз с Советами, а в случае нападения Советского Союза на одну из сторон вместе решить, какие меры следует предпринять для защиты своих интересов.

В 1937 г. Япония заняла западную часть Внутренней Монголии и север Китая. В том же году Германия аннексировала Австрию и часть Чехословакии. Учитывая, что тогда сталинские чистки достигли своего апогея, Китай навязывал Тибету свое военное присутствие, которое должно было стать первым

шагом к присоединению Тибета, а Британия показала свою неспособность к какой-либо существенной помощи, Тибет вновь стал искать покровительство и военную защиту в другом месте. Наиболее разумной альтернативой была Япония. Итак, в 1938 г. правительство Тибета, полностью контролируемое Ретингом Ринпоче, возобновило контакты с Японией.

Многие тибетцы с восхищением относились к Японии, представляя её себе буддийской страной, ставшей мировой супердержавой и новым покровителем буддийского учения — в особенности на территории Внутренней Монголии. Более того, двадцать лет назад японцы помогали в обучении тибетской армии; тибетские военные руководства были переведены с японского. У Японии, в свою очередь, также были стратегические интересы в Тибете. По мере расширения «Великой сферы всеобщего процветания в Восточной Азии» Тибет становился полезным и необходимым буферным государством между Японией и Британской Индией. Это прекрасно гармонировало с желанием тибетцев оставаться независимыми от Китая.

НЕМЕЦКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ В ТИБЕТ

После подписания японо-германского антикоминтерновского пакта Тибет также стал подумывать об установлении официальных связей с правительством Германии. Это решение не предполагало поддержки нацистской идеологии или политики, но было целиком продиктовано условиями времени и практической необходимостью. Однако консервативное тибетское правительство действовало с осторожностью. Оно пригласило в Тибет на празднование Лосара (Нового года) немецкую пра-

вительственную делегацию, это приглашение стало поводом для третьей тибетской экспедиции Эрнста Шеффера в 1938–1939 гг. Британия возражала против экспедиции, но тибетцы оставили эти возражения без внимания.

Шеффер был охотником, натуралистом и биологом. Две его предыдущие тибетские экспедиции, имевшие место в 1931–1932 и 1934–1936 гг., носили скорее приключенческий характер, а также были посвящены исследованиям в области зоологии. Однако третья экспедиция была организована Аненербе (Бюро по изучению наследия предков). Германия не была заинтересована в том, чтобы предоставить Тибету военную помощь или покровительство. Это ясно видно из состава делегации. Помимо Шеффера в неё входили антрополог, геофизик, кинооператор и технический руководитель. Похоже, что главной задачей экспедиции были антропометрические измерения черепов тибетцев, чтобы доказать их родство с арийскими народами и таким образом представить их некой промежуточной расой между немцами и японцами.

Согласно нацистским оккультным источникам, экспедиция также искала поддержки для нацистов у учителей Шамбалы, хранителей тайных паранормальных сил. Шамбала отказала им в помощи, но экспедиция получила согласие от оккультных учителей подземного царства Агарты, откуда в Германию прибыли тысячи тибетцев. Однако подобные утверждения не соответствуют действительности. Хотя немцы привезли с собой множество черепов для дальнейшего изучения, ни в одном из отчетов экспедиции нет никаких упоминаний о сопровождавших её в Германию тибетцах. Более того, больше не состоялось ни одной экспедиции в Тибет.

РАЗВИТИЕ СОБЫТИЙ ПОСЛЕ ЭКСПЕДИЦИИ ШЕФФЕРА

Спустя несколько месяцев после экспедиции Шеффера на политической и военной аренах произошли драматические изменения. В мае 1939 г. Япония вторглась во Внешнюю Монголию, встретив там ожесточенное сопротивление Красной армии. В разгар сражений в Монголии в августе 1939 г. Гитлер разорвал антикоминтерновский пакт с Японией, подписав германо-советский договор, чтобы избежать одновременной войны на два фронта в Европе. В следующем месяце он вторгся в Польшу; примерно в это же время Япония потерпела поражение в Монголии. Все происходящее показало тибетцам, что ни Япония, ни Германия не являются надёжной защитой от Советского Союза. Более того, отсутствие заметного прогресса в завоевании оставшейся части Китая заставило Японию переключить свое внимание на Индокитай и Тихоокеанский регион. Япония перестала выступать в роли защитника от китайцев. Итак, единственным выбором, оставшимся у Тибета, была Британия и та ненадёжная защита, которая была обещана Шимлским договором.

В сентябре 1940 г. Германия, Япония и Италия заключили военно-экономический союз. В июне 1941 г. Гитлер разорвал договор со Сталиным и напал на Советский Союз. Однако ни одно из этих событий не подтолкнуло тибетцев к новым поискам помощи у стран антикоммунистической оси. Во время Второй мировой войны Тибет сохранял нейтралитет.

Однако Япония по-прежнему была заинтересована в Тибете. Этот интерес только усилился после вторжения японских войск в Бирму в начале 1942 г. Планируя войти в Тибет через

горные районы Бирмы, императорское правительство Японии сформировало Большое азиатское бюро. В качестве советника по делам Тибета правительством был приглашен Аоки Бункё, двадцать лет назад переводивший на тибетский язык японские военные руководства. С его помощью японцами были приготовлены карты и тибетско-японские словари. В преддверии включения Тибета в сферу всеобщего процветания были даже напечатаны тибетские деньги. Однако после поражения и капитуляции Японии в 1945 г. её амбициозным планам в отношении Тибета уже не суждено было стать реальностью.



Тибет на карте Азии

КАК ОБРАЩАТЬСЯ С БУДДИЙСКИМИ КНИГАМИ



Дхарма — Учение Будды — чудодейственное лекарство, помогающее вам самим и всем живым существам избавиться от страданий. Ко всякой книге, содержащей Учение Будды (а даже одно слово дхармы или имя Будды делают книгу таковой), следует относиться уважительно, на каком бы языке она ни была написана. Избегайте класть книгу на пол или на стул. Не переступайте через книгу и не ставьте на нее какие-либо предметы — даже изображения Будды или божеств. Храните книги дхармы на алтаре или в другом почетном, чистом и предпочтительно высоком месте.

Не выбрасывайте, подобно мусору, старые или ненужные книги, содержащие Учение Будды. Если возникла такая необходимость, лучше сожгите их — предание огню считается уважительным способом избавиться от пришедшего в негодность религиозного текста. Таким же образом рекомендуется с почтением относиться и к писаниям других духовных традиций.

Серия «Самадхи»
Научно-популярное издание

Александр Берзин
ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ
ПО БУДДИЗМУ И ТИБЕТОЛОГИИ
ЧАСТЬ I

Редактор серии «Самадхи» *Александр А. Нариньяни*
Редактор *А. Севериненко*
Корректоры *Н. Красикова, И. Москаленко*
Оригинал-макет *Ю. Куц-Жарко*
Дизайн обложки *Д. Карповой*

ООО «Открытый Мир»
115093, г. Москва, ул. Павловская, д. 18, стр. 1
Тел.: +7 095 789 82 31

Наши электронные адреса:
www.openw.ru
info@openw.ru
samadhi@openw.ru

Подписано к печати 31.10.2005. Формат 60x88/16
Печать офсетная. Усл. печ. л. 9,77.
Тираж 1500 экз. Заказ №