



МАРГАРИТА  
АЛЬБЕДИЛЬ

# БУДДИЗМ

РЕЛИГИЯ БЕЗ БОГА

МАРГАРИТА  
АЛЬБЕДИЛЬ



# БУДДИЗМ

РЕЛИГИЯ БЕЗ БОГА

Санкт-Петербург  
Издательство «Вектор»  
2013

УДК 24  
ББК 86.35  
А56

Защиту интеллектуальной собственности и прав  
ООО «Издательство „Вектор“» осуществляет  
юридическая компания «Усков и Партнеръ».



**Альбедиль М. Ф.**

А56 Буддизм: религия без бога. — СПб.: Вектор, 2013. — 256 с. (Серия «Особый взгляд»).

ISBN 978-5-9684-2072-5

Книга знакомит читателей с основными понятиями буддизма, рассказывает о его школах и направлениях, об особенностях развития идей буддизма в разных странах, о религиозном календаре, буддийских храмах и праздниках. Легенды и притчи помогут проникнуть в богатый, образный и символический язык буддизма, а иллюстрации — увидеть его отражение в религиозном и светском искусстве.

*Рекомендовано читателям старше 16 лет.*

УДК 24  
ББК 86.35

Все права защищены.

Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельца авторских прав.

ISBN 978-5-9684-2072-5

© М. Ф. Альбедиль, 2006  
© ООО «Издательство „Вектор“»,  
2013  
© ООО «Фотодженика»

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Буддизм — древнейшая мировая религия, названная по имени ее основателя Будды Шакьямуни. Сами буддисты ведут отсчет времени ее существования с момента кончины Будды, однако мнения о годах его жизни расходятся. Согласно школам южного буддизма, он жил в 624–544 гг. до н. э. — таким образом, буддизм старше христианства на пять, а ислама — на двенадцать столетий. Мировой эта религия называется потому, что она не привязана к какому-то одному народу и легко преодолевает национальные и государственные границы. Ее может исповедовать любой вне зависимости от расы, национальности, пола и возраста: главное, чтобы человек стремился работать с собственным сознанием. Буддизму чужда всякая ограниченность, поскольку его стержнем является движение к духовному совершенствованию, находящееся поверх всех барьеров. Вероятно, именно поэтому, как писал отечественный буддолог Ф. И. Щербатской, эта религия «ярким пламенем живой веры горит в сердцах миллионов своих последователей... воплощает в себе высочайшие идеалы добра, любви к ближнему, духовной свободы и нравственного совершенства».

Буддизму принадлежит особая роль в истории всего Евразийского континента, духовное пространство которого в течение последних двух тысячелетий складывалось



под его влиянием. Его духом пропитаны многие культуры Востока — индийская, китайская, японская, тибетская, монгольская и др.

Ученые спорят: можно ли считать буддизм религией? Ведь в нем нет бога, подобного христианскому или исламскому; нет и столь многочисленных богов, как в индуизме, главной религии Индии, где зародился и буддизм. Нет в нем и церкви, посредницы между Богом и людьми, как нет и представлений о душе и ее бессмертии, свойственных большинству религий. Буддизм никогда не нуждался в инквизиции. В его контексте невозможно представить себе ситуацию отречения Галилея, отлучения Спинозы или сожжения Джордано Бруно. Наконец, эта религия не грозит вечными адскими муками, но и не сулит райского блаженства или спасения на небесах, а обещает *нирвану* — ничто, небытие, или, иными словами, осуществление высшего духовного потенциала человека. Неудивительно, что многим на Западе буддизм кажется странным отклонением от самого понятия религии, образцом которой часто служит христианство. Этот взгляд выразил буддолог XIX в. Ж. Бартеlemi-Сент-Илер: «Единственная, но зато огромная услуга, которую может оказать буддизм, состоит в том, чтобы своим грустным контрастом подать нам повод еще более ценить неоценимое достоинство нашей веры».

Однако сейчас взгляд на буддизм изменился. Многие его черты оказались созвучны современной культуре Запада. Идеями дзэн-буддизма увлекались писатели Дж. Дэвид Сэлинджер и Дж. Керуак, художники Винсент Ван Гог и Анри Матисс, композиторы Густав Малер и Джон Кейдж. Признаки его влияния заметны и в спорте, и в искусстве составления букетов, и в церемонии чаепития. Некоторые западные ученые вообще считают, что дзэн-буддизм — символ культуры нашего времени и что в нем можно обнаружить истоки таких важнейших идей современности, как теория относительности, теория вероятности, понятие мо-



делирования, физико-математические категории функции и поля.

Пожалуй, современному человеку ближе всего восприятие буддизма как науки, причем самой настоящей науки о человеке. Вероятно, именно в таком качестве он и возник, вся религиозная атрибутика появилась позже. В самом деле, Будда действовал и вел себя как ученый-экспериментатор, без всяких скидок на те далекие времена. Но материалом, объектом и инструментом его исследования служили не внешние предметы и не абстрактные интеллектуальные построения, а наблюдающий и исследующий сам себя ум. Основатель нового учения обрел истинную, не показную и не книжную мудрость не при штудировании пыльных научных фолиантов, не в беседах с учеными мужами и не в самоистязании. Нет, он достиг ее в простой тишине погруженности в себя, в свои собственные глубины — путь вовсе не сверхъестественный и доступный каждому из нас. Результатом оказалось великое чудо прозрения, обновления сознания, осмысленность каждого мгновения жизни, духовное благородство, гармония с окружающим миром. Таким образом, Будда не навязывал догм, принципов, ритуалов, духовных практик. Он учил нас смотреть на мир чистыми глазами и верить самим себе, своему собственному опыту. Это и составляет главное ядро его учения, его открытие и подвиг его жизни.

По преданию, жители одного из селений спросили однажды у Будды, как среди множества религиозных учителей выделить тех, кто достоин доверия. Будда ответил, что никому нельзя слепо верить — ни родителям, ни книгам, ни учителям, ни традициям, ни ему, Будде. Нужно пристально всматриваться в собственный опыт и наблюдать, какие вещи ведут к большей ненависти, алчности, гневу. От этих вещей нужно уходить, а культивировать те, которые ведут к большей любви и мудрости.

В буддизме не играет особенной роли и вера в самого Будду. С точки зрения буддистов, в прошлом уже было



множество будд и будет их также немало. В некоторых течениях буддисты больше чтят не Шакьямуни, а других будд, например, в Японии для амидаистов самым главным является культ Будды Амиды.

Этика буддизма также не уникальна, хотя заповедь «Не убий!» была сформулирована в ней задолго до современных религий. В своих главных принципах она созвучна многим философским этикам, религиям и, наконец, обычной гуманности отношений между людьми. Но буддизм не ограничивается этикой; он идет дальше, дополняя благие абстрактные призывы, редко работающие в реальной жизни, конкретными и вполне действенными практиками духовного самосовершенствования. Медитационный метод, предлагаемый им, естественен, как само дыхание, и полезен всем хотя бы потому, что приносит по меньшей мере здоровье и счастье, а в конечном итоге — жизнь на другом, более высоком духовном уровне. Он затрагивает глубинные психофизиологические механизмы человека, что, конечно, менее заметно, но более действенно, чем политические, социальные или даже иные религиозные акции, имеющие дело с большими массами людей. Наконец, буддизм заставляет признать, что мир существует не только снаружи. Совершенно особый, захватывающе бездонный мир таится и у каждого из нас внутри, и нет более интересного путешествия, чем погружаться в его глубины и переживать чудо этого таинственного мира и своего существования.

Мудрость, Сила, Любовь — вот что может стать итогом подобных внутренних путешествий и занятий. Разве это не настоящий прогресс человечества? Не считать же проявлениями такового технологические достижения и сугубо количественное наращивание грязных энергий, то и дело приводящих наш мир к катастрофам!

Случайно ли буддизм стал всеазиатской религией? Он достиг пика своего развития в IX в., когда под его влиянием находилась значительная часть Азии и прилегающих



островов. Тогда буддизм оказывал весьма заметное влияние на другие религии этого субконтинента: индуизм в Индии, даосизм в Китае, синтоизм в Японии, бон в Тибете, шаманство в Центральной Азии. Влияние было взаимным: все эти национальные религии не только воспринимали многие буддийские идеи, но и сами изменяли буддизм. Однако после IX в. он пережил упадок в Индии. К XII в. буддизм был вытеснен за ее пределы, но продолжалось его победное шествие по странам Азии, которое началось еще до новой эры.

И сейчас большинство народов Азии исповедует буддизм и воспринимает его как истинную религию. Большая часть его приверженцев живет в Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии: Шри-Ланке, Индии, Непале, Бутане, Китае, Тибете, Монголии, Корее, Вьетнаме, Японии, Камбодже, Мьянме (Бирме), Таиланде, Лаосе. В конце XIX — начале XX в. буддизм перешагнул за пределы Азии; его последователи появились в странах Европы и Америки. Во Франции и в Германии он стал третьей по распространению религией после христианства и ислама. В нашей стране буддизм традиционно исповедуют в Бурятии, Калмыкии, Туве, а также в Забайкальском округе и Иркутской области; буддийские общины существуют также в Москве, Санкт-Петербурге и некоторых других городах.

Удивительно пластичный, буддизм принимает разные формы в зависимости от того, в какой стране он распространен: в Японии он соединяется с национальными синтоистскими верованиями, в Китае говорит со своими приверженцами на языке китайской культуры, а в Шри-Ланке пронизывает сингальскую культуру. Кстати, точное количество буддистов назвать невозможно, поскольку Будда не отвергал богов других религий и не запрещал своим последователям почитать их. Нет, он только предупреждал, что почитание богов может принести временное облегчение, но мало помогает в деле полного духовного освобождения от мучительных тягот мирской жизни. Поэтому приводимое





обычно число сторонников буддизма — около четырехсот миллионов — весьма условно.

Большинство из нас воспринимают буддизм как религию экзотическую, чужую и далекую. Между тем это совсем не так. Со времени императрицы Елизаветы Петровны вплоть до сталинской эпохи он был официально признанной религией Российского государства. В 1991 г. скромно и почти незаметно отмечался юбилей — двухсотпятидесятилетие установления буддизма в восточных пределах нашего Отечества. Однако отсчет времени велся от его официального признания, реальное же проникновение буддизма в Россию началось гораздо раньше.

Связи России с буддийским Востоком старинные, их истоки уходят в глубь веков. С древних времен тянулись на Восток русские миссионеры и купцы, а путешественники искали пути — по морю и по суше, — которые вели в страны Востока, в том числе и на родину буддизма, в Индию. Не будем забывать и о геополитических факторах: российские территории расширялись преимущественно за счет восточных, а не западных направлений. Как отмечал академик В. П. Васильев, русских толкал в Азию сам ход исторических событий, и предел этого движения заранее установить было невозможно.

На протяжении всей нашей истории Восток в силу различных обстоятельств был близок, и потому неизбежным оказывался активный обмен духовными ценностями. Вспомним, что сама принадлежность России к западному миру далеко не всегда считалась окончательно установленной и что Восток для нас был и остается понятием не только географическим: с ним связываются также представления об иных культурных и духовных ценностях. Отечественный ориентализм проявлялся не только в науке, но и в поэзии, живописи, архитектуре и, наконец, в философии русского космизма.

Первая волна буддизма подступила к южным границам нашего Отечества на рубеже новой эры, хотя достоверно



об этом стало известно сравнительно недавно. Сообщения древних путешественников уже давно заставляли ученых предполагать, что на территории современной Средней Азии до победоносного вторжения в ее пределы «всадников Аллаха» и утверждения там в VII–IX вв. ислама существовал буддизм. Буддийские паломники сами писали о распространении своей религии в тех краях. Буддизм исповедовало тогда большинство местного населения, и хотя он не был там господствующей религией, он сыграл в истории и культуре домусульманской Средней Азии весьма значительную роль.

Это предположение в полной мере подтвердили археологические исследования, начатые в Средней Азии в 20-х гг. XX столетия. Сейчас известно около трех десятков буддийских памятников, обнаруженных в этом регионе: храмы, ступы, монастыри и иные постройки, относящиеся ко II–X вв. н. э. Они открывают нам неизвестный буддийский мир Средней Азии. Распространение буддизма началось здесь в первые века новой эры, когда южные земли этой области входили в состав могущественной Кушанской империи. И хотя буддизм здесь не сохранился, он оказал существенное влияние на разные стороны духовной жизни, в том числе и на характер ислама. Сыграл он и важную роль посредника, распространившись отсюда в страны Центральной Азии и Дальнего Востока.

Иная судьба была у другой волны буддизма, которая тысячелетие спустя выплеснулась в забайкальские степи и Нижнее Поволжье из Тибета и Монголии. Особенности буддизма здесь выступают более рельефно, если учесть географическое положение этих земель по отношению к остальному буддийскому миру. Ведь они лежат на его окраине, а окраины часто сохраняют то, что в центре разрушено или утрачено. Так и эти восточные пределы тогдашней Российской империи сохранили многое из того богатого духовного наследия, которое в других буддийских странах к тому времени уже исчезло и могло быть хотя бы



отчасти извлечено только при археологических раскопках. «Через буддизм Индия становится нашим соседом на всем протяжении нашей азиатской границы от Байкала до Нижней Волги», — отмечал отечественный буддолог Ф. И. Щербатской в начале XX в. Познакомившись в Забайкалье с учеными ламами, он писал своему коллеге С. Ф. Ольденбургу, что увидел там живую Индию: «Все, что происходит здесь, в Аге, есть, по всей вероятности, полнейшая копия того, что происходило в VII в. в Наланде (самом знаменитом буддийском университете Индии. — М. А.) <...> Следовательно, наряду с литературой мы имеем здесь саму жизнь, которую должны были бы по литературе отгадывать. А предстоит на этом основании изучить, кроме логики и философии, такие системы, как калачакра и другие йогические».

Однако интерес к буддизму в России далеко не всегда имел сугубо академический характер. Путешественники и православные миссионеры изучали буддийский быт обширных территорий Российской империи задолго до того, как сложилась научная буддология. В начале XX в. князь Э. Э. Ухтомский писал в злободневной для того времени работе: «Мы хотим наконец сознательно воспользоваться плодами стихийного движения казачьей вольницы в глубь Азии и стать звеном, соединяющим очаги христианской культуры с коснеющими во тьме языческими центрами».

Итак, история второй буддийской волны не так плотно скрыта от нас завесой времени, как история первой, и сравнительно хорошо изучена. Помимо исторических свидетельств сохраняется живая буддийская традиция и особая, овеянная история в виде коллекций, хранящихся в наших музеях. «В России с давних пор интересовались буддизмом и начали с ним знакомиться более чем двести лет тому назад. Первые буддийские предметы попали в музей, устроенный Петром Великим, под названием Кунсткамера, и поныне хранятся в Академии наук. С тех пор русские ученые много занимались буддизмом и, изучая



Азию, с которой Россия крепко связана вековыми сношениями, совершали поездки в буддийские страны и привозили оттуда немало предметов для русских музеев», — писал С. Ф. Ольденбург в очерке, посвященном первой буддийской выставке в Петербурге.

Она состоялась в 1919 г. В голодном, холодном и опустевшем городе, где по вечерам было темно и безлюдно, Россия знакомилась с образцами искусства одной из трех мировых религий. Устройство этой выставки было делом научной и художественной интеллигенции, сосредоточенной в Эрмитаже, Музее антропологии и этнографии (МАЭ), Азиатском музее Академии наук и в Русском музее. Было решено показать широкой публике сокровища буддийской изобразительной традиции, яркие образцы которой хранились в крупнейших музеях Петербурга — Петрограда и в некоторых частных коллекциях.

Устроители выставки ставили перед собой благородные просветительские цели, продолжая лучшие традиции российской интеллигенции. Свой очерк С. Ф. Ольденбург заключил так: «Современному человечеству, которое пока еще слабо и неумело стремится тоже к братству народов, необходимо как можно более познакомиться с тем, что в этом отношении уже сделано человечеством, и потому такое большое значение имеет для нас изучение и понимание буддийского мира, которым у нас и должна способствовать настоящая выставка».

Она имела огромный успех и вызвала настоящий взрыв культурологического энтузиазма. Верилось, что революция действительно распахнула двери перед широкими народными массами в неведомый им мир восточных религиозных представлений и что знакомство с буддизмом, начавшееся столь многообещающе, будет иметь и плодотворное продолжение, способствуя становлению всемирного братства, как уповали устроители выставки. Но в действительности сложилось иначе. Мрачной чередой потянулись годы хозяйственной разрухи, Гражданской



войны, иностранной интервенции, репрессий и застоя. Всякий интерес к буддизму, как, впрочем, и к любой другой религии, сурово и жестоко пресекался. А из прежних знатоков буддизма, организаторов выставки 1919 г., на стезе ученого-буддолога в атеистических бурях тех лет устоял лишь Ф. И. Щербатской, да и то не до конца: последние годы его жизни сложились трагически.

В 20-х гг. ему удалось создать Институт буддийской культуры (1927–1930), позже превратившийся в Индо-тибетский кабинет Института востоковедения. Объединившиеся здесь ученики и коллеги Ф. И. Щербатского за короткий срок сумели написать много высококлассных работ по различным вопросам истории и философии буддизма. В начале века Петербург — Петроград — Ленинград заявил о себе как о настоящем международном центре буддологических исследований. Но в 30-е гг. этому был положен конец. Почти все ученики и коллеги Ф. И. Щербатского были репрессированы, и буддология в России официально перестала существовать. В те годы буддологов, как и буддистов, скорее можно было встретить на просторах ГУЛАГа, чем в академических институтах или в лекционных аудиториях.

Но и буддология, и живая традиция буддизма, несмотря на испытания тех страшных лет, не пропали в России бесследно, и сейчас вновь протягиваются нити давних исторических связей России, и в том числе Петербурга, с буддийским Востоком. А у Северной столицы они складывались совершенно особым образом.

Буддисты, в основном калмыки и буряты, появились в городе на берегах Невы с самого начала его основания. Они были в числе работных людей, высланных по распоряжению Петра I из разных губерний России на возведение нового города, эту «всероссийскую стройку века». Многие из них, отработав свой срок, так и остались в Петербурге: здесь работы у многочисленных бояр было достаточно.



В самом конце XIX в. в Санкт-Петербурге начала складываться буддийская община. В нее входили выходцы с восточных окраин Российской империи, главным образом все те же калмыки и буряты из Забайкалья, Астраханской и Ставропольской губерний, области войска Донского. Они селились на Петербургской стороне или в Литейной части, служили в казачьих частях, учились в столичных учебных заведениях. В Северной столице проживало также немало буддистов из Китая, Японии, Таиланда и других буддийских стран, с которыми Россия поддерживала дипломатические и торговые отношения. Наконец, в высшем свете и в кругах либеральной интеллигенции были люди, которые отвергали ортодоксальное христианство и увлекались учениями Древней Индии, Китая, Тибета, в том числе буддизмом.

К концу XIX в. в России уже появилось немало фундаментальных работ по буддологии, принадлежавших отечественным и западным ученым: В. П. Васильеву, И. П. Минаеву, А. М. Поздневу, Ф. И. Щербатскому, Т. В. Рис-Дэвидсу, Г. Ольденбергу и др. Тогда же увлекались теософией, имевшей индо-буддийскую основу, а некоторые воспринимали ее как универсальную религию будущего. На рубеже веков многие аристократы и интеллигенты-разночинцы зачитывались не только «Тайной доктриной» Е. П. Блаватской, но и переводом поэмы английского ученого Э. Арнольда «Свет Азии», в которой излагалось учение Будды. Во многом благодаря Е. П. Блаватской и ее сподвижнику полковнику Г. С. Олькотту, основателям Теософского общества, в конце XIX — начале XX в. буддизм начал распространяться в России и среди русских.

Наша страна в то время не была исключением среди европейских государств. В Лондоне, Париже, Вене, Риме «буддийское движение» оказалось весьма популярным. С его помощью надеялись «заменить старые, рушащиеся идеалы личной и общественной жизни более соответствующими».





ющими теперешнему развитию человечества, выработать новое мировоззрение, которое давало бы ответы на все тревожащие человека вопросы, наполнило бы его духовную пустоту», — сообщалось в журнале «Русский вестник» от 17 мая 1890 г. Особенно много приверженцев (несколько тысяч) буддизм завоевал в Париже, где даже был выпущен «Буддийский катехизис». И хотя он был подписан буддийским именем, составил его, по мнению специалистов, кто-то из европейцев, хорошо знающих это восточное учение. К концу XX в. Запад пережил не одну волну увлечения буддизмом в разных его формах.

Из всех российских городов в то время больше всего тяготел к буддизму Петербург. На рубеже веков он был охвачен мистическими настроениями, в нем образовался, как писали в прессе, «целый водоворот маленьких религий, культов и сект», среди которых занял свое место и буддизм. Все местные конфессии имели в Северной столице собственные храмы; буддисты получили свой храм последними: он был построен в 1910–1914 гг. Разрешения на его строительство удалось добиться далеко не сразу. Помог П. А. Столыпин, к которому обратились востоковеды Ф. И. Щербатской, С. Ф. Ольденбург, художник Н. К. Рерих и представитель далай-ламы в Петербурге Агван Доржиев. В 1913 г. в храме состоялось первое богослужение в честь трехсотлетия дома Романовых. «Самый северный памятник тибетского зодчества» построен на Приморском проспекте, на берегу Большой Невки.

Этот храм играл роль центра буддийской культуры в Петрограде — Ленинграде до тех пор, пока в 1917 г. ламам не пришлось уехать из Петрограда. В 1937-м он был закрыт. До 1990 г. здание занимали разные государственные учреждения, прежде чем оно было возвращено буддийской общине. Сейчас вход в храм по-прежнему украшает Колесо Учения, с обеих сторон которого возвышаются медные фигуры ланей — символ первой проповеди Будды.



А учил Будда самым важным для каждого человека вещам — «понять, зачем он живет, и, поняв, знать, как надо жить для того, чтобы исполнить цель своей жизни», как говорил С. Ф. Ольденбург на первой буддийской выставке в Петербурге. А что может быть важнее, чем найти ответы на самые главные вопросы? Без них вся жизнь может пройти автоматически, как у марионеток, которых дергают за ниточки злоба, страх, зависть, алчность, гнев и сластолюбие. Понять самих себя и свою жизнь — этому учит буддизм, которому посвящена настоящая книга.

Однако разговор о буддизме следует предварить одним важным замечанием: никакого «буддизма вообще» нет и не было. Он с самого начала представлял собой совокупность множества школ и направлений, которые порой настолько различались, что скорее напоминали разные религии. Как говорят в Тибете, «в каждой долине — свой язык, у каждого учителя — свое учение». Но все разновидности этой религии объединяет личность самого Будды Шакьямуни, Первоучителя, а также определенный круг основных идей, которые присутствуют в том или ином виде во всех направлениях буддизма, хотя их осмысление может быть различным. О них и пойдет речь на страницах книги.



# ГЛАВА 1

## ТАТХАГАТА — ТАК ПРИШЕДШИЙ И УШЕДШИЙ

### «Был рожден царевич необычайной красоты»

Сердцевина буддийского учения — жизнь его основателя, поэтому невозможно понять основы буддизма, не познакомившись с биографией Будды Шакьямуни. образу провозвестника в этой религии с самого начала отводилась первостепенная роль высшего авторитета, сходная с той, какая в христианстве или исламе отводится Священному Писанию. Однако трактовка этого образа со временем менялась. Давно отошли в прошлое те времена, когда был в моде исторический критицизм и когда выдвигались гипотезы, сводившие личность Будды к солнечному мифу или к легенде, излагающей опыт некоего йогина. Теперь никто не сомневается в том, что Будда был реальной исторической личностью, хотя его жизнь окружена множеством легенд и явных преувеличений. Основная биографическая канва его жизни может быть знакома широкой публике по фильму Б. Бертолуччи «Маленький Будда», по переводу с английского поэмы Эдвина Арнольда «Свет Азии», по поэме Ашвагхоши «Жизнь Будды» в переводе К. Д. Бальмонта и, возможно, по другим источникам.

Об Ашвагхоше (около II в. н. э.) следует сказать несколько слов: это одно из великих индийских имен, пред-



варивших расцвет классической литературы на санскрите. Тибетская версия его биографии повествует о нем как о великом мудреце: «Не было вопроса, который он не мог бы решить; не было аргумента, которого он не мог бы опровергнуть; он побеждал противника так же легко, как буйный ветер, сокрушающий гнилое дерево». Ашвагхоша — автор двух известных поэм, одна из которых особенно знаменита — *Буддхачарита*, «Жизнеописание Будды». Искреннее поэтическое чувство сочетается в ней с изощренными образами, игрой слов, словесными украшениями и другими достоинствами.

Как же рассказывают, показывают и воспринимают биографию Будды сами буддисты? В общепринятом, каноническом виде жизнеописание Будды зачаровывает и воодушевляет уже не одно поколение приверженцев его учения, и не только их.

...Однажды в полнолуние царица Махамаяя, супруга царя шакьев из клана Готамов в северо-восточной части Индии, обитавшего на границе нынешних Непала и Индии, увидела необычный сон. Привиделось ей, будто прекрасный белый слон вошел в ее правый бок. Проснувшись, она рассказала об этом сне своему супругу, а тот вызвал жрецов-брахманов, которые расценили это как предзнаменование: скоро родится у царицы великий муж. Небесные знаки — землетрясение и явление безграничного света — не замедлили подтвердить эту догадку. И в самом деле, через положенное время царица родила сына; случилось это в саловой роце в местечке Лумбини (современный Непал), причем чудесным образом появившийся на свет младенец, едва родившись, издал громкий «львиный рык».

Буддисты верят, что, прежде чем явиться на земле в своем последнем воплощении, вероучитель многократно перерождался в разных облициях. Этому посвящены его жизнеописания — так называемые *джатаки*, популярные фольклорные и мифологические сочинения, содержащие свыше полутысячи историй о прежних рождениях Будды.



Согласно им, жизнь исторического Будды Шакьямуни на земле была завершением его долгого духовного пути, ведущего к полному просветлению.

В конце концов он открыл тайну, как навсегда избежать подобных перерождений. Это случилось во время его последнего рождения на земле. Перед ним Будда, пребывавший в одном из небесных миров, совершил пять великих *рассмотрений*: относительно времени, части света, места рождения, семьи и той женщины, что станет его матерью. Он выбрал то время, когда возраст людей достигал ста лет, потому что люди, живущие дольше, не поймут закона кармы, как и греховные люди, живущие меньше ста лет, не смогут воспринять его учение. Затем он решил родиться в Индии, в средней ее части, в городе Капилавасту в семье кшатриев, у царя шакьев, в клане Готамов, от царя Шуддходаны и его супруги царицы Махамайи, выбрав для своего появления на свет полнолуние весеннего месяца *вайшахха*. Все произошло так, как он задумал.

«Прямой и стройный, в разуме не шаткий», как пишет Ашвагхоша, или, скорее, К. Бальмонт, он вышел из правого бока своей матери, не причинив ей никаких мучений, и сделал семь шагов, которые остались сиять «как семь блестящих звезд». Его тело сверкало золотистой красотой и изливало «всюду яркий блеск». Появление царевича на свет сопровождалось чудесными знаменами:

...Из средоточия Небес  
Два тока снизошли воды прозрачной,  
Один был тепел, холоден другой,  
Они ему все тело освежили  
И освятили голову его.

Не только истолкование знаков и примет не оставляло никаких сомнений в необычности явившегося в мир людей ребенка. Всем своим видом он также обещал совершенство:



Царь повелел младенца принести.  
Царевича увидев, на подошвах  
Тех детских ног увидев колесо,  
Тысячекратной явлено чертою,  
Между бровей увидев белый серп,  
Меж пальцев тканевидность волоконца  
И, как бывает это у коня,  
Сокрытость тех частей, что очень тайны...

Здесь речь идет о том, что Будда, хотя и явился в человеческом облике, но даже внешне отличался от обычных людей. Один из наиболее известных телесных знаков буддийского сверхчеловека — изображение колеса на стопах. Всего же таких знаков тридцать два: длинные пальцы рук, широкие пятки, золотистая кожа, каждый волос завит в правую сторону, сапфиropодобные глаза, пучок волос на макушке, длинный и красивый язык и т. п. Помимо этих, основных, есть еще восемьдесят вторичных признаков тела Будды: ногти цвета меди, симметричные пальцы, скрытые лодыжки, ровные бока, подтянутый живот, глубокий пупок и т. п.

Вскоре после его рождения совершили, как положено по индийским обычаям, обряд наречения имени и назвали царевича Сиддхартхой, что значит «Осуществивший все намерения» или «Достигший цели». Сиддхартха Гаутама — таково было первоначально полное имя человека, известного всему миру как Будда, а Гаутама — его фамильное имя. Прорицатели предрекли его отцу, царю Шуддходхане, что его сын станет царем-миродержцем, если останется в миру, а если выберет судьбу отшельника, то, как совершенный мудрец, создаст учение, которое просветит мир. Назвали они и причину, которая может заставить его сына покинуть мир, — четыре роковые встречи: со старцем, больным, мертвецом и монахом.

Царь, нежный отец, только что потерявший жену (мать царевича скончалась после родов) и не желавший терять



единственного сына, решил во что бы то ни стало предотвратить предсказанные фатальные встречи и оградить дорогое дитя от всех мрачных сторон жизни. Специально для него он построил прекрасные дворцы посреди дивных садов, где цвели благоуханные цветы, а в прудах красовались лотосы невиданной красоты. Для каждого времени года был построен отдельный дворец, и в каждом из них преданные слуги спешили выполнить любое желание юного царевича. Ничто не омрачало его взор; он видел перед собой только молодых, здоровых и красивых людей. Его одевали в тончайшие шелка, украшали драгоценными камнями, а слуги держали над ним зонт, чтобы царевичу не досаждали ни лучи солнца, ни капли дождя, ни мельчайшие пылинки.

С семи лет царевич начал изучать шестьдесят четыре искусства, в которые входили дисциплины по интеллектуальному развитию и техническому мастерству. Излишне говорить, что способности его были необыкновенны и что скоро он превзошел остальных учеников.

В шестнадцать лет Сиддхартха женился на дочери другого царя шакьев. По индийскому обычаю, устроили *сваямвару* — состязание женихов, после которого невеста должна была выбрать одного из них. Сиддхартха затмил всех соперников, натянув тетиву на тяжелом луке своего предка, который другие не могли даже поднять. Так он стал мужем прекрасной Яшодхары. Все конкуренты признали себя побежденными, кроме царевича Девадатты, который с этого времени возненавидел Сиддхартху, поклялся его извести и позже совершил на него много злостных покушений. А молодая семья зажила счастливой жизнью. Вскоре родился сын Рахула, чье имя означает «Связь», и жизнь юной четы стала еще счастливее.

Но вот Сиддхартхе исполнилось двадцать девять лет, и неотвратимо приближалось время предсказанных встреч. Говорят, будто эти встречи подстроили сами боги,



чтобы вдохновить принца вступить на путь познания и духовного освобождения. А царю между тем привиделся сон, в котором он увидел Сиддхартху в облике странствующего монаха. Беспокоясь за сына, он устраивал для него один праздник за другим...

## Великое отречение

Однажды царевичу захотелось поехать на прогулку, и он выехал на колеснице, наслаждаясь видом ярких благоуханных цветов и зеленых деревьев. Вдруг перед собой он увидел старика, согбенного, седого, беззубого, еле передвигающего ноги, опираясь на посох. Сиддхартха спросил у возницы:

— Что это за человек?

— Это старик, — ответил возница.

— А я тоже буду стариком? — удивился царевич.

— И ты, и я, все люди подвержены старости.

Царевич не захотел продолжать прогулку, вернулся домой и предался грустным размышлениям о преходящей юности и о грядущей старости. Он больше не мог спокойно слушать беззаботное пение красавиц и любоваться их веселыми танцами. За первой встречей последовали другие: с больным и мертвецом, которого везли на погребальный костер. Они произвели на царевича не менее сильное впечатление, чем первая встреча. Он понял, что каждого смертного подстерегают болезни и старость, что богатство и знатность призрачны и мимолетны и не могут защитить от смерти. Еще глубже погрузился он в горестные мысли, и ничто не могло его развлечь. В четвертый раз царевич увидел отшельника, одетого иначе, чем все остальные люди, и погруженного в созерцание. Возница объяснил ему, что отшельник — это человек, живущий праведной жизнью, следующий истинному пути и сострадающий всем живым существам.



После этих четырех встреч царевич не мог больше пребывать в счастливом неведении и продолжать прежнюю беззаботную жизнь. Он оставил семью и покинул дворец, вступив на путь поиска истины. В одну из последних ночей, проведенных в отчем доме, царевич проснулся, и боги постарались показать ему, что все мирские прелести призрачны и недолговечны, а на деле и малопривлекательны. Даже вид спящих красавиц, разметавшихся во сне, может порой являть собой отталкивающее зрелище и напоминать кладбище с трупами. Получив такой назидательный опыт, Гаутама без всякого сожаления покинул дворец. Боги и здесь пришли ему на помощь: они предусмотрительно обернули копыта коня травой, чтобы не потревожить обитателей дворца. А царевич отдал вознице царские одежды, срезал свои длинные волосы мечом и в полном одиночестве отправился в манговую рощу.

Вскоре он пополнил ряды бродячих отшельников, которых в Индии во все времена было немало. Он жаждал найти учителя, гуру, который смог бы посвятить его в тайны бытия и научить эзотерическим практикам. Среди многочисленных аскетов, отшельников и брахманов он выбрал сначала Алару Каламу, исповедовавшего древнюю индийскую религию — брахманизм. Тот славился как мастер концентрации ума: во время одной из медитаций он не услышал и не увидел, как мимо него пронеслись пятьсот повозок. Способный ученик быстро усвоил и религиозные «доктрины» учителя, и его философские наставления, и сложный медитативный «спецкурс». Но вскоре Сиддхартха покинул наставника, рассудив, что таким путем он едва ли обретет истинное просветление.

Потом Гаутама присоединился к группе аскетов и в течение шести лет соблюдал строжайший пост. Он спал на кладбище среди трупов, истязал себя, уничтожал свою плоть, почернел от голода и изнурения и превратился в буквальном смысле в скелет, обтянутый кожей. Когда у него оставалась уже всего «одна тысячная доля жизнен-



ной силы», перед ним явился бог Индра. Играя на трехструнной лютне, он показал Гаутаме, что только крепко натянутая струна издает сильный и красивый звук, а слабо натянутая на такое не способна; она просто рвется. Так и человек: тот, кто избегает крайностей, достигает поставленной цели. Царевич прекратил пост. На пути его встретила женщина по имени Суджата, угостившая его рисом, сваренным в молоке, и Гаутама начал нормально есть, купаться в реке и быстро восстановил силы. Продолжая искать свой собственный путь духовного совершенствования, царевич погрузился в глубокую медитацию, сев в позе лотоса под священным деревом *бодхи* (*Ficus religiosa*).

Его искушал владыка демонов Мара, чье имя означает «Смерть». Он использовал для этого весь арсенал доступных ему средств и многочисленную свиту. Он то создавал мираж гигантского слона, нападающего на Сиддхартху, то вызывал стихийные бедствия, то подсылал к царевичу своих красавиц-дочерей, пробуждающих чувственную страсть. Но ничто не могло помешать глубокой медитации бывшего царевича и отвлечь его от поисков истины и просветления. И наконец бывший царевич достиг желанного состояния, просветления, бодхи, и стал Буддой, Пробужденным. Говорят, это случилось, когда он ранним утром взглянул на утреннюю звезду. День духовного озарения Будды совпал также с полнолунием месяца вайшакха. Будде исполнилось тогда тридцать пять лет.

Это решающее событие явилось рубежом в его биографии, от которого и стала отсчитываться вся его последующая жизнь. Буддисты верят, что то самое дерево бодхи, смоковница, или пипал, под которым царевич Сиддхартха достиг пробуждения сознания, живо и сейчас. В самом деле, у стены храма в Бодхгае растет огромная старая смоковница, окруженная оградой. Считается, что это пятое поколение того самого священного дерева, под которым сидел Будда. Его ветви увешаны ленточками и лоскутками, которые оставляют здесь многочисленные паломники.





В Бодхгае, в штате Бихар, где свершилось это знаменательное событие, построен храм Махабодхи, то есть «Великого просветления», — одна из самых почитаемых буддийских святынь. Рядом с древним деревом лежит каменная плита времен царя Ашоки, на ней вырезана надпись, сообщающая, что на этом месте Сиддхартха Гаутама достиг просветления и стал Буддой, совершенным Господином и Учителем. Неподалеку от ограды, окружающей дерево, лежит каменная плита с изображением стоп Будды — одного из священных символов буддизма.

Но вернемся к легендарной биографии Будды. После ночи Великого пробуждения Будда шел по дороге, и встречный, пораженный его видом, излучающим сияние и великое спокойствие, спросил: «Кто ты? Бог?» — «Нет, я не бог», — ответил Будда. «Тогда ты, может быть, великий мудрец?» И снова Будда ответил отрицательно. «Неужели ты человек?» — «Нет, — ответил Будда. — Я Пробужденный, Будда». Да он и в самом деле уже больше не был человеком: люди рождаются и умирают, а Будда превыше жизни и смерти. Отныне его стали называть не только Буддой, но и Бхагаваном, то есть Благословенным, и Татхагатой — словом, которое переводят и «Так пришедший», и «Так ушедший», и другими именами.

После ночи просветления Будда долго размышлял и сомневался, стоит ли ему проповедовать свое учение. Уж слишком оно сложно и недоступно обычному уму, погруженному в повседневные житейские заботы. Людям, захваченным собственными страстями, трудно понять причину этих страстей и избавиться от них. Да и хотят ли они этого? Будда опасался, что если он начнет проповедовать свое учение, то это не принесет ему ничего, кроме усталости и терзаний. Но, как сказано в легенде, к нему явился такой опытный и, бесспорно, независимый «эксперт», как высший бог Брахма. Он сумел убедить Будду, что тот должен открыть миру свое учение: «Как стоящий на скале, на вершине горы обзирает людей кругом, так и ты, о мудрый,



всевидящее око имеющий, возри, бескорбный, на людей, в скорбь погруженных. Встань, герой, одержавший победу, и иди в мир. Возвести учение, и явятся последователи!»

Будда внял словам Брахмы, сердце его преисполнилось состраданием ко всем живущим, и он принял подвиг проповеди учения. В Оленьем парке в Бенаресе Будда встретил пятерых бывших сотоварищей по аскезе и преподал им свое первое наставление в «Сутре о повороте колеса дхармы» (санскр. *Дхармачакраправартанасутра*). Колесо здесь символизирует солнечный диск, освещающий весь мир. Колесо закона, как и сам Будда, — это свет знания, сияющий для всех людей на земле. В этой первой проповеди Будды содержалась в сжатом виде общая структура буддийского учения.

Итак, Будда начал проповедовать свое учение, основал первую монашескую общину и указал правила, которым должны следовать его ученики. Сорок пять лет после этого он бродил по Индии в сопровождении своих учеников. Их странствия прерывались только на время сезона дождей, который обычно продолжается с июня по октябрь-ноябрь. Но проповедь не прерывалась и тогда: ее слушали верующие и миряне той местности, где Будда делал остановку.

Народ собирался и внимал Будде, а он умел дать мудрое наставление в форме незамысловатой притчи, философского рассуждения или обрядового действия — в зависимости от слушателей. Он обращался к разным слоям населения на доступном им языке. Со жрецом он говорил о жертвоприношении, с гордым брахманом — о мистическом озарении, с интеллектуалом — о философских категориях, пытаясь поставить себя на уровень собеседника и подводя, как Сократ, его самого к собственному выводу.

Будда неоднократно показывал диковинные вещи. Одно из них известно под названием «чудо мангового дерева»: дерево магически возникло по воле праведника; Будда создавал и умножал на его кроне свои собственные



изображения в четырех позах: стоя, в позе идущего, сидя и лежа. Этому чуду предшествовали «парные чудеса», с попеременным вызыванием огня и воды. Некоторые из них были причислены к четырем первичным чудесам — последнее Рождение, достижение Просветления, создание Учения и Абсолютное угасание.

...Шли годы. Будде исполнилось восемьдесят лет, и его земные дни подходили к концу. Однажды в сезон дождей вероучителя поразил тяжелый недуг, и он понял, что его дни сочтены и тело уподобилось изношенной колеснице. Как-то раз, когда он был вместе с учениками в маленькой республике маллов, некто Чунда пригласил его на ужин и простодушно решил угостить Учителя мясным блюдом — жареным поросенком. Перед началом трапезы Будда попросил Чунду накормить монахов лепешками, а ему дать мяса. Отведав этого мяса, Учитель смертельно занемог. Чувствуя приближение смерти и зная, что Чунда будет винить себя в его кончине, Будда попросил передать гостеприимному хозяину, что угощать его перед нирваной было делом весьма почетным.

Буддийская традиция придает большое значение этому эпизоду: его трактуют как проявление Буддой великого сострадания. Он не желал обидеть гостеприимного хозяина, но в то же время не хотел подвергать риску монахов, а потому сам съел несвежее мясо и успокоил Чунду, чтобы снять с него вину. Будда покинул земной мир, погрузившись в нирвану. И это тоже случилось в полнолуние месяца вайшакха.

Место рождения Будды — Лумбини, место просветления — Бодхгая, место первой проповеди — Сарнатх (Олений парк) и место махапаринирваны — «великого и полного угасания» в Кушинагаре составляют «четверку святых мест», крупнейших пунктов паломничества буддистов всего мира. Первое документальное увековечивание этих святынь связано с именем Ашоки, знаменитого буддийского императора Магадхи, совершившего немало зверств до



своего обращения в буддизм, особенно во время борьбы за престол. В одном из его указов говорится: «Когда прошло двадцать лет после помазания, царь Пиядаси (Угодный богам), думая: „Здесь родился Будда, именуемый Шакьямуни“, сам прибыл в эти места и, совершив поклонение, приказал построить каменную стену и воздвигнуть каменный столп».

## Когда жил Будда?

Легендарная биография Первоучителя Будды создавалась индийцами почти десять веков в самых разных жанрах словесности и изобразительного искусства, а потом была подхвачена буддистами всех стран и традиций. Разумеется, в ней исторически достоверны лишь немногие детали, содержащиеся в большинстве буддийских источников: его рождение в деревне Лумбини, в семье кшатрия; его ранний брак; рождение ребенка; вступление на стезю аскета без одобрения родителей; первые неудачные попытки достичь просветления; смерть от несварения желудка. Да и в их исторической достоверности можно усомниться.

Очевидно и то, что реальная биография позже была встроена в традиционный мифологический канон и в таком виде дошла до нас. Но что важнее: сухая и безжизненная, но научно выверенная схема или сказочно романтическая история, сохраняющая жизненную силу увлекательного примера? Трудно не согласиться с С. Ф. Ольденбургом, который писал, что «цельный образ Будды, Христа, Мухаммеда получит только тот, кто узнает их такими, какими их представляли и представляют себе верующие буддисты, христиане, мусульмане. И только эти образы для них важны, потому что на самом деле в жизни и истории остались только Будда буддистов, Христос христиан, Мухаммед мусульман, они живы и поныне, а те, неопределенные тени,



которые мы пытаемся очертить при помощи отдельных крупиц того, что считаем исторической правдой, — только тени и больше ничего». Ему вторил российский буддолог О. О. Розенберг, также считавший, что «Будда легенды — это и есть исторический Будда».

Попутно отметим, что сугубо научную и подтвержденную достоверными фактами биографию Будды вряд ли вообще возможно реконструировать. Начать с того, что до сих пор среди ученых нет единодушия относительно даты его рождения и смерти: процедура, важная для европейцев, но совершенно не интересная для самих индийцев. Существует три версии датировок жизни Будды. По первой, основанной на сингальских хрониках, он жил с 624 по 544 г. до н. э. Японская версия передвигает эти сроки ближе к рубежу нашей эры: 488–386 гг. до н. э. Наконец, согласно западной научной версии, Будда родился в 566 г., а умер в 486 г. до н. э. Эта датировка основана на греческих свидетельствах о коронации Ашоки и принята большинством ученых. Однако и ее нельзя считать окончательной и неоспоримой, а вопрос о хронологических границах жизни Будды — полностью решенным и закрытым.

На семинаре 1988 г. в Геттингене, специально посвященном пересмотру имеющихся датировок жизни Будды, обсуждался вопрос о необходимости — на базе последних археологических данных — передвинуть признанные сейчас даты на более позднее время и считать временем рождения Будды 480–400, а временем смерти — 430–350 гг. до н. э. И, как знать, может быть, лопата удачливого археолога или архивные поиски какого-нибудь любителя рыться «в хронологической пыли» принесут новые свидетельства, которые заставят пересмотреть и эти данные!

Как бы то ни было, пожалуй, интереснее уделять внимание не точным или, скорее, неточным датам, а попытаться представить себе то время, когда жил Будда, и понять, почему именно такое учение родилось именно там и тогда.



## «Брожение умов»

Дух того времени, когда жил Будда, был совершенно особым, а интеллектуальная жизнь отличалась ярким и неповторимым колоритом. Страна была охвачена «брожением умов» и интенсивными поисками истины. Этот период принято называть шраманским. *Шраманами* (от санскр. *шрамана*, с корнем *шрам* — «утруждаться, стараться») называли аскетов, искателей духовной истины, порвавших связи с мирским обществом, живущих милостыней и нередко странствующих. Шраманы объединялись вокруг учителей и наставников и образовывали некое подобие монашеских орденов. Все шраманские учения не были ортодоксально ведическими, то есть не всегда признавали авторитет Вед — древних священных индийских текстов, и потому вызывали у брахманов настороженное, а часто и скептическое отношение.

Этот период в полной мере продемонстрировал ту парадоксальную закономерность истории, которая всем нам хорошо известна по расхожей фразе: «Хотели как лучше, а получилось как всегда». Брахманы и другие представители высших сословий — варн, желая создать идеальную организацию общества и разработав ее идеологию, вызвали настоящую лавину религиозно-аскетических течений, антибрахманских по своей идейной направленности. Чрезмерно усложненный и громоздкий ведийский ритуал, жертвоприношение животных, темный язык священных текстов, не всегда понятный даже самим жрецам-брахманам, наконец, привилегии брахманов и провозглашенные ими незыблемыми границы между варнами — все это не могло не породить самого настоящего нигилизма.

Предельно схематизируя картину, можно сказать, что индийское общество оказалось расколотым на два оппозиционных лагеря: традиционалистов, поддерживающих брахманские установления, и «диссидентов», проповедующих новые учения. Последние, в свою очередь, раскололись



на множество группировок, защищавших разнообразные доктрины, мнения, взгляды (если верить некоторым текстам, группы «инакомыслящих» исчислялись сотнями), в которых трудно было не запутаться.

Было еще одно немаловажное обстоятельство: на индийском духовном горизонте обозначились весьма серьезные проблемы, которые стали суровым испытанием жизнестойкости древних традиций. Старые ведийские боги становились все более абстрактными и далеко не всегда «помогали» своим адептам разрешать насущные житейские проблемы, обманывая ожидания тех, кто приносил им щедрые жертвоприношения. Древние канонические тексты все чаще воспринимались как «шелуха душ древних мудрецов». Все больше осознавалась необходимость непосредственного переживания истины, и человек все чаще обращался к самому себе и исследовал себя, возможно, потому, что он достиг некоего предела в мифологическом познании мира. «Рядом с Брахманом, который царит в своем вечном покое, высоко вознесенный над судьбами человеческого мира, остается как единственно активная сила в великом деле освобождения — сам Человек, обладатель присущей ему силы и власти отвлечься от этого мира, от этого безнадежного состояния страдания», — писал С. Ф. Ольденбург.

Странствующие мудрецы стали привычной и неотъемлемой частью индийского пейзажа. Они соперничали на диспутах, оттачивали технику спора и защищали свои учения. Но что удивительно — им оказывали покровительство цари небольших индийских государств, среди которых выделялась Магадха, область, частично соответствующая современному Бихару. Один из самых выдающихся представителей Магадхской династии, царь по имени Бимбисара, мог не просто выслушивать часами речи мудрецов, но и сам активно помогал им. А учение Будды ему так понравилось, что царь, как уверяют авторы буддийских текстов, сразу же подарил ему сад. Не меньший интерес проявлял к искателям истины Прасенаджит, царь другого



государства, Кошалы, а его супруга Малика даже построила для странствующих мудрецов специальный павильон и получала не меньшее удовольствие от присутствия на философских диспутах, чем европейские дамы Средневековья от рыцарских турниров.

В дошедших до нас текстах Будда неоднократно сетует на охватившую всех манию полемики. По свидетельству древнегреческого историка Страбона, индийские философы и в самом деле проводили время в постоянных диспутах. Об их изощренности можно судить хотя бы по некоторым эпитетам. Так, «расщепителями волоса» назывались тонкие аргументаторы, способные как обосновать, так и опровергнуть любой тезис. Были еще «скользкие угри», избегающие любого положительного ответа на всякий вопрос и занимающие разные позиции в зависимости от ситуации. Вся эта пестрая картина умозрений, когда, виртуозно владея отточенной техникой спора, можно было все что угодно доказать и все что угодно опровергнуть, в конечном итоге не могла не подорвать доверие к знаниям и к разуму вообще.

Какие же темы всколыхнули тогдашнее индийское общество, обсуждались на диспутах и приковывали внимание даже царей? А волновали их ни много ни мало мировоззренческие вопросы, актуальные для того времени проблемы высшего назначения человеческой жизни. Едва ли не главным среди них был следующий: зависит ли судьба человека от его собственных действий, или сами эти действия определяются какими-то внешними, не зависящими от человека причинами? От ответа на этот вопрос зависел ответ и на следующий: нужно ли следовать ритуально-этической парадигме брахманизма, или она в корне неверна?

Полемисты обсуждали и другие, самые разнообразные вопросы. Среди них выделялось несколько обязательных, без которых не обходился, пожалуй, ни один словесный турнир: вечен ли мир и Атман, безличный абсолюте? Коначен ли этот мир в пространстве? Как соотносятся душа



и тело? Продолжают ли совершенномудрые существа жить после смерти? Ответы на эти и подобные им вопросы были разными, и в зависимости от этого среди «инакомыслящих», не приемлющих брахманических ценностей, выделялось несколько основных направлений.

Первыми следует назвать аскетов, именуемых *тапасинами* (от санскр. *тапас* — «жар», «энергия»), которые объединялись в небольшие «ордена» под руководством какого-либо харизматического лидера. Другой весьма влиятельной религиозной общиной были *адживики* (от санскр. *аджива* — «образ жизни»). Их стиль жизни отличался экстравагантностью: они бродили по городам и весям нагишом, часто даже без набедренных повязок, не пользовались посудой, облизывали руки после еды и т. п. Кажется, именно адживики были теми «нагими мудрецами», с которыми вступил в беседу Александр Македонский и которые подняли против него мятеж. Третьим объединением были *париераджаки* — пилигримы, собиравшиеся на сессии в период дождей, а в остальное время группами бродившие по северу Индии. Четвертую группу составили *джайны*, последователи Джины Махавиры, Великого Героя-Победителя, «разорвавшие узы» этого мира. Это течение со временем выросло в третью по значимости религию Индии после индуизма и буддизма.

Будда был одним из подобных странствующих мудрецов, проповедовавших свое учение. Его община стала пятой, как бы итоговой для этого периода. Шраманский период теперь принято исчислять по современной датировке жизни Будды и считать, что он занял примерно столетие, с конца VI—V вв. до н. э. до конца V—IV вв. до н. э. Первые индийские философы считают его предшественниками или старшими современниками, а сам он, можно сказать, завершил шраманский период искания истины.

Итак, учение Будды было одним из многих религиозных течений Древней Индии. С самого начала оно попало в число антиведийских школ, *частика*. Но полной зави-



симости от Вед оно не могло избежать хотя бы потому, что зарождалось в оппозиции к ним, а также потому, что духовная жизнь Древней Индии полностью основывалась на ведийских канонах. Едва ли современники воспринимали Будду и его учение как нечто из ряда вон выходящее, как крушение вековых устоев и революционный шаг в религиозном мышлении.

Открывая новые духовные горизонты, Будда оставался органически связанным с духовной традицией своей страны, и его учение прочно уходило корнями в индийскую почву. Ему даже не пришлось изобретать новую терминологию. Она была, что называется, под рукой — в богатейшем лексиконе священных текстов Древней Индии: другое дело, что он наполнил старые термины новым содержанием и облек некоторые традиционные представления в более яркую и доступную многим форму. Тем не менее в пестрой картине духовного брожения той поры он занял совершенно особое место. Из его мистического созерцания родилась религия, которой были суждены даже не века, а тысячелетия победоносного существования, причем не только в Индии, но и во всем мире.

### «Срединный путь»

Жизнеописание Будды построено по индийскому канону агиографии, как называются описания жизни и духовных подвигов богов и святых людей. Но это только внешняя, формальная сторона. Заложенный в ней смысл очень глубок, и открывается он не сразу. Разумеется, этот смысл воспринимался по-разному разными людьми в тот или иной период времени. Современный человек увидит в биографии Будды совсем не то, что древний индийский монах-отшельник, современник вероучителя, средневековый китайский ученый или тибетский лама. Это отнюдь не означает, что нам, людям, живущим за тысячи километров





от Индии и более чем на две с половиной тысячи лет удаленным от периода жизни Будды, не дано постичь буддизм и тексты, связанные с ним.

Интересный пример собственного прочтения биографии Будды является работа оригинального отечественного мыслителя Г. Гачева «Сопоставление восточной и западной символики, или Буддизм — как естествознание» (по поэме Ашвагхоши «Жизнь Будды»). По собственному признанию Г. Гачева, он «промедитировал это великое произведение» и «отчетливо почувствовал буддизм не просто как нравственный закон людям, но как космический закон всем существам, определенно упорядочивающий вселенную». Конечно, не все, подобно Гачеву, могут позволить себе роскошь неспешного прочтения этой книги и получить ключ к пониманию буддизма, но каждый может найти в этой религии что-то важное для себя. Так, К. Г. Юнг признавался, что его «путь постижения мира буддийской мысли лежал не в направлении изучения истории религии или философии. К знакомству со взглядами и методами Будды, этого великого учителя человечества, побуждаемого чувством сострадания к людям, обреченным на старость, болезни и смерть, привел меня профессиональный интерес врача, долг которого — облегчить страдания человека».

Так что с биографией Будды стоит познакомиться повнимательнее и постараться увидеть, как за ее поэтической, романтической формой, созданной и отточенной его последователями, скрываются важные доктринальные и психологические идеи этой самой древней мировой религии. Рассмотрим лишь один пример, связанный с ключевым понятием «срединного пути».

Жизнь Будды до ухода из дома — это прекрасное оставленное мгновение, которое, как кажется, длилось бы вечно вопреки всему, если бы не решение царевича уйти из дома и прекратить этот нескончаемый праздник, который «всегда с тобой». Зачем понадобился авторам жизне-



описания утопичный мир юности царевича Снддхартхи? Тем более что этот фрагмент биографии появился сравнительно поздно: ее ранние варианты, довольно бессвязные, начинаются с того момента, когда царевич достиг просветления и начал проповедовать, сделав, говоря современным языком, карьеру духовного учителя, великого йога и т. п., что в условиях Индии того времени не было явлением уникальным. Ничего сверхъестественного, необычного, божественного в его биографии поначалу не было. Более того, в одном из текстов упоминается, что его отец сам обрабатывал землю. Таким образом, если докапываться до «исторической правды», то можно усомниться и в том, что Сиддхартха был отпрыском богатого царского рода.

Но безоблачный мир юности царевича, похожий на райский, был совершенно необходим авторам его поздних биографий прежде всего для того, чтобы объяснить его потрясение от неожиданных встреч с больным, старцем и покойником и показать, как царевич ответил на этот вызов жизни. Живи он обычной жизнью рядового человека, едва ли такие естественные вещи, как болезнь, старость и смерть, произвели бы на него столь сокрушительное впечатление, вызвали такое смятение в душе и так перевернули бы его жизнь.

Но это еще не все. Детали его безоблачной домашней жизни описываются с явным смакованием. Почему? Не задавались ли составители биографии Будды целью показать таким образом всю полноту земного существования человека, все возможные радости его бытия — в полном соответствии с общеиндийским представлением о ценностях жизни? Ведь только полностью исчерпав мирской опыт и, можно сказать, предельно им насытившись, Будда оставил мир и ушел в лес, к аскетам. Устами Ашвагхоши он говорит:

Я совсем не безучастен к красоте,  
Человеческих восторгов знаю власть,



Но на всем измены вижу я печать,  
Оттого в тяжелом сердце эта грусть.  
Если б это достоверно длилось так,  
Если б старость, смерть, болезнь — не ждали нас,  
Упивался бы любовью и я,  
Не узнал бы пресыщенье и печаль...

Индийцам это было понятно. По предписаниям индуизма, главной индийской религии, каждому «дважды рожденному», то есть людям высших сословий, надлежало за свою жизнь пройти четыре полосы, или стадии: ученика, домохозяина, отшельника и аскета-санньясина, оставившего мирскую жизнь. Иными словами, уход в аскеты был возможен только после исполнения человеком своего религиозного и социального долга, то есть после создания семьи, рождения детей и внуков, накопления богатства и т. п., хотя бывали и исключения.

Индийские мыслители не без основания полагали, что человеку, насытившемуся всеми земными радостями, психологически легче отказаться от них и перейти к противоположному состоянию — аскетизму. Буддийские авторы с недоверием относились к тем искателям истины, которые до вступления на стезю отшельничества имели низкий социальный статус и влачили жалкое существование. Их отречение носило осязаемый мирской привкус, и в их показном аскетизме, как правило, было больше жажды самоутверждения и желания повысить свой престиж, чем иных, истинно религиозных мотивов. Совсем иначе обстоит дело у царевича Сиддхартхи. Он не согласен с порядком вещей в мире, он не может примириться с бренностью человека. Вот что послужило отправной точкой его религиозных исканий.

Уйдя в аскеты, царевич попадает в общество отшельников — мир, живущий по своим собственным законам. Индийский аскетизм, который был и остается ярким элементом народной религии, а часто и основной



практикой, поражает изощренными формами истязания плоти — вплоть до самоуничтожения. Обычным делом, например, было стоять между горящими кострами под палящим солнцем, находящимся в зените. В арсенале шраманов и брахманов было много приемов суровой аскезы, и они состязались друг с другом в развитии способностей не видеть, не слышать, не чувствовать и т. п. Аскеты, жестоко умерщвляющие свою плоть, были едва ли не главными героями того времени, и не случайно двоюродный брат Будды, Девадатта, первый буддийский «диссидент», призывал к еще большему ужесточению аскезы, чем предлагали общепринятые нормы.

Однако, пойдя этим путем, Будда не испытал удовлетворения. Напротив, он пришел к твердому убеждению, что измученная плоть может вызвать только болезненное состояние и не способствует открытию истины. И он отказался от дальнейших аскетических подвигов, справедливо полагая, что гораздо важнее гармония души и тела. Испытав на собственном опыте крайности и мирских утех, и аскетических тягот, он в конце концов открыл собственный «срединный путь». Первыми словами его первой проповеди, произнесенной перед бывшими товарищами по аскезе, были следующие: «Есть две крайности, о монахи, которым не должен следовать тот, кто ушел из мира. Какие это крайности? Одна — практика, основанная на привязанности к объектам этого мира, особенно на чувственной привязанности. Это путь низкий, варварский, недостойный, не ведущий к благу, обывательский. Другая — практика самоистязания, мучительная, недостойная и не ведущая к благу. Но есть и срединный путь, о монахи... Тот путь, который открывает глаза, способствует пониманию, ведет к умиротворенности, к высшей мудрости, к полному просветлению, к нирване».

Этот путь был выстрадан собственным мучительным опытом Будды. В одном из текстов он рассуждает о тех, «кто становится на стезю религиозного служения», когда



убеждается в истинности исповедуемой доктрины, либо следуя авторитету Вед, либо доверяя логике или интуиции. Но есть и другой путь: встать «на стезю религиозного служения... только посредством собственного прозрения учения, среди других учений ранее не известного», то есть открыть его собственным опытом без опоры на авторитет, мнения или знания других. Жизнеописание Будды убеждают, что он выбрал именно этот путь духовного эксперимента.

Так вполне убедительно авторы биографии вероучителя не только продемонстрировали особенности буддийского пути, но и показали важный принцип раннего буддизма, согласно которому любое суждение о реальности, и прежде всего о реальности высшего порядка, должно быть основано на личном опыте. И сам Будда в своих многочисленных проповедях говорил лишь о том, что пережил сам — в нынешнем или прошлых рожденьях.

Ну а что нам, современным людям, может дать эта легенда? Нынешний Далай-лама XIV не раз говорил, что история жизни Будды имеет для нас огромное значение: «Она наглядно демонстрирует те великие возможности и свойства, которые заключены в человеческой жизни». Вероятно, обстоятельства, которые привели к полному пробуждению Будды, могут служить по-настоящему вдохновляющим примером для его последователей. Если кратко, то своей жизнью он говорит нам следующее: «Вот путь, по которому вы должны идти в своих духовных исканиях. Вы должны понимать, что достижение пробуждения — нелегкая задача. Оно требует времени, воли и настойчивости».

В самом деле, жизнеописание Будды призвано не столько выразить биографию царевича Гаутамы, сколько показать его как носителя определенного сверхличного непонимания. Вне всякого сомнения, главные вопросы, поставленные его жизнью, находились в центре идейных поисков и борьбы мнений не только его времени; они остаются актуальными во все времена.



Возвестив о новом идеале духовного освобождения от тягот бренного мира, Будда остался человеком среди людей. Сила его воздействия на других определялась, может быть, даже не столько его идеями — мы убедились, что они лежали в русле индийских традиций, — сколько всем его жизненным примером. Последующая судьба Будды удивительна. В течение долгих веков его почитают во многих странах Азии. Его образ в качестве святого проник также в христианство, ислам, зороастризм, манихейство. Под именем Иоасафа, царевича индийского, он был известен на Руси с XVI в. День его памяти православная церковь отмечает вместе с памятью преподобного Варлаама.





## ГЛАВА 2

# ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ

### Первая благородная истина. О страдании

Однажды к Будде пришла молодая женщина, убитая горем: умер ее первенец, любимый сын. Она прижимала к себе его бездыханное тельце, не в силах с ним расстаться, и в исступлении просила Будду вернуть к жизни ее дитя. Как же повел себя Будда? Он не стал утешать женщину и обещать, что может исполнить ее желание. Он спокойно выслушал ее и пообещал ей вернуть сына, но при одном условии: она принесет ему горчичное зерно из того дома, где никто и никогда не умирал. Женщина обошла все селения, но не нашла ни одного дома, в котором бы не теряли близких. То же самое было и в других селениях. Тогда она пришла к Учителю, и он сказал ей: «Ты думала, что только твой сын умер, а это непреложный закон для всех живых существ: владыка смерти вырывает из жизни все существа и ввергает их в море погибели. Смерть уносит любого человека, подобно тому как бурный поток уносит спящую деревню».

Здесь стоит вспомнить сходный эпизод из истории христианства. Однажды к Сергию Радонежскому понесли больного ребенка. По дороге дитя умерло, и убитый горем родитель уже пошел готовить гроб. Но когда он вернулся

к преподобному, то увидел ожившего ребенка. Святой старец сказал, что тот вовсе не умирал: он просто замерз в дороге, а вот теперь согрелся и ожил.

В буддизме же все иначе. Приведенный эпизод показывает, что Будда был не только великим мудрецом, но и великим Учителем. Он никогда не проповедовал абстрактные (и тем более объективные) истины и не изрекал окончательных (а значит, закосневших) догм, но в совершенстве владел методом, позволяющим человеку идти своим собственным путем, осуществляя в себе самом закон внутренней гармонии, «срединности». Так было и в случае с безутешной матерью: он подвел ее к тому, чтобы она сама убедилась в неизбежности и неизбывности страданий. Потом она многое осознала в своей жизни и стала верной последовательницей Будды.

Страдание — краеугольная категория в буддийском учении. К. Бальмонт, увлеченный индийской культурой, написал в стихотворении, посвященном Д. С. Мережковскому, автору популярного в те годы стихотворения «Будда»:

Я полюбил индийцев потому,  
Что в их словах — бесчисленные зданья,  
Они растут из яркого страданья,  
Пронзая глубь веков, меняя тьму.

Что такое страдание, каждый из нас знает очень хорошо на своем опыте. Примеров тому найдется немало и в нашей собственной жизни, и в жизни наших близких, и в нашей общей истории. «Человеческая история полна преступлений, войн, страданий и страха, а счастья в ней ровно столько, что, пока оно есть, мы мучительно боимся его потерять, когда же оно ушло — страдаем еще больше. Время от времени жизнь становится вроде бы лучше, создаются цивилизации. Но все они гибнут, да и при них принесенные ими облегчения полнее уравновешиваются новыми видами страданий», — писал К. С. Льюис,



известный английский писатель и религиозный мыслитель.

Создавая свое учение, Будда основывался на феномене «страдания-*дуккха*», этого универсального принципа, глубоко укорененного в опыте, знакомом всем чувствующим существам. Иного столь же фундаментального переживания пока, кажется, не обнаружено. Не все живые существа могут мыслить (как тут не вспомнить Р. Декарта с его знаменитым изречением: «Я мыслю, следовательно, я существую!»), но страдают все, так как все подвержены старости, болезням и смерти. В жизнеописании Будды есть эпизод, когда он, принц, во время охоты увидел вспаханное поле и был потрясен открывшимся ему зрелищем: птицы выклевывали червей из комьев земли. Принц вдруг понял, что одни существа могут жить только ценой смерти других. Еще более глубокое потрясение вызвали те четыре роковые встречи, о которых рассказано в предыдущей главе. Именно это созерцание всеобщего и неизбывного страдания перевернуло жизнь царевича Сиддхартхи, побудило его оставить свой уютный домашний мирок и отречься от царского положения. Страдание, таким образом, стало исходным пунктом его учения.

Однозначно определить, что такое страдание, так же как и описать его противоположного «двойника», счастье, невозможно, хотя они известны каждому из нас. Однако очевидно, что страдание может иметь несколько уровней. Все мы очень хорошо знаем, что такое физическое, телесное страдание, так как не раз испытывали боль, голод и недомогание. Рождение, старение и смерть, как и многое другое в нашей жизни, невозможны без страданий. Известны нам и душевные муки, когда, например, рушатся наши иллюзии, за которые мы порой упрямо держимся и не находим сил с ними расстаться, или когда мы испытываем разочарование в людях, идеях, прожитых годах. Никто из нас не защищен от физических и душевных страданий, и никому еще не удалось прожить без них жизнь. Этот



первый уровень страданий в буддизме называется «страдание как таковое».

Обычно наши страдания и тревоги чередуются с периодами относительного благополучия, эмоциональных взлетов, радостного настроения, то есть такого состояния, которое мы привыкли называть счастьем. Но почти всегда любые, даже самые радостные и долгожданные перемены вносят в нашу жизнь изменения, которые нередко оборачиваются новыми страданиями или новыми проблемами. Например, мы страдаем в разлуке с любимым человеком. Но вот мы наконец соединились с ним, мы счастливы. Однако вместе с тем приходится решать новые, и далеко не всегда приятные, проблемы: где жить и как найти квартиру, как зарабатывать средства для содержания семьи, как примирить негодующих родственников, как обеспечить благополучие и счастье другого человека и т. п. А тут еще нередко обнаруживается, что вожделенный плод оказался не так уж и сладок, как нам представлялось в мечтах, и жизнь порой утрачивает смысл, потому что стремиться теперь вроде бы не к чему. Ну а если вспомнить, что всех нас в итоге ждет смерть, то не остается никаких сомнений в том, что любые удовольствия и наслаждения конечны и преходящи.

И так — всю жизнь. От рождения до смерти мы не можем выпутаться из страданий, подобно птице из сказки, которая попала в смолу и никак не могла из нее выбраться: вытащит клюв — увязнет хвост, вытащит хвост — увязнет крыло. Страдания подобного рода называются в буддизме «страданиями перемен».

Как бы мы ни хотели и что бы мы ни делали, мы никогда не сможем полностью избавиться от житейских неурядиц и проблем. Мы не можем быть неизменно здоровыми и никогда не болеть, оставаться вечно молодыми, всегда создавать для себя и своих близких идеальные условия, постоянно окружать себя обществом только приятных нам людей и никогда не сталкиваться с бедами и пороками.





С этим связан третий уровень страданий, называемых «страданиями нестабильности», и никуда нам от них не деться. Примеров, подтверждающих это, можно найти более чем достаточно и в окружающей нас жизни, и в литературе. Так, героиня романа Т. Москвиной «Смерть — это все мужчины» размышляет после любовного свидания: «Я забыла о себе. Вот в чем счастье: я не помнила о себе. Проклятый голос замолчал, подавился любовью. Невыносимое, разросшееся до болезни „Я“ смыло и смело, как шторм сметает надменный корабль и его гордую команду.

Но буря прошла, и уцелевшие моряки таскают на берег то, что отдала стихия. Я опять в сознании, значит, вновь буду несчастна. А нельзя ли как-нибудь остановить время? Или прекратить себя? Опять наползают тревоги...»

Согласно буддийскому учению, к страданию относится не только то, что вызывает наш телесный, ментальный или душевный дискомфорт. Вся наша жизнь, от рождения до смерти, есть не что иное, как страдание, и мы обречены его терпеть. Не понимая своего положения, мы расплачиваемся за прошлые прегрешения и создаем поводы для новых страданий, опутывая себя все более плотными кармическими узами. Но страдание — не только человеческий удел. Страдают животные и растения, страдают обитатели многочисленных адов (в буддизме ад — это временное состояние сознания) и даже боги-небожители, которым также ведом страх смерти. Нет ни одной формы жизни, которая не была бы подвержена страданиям.

Об этом Будда поведал в своей первой проповеди в Бенаресском лесу: «Такова, о монахи, арийская истина о страдании. Рождение есть страдание, старость есть страдание, болезнь есть страдание, смерть есть страдание. Соединение с неприятным есть страдание, разъединение с приятным есть страдание, любое неудовлетворенное стремление есть страдание...» Согласно общебуддийским представлениям, эта проповедь отражает видение мира и жизни самим Буддой, его духовный опыт, «великое просветление».



Его невозможно выразить в словах, так как оно лежит за пределами слов и понятий. Однако высокий духовный опыт предполагает толкование, и оно было сделано Буддой в этой проповеди, произнесенной в Бенаресе. Слова самого Будды нам не известны, но в дошедшем до нас тексте содержится ядро того, что ему открылось: все живое на земле страдает. Такова первая благородная истина о страдании.

Необходимо оговориться, что отношение к страданию в буддизме отличается от привычного нам, христианского. В христианской традиции страдание понимается обычно либо как результат утраты первоначального рая, либо как наказание за грехи, либо как испытание веры на прочность, ниспосланное нам Богом, либо даже как происки сатаны, дьявола, прельщающего нас гордыней, и т. п. Мы верим, что страдание очищает и возвышает нашу душу, а вере придает подлинность и незыблемость. Можно даже говорить о своеобразном культе страдания в христианстве, берущем начало от распятия Христа, пострадавшего за грехи человеческие и искупившего их.

В буддизме же страдание не имеет большой религиозной ценности: вспомним, как скептически Будда относился к самоистязаниям аскетов. Кроме того, страдание понимается не как нечто внешнее по отношению к нам, нет, оно видится зарождающимся в нас самих. Если оно и служит нам наказанием за недостойные деяния в прошлом, то совершается в силу действия *кармы*, безличного закона возмездия-воздаяния. Если исходить из нашего внутреннего мира, то надо признать, что страдание служит нам сигналом, что мы все еще находимся в тисках кармы и вовлечены в круговорот рождений и смертей, *сансару*.

С этой первой буддийской истиной о страдании обычно ассоциируется один из важнейших принципов буддийского взгляда на мир — осознание его не вечности, бренности, мимолетности. Страдание — неотъемлемый фактор такого бытия, его следствие, преодолеть которое можно лишь одним способом — узнав причину страдания и искоренив ее.



## Вторая благородная истина. О возникновении страдания

Причину страдания раскрывает вторая истина, провозглашенная Буддой: «Такова, о монахи, арийская истина о возникновении страдания. Поистине, жажда вызывает возобновление существования, сопровождаемое жаждой чувственных удовольствий, поисками удовлетворения то в одном, то в другом, стремление к удовлетворению страстей, стремление к существованию или к несуществованию».

Если страдание, как считают буддисты, — не внешняя по отношению к нам сила, то в нашей власти избавиться от него, преодолеть его. Для этого нужно понять, что настоящей причиной наших страданий являются постоянные желания, обозначаемые санскритским термином *тришна* — «жажда». В переносном смысле она понимается как желание, влечение, а также как отвращение — обратная сторона влечения, влечение с противоположным знаком. Среди метафорических синонимов жажды называются «поток, река, течение, океан»: имеется в виду поток сансарного бытия. Мудрец в буддийском сочинении «Вопросы Милинды», представляющем собой дискуссию между греко-бактрийским правителем Менандром (Милиндой) и буддийским монахом Нагасеной (около I в. до н. э.), говорит царю: «Да и все, государь, кто находится в сонме живых существ, следуют потоку сансары, сталкиваются, уносимые потоком сансары, и с милым, и с постыдным». Сам же Будда не раз называется выбравшимся из потока — того самого, в который нас, как в пучину, затягивают наши бесконечные и неутолимые желания.

Герой романа современного писателя Ирвина Ялома «Когда Ницше плакал», один из отцов-основателей психоанализа И. Брейер, вспоминая о своей пациентке, которой он увлекся, говорит: «Что я искал в ней? Чего мне не хватало? Разве жизнь моя не была полной чашей? Кому могу



я пожаловаться, что моя жизнь неуклонно становится все более похожей на край обрыва, на котором все труднее устоять. Кто сможет понять мои мучения, мои бессонные ночи, мое заигрывание с идеей самоубийства? В конце концов, разве не обладаю я всем тем, о чем только можно мечтать: у меня есть деньги, друзья, семья, очаровательная красавица-жена, слава, уважение? Кто утешит меня? Кто не станет задавать сам собой напрашивающийся вопрос: „Чего же еще ты можешь хотеть?“».

Не каждый из нас может так пристально вглядываться в себя, в свой внутренний мир и анализировать свои желания. Но каждый знает, что если наши желания удовлетворяются, то мы привязываемся к тем людям, идеям, вещам, которые приносят нам это удовлетворение: нам нравится ими обладать или эгоистически наслаждаться ими. Когда же мы не получаем желаемого, то это лишь подстегивает наши желания (запретный плод всегда сладок!), а также вызывает неприязнь или даже отвращение к тому, что мешает их удовлетворить. Эта привязанность-*упадана* может принимать самые разнообразные формы в зависимости от того, возникает ли она в результате любви, ненависти, жадности или иных чувств. Но во всех случаях она вовлекает нас в мучительный круговорот бытия, сансару, заставляя страдать в том мире, который мы сами себе создаем вновь и вновь.

Таким образом, наши желания, которые оказываются не чем иным, как неявной, закамouflированной формой привязанности к жизни, обрекают нас, как белку в колесе, на непрерывное круговращение в цикле рождений и смертей. При этом мы редко задумываемся о том, что рождение и смерть неотделимы друг от друга: ведь это, по сути, одна и та же дверь, которая может служить и входом и выходом. Так и желания: буддизм выступает и против гедонизма, и против аскетизма. И та и другая крайности не приведут к позитивным результатам. Буддизм учит другому: «Земные желания — тропы в мир просветления».



Буддисты выделяют десять привязанностей, в которых реализуется жажда-*тришна*. Прежде всего это заблуждение относительно собственного «Я», самости. Другие девять привязанностей — сомнение или отсутствие убежденности в истинности буддийского учения; вера в обряды и их действенную силу; стремление к чувственным удовольствиям; склонность к недоброжелательности, ненависти и другим негативным чувствам; чрезмерная привязанность и любовь к земной жизни; стремление к небесной жизни; предрасположенность к гордыне; склонность оправдывать свои поступки; невежество, или, точнее, неведение.

Итак, установлено, что есть страдание и есть причина страдания. С их помощью почти исчерпывающе описывается наше наличное бытие. Но поставить диагноз — мало; нужно еще суметь вылечить страдальца от болезни. А в том, что недуг излечим, Будда нисколько не сомневался.

### Третья благородная истина. О прекращении страдания

Буддисты не считают, что страдание является следствием нашей ущербности или связано с порочностью человеческой природы. А это значит, что оно может быть преодолено, причем собственными, но обязательно сознательными усилиями человека. Заметим, ни Будда, ни его последователи не уповали на божью благодать или на ответный дар богов за совершенное жертвоприношение; они вообще не надеялись на какие бы то ни было потусторонние силы. Нет, ставка была сделана только на свои собственные действия и помыслы. Ведь если когда-то их посредством человек запустил неподвластный ему механизм кармы, обрекающий его на страдания в круговороте мучительного сансарного бытия, то лишь он сам может его и остановить. Таким образом, оказывается, что в учении



буддизма, по крайней мере в его раннем, индийском варианте, не оставалось места для богов и иных мифических существ, так же как и для молитв или жертвоприношений, адресованных им.

Человек может и должен сам, своими непрерывными усилиями избавиться от гнева, алчности, ненависти и других аффектов, и самое главное, от ослепляющего его неведения, а тем самым — и от страдания. Чем успешнее он будет это делать, тем более возрастет его внутреннее ощущение счастья. Вот почему полное освобождение от связывающих его пут, *нирвана*, называется высшим блаженством.

Слово «нирвана» происходит от санскритского корня *нир* — «угасать», «прекращаться», «стихать»; угасать как пламя светильника, когда кончается питающее его масло; прекращаться как буря, когда стихает вызвавший ее ветер. Это то самое состояние радостного и возвышенного экстаза, в котором Будда пребывал семь дней после обретения им просветления. Для характеристики этого состояния сознания нередко используется аналогия солнца, которое появляется из-за облаков: когда практикующие избавляются от неведения и заблуждения, они видят проблески состояния пробуждения.

Ключевое понятие здесь — радость, блаженство; это один из важнейших факторов духовного освобождения. Радость, как и страдание, имеет много градаций. Но среди них можно выделить три основных типа. Первый — телесное здоровье, чувственное наслаждение — хорошо всем нам знаком и не нуждается в пояснениях. Второй тип — ментальная радость — также доступен многим из нас; он заключается в удовлетворении интеллектуальных и эмоциональных желаний и склонностей. Третий тип — наивысший — это чистая радость, свободная от каких бы то ни было эгоистических интересов и индивидуальных предпочтений; она превосходит все известные нам мирские переживания.



С точки зрения обыденной психологии просветление Будды — состояние полной свободы от любых негативных эмоций и обретение особой, невыразимой полноты бытия. Это ни в коем случае не пассивное равнодушие, а духовное равновесие и полная, всеобъемлющая гармония, осуществление высшего духовного потенциала человека, выход в некую предельную реальность. Это состояние ясной безмятежности, включающее в себя мудрость, любовь и сострадание ко всем живым существам. Считается, что оно непостижимо для обычного рассудка. Чаще всего его характеризуют как уровень особого внеличного бытия, и в буддийских текстах нет его описания, поскольку в человеческом лексиконе нет подходящих для этого слов. Лучшими определениями нирваны считаются либо отрицательные типа «не то, не то», либо вообще молчание. Неслучайно вопросы о том, что же собой представляет нирвана, относились к числу тех, по поводу которых Будда хранил «благородное молчание». Ее можно достичь и узнать только на собственном опыте.

В «Вопросах Милинды» мудрец говорит: «О нирване... нельзя сказать, что она порождена деянием, или причиной, или сроком, что она ставшая, или не ставшая, или породима, или прошлая, или будущая, или нынешняя, или воспринимается зрением, или воспринимается слухом, или воспринимается обонянием, или воспринимается вкусом, или воспринимается осязанием. Но нирвана... воспринимается умом; ее видит истинно-делающий арийский слушатель своим очищенным знанием».

Истина о прекращении страдания провозглашает «полное бесстрашие и прекращение желания, отбрасывание его, отвержение его и освобождение от него без привязанности к нему». Она провозглашает полное и окончательное прекращение страдания: человек может избавиться от мучительной несоразмерности своего бытия, вступив на путь, ведущий к пробуждению, к выходу из омраченного неведением состояния собственного сознания.



## Четвертая благородная истина. О пути избавления от страданий

Возможность и обещание достичь полной духовной свободы Будда подкрепляет конкретным предложением следовать *восьмеричным путем*. Он подробно изложил этот путь, ведущий от обычного мирского состояния сознания к достижению высшего блаженства. Его описание и составляет четвертую, самую важную часть возведенных им благородных истин: «Поистине, это благородный восьмеричный путь — правильное воззрение, правильное намерение, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильное самообладание, правильная концентрация». Таким образом, в последней, четвертой истине суммируются результаты трех предшествующих и указывается практический путь к достижению цели. Подобный подход кажется вообще характерным для метода Будды, не признававшего ни слепой веры, ни формального следования его наставлениям. Всему этому он предпочитал веру человека в собственные внутренние силы и интуитивное проникновение в суть его проповеди.

Совершенно очевидно, что достичь полного духовного освобождения сразу невозможно; нужно двигаться постепенно в правильном направлении. Слово «правильный» может насторожить или даже отпугнуть: то, что является правильным для одного, для другого может оказаться совершенно неприемлемым. Но буддийский термин *самма* (что на языке пали означает «правильный») имеет более глубокий смысл: правильный не означает «следующий некоему установленному правилу». Он означает целостное, полное, совершенное действие или состояние. За этим стоит определенная установка буддийской психологии, предполагающая полноценное, всестороннее видение явлений, которое исключает односторонний подход, обрекающий нас на предвзятые мнения и идеи.



Пояснить сказанное можно разными примерами, но обратимся к буддийским высказываниям. Хуэй-нэн, один из основоположников китайского чань-буддизма, в полной мере унаследовавшего принцип срединного пути, советовал своим ученикам: «Если вас спросят, ожидая услышать в ответ „да“, говорите „нет“. Если вас спросят, ожидая услышать „нет“, говорите „да“. Если спросят о простом человеке, отвечайте, как если бы спросили о мудреце. Если спросят о мудреце, поступайте наоборот. Показывая относительность всех понятий, раскрывайте срединный путь». Таким образом, в любой паре понятий одно не исключает другого, а существует только наряду с ним. Срединный путь готовых ответов не предлагает, но зато вопросов задает немало, и решать их человек каждый раз должен сам.

Выводов из сказанного можно сделать много. Но, пожалуй, главный из них: четыре благородные истины надо пережить, почувствовать их смысл всем сердцем. Иными словами, не стоит занимать позицию страуса, прячущего голову в песок, и закрывать глаза на то, что несет нам страдание. Гораздо лучше признать факт его неизбежного существования, найти его причину и понять, что причина эта заключена в нас самих, а не в окружающих нас людях и обстоятельствах. Поняв, осознав, прочувствовав это, можно двигаться последовательно по ступеням буддийского пути освобождения от страдания и кармических пут. Признание факта страдания и его источника, *устранение* этого источника и поиск пути, ведущего к уничтожению страдания, — вот первые шаги, свидетельствующие о *правильном воззрении*. Итак, правильное понимание вытаскивает нас из самодовольного состояния, в котором бездумно пребывает большинство из нас. Оно подводит нас к осознанию себя и мира, к пониманию не вечности и быстротечности нашей жизни и заставляет увидеть бездну страдания и в ней, и в окружающем мире.



Второй шаг, *правильное намерение*, определяется как осознанная решимость, побуждающая человека контролировать свои мысли, слова и действия, а также удерживаться от насилия, причинения вреда всему живому и от других низменных проявлений. Их следует постепенно менять на положительные противоположности, например, жадность — на щедрость, ненависть — на любовь и т. п.

Третий шаг, *правильная речь*, предполагает воздержание от клеветы, лжи, злословия, грубости, пошлости... В одном из буддийских текстов приводится такое разъяснение этого шага: «Он говорит истину, опираясь на истину, он предан истине, заслуживает доверия... Он никогда сознательно не говорит лжи, ни ради своей выгоды, ни ради выгоды другого человека, ни ради какой бы то ни было выгоды. То, что он услышал здесь, он не повторяет в другом месте, дабы не служить там причиной разногласий и раздоров... Так творит он согласие меж теми, кто расходится во мнениях, и поощряет тех, кто обрел согласие. Согласие радует его, он любит и наслаждается согласием; и именно это согласие несут миру его слова. Он избегает грубой речи и говорит слова ласковые, успокаивающие ухо, полные любви, проникающие в сердце, вежливые и дорогие на радость многим. Он избегает фривольных разговоров и говорит в должное время, в согласии с фактами, говорит необходимое и полезное, говорит об учении, дает практические наставления; его речь подобна сокровищу, в должный момент сопровождаемая аргументами, размеренная и полная смысла. Это называется *правильной речью*».

Четвертый шаг, *правильное поведение*, обычно определяется как добровольная, осуществляемая с полным пониманием забота о благе всех живых существ. Это подразумевает отказ от причинения вреда всему живому, от воровства, половой распущенности и т. п.

Пятый шаг, *правильный образ жизни*, — это воздержание от любых занятий и профессий, способных повредить благу других существ, например от торговли алкоголем,





наркотиками, оружием, ядами. Неприемлемо и все то, что связано с предательством, вероломством, хитростью, гаданием, обманом. Жизнь человека, следующего по пути духовного самосовершенствования, должна быть чистой, справедливой и полезной; она должна способствовать благополучию окружающих.

Шестым шагом на пути является *правильное усилие*. Оно предполагает усилия не только по отношению к злым мыслям, уже возникшим в нашем разуме, но также и к тем, которые еще не возникли. Сходным образом следует не только пытаться усиливать создание блага, еще не совершенного, но и развивать уже содеянное благо. Под благами качествами подразумеваются не отвлеченные или обыденные вещи, а семь факторов духовного совершенствования, а именно: собранность разума; умение распознать истину; энергичность во всех действиях; увлеченность делом, которым занят; безмятежная ясность; концентрация сознания и равное, без предпочтений, отношение ко всему.

Седьмой шаг, *правильное самообладание*, обычно описывается как нечто близкое к аналитическому размышлению: постоянное памятование и ясное представление о том, что происходит с телом, чувствами, разумом и психическими элементами.

Далее, от анализа сознания и его контроля в том виде, как оно есть, можно перейти к последнему, восьмому шагу — *правильное сосредоточение, самадхи*, — ведущему к преобразованию сознания и к достижению нирваны.

Характеристики, входящие в формулу пути, позже были упорядочены буддийскими теоретиками, которые разбили их на три этапа, или группы. Праведные речь, поведение и образ жизни вошли в стадию нравственности. Правильное усердие, правильное памятование и правильное сосредоточение составили этап медитации, или сосредоточения. Наконец, этап мудрости включает в себя правильные воззрения и решимость. Таким образом, буддийский путь освобождения немислим без развития в трех основных



направлениях, которые можно обозначить как культура поведения, культура психики и культура понимания.

В раннем буддизме предполагалось, что весь этот путь может быть пройден только монахами, а миряне должны ограничиваться улучшением своей кармы, то есть совершать добрые дела и поклоняться «трем драгоценностям»: Будде, *дхарме* (его учению) и *сангхе* (монашеской общине). Позже этот подход сохранился только в южном буддизме. В северном же миряне были не только «уравнены» с монахами в правах на обретение нирваны, но порой и особо превозносились как достигшие более высоких уровней духовного совершенства, чем иные монахи.

Таковы четыре благородные истины — краеугольный камень буддийского учения. Они изложены как медицинское заключение: история болезни, диагноз, вселение в пациента надежды на исцеление и, наконец, рецепт лечения. Это отвечает духу раннего буддизма: неслучайно его основателя сравнивали с врачом. Заметим, Будда озабочен вопросами терапии не общесоциальной, а индивидуальной; он не говорит о преобразовании окружающего мира, начиная от собственного дома и кончая государственным управлением, а призывает только к изменению самого себя.

Может возникнуть вопрос: почему буддийских истин именно четыре, а, скажем, не три или пять? Не отвлекаясь на заманчивые рассуждения о числовой символике, отметим, что, по мнению психологов, в глубинах нашего сознания есть некие заданные шаблоны для восприятия мира: чаще всего он предстает перед нами в своей четверичности. Универсальность символа четверичности подчеркнул К. Г. Юнг: «Четверичность есть архетип почти универсального явления. Он формирует логическую основу для любого цельного суждения. Если кто-либо желает вынести такое суждение, оно должно иметь этот четверичный аспект».



## Цепь причинно-следственной зависимости

Смысл второй и третьей благородных истин раскрывается более подробно через принцип взаимозависимого происхождения, называемый на санскрите *пратитья самутпада*. Этот принцип возведен в безличный и универсальный закон, который распространяется на все явления жизни. Он настолько важен, что иногда отождествляется с самим учением — дхармой: в одном из текстов канона говорится, что тот, кто видит *пратитья самутпада*, видит дхарму; кто видит дхарму, тот видит *пратитья самутпада*.

Что же означает этот принцип? Его можно понять, обратившись к толкованию буддийским теоретиком Буддхагошей слова «самутпада». Он трактует его как наличие множественности условий и их совместное действие для получения результата. Для пояснения он использует образ семени, посаженного в почву. При каких условиях семя может взойти и созреть? Очевидно, что таких условий много: семя не должно быть поврежденным, пересушенным, сгнившим, незрелым, перезрелым и т. п. Его нужно правильно посадить, за ним надо регулярно ухаживать. Должна быть пригодной и почва — достаточно влажная, рыхлая, удобренная. Если хотя бы одно из этих условий не будет выполнено, семя не взойдет, или не вырастет, или не даст плодов. Таким образом, причиной является целая совокупность условий, и каждое из них так или иначе соотносится со следствием.

Подобные причинно-следственные цепочки и образуют действующие в сансаре механизмы, и никто не в силах изменить эти законы; их можно только постичь и указать на них.

Таким образом, самый общий смысл *пратитья самутпады* сводится к тому, что в мире сансары все обусловлено: здесь в концентрированном виде выражена теория и практика духовного освобождения, показывающая не только



механизм закабаления живых существ в сансаре, но и путь выхода из нее. Вот почему принцип зависимого происхождения соотносится не только со второй, но и с третьей благородной истиной о прекращении страдания.

Что же представляет собой этот механизм, который позже стали называть колесом становления, *бхавачакрой*, и как он работает? Он складывается из отдельных звеньев-нидан, число которых в разных текстах колеблется, но классический список включает в себя двенадцать нидан.

Первым звеном является незнание — *авидья* (1), — которое выражается в непонимании четырех благородных истин, а также в заблуждении относительно своей собственной природы и природы существования как такового. Оно обуславливает благоприятные или неблагоприятные кармические факторы, так называемые *сансары* (2), то есть мотивации, подсознательные влечения и тому подобные импульсы, влекущие к новому рождению.

Их наличие, в свою очередь, обуславливает появление сознания человека — *виджняна* (3), которое и определяет психофизический комплекс человека, называемый *нама-рупа* — имя и форма (4).

На основе этих психофизических структур формируются шесть чувственных сфер-*аятан* (5), то есть способностей чувственного восприятия: зрение, слух, вкус, осязание и обоняние, а также *манас*, определяемый как орган восприятия «умопостигаемого».

В момент рождения человека органы его восприятия приходят в соприкосновение-*спарша* с объектами чувственного восприятия (6). В результате возникает чувство приятного, неприятного и нейтрального (7). Чувство приятного и желание вновь испытать его приводят к появлению влечения, *тришпы* (8), а чувство неприятного формирует отвращение. Влечение и отвращение как две стороны одного состояния влияют на наши привязанности (9). Последние же обуславливают становление-*бхава* (10), которое



вызывает рождение (11), неизбежно ведущее к старости и смерти (12).

Так выглядит колесо становления. В случае же прекращения незнания-*авидьи* оно раскручивается в обратную сторону: если не будет рождения, то не будет старости и смерти, если не будет становления, то не будет рождения, если не будет привязанности, то не будет становления и т. д.

Эта доктрина наглядно выражена в тибетских иконах, называемых колесо бытия, *бхавачакра*. Сансара изображена на них в виде круга, или колеса, которое держит в руках страшное чудовище, «хозяин смерти», напоминая о том, что ей, смерти, подвластно все, что находится в сансаре. Круг сансары разделен на пять или шесть секторов по числу разрядов живых существ: боги-небожители, люди, демоны-асуры, голодные духи-преты, животные, существа из ада. Здесь же показаны типичные сцены из жизни каждого вида этих существ.

Центральной силой, удерживающей их в сансаре, являются яды-*клеши*; главные из них — невежество, гнев и страсть. Их символизируют трое животных: свинья, змея и петух, ухватившиеся за хвост друг друга и бегущие по кругу. Они изображены в самом центре колеса сансары, поскольку именно они приводят его в движение.

Наконец, последний круг, образующий как бы обод колеса, разделен на двенадцать сегментов, соответствующих двенадцати звеньям-*ниданам* цепи причинно-зависимого происхождения. Неведение символически изображено в виде человека, в глаз которого попала стрела; кармические импульсы — в виде гончара, лепящего горшки на гончарном круге; сознание — в виде обезьяны, прыгающей с ветки на ветку, поскольку оно неустойчиво и склонно перескакивать с одного объекта на другой.

В верхнем углу картины, вне колеса, часто изображен Будда или монах, указывающий на сияющий круг рядом с ним — символ нирваны.



## Карма — это не судьба, а деяние

На основе закона зависимого происхождения позже были выработаны упражнения по медитации для разных групп адептов. Но гораздо интереснее попытаться на его основе объяснить действие кармы и неизбежно связанную с ней пресловутую свободу воли. Буддизм не знал этой проблемы в том виде, как она всегда стояла в европейской философии. Если что и интересовало буддистов, так это возможность сознательного отношения к этому выбору. В самом деле, если все действия человека обусловлены, то не может быть свободы выбора. По мнению одного буддолога, «такое обусловленное происхождение — это не вопрос акции, а вопрос реакции».

Что же касается закона кармы, то в буддизме он, в самом общем виде, понимается как сложнейший закон причин и следствий. В каноническом тексте *Чуллакаммавибханга-сутра* некий юноша по имени Субха спрашивает Будду, почему одни люди живут долго, а другие мало, почему одни болеют, а другие здоровы, почему среди людей есть уродливые и красивые, беспомощные и могущественные, бедные и богатые, низкорожденные и высококорожденные, невежественные и мудрые. На это Будда ответил: «Все живые существа имеют свою собственную карму, она их наследство, их порождение, их родственница, их убежище. Именно карма определяет низкое или высокое состояние существ». И далее: «Если человек, будучи охотником, уничтожает жизнь, пачкает руки кровью, если он... не имеет жалости к живым существам, то, вновь рождаясь среди людей, он проживет недолгую жизнь. Если человек избегает убийства, отложит дубину и оружие, если он жалеет все живые существа, он, когда вновь рождается среди людей, живет долго. Если человек привык досаждать другим кулаками, дубиной или мечом, он, когда рождается среди людей, будет страдать от множества болезней. Если человек не вредит другим, он, когда вновь рождается среди



людей, будет обладать хорошим здоровьем. Если человек... раздражается по всякому поводу, не сдерживает своего гнева, недоброжелателен и злобен, он, вновь рождаясь среди людей, будет уродливым».

Применительно к нашей жизни закон кармы означает, говоря упрощенно, что все наши действия и поступки имеют последствия и творят наши будущие переживания, состояния и мир вокруг нас. Если мы, к примеру, питаем к людям ненависть или зависть, то неизбежно начинаем жить в атмосфере ненависти или зависти: они, как бумеранг, вернутся к нам, и окружающие будут испытывать к нам те же чувства. Если же мы станем культивировать в своем сердце любовь, то и она, отразившись от других людей, вернется к нам. Понимание кармы, пусть даже самое поверхностное, дает нам возможность сознательно изменить ход своей жизни.

Вообще же карма считается чрезвычайно сложным законом, который в полной мере был понятен только самому Будде. Но стоит отметить, что в ее конструировании главная роль отводится помыслам. Что же касается слов и мыслей, то они вторичны по отношению к сознанию. Вот почему главное внимание во всех буддийских школах уделяется классификации сознания, которое подразделяется, говоря современным языком, на семнадцать типов морального сознания и двенадцать — аморального. Эти двадцать девять типов сознания и создают карму, причем считается, что их эффект проявляется автоматически. Каждое новое рождение неизбежно влечет за собой новую деятельность и новые аффекты; они же, в свою очередь, выступают причиной следующего рождения. На этом основании и выводится идея сансары — безначального круговорота бытия как цепи причинно-следственных связей, отраженных в законе *пратитья самутпады*.

Учение о четырех благородных истинах, восьмеричный путь освобождения, закон зависимого происхождения



и три сущностные характеристики (*три-лакшана*) бытия: преходящесть жизни — *анитья*, бессамость — *анатма* и страдание-неудовлетворенность — *дуккха* — образовали ядро буддийского мировоззренческого комплекса. Из него выводятся все главные установки и ключевые понятия: *сансара* — круговорот рождений и смертей, вызывающий страдание как претерпевание бытия в этом круговороте; *клеши* — аффекты, снова и снова обуславливающие новые рождения, ввергающие в сансарную пучину; *карма* как неизбежное созревание плодов деятельности; *дхарма* как учение Будды, ведущее к *нирване*, выходу из этого мучительного круговорота. Главная идея раннего буддизма — обретение *нирваны*, и потому в текстах повторяется, что учение Будды имеет вкус освобождения в начале, вкус освобождения в середине и вкус освобождения в конце. Будда в своих проповедях говорит только о *дхарме*, «тонкой, глубокой, трудной для понимания» и т. п., потому что разговоры о ней «ведут к миру, пробуждению и *нирване*».

К. Г. Юнг относил учение Будды «к вечным ценностям, которым должно сохраниться». «Это учение, — писал он, — предоставляет западному человеку возможность дисциплинировать внутреннюю жизнь своей души, в чем ему часто и достойными сожаления методами отказывают различные христианские конфессии. Поэтому буддийское учение может помочь там, где ни христианский ритуал, ни сила религиозных представлений не дают результата (к примеру, при психогенных нарушениях)».

## Буддийский канон

Поначалу учение Будды существовало в устной традиции и лишь в конце I в. до н. э. было записано на языке пали на Шри-Ланке (Цейлон), куда его принесли индийские миссионеры: активная деятельность буддийских монахов существовала уже тогда. Канон дошел до нас



в оригинале лишь в палийском варианте и потому получил название палийского. По буддийским преданиям, он был «пропет», или, точнее, рецитирован, на I соборе в Раджагрихе, где ученики и последователи Будды собрались вскоре после паринирваны Первоучителя, чтобы воспроизвести его учение, которое они хранили в памяти. Монах Упали пересказал все, что он слышал о правилах приема в общину и исключения из нее, о нормах, регулирующих образ жизни монахов и монахинь и их отношения с мирянами. Все эти сведения объединили в свод текстов, названных *Виная-питака*, — свод правил поведения, регламентирующих жизнь членов общин. Другой ученик, Ананда, припомнил все, что Будда говорил по поводу самого учения, и эти тексты вошли в *Сутра-питаку*. Она составила собрание бесед и наставлений, обращенных к широкому кругу слушателей, и представляет собой настоящую энциклопедию буддизма.

Затем все присутствовавшие монахи, а их было, как предполагают, около полутысячи, пропели канон, и потому этот первый буддийский собор получил название *сангити* (буквально «спевка»). Считается, что тогда же была канонизирована и третья часть канона, *Абхидхарма-питака*, то есть «Корзина мудрости». Она посвящена главным образом проблемам дхармы, то есть собственно учениям, которые рассматриваются не только в этическом, но и в психологическом и в философском аспектах. Эти три грандиозных свода и составили канон, называемый *Трипитака* (санскр. «Три корзины»). Он назван так потому, что в те времена тексты писались на обработанных пальмовых листьях; потом их шивали и хранили в корзинах.

Для сохранности канона в устной традиции была выработана виртуозная мнемотехника; существовала строгая классификация знатоков отдельных частей, и имелись разные их градации. В Европе канон стал известен только в XIX в., тут же породив споры о его древности и аутентичности.



Три раздела канона соответствуют трем основным уровням, по которым, главным образом, и развивался буддизм. Первый — уровень религиозной доктрины, адресованный всей общине, второй — уровень йогической психотехники и строгой монашеской дисциплины и, наконец, третий уровень — философский.

Одна из наиболее часто цитируемых частей канона, *Дхаммапада*, — это настоящий компендиум буддийской мудрости, в котором ярко и афористично изложены основные нравственные принципы буддизма. Русский читатель может познакомиться с ней в переводе В. Н. Топорова. Позже в многочисленных комментариях к канону были систематизированы основные положения этого религиозно-философского учения.

Канон представляет традицию южной школы *тхеравады* (букв. «учение старейших»), о которой будет подробнее рассказано в следующей главе. Совокупность текстов учения-дхармы была и остается главной драгоценностью в буддизме, так что две другие, Будду и общину-сангху, можно считать творителями и хранителями первой. Сам Будда не считал себя автором дхармы, он был всего лишь ее провозвестником, и именно по этой причине он перед своей кончиной завещал ученикам искать защиты и прибежища в дхарме, ни на кого не полагаясь в своих духовных поисках. Это вполне согласуется с духом индийских духовных традиций: Веды также считались не сотворенными, а услышанными мудрецами-*риши* в божественном откровении и переложены для людей на понятный им язык.

Однако в раннем буддизме текстами дхармы считались не только те, которые проповедовал сам Будда, но и те, что были провозглашены его сподвижниками, а также те, что стали известны благодаря ученикам и последователям прежних будд, богов и иных существ. Поколения проповедников, передававшие и умножавшие эти тексты, меньше всего были озабочены проблемами авторства



и аутентичности этого обширного наследия, которое поражает своими колоссальными объемами. В этом необъятном море буддийского текстового материала канонический корпус рассматривается адептами религии как собрание достоверных высказываний самого Будды.

Буддийский канон не имеет ничего общего с Библией или Кораном, связанными в нашем сознании с конкретной религиозной принадлежностью. В буддизме нет единого канона, признаваемого всеми буддийскими школами и направлениями. По сути дела, каждая школа имела или, по крайней мере, пыталась создать свой собственный канон, претендовавший на всеобщее признание, причем строгих критериев каноничности не существовало. Канонические тексты разных школ могли не совпадать, но при этом не теряли общеподобного значения. Разумеется, каждая школа признавала только свой канон, но при этом не отвергала полностью канонические установления других школ. Да и границы между каноническими и неканоническими текстами зачастую оказывались размытыми, поскольку буддийская литература возникала из наложения учения Будды на местные литературные и фольклорные традиции, когда буддизм покинул пределы Индии. Эти каноны зачастую оставались открытыми системами, в которые можно было включать новые тексты, согласные с Сутрой, Винаей и Абхидхармой. Кроме того, в Индии, с ее развитой устной традицией и авторитетом духовных учителей, адепт зачастую мог и не подозревать о существовании письменного священного текста и довольствовался наставлениями своего гуру.

На Дальнем Востоке и в тех частях Центральной Азии, где преобладало китайское влияние, был распространен китайский вариант Трипитаки. Он отличается от первоначальной палийской версии тем, что кроме основных трех разделов содержит еще и жизнеописания монахов, а также сочинения по истории буддизма, записи бесед наиболее



выдающихся буддийских учителей и китайские комментарии ко всем трем разделам Трипитаки. Тибетский буддизм *ваджраяны*, имеющий помимо канона собственную литературу, в конечном итоге образовал свод из двух частей, *Ганджур* и *Данджур*, куда вошли собственно Трипитака и дополняющие ее сочинения.

Вообще же в буддизме махаяны, то есть северного буддизма, наиболее последовательно воплотился принцип «догматического развития», согласно которому постоянно обновляются не только формы вероучения, но и его содержание. Уже на II буддийском соборе в Вайшали, который состоялся спустя примерно столетие после смерти Будды (первая половина IV в. до н. э.), было принято правило, позже ставшее критерием, по которому определяли достоверность вновь появлявшихся буддийских сочинений. Это правило гласило: «Все, что согласно с существующими нравственными постановлениями и с духом учения Будды, должно быть признано уставным, существовало ли то с давних времен, существует ли в настоящее время или явится после; а все, что не согласно с ними, хотя бы то существовало и прежде, или существует в настоящее время, или явится после, должно быть навсегда отвергнуто и не считаться учением Будды». Таким образом, уже в раннем буддизме была создана возможность отвергать те сочинения, которые приписывались основателю учения, но не отвечали его духу, и, наоборот, вносить в канон те изменения, которые требовались для сохранения духа учения в новых условиях.

За два с лишним тысячелетия буддийская литература приобрела такие грандиозные масштабы, которые не просто впечатляют, а потрясают. Она представляет собой тысячи томов на разных языках: пали, санскрите, тибетском, китайском, корейском, японском, монгольском и т. д. В нее входят сочинения множества направлений и школ, созданные во всех странах буддийского мира. Библиотека такого объема является уникальной в мировой литературе.





Чтобы познакомиться с ней, одному человеку не хватит и всей жизни.

Впрочем, японский буддолог К. Нукария уподоблял священные писания пальцу, указывающему на луну. Когда мы видим луну и наслаждаемся ее сиянием, палец не нужен: ведь он не светит в ночи. Так же и священные писания — это всего лишь «религиозный эквивалент духовного богатства... Канон — это окно, через которое мы смотрим на величественные пейзажи духовного мира. Чтобы попасть туда, нужно, чтобы окно не отгораживало нас от него». Он советует: «Не уподобляйтесь мухе, бьющейся изнутри о стекло. Те, кто проводит жизнь в изучении писаний, в спорах и изощренных толкованиях и не поднимаются на более высокий уровень, подобны мухам, способным только жужжать». Для дзэн-буддизма вообще характерно отношение к священным текстам как к «нарисованной еде, не способной утолить духовный голод».



## ГЛАВА 3

# УЧЕНИЕ СТАРЕЙШИХ

### Сектантский период

Последний приют Будда обрел в лесу под Кушинагарой. Почувствовав недомогание, он устроился на постели под кронами двух сросшихся деревьев. Он лег на правый бок, головой к северу, лицом к западу, и больше уже не вставал, но оставшиеся две ночи он посвятил наставлениям, которые торопился преподать своим ученикам, собравшимся вокруг него. Обращаясь к любимому ученику, Ананде, Будда сказал: «Ты, верно, думаешь, Ананда: „Смогло слово Господина, нет у нас больше Учителя!“ Нет, не так вам следует думать. Пусть учение-дхарма и правила поведения — виная, которые я возгласил и которым наставил вас, будут вашим учителем после того, как меня не станет».

Незадолго до этого Ананда, опасаясь, что Учитель вот-вот уйдет из жизни и не оставит духовного завещания, попросил его дать наставления относительно сангхи. В ответе Будды чувствуется усталость и даже некоторое раздражение старого и больного человека: «Чего еще ждет от меня сангха? Я учил дхарме, не пропуская ничего, ибо во имя дхармы у Татхагаты не было зажатого кулака учителя, который что-то прячет от своих учеников. Если кто-то из вас думает: „Это я поведу сангху“, „Сангха подчинена мне“, он нарушает мои наставления, касающиеся сангхи. Татхагата



не признает, что он должен вести сангху, что сангха подчинена ему. Почему, собственно, он должен наставлять о том, что касается сангхи? Я стар и дряхл, мое время прошло, я достиг пика моих дней, я приближаюсь к своему восьмидесятилетию; и подобно тому, как изношенную колесницу, о Ананда, можно держать на ходу, только если обращаться с ней осторожно, так и тело Татхагаты может держаться, только если обращаться с ним осторожно».

После этого Будда произнес свое завещание: «Будьте сами себе светильниками, в самих себе ищите прибежище, не ищите внешнего прибежища. Дхарма да будет вам светильником, дхарма да будет вам прибежищем. Не ищите опоры ни в чем, кроме самих себя». Потом Будда попросил собравшихся задавать ему любые вопросы. Трижды он обращался к монахам, но они хранили молчание. В последний раз обратился к ним Будда и сказал: «Все рожденное погибнет. Неустанно трудитесь во имя собственного освобождения!» После этого он прошел все стадии медитации и достиг нирваны. Свершилось его «великое и полное угасание».

В легендарных вариантах биографии Будды описываются необычайные знамения, сопровождавшие это событие. Деревья, вопреки сезону, неожиданно зацвели, символизируя окончательное духовное освобождение Будды. Все монахи, присутствовавшие при его уходе в нирвану, достигли просветления и стали особыми существами. Что же касается тела Будды, то его передали жителям близлежащего селения для совершения погребального обряда. Все, что осталось от этого ритуала, стало предметом культа для простых верующих. Монахи же получили нечто более ценное — учение-дхарму. Это разделение физического и духовного позже нашло отражение в представлении о нескольких телах Будды.

Итак, Будда не оставил преемника, не обещал никакой сверхъестественной помощи или утешения своим ученикам и последователям, наставив их лишь в том, что



самое надежное прибежище и самый авторитетный наставник — его учение, дхарма, и что освобождение от сансарных мук будет зависеть только от них самих. В общине не было иерархической системы во главе с авторитетным руководителем, который бы обеспечивал ее единство и неделимость. Это обстоятельство имело далеко идущие последствия. Оно стало одной из причин, по которым созданная Буддой община после его кончины распалась на несколько групп.

Расколы были неизбежны: их предопределило много причин. Сам Будда еще при жизни объявил приоритет своего учения, дхармы, над словом, а это означало, что его учение можно истолковывать исходя не столько из его буквы, сколько из духа. Такой подход допускал разные интерпретации. Не будем забывать и о том, что буддийская проповедь звучала на разных языках; при этом буддийское учение несколько веков существовало в устной традиции, прежде чем был оформлен письменный канон. Наконец, его «размывали» многочисленные шраманско-брахманские традиции, наряду с которыми звучали проповеди Будды. Неудивительно, что за три-четыре века после паринирваны Будды появилось около двадцати школ (обычно называют восемнадцать), расхождения между которыми порой были весьма значительными.

Группы, на которые раскололась община, называют иногда сектами. Но большинство буддологов возражают против такого наименования. В самом деле, как можно применить термин «секта» к традиции, которая никогда не знала канонизированного авторитета? Называть их школами тоже будет не вполне правильно: это все-таки были отдельные общины, различавшиеся, прежде всего, особенностями религиозного уклада жизни, а не серьезными доктринальными расхождениями. В конце концов договорились так: школами называть группы приверженцев той или иной системы толкования учения, а сектами — объединения верующих для совместной религиозной жизни.



Школа, таким образом, может состоять из разных сект, а секта — разбиваться на приверженцев разных школ.

Все эти местные общины, как бы мы их ни называли, поначалу различались в толковании дисциплинарных правил для монахов, в осмыслении фигуры Будды, в своих основных социальных установках. Основу и костяк буддийского движения в первое время составляли монахи. Монах мог принадлежать к разряду тех, кто проводит жизнь в медитации и живет затворником, удалившись от мира. Но он мог выбрать и другую стезю и стать воспитателем или учителем; художником, пишущим картины на религиозные темы; врачом, исцеляющим недуги; астрологом, вопрошающим звезды и планеты.

Монахи, жившие в общинах, назывались *шраваками*, то есть «слушающими учение». Те, кто жил в полном уединении, как отшельники, стремились достичь идеала *пратьека-будды* — того, «кто достиг просветления посредством собственных усилий». Что же касается мирян, то считалось, что они не могли достичь высшего идеала буддизма, нирваны.

Этот ранний период в истории буддизма часто называют сектантским.

### Первый крупный раскол

Разногласия в сангхе в IV в. до н. э. привели к первому крупному расколу буддийской общины на два основных течения. Часть монахов настаивала на смягчении и даже отмене тех жестких границ, которые отделяли сангху от остального общества; другие же требовали их сохранения. Сторонники большего обмирщения объединились в *махасангхику*, то есть «большую общину», а консерваторы — в *стхавираваду* — «учение старейших». В последнее направление вошла сравнительно небольшая группа «продвинутых» адептов учения, которая провозгласила своим



идеалом достижение статуса *архата*, то есть «достойного почитания» или «победившего врагов». Махасангхики, члены большой общины, объединили значительную часть монашеской сангхи и буддистов-мирян.

Принято считать, что начало раскола произошло на соборе в Вайшали (IV в. до н. э.), где некий странствующий монах по имени Яса (Яшас), принадлежавший к общине этого города, заявил, что местные братья-монахи не гнушаются недозволенными подаяниями и берут золото и серебро. По его мнению, это противоречило дисциплинарным правилам. Протест Ясы собратья не приняли. Более того, его наказали и заставили публично покаяться, а когда он продолжил настаивать на своем, и вовсе изгнали из общины. Однако, уверенный в своей правоте, он обратился за поддержкой к старейшинам-*стхавирам* из другой общины.

Монахи-сребролюбцы из Вайшали тоже не теряли времени даром и собрали своих сторонников, защищая привилегии, нарушавшие предписания общины. Они утверждали, что Шакьямуни не осуждал эти привилегии в своих проповедях. Назревал нешуточный конфликт. Его и рассматривал собор в Вайшали. На нем были осуждены и сбор денег, и некоторые другие практики монахов из Вайшали. Есть и другие точки зрения на происшедшие тогда события, но суть дела от этого не меняется: раскол произошел. Он послужил как бы моделью для дальнейших расколов, которых потом было немало в истории буддизма. Стхавиравада (на языке пали — *тхеравада*) заложила основу, на которой выросла разветвленная система школ *хинаяны*, то есть «малой колесницы». Махасангхика же несколько веков спустя трансформировалась в *махаяну*, «большую колесницу».

Приверженцы первого направления никогда не признавали наименования *хинаяна*, считая его обидным и уничижительным. Обычно они называли себя по имени своих школ. Когда в XX в. готовился VI буддийский собор в Мьянме (Бирме) и создавалась энциклопедия буддизма,



между тхеравадинами и представителями других школ была достигнута договоренность о том, чтобы термин «хинаяна» не употреблялся по отношению к тхераваде. *Стхавиравада*, или *тхеравада*, у исследователей получила также название южной буддийской традиции, поскольку из Индии буддизм тхеравады проник в другие страны Южной и Юго-Восточной Азии: Шри-Ланку, Мьянму, Таиланд, Лаос, Камбоджу, а также в Непал, Малайзию, Сингапур и Индонезию. Буддийские общины этого направления существуют и в странах Западной Европы, Северной Америки и Австралии. Эту южную буддийскую традицию называют также палийской, поскольку ее канонические тексты записаны на языке пали.

Разумеется, *тхеравадины* только свой буддизм считают подлинным. Они верят, что он сохраняется в неизменном виде со времен Будды, и оберегают его от всех изменений, которые накапливались за два с половиной тысячелетия существования буддизма. Они противопоставляют себя *ачарьяваде*, то есть разным толкованиям учения учителями-*ачарьями*, а также монахам всех других школ, которых расценивают как отклонившихся от истинного пути.

Но и тхеравада не монолитна; она разделяется на несколько школ, и у каждой — свое понимание учения и свои формы деятельности. Однако все они стремятся сохранить обособленность сангхи от мирской жизни и превыше всего ставят медитацию в уединении, уходе от мира, считая ее главным способом достичь духовного освобождения. Эта суровая и холодная монашеская религия рассчитана на постоянную работу над собой.

В XIX в., при триумфальной экспансии западной культуры на Восток, буддийский мир стал терять свою целостность, но с конца этого века нарастала волна «буддийского ренессанса», а после Второй мировой войны начался его новый подъем. Он подогревается западным интересом к буддизму. Наконец, в XX в. возникла новая разновидность тхеравады, связанная с городским образом жизни.



## Монахи и миряне

Первая сангха, организованная самим Буддой, со времени ее основания пользовалась поддержкой царской власти. Позже постоянное царское покровительство превратило ее в серьезный государственный культовый институт. Община — духовное братство монахов — с самого начала была одним из важнейших символов буддизма. Она воплощает в себе почти все высшие ценности этой религии, а также служит моделью человеческого поведения и человеческой организации высшего типа. Сангхой можно назвать и местную общину, и всех буддийских монахов в мире. Община помогает каждому буддисту в продвижении по духовному пути, обеспечивая жесткую дисциплину и руководство опытных наставников.

При Будде сложились и главные черты сангхи, сохранявшиеся на протяжении всего ее существования. Членом сангхи и тогда, и теперь мог стать любой, вне зависимости от пола, возраста, национальной принадлежности и социального статуса. В прошлом исключение составляли больные чесоткой, проказой и другими подобными болезнями, а также душевнобольные, должники и военные. В послушники брали даже детей, если они подросли настолько, что «могут отпугнуть ворону», но посвящение в монахи можно было получить не ранее двадцати лет, с разрешения родителей или жены. Ритуал вступления в общину был предельно прост: для этого надлежало обрить голову, надеть шафранного цвета одежды и получить посвящение. С этого момента отсчитывался «стаж», предполагавший последовательное прохождение рангов в зависимости от возраста и учености. Юноша-послушник *саманера* со временем становился монахом *бхикку*, а потом мог стать и *шхерой* или *махатхерой*, то есть старейшиной или настоятелем.

Все монахи должны следовать двумстам двадцати семи правилам дисциплинарного свода. Один из прежних принципов буддизма провозглашал преимущества монахов



перед мирянами, только первые могли рассчитывать на окончательное освобождение от сансары. Но некоторые буддийские мыслители считают, что такого фатального разрыва между монахами и мирянами быть не должно: универсальный закон един для всех, и религиозная цель у всех тоже одна. Более того, они полагают, что разница между монахами и мирянами со временем должна исчезнуть.

Дхармапала, реформатор буддизма конца XIX — начала XX в., решил доказать это собственным примером. Он называл себя *Анагарика* — «Тот, кто покинул дом», пытаясь таким образом обозначить что-то среднее между монахом и мирянином; он так и жил, как монах и как мирянин. Может быть, здесь таится импульс к обновлению религии: религиозное чувство переориентируется из храма и монастыря в мир?

Но отвлечемся от истории буддизма и зададимся вопросом: нужно ли оставаться монахом всю жизнь? Раньше в южном буддизме существовали две параллельные традиции — лесных монахов и деревенских. Уход в лес означал примерно то же, что у ранних христиан уход в пустыню. В лес можно было удалиться на некоторое время, а потом возвратиться и продолжать жизнь в миру. Считалось, что пребывание в лесу способствует накоплению сакральной энергии, необходимой для свершения духовных подвигов.

Двадцатый век породил еще один тип монахов — городских. Городские монастыри находятся в гуще народной жизни, и монахи вовлечены во все ее водовороты. Они ходят по улицам и ездят в транспорте вместе с мирянами. Иногда монахи и миряне даже объединяются в некое подобие микросекты вокруг какой-нибудь харизматической личности или знатока магии, алхимии, ворожбы.

Около трех десятилетий тому назад в Таиланде, например, возрос интерес к лесному монашеству. Леса, находящиеся на периферии страны, воспринимались как своего рода святые земли. Преуспевающие бангкокские



бизнесмены и политики уходили в леса и испрашивали благословения у лесных отшельников. Они не собирались порывать связь с миром навсегда: монахом можно стать временно, на несколько дней, месяцев или лет, а потом вернуться в мир. В Бангкоке чиновники могут даже временно побыть монахами за счет государства. В Таиланде и Мьянме (Бирме) вообще распространена практика временного принятия монашеских обетов, например на сезон дождей, когда в монастырях проходят медитативные сессии. После этого обеты снимаются, и люди возвращаются в свои семьи. По старой конституции Мьянмы каждому мужчине предписывалось провести в монастыре от трех месяцев до года.

### Обменные игры

Каждый монах старается воплотить в своей жизни нормы буддийской праведности. Он образец скромности, сдержанности, нестяжания и других ценных человеческих качеств. Бритая голова, скромно потупленный взор, сдержанная речь. Все его имущество — кусок шафранного цвета ткани, в которую он заворачивается и с которой никогда не расстается, чаша для подаяний да нехитрый скарб, хранящийся в келье монастыря. В основе монашеского идеала лежат аскетические установки: минимум пищи, минимум личных вещей и никакого прикосновения к деньгам. Как правило, кормятся монахи подаянием. Есть они должны два раза в сутки до наступления темноты. Монах старается повторить опыт подвижничества Будды и берет на себя нелегкий труд уменьшить или хотя бы смягчить неведение и скверну нашего бренного мира, заботясь тем самым о тех, кто не смог «оставить дом» ради духовных подвигов.

За эти благие помыслы и дела монахи с полным основанием пользуются правом быть на материальном иждивении мирян. Мирянин же, делая услугу монаху, автоматиче-



чески получает взамен религиозную заслугу, а значит, по буддийским воззрениям, улучшает свою карму. Проводя различные ритуалы, занимаясь астрологическими предсказаниями, прорицаниями, лечением, обучением детей, давая советы и наставления, монахи играют в миру самые разнообразные роли «религиозных специалистов» и стараются поддерживать имидж духовных лидеров.

Таким образом, между мирянами и монахами происходит обмен материальных ценностей на духовные, и заинтересованы в этом обе стороны. Этот принцип, называемый *дана*, то есть «подношение, дар», и лежит в основе взаимоотношений монахов и мирян. Монахам, монастырю, Будде и сангхе делаются подношения в виде продуктов, денег, драгоценностей, одежды, материи, книг, земли, строительных материалов, цветов и т. д. Значение предметов дара — больше символическое, чем реальное. Поэтому предметы дарения нередко ходят по кругу, от мирян к монахам и обратно, увеличивая в этой игре обмена число религиозных заслуг. В идеале вся собственность монахов принадлежит сангхе.

### **О том, как полезно сохранять невозмутимость**

Идеал буддиста, мирянина или монаха, — достичь состояния Будды, то есть неколебимой безмятежности сознания. Для этого существуют разные пути; они определяются индивидуальными особенностями человека. Об одном из них рассказывает древняя легенда, ставшая сюжетом знаменитой джатаки. Она неизменно исторгает слезу у миллионов простодушных верующих, и ее часто читают и комментируют в учебных целях, а в некоторых странах монахи даже исполняют ее на специальных праздниках. Иллюстрации к сюжету этого рассказа можно увидеть в храмах и монастырях.



В джатаке повествуется о том, как Вессантара, принц и наследник трона, дал обет делать пожертвования и никому и никогда ни в чем не отказывать, чтобы, накопив заслуги и добродетели, приблизиться к идеалу. Отвечая на просьбу восьми брахманов, он подарил им белого слона, который обеспечивал благополучие, процветание и непобедимость царства его отца. Враги вторглись в страну, разорили и разграбили ее, убивая мирных жителей. Но наш герой хранил безмятежность духа, и ничто не могло ее нарушить. Однако придворные не разделяли взглядов царевича и изгнали его из страны. Вессантаре вместе с женой и двумя детьми пришлось поселиться в лесу в убогой хижине, предварительно раздарив все свое богатство, включая повозку и четырех лошадей, так что к месту «ссылки» ему с супругой пришлось идти пешком, неся детей на руках.

Однажды перед ним предстал старый брахман. Он пожаловался, что у него нет слуг, и попросил Вессантару отдать детей ему в услужение. Дети рыдали и умоляли отца этого не делать, потому что злой брахман будет жестоко обращаться с ними. Но принц, сохраняя невозмутимость, отдал детей. Ничто не могло заставить его нарушить обет. Более того, он радовался: не часто выпадает такая прекрасная возможность проявить милосердие! Вскоре ему представилась еще одна возможность, и он расстался со своей женой, которую также потребовал себе в дар старый брахман. А потом он отдал слепому свои глаза, чтобы тот мог восполнить страшную потерю.

Нетрудно догадаться, что у этой истории может быть только хороший конец. Старый брахман оказался богом, который решил испытать крепость духа Вессантары, и тот получил обратно жену и детей. Другой бог вернул ему глаза, ставшие еще прекрасней. Великолепный кортеж доставил всю семью в столицу, где Вессантара стал правителем и продолжил свою благотворительную деятельность.





Иногда эту историю приводят как пример, показывающий личность бодхисатвы, идеал махаяны, о которой пойдет речь в следующей главе. Иногда же ее расценивают как иллюстрацию всех главных признаков тхеравады, поскольку ее герой жаждет лишь личного освобождения и в отличие от бодхисатвы меньше думает о благе других существ.

### Царь, угодный богам

Начало буддийской миссионерской деятельности связывают с именем царя Ашоки из династии Маурьев, одного из самых известных деятелей Древней Индии и великих царей в мировой истории. Империя Маурьев достигла при нем небывалого расцвета. Он воцарился в 268 г. (272?) до н. э. и правил тридцать шесть или тридцать семь лет.

Индийские источники утверждают, что свое царствование он начал как жестокий тиран: убил всех возможных соперников и незаконно захватил трон. Через восемь лет после его воцарения состоялась жестокая битва за царство Калинга на побережье Бенгальского залива (современный штат Орисса). Ашока завоевал его, но ценой гибели множества людей, горя и страданий. Кровавые сцены жестокости и насилия так подействовали на царя, что он духовно переродился, обуздал свои страсти, навсегда отказался от захватнических войн и сделал главным принципом своей политики человеколюбие и следование нравственному закону — дхарме.

До нас дошли наскальные эдикты Ашоки; их находят по всей Индии. Вот его слова: «В прежнее время на протяжении многих столетий лишение жизни и причинение вреда живым существам, небрежение по отношению к родственникам, небрежение к брахманам и шраманам постоянно возрастали. Теперь, благодаря практике дхармы



царя Пиядаси Угодного богам, звук барабана стал звуком дхармы, и народу были показаны зрелища с небесными колесницами, слонами, пожарами и другие чудесные зрелища.

То, чего не было в течение многих столетий, теперь приумножилось благодаря наставлениям в дхарме царя Пиядаси Угодного богам: неубиение живых существ, непричинение вреда живым существам, заботливое отношение к родственникам, заботливое отношение к брахманам и шраманам, послушание отцу и матери, послушание старшим.

Эти и другие виды практических деяний дхармы приумножались и будут приумножаться дальше благодаря царю Пиядаси Угодному богам. Сыновья, внуки и правнуки царя Пиядаси Угодного богам эти практические деяния дхармы будут еще приумножать...» Легендарная жизнь царя Ашоки на века осталась примером для подражания, а он сам запечатлелся в памяти индийцев как наиболее знаменитый верующий мирянин, защитник и распространитель трех сокровищ: Будды, учения-дхармы и общины-сангхи.

Под покровительством Ашоки проходил буддийский собор в Паталипутре, новой столице царства Магадхов, и председательствовавший на нем Моггалипутта предложил послать миссионеров в другие страны для распространения буддизма. Миссионеры были отправлены в девять стран.

Молодой царь Шри-Ланки Деванампийатисса давно искал дружбы могучего индийского царя. Для установления добрососедских отношений он послал к его двору послов с богатыми дарами. Вместе с ответными дарами Ашока отправил следующее послание: «Я прибегнул к Будде, его дхарме и его сангхе и объявил себя верным последователем сына Шакьев, да найдете и вы, о лучшие из людей, обратив свой разум с верой в сердце, прибежище в этих лучших из всех сокровищ».



## Оплот тхеравады

Палийские хроники повествуют о том, как на Шри-Ланку отправился Махинда и с ним еще четверо ученых монахов. В этих хрониках остров Ланка выступает первопреемником индийской буддийской традиции, и в этом видится предначертанная ему историческая роль. В качестве оплота тхеравады его будто бы избрал сам Будда. По преданию, он трижды посетил остров и оставил на нем свой след — гигантский отпечаток стопы на Адамовом пике. Этот отпечаток до сих пор считается одной из самых почитаемых реликвий на острове и привлекает множество буддийских паломников.

По мнению специалистов, идеи буддизма были занесены на этот «изумрудный остров» задолго до его официального утверждения в качестве государственной религии. Ланкийский историк К. М. де Силва писал: «Привнесение буддизма на остров в III в. до н. э. имело столь же решающее значение для общества, как развитие ирригационной технологии для экономики. Он стал основой культуры и цивилизации. Сингалы стали воспринимать себя как защитников буддизма, а Ланку — как место для сохранения буддийской традиции».

Со временем именно Шри-Ланка стала центром «буддийской цивилизации» тхеравады. Сюда приезжали для обучения монахи из стран Юго-Восточной Азии, где распространялось это направление буддизма, а ланкийских монахов приглашали в эти страны для образования новых буддийских общин. Правда, позже тхеравадинский буддизм был «размыт» идеями махаяны, индуизма и народных верований.

Но вернемся к хроникам, повествующим о прибытии Махинды на Ланку во время правления там царя Деванампийатиссы. По утвердившейся традиции, встреча царя и первого буддийского миссионера произошла в месяце джетта (приблизительно июнь) на горе Миссака (соврем.



Михинтале) в двенадцати километрах от тогдашней столицы Анурадхапуры. Случилось это на восемнадцатый год правления царя Ашоки в Индии, спустя двести тридцать шесть лет после паринирваны Будды.

Царь в это время как раз охотился в окрестностях столицы своего царства Анурадхапуры. Можно лишь догадываться, как он был удивлен, когда в погоне за дичью вдруг увидел перед собой людей странного вида, с бритыми головами и в желтых одеждах. Но еще более странным было другое: Махинда не раболепствовал перед ним, держался с большим достоинством и разговаривал с царем так, словно тот был ниже по положению. Царь поначалу даже испугался и принял его за духа-якшу. Но Махинда сказал царю, что они прибыли из Джамбудвипы<sup>1</sup> из сострадания к нему.

Тут же, на месте встречи, состоялась будто бы и первая беседа царя и монаха, во время которой Махинда устроил царю небольшой экзамен: «Как называется это дерево, о царь?» — спросил он. «Это дерево называется манго», — ответил Деванампийатисса. «А есть ли здесь еще другие деревья манго, кроме этого?» — продолжил экзамен монах. «Существует множество деревьев манго», — был ответ царя. «А есть ли здесь другие деревья манго, кроме этого дерева манго и других деревьев манго?» — спросил Махинда. «Существует множество деревьев, о достопочтенный, но это деревья, которые не есть деревья манго», — ответил царь. «А существуют ли здесь, кроме других деревьев манго и тех деревьев, которые не есть деревья манго, еще другие деревья?» — спросил монах. «Вот это дерево манго, о достопочтенный», — ответил царь.

Расспросы в подобном роде продолжались и дальше. Интересно, что они представляют собой построения, которые сейчас принято относить к области теории множеств и математической логики. В приведенном примере иссле-

<sup>1</sup> «Континент дерева Джамбу», название Индии.



дуются отношения между двумя непересекающимися множествами — манговыми и другими деревьями — и единственным предметом, включенным в первое множество, одним конкретным деревом манго.

Судя по хроникам, Махинда решил, что Деванампийатисса с честью выдержал экзамен и что он достаточно умен, чтобы воспринять основы буддийского учения. Посланец Ашоки произнес первую проповедь: о Будде, дхарме и сангхе, о вступлении в общину, о жизни монаха, о качествах, которые он должен в себе развить, об идеале архата и тому подобных вещах. Составители хроник утверждают, что царь и его свита, выслушав первую проповедь, тут же выразили готовность принять буддизм. Миссионерская деятельность Махинды и его товарищей оказалась, таким образом, более чем успешной.

Согласно хроникам, буддийское учение окончательно утвердилось на Ланке, когда была очерчена территория сангхи. В нее символически вошли царский дворец и вся столица.

Число сторонников нового учения неуклонно росло. На территории царского сада был основан первый на Ланке буддийский монастырь Махавихара. Второй построили на горе Миссака, ставшей священной. Он предназначался для пребывания там монахов в дождливый сезон, когда невозможно было странствовать. Дочь Ашоки, Сангхамитта, и сингальская царица, принявшая монашеский сан, основали женскую буддийскую общину, для которой также были построены монастыри.

Распространение буддизма в Шри-Ланке связано и с перенесением туда ветви дерева бодхи, под которым Будда достиг просветления. Эта ветвь считалась равнозначной самому дереву как символу буддизма. Согласно легенде, ветвь сама отделилась от него, поскольку к священному дереву нельзя прикасаться ножом, и в момент отделения ветви у нее выросли корни и ствол, на котором появилось пять ветвей с пятью плодами на каждой из них. Листья



и цветы при этом испускали шестицветное сияние, озарявшее все мироздание.

В момент отделения ветви от ствола Ашока велел расчистить дорогу к дереву длиной в семь йоджан<sup>2</sup>. Царь приблизился к нему во главе армии, состоящей из четырех подразделений, растянувшейся на семь йоджан в длину и занявшей три йоджаны в ширину. Что же касается самой ветви священного дерева, то ее поместили в золотую вазу, и в таком виде она семь дней пребывала в области снегов. А потом ее везли морем на остров, и четыре кшатрия, сопровождавшие ветвь в пути, окропляли ее из восьми золотых ваз и из восьми серебряных. Сам же царь шел по суше и через семь дней встретил корабль с ветвью в порту Тамалитти. Еще через семь дней боги, наги и люди прибыли поклониться ветви, и Ашока устроил по этому случаю семидневное празднество.

Ланкийский царь Деванампийатисса, получив ветвь, три дня поклонялся ей, а Ашока трижды обошел дерево и поклонился восьми странам света. При закладке ступы, являющейся символом мирового древа, те же восемь золотых и серебряных ваз заложили по восьми сторонам света. Отметим попутно, что это дерево существует до сих пор и даже продолжает плодоносить, оставаясь живым религиозным памятником, хотя его возраст исчисляется более чем двумя тысячами лет.

Другими буддийскими святынями на Ланке стали правая ключица Будды и чаша для сбора подаяний, будто бы также принадлежавшая самому Будде. Эта чаша, хранившаяся в царском дворце, со временем стала считаться символом защиты государства. Позже им стала другая реликвия — зуб Будды.

<sup>2</sup> Йоджана — мера длины, около четырнадцати километров.



## Кто такой архат?

В 80-х гг. до н. э. на Шри-Ланке был письменно зафиксирован буддийский тхеравадинский канон. Это время и считают периодом оформления тхеравады. Но примерно тогда же начали появляться и первые махаянские сутры, так что тхераваду и махаяну разделяет во времени не такой уж большой период. Поэтому было бы неправильным думать, что тхеравада ближе к начальному буддизму, чем махаяна, и полагать последнюю исключительно поздним и искаженным явлением в буддизме.

Главные отличия южного, тхеравадинского, и северного, махаянского, буддизма — в разных представлениях о природе Будды, о цели буддийского пути и об идеальной личности.

По учению тхеравады, Будда до ночи просветления был самым обычным человеком, но наделенным великими религиозными добродетелями, поскольку он и до этого совершенствовался в течение многих жизней. Но после пробуждения-бодхи Сиддхартха Гаутама перестал быть человеком и стал Буддой, Пробужденным, свободным от сансары и достигшим нирваны. Он не бог и не какое-либо другое сверхъестественное существо, а потому нет никакого смысла ему молиться, просить о помощи и приносить дары его изображениям. Он лишь указал путь духовного совершенствования, а стать на него и двигаться по нему — дело самого человека. Поклонение Будде — не более чем долг памяти великому духовному учителю; оно необходимо людям для обретения религиозных заслуг, но не Будде. Каждый буддист-монах, следующий наставлениям Будды и соблюдающий предписанные правила поведения, может достичь того же, чего достиг Будда.

Конечным идеалом в тхераваде является *архат*, «достойный», святой монах, своими собственными усилиями достигший главной цели благородного восьмеричного пути, нирваны. Но прежде чем достичь этой цели, нужно пройти



несколько этапов, выделенных уже в раннебуддийской южной традиции. Человек, находящийся на первом этапе пути духовного развития, в южном буддизме называется «вступивший в поток»; ему предшествует этап «человека из толпы». Вступление в поток означает постижение четырех благородных истин и неуклонное следование восьмеричному пути. Далее идут «те, кто вернется однажды» и «невозвращающиеся», то есть те, кому еще предстоит рождение на уровне мира желаний, и те, кто на этом уровне больше родиться не будет, но может появляться в иных мирах. Венец пирамиды — архат, освободившийся от всех омрачающих сознание аффектов, выпутавшийся из сансарных тенет и достигший нирваны. Образ водного потока здесь неслучаен: в аналитической психологии установлено, что символ воды связан с бессознательным.

В «Вопросах Милинды» люди, находящиеся на разных стадиях духовного пути, уподоблены стволам бамбука. «Человек из толпы» похож на срубленный бамбук, весь переплетенный молодыми побегами и ветвями. Тащить такой ствол сквозь заросли очень трудно; так же трудно и медленно разворачивается мысль «человека из толпы». «Вступивший в поток» подобен стволу бамбука, очищенному от ветвей, но не полностью, а только до высоты третьего узла, поскольку он освободился лишь от некоторой части мирских пут. Чем дальше продвигается человек на духовном пути, тем меньше остается ветвей и листьев на стволе бамбука, которому он уподобляется. И, наконец, святые сравниваются со стволами, полностью очищенными от ветвей и лиан, поскольку они свободны от всех аффектов.

В некоторых буддийских текстах стадии духовного роста человека сравниваются с действиями ловца слонов. Сначала он натывается в джунглях на слоновий след, потом идет по этому следу; ищет место, где слон точил бивни, и наконец встречает самого слона. Так и человек: вначале он слышит об учении Будды, хочет его понять и ищет



наставлений; потом встречается Будду, следует его наставлениям и осуществляет духовную цель.

Ясно, что реализовать главную цель и стать архатами могут лишь монахи. Мирянам же остается только улучшать свою карму и надеяться на то, что в каком-нибудь будущем рождении и они станут достойными принять монашеские обеты и следовать благородному восьмеричному пути. Монахи никогда особенно не стремились вовлекать мирян в жизнь сангхи, как никогда не вели активной миссионерской деятельности. По этой причине буддизм тхеравады распространился в тех странах, которые находились под влиянием индийской культуры, то есть в Южной и Юго-Восточной Азии, за исключением Вьетнама, судьба которого тесно переплелась с судьбой Китая.



## ГЛАВА 4

# НА БЛАГО ВСЕГО ЖИВОГО

### Сколько тел у Будды?

В одной буддийской притче рассказывается о том, что у некоего богатого человека были маленькие дети, которых он очень любил. Как-то раз он отправился на ярмарку и пообещал им привезти подарки. Вернувшись, он с ужасом увидел, что его дом объят пламенем, а дети как ни в чем не бывало продолжают играть в горящем доме. Отец закричал им: «Скорее бегите оттуда, иначе вы погибнете!» Но неразумные малыши не понимали, что значит «сгореть» и «погибнуть», и продолжали беззаботно играть. Тогда он сказал: «Бегите ко мне, я привез вам красивые игрушки!» Дети бросились к отцу и таким образом спаслись от неминуемой смерти, а он подарил им три драгоценных колесницы.

Иносказания этой притчи прозрачны. Отец детей, хозяин дома — не кто иной, как Будда, а дети — это люди, беспечно проводящие жизнь, играя в доме, объятном пламенем страданий сансарного мира. Будда бесконечно любит их, как родной отец любит своих детей. Чтобы спасти эти неразумные создания, он прибегает к различным уловкам, то есть методам, обещая разные игрушки, и в конце концов дарит им три колесницы — три пути освобождения от сансары. Правда, в конце жизненного пути Будда будто



бы провозгласил, что нет трех колесниц, а есть одна — колесница Будды, *буддаяна*. Но все же принято выделять три колесницы в этой религии. О первой из них, *хинаяне*, или *тхераваде*, шла речь в предыдущей главе; о третьей, *ваджраяне*, будет рассказано в следующей.

Вторая колесница, *махаяна*, «великая», или «большая колесница», выросла из течения *махасангхиков*, второй большой группы после *стхавиравадинов*, образовавшейся после первого крупного раскола общины. Ее приверженцы сравнивали учение тхеравады с отдыхом на пути, а свое — с конечным пунктом на этом пути. Оба направления складывались в ранний, так называемый сектантский период буддизма, и оформились почти одновременно, примерно в I в. н. э. Сами буддисты возводят появление всех основных направлений своей религии к проповедям исторического Будды. Далай-лама пишет, что Будда после достижения просветления произнес «три разные проповеди в различных местах той части Индии, которая сейчас называется Бихаром», и адресованы они были последователям будущих трех разных «колесниц».

Махаяна в ходе борьбы за массы своих приверженцев завоевывала жизненное пространство в диспутах с тхеравадой, индуизмом и местными народными верованиями. Для каждого оппонента у нее было приготовлено свое оружие. В полемике с индуизмом активно использовались сутры, возвеличивавшие будд всех времен, а также мантры, свидетельствующие о сверхъестественных возможностях учителей махаяны. Что же касается народных религиозно-мифологических представлений, то махаяна попросту вбирала их в себя по мере распространения в других странах.

В противоборстве с тхеравадой главным средством воздействия также стали тексты сутр: «благородных юношей и девушек» призывали «читать сутры, запоминать их, переписывать и распространять». Слабыми сторонами этого противника сторонники махаяны считали эгоизм и приверженность мирским благам.



Махаяна сравнивала себя с большим кораблем, который может перевезти через реку много народу, в отличие от тхеравады — маленького тростникового плота: много ли народу на нем поместится? Популярным было и уподобление махаяны благородному царю, а тхеравады — купцу. Сколько бы ни думал купец, что он поступает по-царски, все же он не рожден быть царем. Можно представить себе, какой шок вызвало у консерваторов появление махаянских сутр, с их энергичным проповедническим характером! Кое-кто даже объявил эти сутры «творениями демонов». Еще бы! Они обещали более простые пути духовного освобождения, доступные не только монахам, но и обычным людям, ведущим мирской образ жизни.

Самым ранним махаянским каноническим текстом считается *Аштасакхасрика Праджня-парамита сутра*, «Сутра о запредельной мудрости в восемь тысяч стихов». Слово «праджня» в названии означает «высшая мудрость», а «парамита» — «переправа», «средство к спасению». В этом обширном цикле текстов основным была *Ваджрачхедика Праджня-парамита сутра*, «Сутра о совершенной мудрости, рассекающей тьму невежества, как удар молнии».

Долгое время считалось, что тхеравада ближе к учению Будды, а махаяна представляет собой его более поздний и искаженный вариант. Однако в середине XX в. ученые признали эту точку зрения неверной. Теперь принято считать, что учение Будды послужило основой и для южной тхеравады, и для северной махаяны.

Как мы выяснили в предыдущей главе, махаяна отличается от тхеравады представлениями о природе Будды, цели буддийского пути и о типе идеальной личности. Для последователей махаяны Будда — не просто Учитель и проповедник, достигший просветления собственными силами, а скорее, некая метафизическая реальность, представленная в человеческом облике. Эта реальность уже являлась людям раньше в образах других будд и еще





явится не раз в будущем, как, например, Будда Майтрейя, «Дружественный», ожидающий на небесах Тушита своего часа, когда он придет на землю. Поэтому исторический Будда Шакьямуни, основатель религии, в махаяне отступает на второй план.

Что же касается будды вообще, а не конкретного исторического Будды Шакьямуни, то его природа наилучшим образом выражается в дхарме, учении, и образует так называемое истинное, дхармовое тело, *дхарма-кая*, единое для всех будд, прошлых и будущих. Помимо этого у Будды есть еще два тела: брэнное, физическое — *нирмана-кая*, «магически созданное тело», в котором люди являют себя и проповедуют дхарму в виде учителей-наставников, и вечное мистическое тело наслаждения, *самбхога-кая*, которое наслаждается нирваной. С уходом Будды в нирвану умерло только одно из его тел, нирмана-кая. Не случайно позже дзэн-буддисты призывали отбросить Будду как грязное тряпье. Другие же тела Будды пребывают вечно, и считается, что каждый верующий может реализовать их в своем собственном духовном опыте.

### Ради блага всех живых существ

Главный акцент в махаяне сделан не на личном спасении, а на спасении другого, точнее, всего живого на земле. Высшая цель для приверженцев махаяны — не нирвана, а состояние бодхисатвы, существа, суть которого — в его любящем сердце, и объект этой любви — весь мир. Известная шутка говорит, что бодхисатва не успокоится, пока останется хотя бы один таракан с неразделенной любовью. Бодхисатвы настолько преисполнены состраданием к мукам других существ, тонущих в водовороте сансары, что они, хотя и достигли нирваны, остаются пребывать в сансаре, чтобы облегчить их участь и помочь им. Бодхисатвой может быть любой человек, обладающий *бодхичиттой*



(*читта* — сознание, психика), то есть намерением обрести духовное пробуждение.

Со временем выработалась стандартная формула, выражающая суть бодхичитты: «Да стану я Буддой на благо всех живых существ!» Бодхичитта стала пониматься как стремление обрести состояние Будды и умение воспринимать всех живых существ как своих матерей. Объясняется это следующим образом: мы находимся в круговороте сансары с безначальных времен, а потому каждый из нас вступал в самые разнообразные отношения со всеми живыми существами; каждое из них могло побывать и нашей матерью. Но разве может хороший сын или дочь равнодушно видеть сансарные мучения матери и стремиться к нирване, не пытаясь ей помочь? Примерно так описывается бодхичитта в проповедях современных буддийских проповедников. Вряд ли что этот аргумент покажется убедительным некоторым молодым людям: почтительное отношение к старшим и забота о них не так часто встречаются в современном мире. Но не будем забывать, что для Индии и вообще стран Востока это было и остается непреложным правилом.

Во всех буддийских странах известна история о молодом принце, который долго блуждал по лесу в тяжелую пору, когда листья деревьев были сожжены солнцем, родники иссушила засуха, русла рек пересохли и превратились в песчаные овраги, а измученные жаждой звери спасались бегством. Вдруг принц заметил недалеко тигрицу с тигрятами; она тоже увидела его. Мать и детеныши умирали от голода и жажды, и принц казался им желанной добычей, долгожданным спасением. Глаза тигрицы блеснули, но у нее не было сил даже шевельнуться. Изможденная, она лежала как живое воплощение материнского отчаяния. Сердце молодого принца преисполнилось глубоким состраданием. Он свернул с тропы, подошел к обессиленной тигрице и пожертвовал ей и ее детям свое тело на корм.



Говорят, будто это был Будда в одном из своих предыдущих рождений.

В другом предании повествуется о том, как Асанга, буддийский философ, желая стать учеником будущего Будды, Майтрейи, отправился в уединенное место, погрузился в глубокое созерцание и пробыл в нем три года, но безрезультатно. И тут он увидел человека, стачивающего напильником скалу, чтобы сделать из нее иголку. Асанга решил, что по сравнению с этим человеком он ленив и нетерпелив, и, устыдившись, снова на три года погрузился в созерцание. Однако и в этот раз он не достиг успеха. Теперь он увидел человека, долбящего гору ломом и перетаскивающего камни на другой берег реки. Оказалось, гора загораживала солнце, и его лучи не попадали в дом; вот этот человек и решил перенести гору в другое место. И опять устыдился Асанга своего нетерпения, и снова отправился медитировать.

Результата не было и на этот раз. Тогда разочарованный искатель истины пошел в близлежащий город. Там на его пути встретилась издыхающая собака, в боку которой уже копошились черви. Асанга почувствовал глубокое страдание и подумал, что если он все оставит как есть, то собака неминуемо погибнет, а если он снимет с нее червей, то погибнут черви. Какой же выход их положения он нашел — Асанга поступил как настоящий бодхисатва: он отрезал кусок мяса от собственного бедра и положил на него червей, снятых с собаки. И она тут же не просто выздоровела, а преобразилась: перед Асангой предстал Майтрейя, тот самый, с которым Асанга не мог вступить в общение во время созерцания. Но его усилия не пропали даром, потому что, пребывая в уединении, он обрел мудрость.

Сострадание бодхисатвы безгранично, но оно может проявляться и весьма жестоким образом. Однажды два монаха везли на Ланку золото, чтобы построить там священное сооружение — буддийскую ступу. Команда корабля узнала об этом и решила монахов убить, а золото забрать себе. Но



монахи, обладавшие даром ясновидения, угадали намерения матросов и рассудили так: если те убьют их, монахов, то им не миновать страшного ада *авичи*, куда неминуемо попадают за такие злодеяния. Да и к тому же народ Ланки останется без буддийской святыни. Тогда монахи связали матросов и бросили их в море. К этому их побуждало сострадание и к неразумным матросам, которых нужно было спасти от адских мук, и к жителям Ланки, которые нуждались в ступе, чтобы не сходить с пути духовного совершенствования. Этот пример ясно показывает, что бодхисатва вовсе не стремится быть добрым, но проявляет спонтанное сострадание.

Таков идеал бодхисатвы, в котором великое сострадание-*каруна* соединяется с не менее великой мудростью-*праджней*. Некоторые бодхисатвы уподобляются царю — они достигают состояния Будды и заботятся об освобождении сразу всех живых существ, подобно тому как царь печется о благе всех своих подданных. Другие бодхисатвы подобны лодочникам, что спасают живых существ по одному, перевозя их на другой берег. Наконец, бывают бодхисатвы, подобные пастухам: сначала они освобождают всех от сансарных тягот, а потом сами вступают в нирвану, — так пастухи загоняют скот в загон, а потом входят в него сами.

В некоторых легендах, а также ритуалах ученики и последователи просят учителей, мистиков и вообще святых людей не вступать в нирвану, а продолжить свою спасительную деятельность в сансаре. Разумеется, нирвану нельзя отвергнуть, как нельзя в нее и войти, поскольку это не какое-то определенное место на земле, а состояние, которое сразу же возникает вслед за исчезновением неведения. Ведь когда мы достигаем чего-либо, обретаем какое-либо знание, то, хотим мы этого или нет, мы отныне не можем не знать того, что уже знаем. Однако в махаяне, как уже сказано, целью пути становится не нирвана,



а пробуждение, *бодхи*. Идея бодхи так важна, что это направление называют нередко *бодхисатваяной*, то есть «колесницей бодхисатв».

### Ступени к совершенству

Путь к обретению идеала бодхисатвы невероятно долг и тернист. Он предполагает постепенное восхождение по десяти ступеням совершенствования, подробно описанным в махаянских текстах. Этот путь называется также путем *парамит*. Слово «парамита» означает «совершенство», точнее «трансцендентное совершенство», но чаще истолковывается как переправа, переход на другой берег. Главная идея, заключенная в этом слове, — переправа к нирване, достижение другого берега, то есть не мнимой, а подлинной реальности. Здесь другой берег — метафорическое обозначение нирваны, распространенное в буддийской литературе.

Обычно в буддийских текстах выделяется шесть парамит: *дана-парамита* — «совершенство даяния», *шила-парамита* — «совершенство дисциплины», *кшанти-парамита* — «совершенство терпения», *вирья-парамита* — «совершенство усердия», *дхьяна-парамита* — «совершенство медитации» и *праджня-парамита* — «совершенство мудрости».

Парамита даяния подразумевает желание отдавать, открытость, великодушие, которые проявляются у бодхисатвы во всех его действиях. При этом он никогда не рассчитывает получить что-либо взамен. Трансцендентное великодушие — это отдавание всего, что бодхисатва имеет, и если получающие готовы принять его великодушный дар, в чем бы он ни выразался, то они его получают, а если не готовы, то не получают. В любом случае действие бодхисатвы безлично, он никогда не думает о себе, не боится делать ошибки и не принимает ничьей стороны.



Парамита дисциплины, или морали, преследует тот же принцип: бодхисатва не следует каким-либо жестким правилам или установкам, а действует спонтанно в соответствии со своей открытостью и великодушием. Известна метафора, сравнивающая поведение бодхисатвы с походкой слона: он никогда и никуда не торопится, но медленно и уверенно идет сквозь джунгли.

Парамита терпения не подразумевает стремления контролировать себя, проявлять чрезмерное усердие, терпеливо, из последних сил двигаясь к цели. Нет, поскольку бодхисатва ничего не ожидает, то он никогда и не испытывает нетерпения. Он приспосабливается к любой ситуации, ничего от нее не требуя и ничем не увлекаясь, и потому не провоцирует встречного сопротивления, спокойно и мягко взаимодействуя с миром. Парамита терпения — это еще и особое чувство некоего пространства между собой и любой жизненной ситуацией, а потому бодхисатву ничто не может удивить или потрясти.

Парамита усердия подразумевает радостную энергию, поскольку жизнь бодхисатвы открывается великодушием, продолжается моралью, или дисциплиной и укрепляется терпением. Это означает, что благодаря открытому и ясному уму для него интересна любая ситуация, с которой он сталкивается, и он никогда не утомляется от тяжелой и упорной работы. Он живет полной и глубокой жизнью, не теряя попусту ни одной секунды. Он полностью пробужден для жизни, и потому в ней нет ни одного тусклого мгновения.

Это чувство духовной пробужденности связано со следующей парамитой, медитацией. Бодхисатва осознает неразрывность медитации с великодушием, моралью, терпением и энергией. Эти пять парамит относятся к группе искусных средств, *упая*.

Что же касается шестой парамиты, *праджни*, запредельной мудрости, то она образует отдельную группу. В сутрах она уподобляется океану, в который вливаются пять



рек-парамит. Иными словами, праджня-мудрость — это та глубинная основа, на которой зиждутся все другие добродетели-парамиты, то есть все они взаимосвязаны. Неслучайно праджня-парамиту символизирует обоюдоострый меч, рассекающий все заблуждения. Другой ее символический образ — богиня, воплощающая в себе суть совершенства премудрости.

Продолжая описывать отличительные особенности махаяны, стоит подчеркнуть, что роль и значение монахов ней в выглядят иначе, чем в тхераваде. Монашеские обеты не признаются строго необходимыми для достижения состояния Будды. Более того, в текстах иногда превозносятся миряне, достигшие более высоких уровней духовного развития, чем монахи. Так, многим поколениям буддистов-мирян образцом служил домохозяин Вималакирти из буддийской «Сутры о Вималакирти». Его имя означает «Безупречная чистота». Живший во времена Шакьямуни, он никогда не принимал монашеского пострига, но достиг просветления и вел образ жизни, соответствующий принципам бодхисатвы. Позже эта сутра получила большую известность на Дальнем Востоке. Она не раз переводилась на китайский, японский, тибетский и другие языки.

### «За пределами четырех морей»

В отличие от суровой монашеской тхеравады, в махаяне ярко выражен активный миссионерский дух. Исходя из доктрины искусных средств и стремясь спасти всех живых существ — уже бывших в предыдущих рожденьях или будущих, потенциальных «своих матерей», махаянисты старались находить ключики к представителям разных слоев населения и к разным психологическим типам, причем не только в Индии, но и за ее пределами. Именно в форме махаяны буддизм стал мировой религией, со временем распространившись на огромном пространстве от Индии



до Бурятии и от Японии до Калмыкии. До мусульманского завоевания область его распространения была еще больше. В настоящее время буддизм махаяны существует в двух основных вариантах, тибето-монгольском и дальневосточном, основой которого служит китайский буддизм.

Не будем забывать, что в Древнем мире, в котором зародился и взрастал буддизм, происходил обмен не только товарами, но и идеями, и людьми. Так, индийские лучники считались лучшими в персидской армии, а искусных индийских ремесленников любой ценой стремились завлечь крупные торговцы и правители разных стран. Между весьма удаленными районами Древнего мира существовали связи более тесные, чем мы обычно представляем: стоит только вспомнить Великий шелковый путь. Индия же находилась на пересечении дорог, ведущих от западных цивилизаций к восточным и обратно. По ее северным перевалам проходили караванные пути из Персии, Китая и Центральной Азии, в ее портах останавливались корабли, шедшие с Востока на Запад, а ее суда отправлялись в самые далекие страны. Пассажирами на них нередко оказывались буддийские миссионеры.

В течение нескольких столетий вся Северо-Западная Индия находилась под властью греческих правителей, и один из них, Менандр, принял буддизм. Греки женились на индийских женщинах, и потомки этих браков создавали колонии, где складывалась греко-римско-буддийская культура, расцветшая в эпоху Кушанской империи на рубеже нашей эры. Вместе с ней упрочивал свое положение и буддизм.

В своем победоносном шествии по миру он проявлял настоящие чудеса гибкости и приспособляемости, адаптируясь к самым разным культурным и национальным условиям. Буддийские миссионеры располагали к себе людей, потому что несли проповедь надежды и мира. Приходя в чужие земли, жители которых поклонялись своим древним и испытанным богам, они никогда не спешили



действовать огнем или мечом. Нет, они убеждали местное население в том, что их боги тоже познали четыре благородные истины и что теперь они будут ревностными защитниками дхармы, охраняя верующих в нее от любых нападков со стороны иноверцев. Были и другие варианты, когда, например, местные боги объявлялись воплощениями будд или бодхисатв и на этом основании оставались полноправными членами своих пантеонов, но принимали ясно различимый буддийский облик.

Не в последнюю очередь успех миссионерской деятельности буддийских монахов обеспечивало и то обстоятельство, что учение Будды не было жестко привязано к языку, который бы непреложно считался языком священного писания. Монахи стремились перевести слова Будды на язык той страны, где они проповедовали.

Распространение буддизма на Дальний Восток, «за пределы четырех морей», в конечном итоге привело к образованию особого буддийского дальневосточного историко-культурного региона, центром которого стал Китай. В эту страну буддизм начал проникать в I в. н. э. По легенде, императору Мин-ди из династии Хань однажды явился во сне некий святой, ослепленный золотым блеском. Наутро император созвал своих мудрецов, чтобы узнать, что же этот сон значит и какой святой к нему явился. Один из мудрецов сказал, будто бы на Западе есть божество по имени Будда, он и явился императору во сне. Тогда император снарядил посольство в Центральную Азию, и оно вернулось с буддийскими текстами и священными изображениями. Их привезли на белом коне, которого сопровождали два монаха. В столице империи Лояне монахам оказали почести, и вскоре там построили первый буддийский монастырь, который назывался Монастырь Белого коня.

Такова легенда. Ученые, однако, считают, что первые монастыри появились в Китае никак не раньше III в. н. э., но время проникновения буддизма в Китай в легенде



указано правильно — I в. н. э. К VI в. он уже стал мощной идейной силой. В стране возводили гигантские статуи Будды, устраивали пещерные комплексы, строили монастыри.

### «Бородатый варвар»

Со временем из всех школ китайского буддизма самой популярной стала школа *дхьяны*, то есть созерцания (по-китайски — *чань-буддизм*, по-японски — *дзэн-буддизм*). У нее есть еще одно малоизвестное имя — школа «Сердца Будды», на санскрите *буддха хридая*, а по-китайски *фосинь цзун*. Как явствует из названия, главное внимание в ней уделялось медитации, йоге, психотехнике.

Истоки этой школы связаны с именем двадцать восьмого буддийского патриарха, индийского проповедника учения по имени Бодхидхарма, что значит «Закон просветления». По одной из легенд, он в VI в. прибыл в Китай, переплыв море в соломенной сандалиии, поскольку владел чудесным искусством уменьшения веса тела; позже это искусство вошло в арсенал подготовки монахов-бойцов.

Он явился сюда потому, что, по его мнению, буддизм здесь стали понимать неправильно и заменили истинную духовную работу механически-мертвящим ритуалом. В легендах говорится, что Бодхидхарма был сыном богатого индийского правителя, но оставил светскую жизнь, чтобы целиком посвятить себя распространению буддийского учения. В Китае его стали называть Путидамо, или просто Дамо, а в Японии — Дарума, но больше он был известен как «Бородатый варвар»: китайские монахи тогда еще не носили бороды.

Согласно хроникам, Бодхидхарма общался с царем по имени У (502–550), правителем государства Лян, большим поклонником буддизма, слывшим человеком ученым. Царь раздавал щедрые подарки монахам, покровительствовал



монастырям, выделял деньги на сооружение пагод. Но все это он делал не бескорыстно, а рассчитывая тем самым улучшить свою карму и получить воздаяние в будущем. Правитель первым делом спросил Бодхидхарму, велики ли его, царя, заслуги и добродетели? Ответ проповедника ошеломил царя: «Нет в этом никаких заслуг и добродетелей». Правитель искренне удивился и, перечислив свои благие дела, поинтересовался, что же он за это получит? «А ничего!» — кратко ответил мудрец. На вопрос царя, кто же стоит перед ним, Бодхидхарма ответил: «Не знаю!»

Не найдя взаимопонимания в царстве Лян, Бодхидхарма отправился в соседнее царство Вэй, переправившись через реку Янцзы на тоненьком тростниковом шесте, как утверждается в легенде. Совершая по дороге чудеса, он добрался до монастыря Шаолинь на горе Суншань, который имел тогда репутацию магического места. Монахи этого монастыря занимались главным образом тем, что читали сутры, заучивали их и механически повторяли, слепо веря в чужие слова и тем самым все больше отходя от истинного духа учения. Бодхидхарма же считал, что потенциально каждый является буддой и что стать им можно «здесь и сейчас», нужно лишь «прозреть сердце Будды», то есть пробудить свое сознание. При этом не нужны никакие посредники, наставления, слова или письменные знаки. Свет истинного учения подобен огню, которым зажигают светильник, передавая его от учителя к ученику.

Однако монахи, как и правители, не поняли наставлений Бодхидхармы, и тот удалился в пещеру, сел лицом к стене и провел в медитации девять лет. Однажды, погружившись в глубокое созерцание, он заснул, а проснувшись, рассердился на самого себя, вырвал свои ресницы и бросил их на землю. Из них будто бы вырос первый чайный куст. С тех пор буддисты во время долгих медитаций пьют чай, взбадривая себя. «Дух чань подобен вкусу чая», — утверждал Бодхидхарма. К этой легенде возводят



и начало чайной церемонии, которая пришла из Китая в Японию в XII в. и стала неотъемлемой частью японской культуры.

Ну а что же индийский проповедник, которого никто не мог понять в Китае? Девять лет «созерцания стены» сделали свое дело пропаганды лучше, чем любые другие аргументы. Монахи прониклись уважением и к самому Бодхидхарме, и к его учению и поверили в него. Но суровый наставник согласился взять в ученики лишь двоих — Даоюя и Хуэкэ, простого дровосека. Последний стал потом преемником чаньского учителя. По легенде, он отрубил себе правую руку и положил ее перед Бодхидхармой в знак своих искренних намерений и неукротимой решимости постичь дух чань. Эта впечатляющая сцена позже часто использовалась для целей медитации в чаньских монастырях. В одном из буддийских текстов она описывается следующим образом: «Бодхидхарма сидел в дзадзэн, глядя на стену. Хуэкэ, который стоял в снегу, отрезал себе руку и произнес: „Сознание вашего ученика еще не успокоилось. Прошу вас, учитель, успокойте его“. Бодхидхарма сказал: „Принеси мне твое сознание, и я его успокою“. Хуэкэ сказал: „Я искал сознание, но оно совершенно недостижимо“. Бодхидхарма сказал: „Я полностью его в тебе успокоил“».

Что же касается самого буддийского патриарха, то после девяти лет сидения его ноги отсохли и потеряли способность двигаться, так что он не смог подняться. Но с помощью особых упражнений он вернул им подвижность, а заодно показал на собственном примере, что необходимо сочетать сидячую медитацию с физическими упражнениями, что и делали позже его последователи. Такая медитация при максимальном сосредоточении, лишенном зримых образов, называлась по-китайски *цзочань бигуань*, что значит «сосредоточенно сидеть, уставившись взглядом в стену». Позже на этой основе были разработаны различные психотехники: боевые искусства, комплексы кулачного





боя, разные способы владения оружием и т. п. Бодхидхарма стал и первым мастером в этой системе тренировки, которой монахи с тех пор стали активно заниматься.

Сам же буддийский патриарх, по одной из легендарных версий, нашел приют в Шаолиньском монастыре и в 534 г. умер. По другой версии, он шесть раз избежал смерти, когда враги пытались его отравить. Есть и другие истории о Бодхидхарме, но нет никакого смысла искать в них зерна исторической достоверности. Как бы то ни было, и сейчас в монастыре Шаолинь, в кельях и в молельных залах, есть его изображения, а монахи с удовольствием показывают пещеру, где Бодхидхарма просидел девять лет в медитации.

Так двадцать восьмой буддийский патриарх из Индии стал первым патриархом школы чань-буддизма в Китае.

### «От сердца к сердцу»

Чань- и дзэн-буддисты возводят свою традицию к самому Будде Шакьямуни, точнее, к так называемой цветочной проповеди Будды. Рассказывают, будто однажды Учитель поднял перед учениками цветок и улыбнулся. Смысл этого жеста понял только один ученик, Махакашьяпа. Он ответил Будде, тоже подняв цветок и улыбнувшись. И тут же пережил мгновенное пробуждение сознания: это состояние Будда передал ему непосредственно, без всяких слов и вообще каких-либо наставлений.

Каноническая версия происхождения этого направления буддизма гласит, что Первоучитель, излагая эзотерический смысл своего учения Махакашьяпе, будто бы сказал ему: «У меня есть тайное хранилище ока Дхармы, сокровенный смысл нирваны, форма, не имеющая формы, и таинственные врата Дхармы: „не опираться на слова и писания“ и „особая передача вне учения“. Все это я передаю тебе, Махакашьяпа». Именно это «тайное учение» будто бы и принес в Китай Бодхидхарма. Среди чань-буд-



дистов есть и другая точка зрения, согласно которой в наставлениях Будды Шакьямуни не было ничего таинственного. Один из последователей дзэн-буддизма писал: «Если вы еще не постигли суть чань, то это остается тайной Будды Шакьямуни, но если вы уже постигли ее, то это становится секретом Махакашьяпы, который он не сохранил».

Так начиналась традиция непосредственной, без слов, «от сердца к сердцу», передачи учения. Берущая начало от Махакашьяпы, она продолжалась в Индии в течение двадцати восьми поколений наставников, пока Бодхидхарма не принес ее в Китай и не стал там первым чаньским патриархом. Разумеется, список этих наставников не может претендовать на историческую достоверность, но здесь важна не она, а непрерывность линии духовного наследования традиции.

Бодхидхарме приписывается «Трактат о светильнике и свете», который лег в основу учения чань-буддизма. Великий проповедник писал в нем: «Передача истины — вне писаний и речей, нет никакой зависимости от слова и буквы. Передача мысли непосредственно от сердца к сердцу, созерцание собственной изначальной природы и есть реализация состояния Будды». Подобная афористическая, поэтическая форма сочинений также стала частью чаньской традиции. Бодхидхарма заложил краеугольные камни учения: несоизмеримость слов с истинным смыслом, который эти слова пытаются выразить; непосредственное воплощение истинного знания, вне любых условностей и ограничений; познание самого себя как единственно верный путь постижения истинной реальности.

Суть учения выражалась в краткой формуле: «два проникновения и четыре действия». «Два проникновения» — это созерцание своей истинной природы и совершение практических действий, то есть добрых дел, как единственно действенные способы достижения просветления. «Четыре действия» — это отсутствие ненависти и мирских стремлений, служение дхарме и следование судьбе.



«Печать сознания», то есть традиции чаньских патриархов, а также патриаршее одеяние и чашу для сбора подаяния Бодхидхарма вручил своему ученику Хуэкэ, тому самому, который отрубил себе руку. Хуэкэ (487–593) стал вторым чаньским патриархом. С его именем связано возникновение чаньского поэтического обряда *вэнь-да*, вопроса и ответа. От этих диалогов чаньских наставников с учениками берут начало *мондо* и *коаны* — оригинальные формы японской поэзии.

Форма коана определена способом решения парадоксальных задач в системе чаньского тренажа, который обычно выглядит как гротескное сочетание слов, разрушающее привычные стереотипы мышления. Спонтанные и лаконичные, на первый взгляд абсурдные, а в действительности многозначительные, эти ответы помогали ученику постичь собственную природу. Так, однажды некий монах спросил Чжао-Чжоу (778–897), славившегося спонтанной творческой изобретательностью: «Когда все тело распадается на части, остается нечто вечное, духовное. Что это?» Учитель ответил: «Сегодня утром снова дует ветер». В другой раз монах спросил: «Десять тысяч дхарм возвращаются к Единственному. Куда же возвращается Единственное?» Учитель ответил: «Когда я пребывал в Цинжоу, то изготовил конопляную веревку, которая весила восемь цзиней». Такие ответы на метафизические вопросы показывали неспособность любых слов выразить реальность.

О практике чань можно составить некоторое представление, познакомившись с парадоксом того же чаньского мыслителя Чжао-Чжоу: «Обладает ли пес природой Будды? Нет». Считается, что это «нет», «ничто», по-китайски *у*, должно разрушить двойственность сознания монаха и привести к изначальному единству, к тому *ничто*, в котором природа пса ничем не отличается от природы Будды. Понятие *у*, *ничто*, *небытие* — синоним пустоты в чаньском буддизме. Не той пустоты, которую мы наделяем отрицательным смыслом и связываем с отсутствием че-



го-либо, как в выражениях «пустая голова» или «пустые слова», а той, которая парадоксальным образом является синонимом наполненности и потенциально содержит всю вселенную.

Пустота-*шунья* — одно из важнейших понятий махаяны. Согласно знаменитому сравнению Будды, святой или мудрец исчезает в нирвану подобно масляному светильнику, который погружается в самого себя и исчезает, перестает существовать, когда все масло выгорело. Это образ как раз и вызывает в памяти понятие пустоты, пустотности, ничто. «Пустота — это и есть Будда. Будда — это и есть ты сам», — этот чаньский афоризм передает то состояние сознания, когда нет границ между человеком и окружающим миром, между внутренним и внешним и когда мир предстает таким, каков он есть на самом деле, не искаженный нашими субъективными взглядами.

В VII в., после пятого чаньского патриарха, среди приверженцев школы чань произошел раскол. Поводом для него стали разные ответы на вопрос о том, как должно наступать пробуждение сознания. Два лучших ученика пятого патриарха, Хуэй-нэн и Шэнь-сю, ответили на него по-разному, хотя ни один из них не сомневался, что оно достижимо в течение одной жизни и процесс может не затягиваться на несколько перерождений. Это противостояние передается формулой «внезапность Юга, постепенность Севера». Хуэй-нэн считал, что просветление — не что иное, как сама природа сознания, а потому оно не может быть чем-либо обусловлено и должно озарить обыденное сознание внезапно, «подобно вспышке молнии в ночи». По-китайски оно называется *дун у*, а по-японски — *сатори*. Шэнь-сю же, напротив, настаивал, что просветление приходит постепенно, подобно тому как постепенно исчезает мрак во время рассвета. Были и компромиссные варианты, высказанные другими монахами, например, о мгновенном пробуждении и постепенном совершенствовании, подобно тому как солнце восходит сразу, но разгоняет туман медленно.



Выходцы из одного монастыря, эти два наставника возглавили две соперничающие группировки. Шэнь-сю со своими последователями ушел на север, и его школа стала называться Северной. К середине IX в. она уже прекратила свое существование. Хуэй-нэн же возглавил Южную школу и стал шестым чаньским, тридцать третьим буддийским и первым патриархом Южной школы чань. В этом направлении буддизма он считается центральной фигурой. Позже Южная школа разделилась на пять направлений-«домов» классического чань-буддизма. Двум из них была суждена долгая жизнь, и они существуют и сейчас, определяя лицо современного чань: Линьцзи (яп. Риндзай) и Цаодун (яп. Сото).

В X–XI вв. школа чань становится одной из ведущих в китайском буддизме, который на протяжении многих столетий оказывал влияние на духовную жизнь народа вместе с конфуцианством и даосизмом. Было даже специальное выражение: «Три учения соединяются воедино». Отличаясь большим внутренним разнообразием, они порой конкурировали друг с другом, а порой тесно взаимодействовали и даже сливались.

### «Жить следует легко...»

Чань-буддизм стал самым массовым направлением китайского буддизма. Для достижения просветления, которое можно обрести «здесь и сейчас», спонтанно и естественно, совсем не нужны какие-то особые внешние условия, например уединение в монастыре. И последователи чань не ограничивали себя уединением; они бродили по стране и вели активную жизнь, сохраняя при этом внутренний покой и тишину в самой гуще жизни.

Окрасившись даосизмом, чань включил в себя и сложные обряды поклонения Будде, и глубокие философские рассуждения, но он не свелся лишь к ним, а стал свое-



образным мировосприятием и миропереживанием, нацеленным на постижение истины. Он сформировал и особый образ жизни, внешне простой и естественный, но наполненный глубокой мудростью, постоянной работой со своим сознанием и стремлением обрести в себе природу Будды. Суть такого образа жизни передает знаменитый чаньский афоризм: «Жить следует легко, подобно листку, плавно падающему с дерева».

На вопрос о том, что же такое чань, приверженцы этого учения могут рассказать следующую притчу: «Маленькая рыбка сказала морской королеве: „Я постоянно слышу о море, но что такое море, где оно, я не знаю“. Морская королева ответила: „Ты живешь, движешься, обитаешь в море. Море и вне тебя, и в тебе самой. Ты рождена морем, и море поглотит тебя после смерти. Море и есть твое бытие“. Чань подобно морю».

Начиная с VIII–IX вв. китайская культура развивалась под ощутимым влиянием идей чань-буддизма. Объяснялось это не в последнюю очередь тем, что чань-буддизм призывал к самому активному участию в практической жизни и при этом рассматривал труд как продолжение практики психического самосовершенствования. Многие чаньские патриархи прославились удивительным трудолюбием, внося красоту и совершенство в каждый акт своего взаимодействия с окружающим миром, умея «читать каждый лепесток как глубочайшую тайну бытия» и «превращать обыденность в нечто подобное искусству». Чаньская психотехника получила широкое прикладное значение, так как она давала эффективные методы решения чисто практических задач, что было важно, например, в военном искусстве. Достаточно вспомнить, что под влиянием чань-буддизма сложилась знаменитая шаолиньская школа борьбы, мастера которой принимали самое активное участие во многих народных движениях, в частности в Боксерском восстании конца XIX — начала XX в. против западной колониальной экспансии.



### «Беззаботное странствие без знания дороги»

В Японию буддизм попал с китайскими и корейскими монахами в VI в., а в IX–XI вв. он стал господствующей религией, хотя значение национальной японской религии *синто* возрастало всякий раз, когда возрастала угроза единству нации. Вообще же синто и буддизм существовали бесконфликтно, и власти этому всячески способствовали. Основу синто составляла главным образом обрядность, буддизм же был больше сосредоточен на проблемах внутреннего мира человека, поэтому они взаимодополняли друг друга, и даже возникали смешанные синто-буддийские учения.

Из всех буддийских школ в Японии *дзэн* оказалась самой популярной; именно она серьезно повлияла на формирование национальной психологии и стала даже определять образ жизни японцев. «В дзэн мы встречаем китайский прагматизм, обильно сдобренный индийской метафизикой с ее зовущими ввысь спекуляциями. Без этого совершенного соединения двух высочайших форм восточной культуры вряд ли дзэн мог вырасти даже в духовно близкой и потому плодотворной почве Японии. Дзэн появился в этой стране в самый благоприятный момент ее истории; ведь к тому времени старые школы буддизма в Нара и Киото доказали свою неэффективность, не сумев откликнуться на запросы новой духовной эпохи», — пишет японский буддолог Д. Т. Судзуки.

Главное правило дзэн — следовать естественному ходу жизни; только собственный опыт может привести человека к озарению-*сатори*. Из постулатов дзэн выросло искусство составления букетов-икебана и садов камней, многие ритуалы, например чайная церемония, медитационная музыка и т. п. Творческое проявление дзэн ощущается и в интерьере японского жилища, в живописи, каллиграфии, стихосложении, театре и т. д. Под влиянием дзэн склады-



вались и боевые искусства: айкидо (самозащита), каратэ (борьба без оружия), кэндо (фехтование), кюдо (стрельба из лука) и др. Сами японцы отчетливо ощущают их связь с ритуальной практикой, в отличие от европейцев, которые видят в них лишь техники единоборства.

Парадоксальным образом дзэн-буддизм, придя в Японию как «беззаботное странствие без знания дороги», стал здесь предельно ритуализованным. К XIV в. идеи дзэн при покровительстве правителей-сегунов охватили практически всю японскую жизнь, включая даже политику; они стали основой и самурайской культуры, и ее духа *бусидо*.

Японская эстетика дзэн передает особое ощущение от переживания вечного в суетном. Дзэн породил и особую традицию любования природой, буквально пронизывающую всю японскую культуру: любование луной, цветущей вишней, осенними листьями клена, цветами и т. п. Любованье цветами лежит в основе искусства аранжировки цветов — икебана. Поначалу они украшали буддийские алтари, а потом их стали ставить в домах, в нишах *токонома*. Цветы аранжируют по трем линиям, которые символизируют небо, землю и человека. Основу букета составляет самый длинный стебель, обозначающий небо, рядом с ним — покорооче, обозначающий человека, и третий, самый короткий, — земля. Стебли закреплены в вазе, которую подбирают по форме. Букеты составляют в зависимости от времени года; в них все глубоко символично. Больших букетов в Японии не признают: «Один цветок лучше, чем сто, передает великолепие цветка».

В течение многих веков огромную роль в жизни японцев играет чайная церемония *тяноу*, которую возводят к первому патриарху Бодхидхарме, заснувшему во время медитации. В чайной церемонии участвуют мастер — тот, кто готовит и разливает чай, — и те, кто его пьют. У каждого из них своя ритуальная роль, предусматривающая и позу, и движения, и речь. В классическом виде чайные церемонии совершаются в чайных домиках — *тясицу*.



Внутри они просты и могут быть украшены лишь свитком с философским изречением, картиной художника или букетом цветов. Полумрак, предельная чистота и тишина создают ощущение уединения и покоя и настраивают на постижение внутренней гармонии.

Особое настроение создает и посуда: чашки, медный чайник, бамбуковая мешалка, ящик для чая и т. п. Японцы, в отличие от нас, не признают блестящей посуды; они ценят «патину времени» и «ржавчину веков». Убегание в древность — тоже особое свойство японского эстетического сознания, порожденного дзэн-буддизмом: все, что рождается, умирает, чтобы родиться вновь.

Близкое к этому эстетическое переживание чувствуют и самураи, делая *харакири*: они ощущают вечный ритм рождения и возрождения через собственную смерть, переживают мимолетность человеческой жизни и бесконечность истины. *Хара* буквально означает «живот», в переносном смысле — душу, ум, намерения, то есть все то, что мы обычно связываем с понятием «сердце». При этом, как, впрочем, и в других случаях, каждый жест, взгляд, поворот самурая отточен до естественной простоты, воплощая принципы дзэнской эстетики.

Дзэнские монахи или самураи были и первыми авторами картин *сумиэ* — истоки этой живописи тушью на шелке и бумаге также лежат в дзэн-буддизме. Сумиэ пишутся почти одним движением кисти по бумаге и основаны на незавершенности, недоговоренности. Прежде чем сделать кистью первый штрих, художник приводит себя в состояние глубокого сосредоточения *самадхи*, которое и дает ему ощущение единения с природой. Стебель бамбука, ветка дерева, травинка, кузнечик — лаконичная живопись настраивает на переживание величия единичного и передает ощущение запредельной отрешенности посреди разнообразия жизни, которое передается словом «ваби», буквально означающим «бедность». Быть бедным — значит не зависеть от внешних, мирских вещей, но чувствовать



внутреннее присутствие некоей непреходящей ценности. С практической точки зрения это означает умение удовлетворяться малым.

Д. Т. Судзуки пишет, что «культ ваби глубоко вошел в культурную жизнь японского народа... Несмотря на современную западную роскошь и жизненные удобства, которые заполонили Японию, в нас все еще остается неискоренимое почтение к ваби. Даже в интеллектуальной жизни мы ценим не богатство идей, не тонкость или формальную логичность в выстраивании мыслей и разработке некоей философской системы; спокойно довольствоваться мистическим созерцанием природы и чувствовать мир как родной — вот что, скорее, вдохновляет нас, по крайней мере, некоторых из нас».

Многие черты дзэн- (чань-) буддизма оказались близки современному Западу; некоторые считают его важным символом культуры нашего времени. Особенно привлекательными кажутся техники медитации и психофизиологической тренировки, которая используется в Японии и других странах в психотерапевтических целях. Японские ученые, исследовав пути формирования личностных качеств по методике дзэн, предсказывают, что его роль в современном мире будет возрастать.





## ГЛАВА 5

# АЛМАЗНАЯ КОЛЕСНИЦА

### Сияющий и несокрушимый алмаз

Третья буддийская колесница получила название *ваджраяны*, «алмазной колесницы». Слово «ваджра», сначала обозначавшее оружие древнего индийского бога Индры, громовержца ведийских мифов, в рамках буддизма чаще стало ассоциироваться с другим значением — «алмаз». Таким образом, ваджра воспринимается, с одной стороны, как образ совершенной сияющей природы пробужденного сознания, подобной несокрушимому алмазу, а с другой — указывает на само духовное пробуждение, подобное мгновенной вспышке молнии или удару грома. Ваджра — это еще и ритуальный предмет, символизирующий пробужденное сознание, а также великое сострадание и искусные средства, используемые для обретения духовной свободы.

Ваджраяна на Западе больше известна как *тантризм*, или тантрический буддизм — по названию текстов этого учения, тантр. Ее называли также «колесницей тайной Тантры» или тайным, сокровенным учением. Слово «тантра» буквально означает «основа ткани», то есть речь идет об основополагающих, базовых текстах.

Эта разновидность буддизма зародилась в Индии и достигла пика своей популярности в IX в., заполнив собой

почти весь тогдашний буддийский мир. Однако со временем сфера ее влияния сузилась, и она прижилась только в Тибете, где уже с VII в. распространилась местная форма северного буддизма, соединившись с национальной религией *бон*.

Укоренение буддизма в Тибете, на Крыше Мира, связано со множеством легенд. Согласно одной из них, тибетцы узнали о существовании этой религии благодаря чуду: с неба упал ларец, в котором находились текст буддийской сутры и священные предметы. Правители Тибета почитали их как магических помощников, благодаря которым их государство процветало, и буддизму была открыта широкая дорога. Другая легенда связывает распространение буддизма с именем царя Сронцзангамбо, который взял в жены двух принцесс, дочь царя Непала и дочь китайского императора. Обе они были буддистками и привезли с собой священные тексты и предметы культа. Особенно ценным был дар китайской принцессы по имени Вэнь-Чэн — большая статуя Будды, которая до сих пор считается одной из главных святынь Тибета и хранится в монастыре Джокханг в Лхасе. Принцессы же почитаются как воплощения двух ипостасей богини Тары, Зеленой и Белой.

Для распространения буддизма в Стране снегов немало сделали также ученые и философы из Индии, проповедовавшие там свое учение. Одним из самых прославленных среди них был йогин и кудесник Падмасамбхава, то есть «Лотосорожденный»: он якобы родился из цветка лотоса. Он произвел большое впечатление на местных жителей демонстрацией своих магических способностей, сумев подчинить себе всех демонов и злых духов Тибета. Лотосорожденный покинул Тибет в волшебном иллюзорном теле, оседлав коня и поднявшись на радугу. Китайские миссионеры также не теряли времени даром, но их попытки были менее успешными, так что Тибет в своих духовных исканиях обратился к классическим индийским образцам.





Тибетский буддизм нередко называют *ламаизмом*. Слово «лама» буквально означает «высший». Так называют учителей-наставников, а также людей, прошедших разные ступени посвящения и монашеского обучения. Как духовные наставники они играли решающую роль: без их помощи человек не мог рассчитывать на духовное освобождение. Услуги лам были неоценимы и в повседневной жизни. Они отмечали часы и дни рождения, освящали свадьбы и смерти. В обязанности лам входила ритуальная забота о благополучии подопечных родов и семей; они исполняли обряды для защиты людей и их собственности от злых духов. Без их благословения не начинался ни один значительный повседневный вид деятельности, например строительство дома или отгон скота на другое пастбище.

Европейцы стали использовать термин «ламаизм» около двух веков назад, но в последнее время от него все чаще отказываются. Дело в том, что в 60-х гг. прошлого века этот термин приобрел политическую окраску после подавления антикитайского восстания в Тибете и бегства Далай-ламы XIV в Индию. Власти Китая подвергли репрессиям не только тибетское духовенство, но и буддийскую традицию и национальную культуру Тибета на том основании, что ламаизм — не истинный буддизм, а его извращенная форма, и потому его не следует сохранять. Далай-лама XIV предложил отказаться от употребления термина «ламаизм» и говорить о местных разновидностях северного буддизма: тибетском, монгольском, бурятском, тувинском, калмыцком.

Из Тибета ваджраяна попала в Монголию, а потом в XVI–XVII вв. проникла и в Россию. Мы будем знакомиться с ваджраяной на примерах тибетского буддизма.

Едва ли не самая значительная фигура в нем — *лама*. По традиции, будущий буддийский монах-лама начинает приобщаться к правилам монашеского поведения очень рано, с пяти — десяти лет. Он принимает обет, состоя-



щий из пяти заповедей, очень похожих на христианские. Каждый поступающий в монастырь мальчик проходит обряд посвящения, который совершает старший лама. Во время этого обряда мальчик должен ответить на сорок разных вопросов ламы и избрать себе учителя — духовного наставника-гуру. Для ученика его учитель — живой Будда, которому он должен всецело подчиниться. Учитель тоже совершает строгий отбор. Потом ученик совершает ритуальное омовение и обрезание волос — этот обряд знаменует его второе рождение. Он надевает монашеское платье и получает тайное имя. Это первое посвящение, *рабчжу*, — самое важное.

Вторая ступень монашеского посвящения — *гэцул*. Его можно получить в пятнадцать — двадцать лет по особой рекомендации учителя. Во время этого торжественного обряда ученик принимает десять обетов отречения: от убийства, прелюбодеяния, стяжания, пристрастия к вину, музыке, зрелищам, пляскам и т. п. На этой ступени он может именоваться ламой и отправлять храмовые службы.

Высшей же ступенью монашеского посвящения является звание *гэлонг*, его можно получить не раньше двадцати трех лет. Тогда совершается еще более торжественный обряд, во время которого ученик получает полный комплект монашеской одежды и утвари — все это символизирует новый этап в его жизни. Отныне он должен соблюдать двести пятьдесят три обета монашеской дисциплины по дисциплинарному уставу. Ну, а кроме того, он может читать любые тексты: дверь к знаниям для него широко открыта.

### «Не познав ствол, не хватайся за ветки»

Чему же учатся буддийские монахи? Тибетские, как и вообще буддийские, монастыри традиционно были центрами учености, настоящими университетами. Один



из самых знаменитых реформаторов буддизма, Цзонхава, живший в 1357–1419 гг., ввел жесткую систему образования, которая сохраняется и до сих пор. Самым первым в школьном ламаистском монастыре является философский факультет *цаннит*. «Не познав ствол, не хватайся за ветки»: не изучив главную науку, не получив метода познания, не переходи к отдельным предметам.

Философию начинают осваивать в раннем детстве, с пяти лет. Первое, что нужно сделать, — это выучить наизусть все учебники и необходимые философские тексты, не пытаясь понять их смысл. Вообще же весь курс на факультете философии-цаннит разбит на пять отделений. На первом отделении, *цадма*, или *прамана*, в течение четырех-пяти лет изучают достоверные источники знания, в том числе и логику. Уроки логики у будущих лам тоски не вызывают, потому что проходят они в игровой форме. Ученики по заранее заданному сценарию разыгрывают диспуты и оттачивают свой ум и актерские способности. В результате они не только получают полезный инструмент для жизни — отточенный логикой ум, но также раскованность и внутреннюю свободу. В их будущей деятельности им очень пригодится и то и другое.

На втором философском отделении (еще пять лет) будущие ламы осваивают теорию просветления, или достижения состояния Будды. Но теория, оторванная от практики, мертва, и потому тщательно осваиваются все психические состояния, возможные на разных ступенях просветления. Главная цель — развить личность до определенного уровня. Вот почему монахи должны постоянно совершенствоваться в соблюдении принятых главных нравственных заповедей: в терпении, энергичности, медитации, мудрости.

Обучение на этих двух отделениях является обязательным для каждого ламы. По их окончании ученик делает определенный денежный взнос, устраивает угощение и сдает экзамен: он проходит в форме диспута. Если эк-



замен выдержан, ученик получает звание *гэбша* или *раб-жамба*.

После этого лама либо остается на факультете философии — цаннит и погружается в бездонные глубины знаний, либо выбирает другой путь. Избрав философию, он примерно к сорока годам успевает изучить «Энциклопедию буддизма» — *Абхидхармакошу*, составленную в V в. индийцем *Васубандху*. А потом, на последнем отделении, детально штудировать этику и дисциплину монашеской жизни. Это занимает еще год. После этого еще семь лет отводится на самостоятельную работу. По завершении обучения можно участвовать в диспуте в Лхасе и получить высшую степень *лхарамба*, самую почетную из философских степеней. Но ученые знания в монастырях обретают только вместе с духовными: без последних доступ к учености невозможен.

Те, кто освоил премудрости философии, могут продолжить обучение на факультете *тантр*. Туда идут самые одаренные в духовном и интеллектуальном отношении и к тому же получившие рекомендацию учителя. Высшим достижением на пути тантры является постижение *Калачакратантры*, очень сложного учения о колесе времени. Его изучают на особом факультете. Набор дисциплин здесь включает в себя не только астрономию, астрологию, математику и другие науки, но и очень сложные психотренинги. Заниматься ими можно, лишь получив особое посвящение: для неподготовленной психики они губительны. Истинные знания передаются непосредственно от учителя к ученику: тексты играют вспомогательную роль «узелков на память».

По окончании философского факультета можно пойти изучать и медицину. Обучение на врача продолжается в среднем пятнадцать — двадцать лет. В основе врачебной науки лежит забытое на Западе очень древнее представление о соотношении человека и космоса. К любому больному тибетский врач подходит строго индивидуально в каждый конкретный момент времени. Вот и получается,



что ламаистское образование в монастыре продолжается всю жизнь.

Главой всех посвященных в Тибете является далай-лама, что буквально означает «державший ваджру океан-учитель». Далай-лама — монгольский титул, в Тибете его называют Дже Римпоче, то есть «Драгоценный владыка». До присоединения Китая к Тибету в 1951 г. он считался не только духовным владыкой Тибета, но и его политическим главой. Далай-лама почитается своим народом как земное воплощение бодхисатвы Авалокитешвары, олицетворяющего великое сострадание.

В истории Тибета известно четырнадцать носителей этого высокого титула, но буддисты уверены, что все они — одна и та же сущность, воплощенная последовательно в четырнадцати телах. Когда умирает очередной далай-лама, начинаются поиски его преемника. Их находят по определенным признакам среди мальчиков, родившихся не ранее чем спустя сорок девять дней после смерти предыдущего далай-ламы, но не позже, чем через два года после этого события.

Нынешний далай-лама Агван Лобсан Тенцин-Гьяцо, четырнадцатый по счету, после 1959 г. живет в изгнании в Индии, в Дхармасале (штат Химачал Прадеш), и много ездит по всему миру, принимая активное участие в международной политической жизни. Традиционная система монастырского образования, нарушенная во время Культурной революции в Китае, постепенно восстанавливается.

### «Духовные спортсмены»

Последователи ваджраяны обычно противопоставляют себя тхераваде, но не махаяне. Напротив, они нередко подчеркивают, что их путь лежит внутри махаяны. И действительно, «алмазная колесница» не предлагает ничего принципиально нового по сравнению с классической махаяной.



Но в отличие от махаянского пути постепенного духовного совершенствования, которое может продолжаться неисчислимо долгое количество лет, ваджраяна предполагает достижение состояния будды «в этом теле», то есть в течение одной жизни, тем самым еще больше соединяя буддизм с возможностями конкретной личности. В русле этого течения были разработаны особые, чрезвычайно эффективные методы, позволяющие адепту быстро выполнить свой обет бодхисатвы. Но они опасны, подобно хождению по лезвию бритвы или восхождению к вершине горы по канату, натянутому над пропастью. Малейшая ошибка — и практикующий йогин «летит в пропасть», то есть расплывается безумием, тяжелой болезнью или рождением в ужасном «ваджрном аду». И совсем страшная участь ожидает его, если он вступил на этот путь не с чистыми помыслами, а ради собственного эгоистического преуспевания, в погоне за сиюминутными благами, властью над другими людьми, в поиске магических сил или с иными корыстными целями. Он рискует столкнуться с такими неведомыми психическими силами, которые могут вконец погубить его.

Вот почему большая часть текстов ваджраяны эзотерична, то есть доступна лишь узкому кругу посвященных. Что же касается различных духовных практик, то они предполагают получение специальных посвящений, устных наставлений и разъяснений от учителей, гуру или лам. Роль учителя в тантризме очень велика, и нередко молодые адепты тратили много времени на поиски наставника, надеясь получить от него наставление «из уст в уши».

Александра Давид-Неэль, удивительная женщина-путешественница конца XIX — начала XX в., несколько лет жила в Тибете и считала, что тибетские мистики и маги — это «духовные спортсмены» и авантюристы по натуре. С этим можно соглашаться или не соглашаться, но путь, который они избирают в своей жизни, и в самом деле труден, напряжен и опасен. Тем не менее на него вступают



обычные люди или монахи, причем многие из них даже не получили начального обучения в монастырских школах, потому что ценность «официальной науки» в их глазах невелика. Их воодушевляет вера в чудеса, которые часто случаются на пути ваджраяны: слепые становятся ясно-видящими, а ясно-видящие утрачивают свой дар; тупые превращаются в дотошных исследователей, а блестящие умы тупо цепенеют; сонливые могут сутками бодрствовать, а бодрые становятся сонями и т. п.

Все эти метаморфозы, как и конечная цель — освобождение от тягот бытия, — отнюдь не воспринимаются тибетцами как божественный дар. Они достигаются собственными тяжелыми усилиями, и средства, используемые для этого, вполне научны. Но это вовсе не то научное знание, которое добывается из книг и является результатом чужого опыта. Вот как об этом свидетельствует поучительная история легендарного средневекового мага и мистика Тилопы.

Как-то раз он сидел, погружившись в изучение философского трактата. К нему подошла нищенка и, заглянув через плечо, спросила: «А ты сам-то понимаешь, что читаешь?» Тилопа онемел от негодования, а старушка тем временем плюнула в раскрытую книгу. Тилопа вскочил: как эта презренная нищенка посмела плевать на священный текст! А та, нимало не смутившись, плюнула еще раз, произнесла какое-то непонятное слово и исчезла. Как ни странно, Тилопа тут же забыл о гневе и почувствовал в душе сомнения в своей учености, уставившись в оплеванный трактат. Нетрудно догадаться, что старуха была не простой женщиной, а женским божеством-*дакини*, общающимся к тайному учению тех, кто жаждет истинных знаний.

Тилопа их в конце концов получил, а потом и сам стал непревзойденным мастером такого обучения, не научно-книжного, а жизненно-наглядного. Свои знания он передал ученику по имени Наропа. Наставник «алмазного



пути» тренировал своего подопечного с помощью двенадцати больших и двенадцати малых испытаний. Эта история обучения считается у тибетских мистиков классической.

Вот она. Наропа был индийским жрецом-брахманом, гордым своей ученостью и пожелавшим постичь еще и глубинный смысл тайного учения, а Тилопа — тибетским отшельником, отрешившимся от всего мирского, из разряда тех, кто ничего не любит, ничего не ненавидит, ничего не стыдится. Естественно, их встреча не могла быть дружеской и безоблачной. Так и случилось. В первый раз Наропа увидел своего будущего наставника, когда тот, почти голый, сидел в ограде буддийского монастыря и ел жареную рыбу. Больше святотатство трудно себе представить! Брахман Наропа, брезгливо взглянув, пошел было дальше, но тут вышел монах и стал гнать старика, поедающего бедных рыб, да еще на монастырской территории. Но Тилопа в ответ только махнул рукой, а рыбы кости, покрывшись мясом, снова превратились в рыб, и те, поднявшись в воздух, исчезли. Исчез и Тилопа.

Наропа понял, что перед ним был тот, кого он ищет, и бросился догонять мага, но того и след простыл. В погоне за своим неуловимым учителем Наропе пришлось совершить долгое странствие, которое напоминает остро сюжетный детектив. Однажды обессиленный от голода Наропа постучался в дверь дома, чтобы попросить поесть. Ему открыл некий человек и предложил вина. Не желая осквернять себя, Наропа с негодованием удалился. Видение исчезло, и он услышал злорадный хохот Тилопы: «Это был я!»

В другой раз встречный крестьянин попросил Наропу помочь ему содрать шкуру с дохлого осла, а это мог делать только неприкасаемый. И опять возмущенный Наропа убежал, услышав вслед знакомый хохот и увидев, как мираж растаял. Потом он встретил свирепого человека, тащившего за волосы свою рыдающую жену, которая молила о пощаде: муж хотел ее убить и попросил Наропу помочь



ему. Тот жестоко избил негодя и освободил женщину... И опять все исчезло, только невидимый Тилопа издевательски хохотал над своим незадачливым учеником.

Приключения и дальше разворачивались по сходному сценарию. Наропа, живя в такой фантазмагории, чувствовал, что сходит с ума, но желание найти учителя не оставляло его. Зная, что тот может принять любую личину, он, бродя по стране, простирался у ног каждого встречного. Наконец его усилия были вознаграждены: он встретил Тилопу. Тот отдыхал на кладбище у костра, где виднелись обуглившиеся человеческие останки. С этого момента бывший жрец в течение нескольких лет повсюду неотступно следовал за учителем, но тот вовсе не торопился передавать ему учение, продолжая давать наглядные уроки, но не делая никаких прямых наставлений. В конце концов Наропа пережил озарение. Случилось это в тот момент, когда он сидел вместе со своим гуру у костра и тот, ни слова не говоря, снял с ноги башмак и изо всей силы ударил ученика по лицу. Искры посыпались из глаз Наропы, и в тот же миг тайное учение озарило его сознание...

По преданию, и у самого Наропы потом было много учеников. Но, говорят, он хорошо обращался с ними, на себе испытав бесчеловечность суровых методик. Эти двое, Тилопа Бенгалец и Наропа Кашмирец, жившие около X в., считаются духовными основоположниками линии *кагьюпа*, то есть прямой передачи заветов и наставлений.

Их имена входят в число восьмидесяти четырех *махасиддхов*, «великих совершенных». Они появились в тот момент, когда в тибетском буддизме, как и во всяком процветающем религиозном движении, угасал живой духовный импульс, полученный от самого Будды. Как водится, его все больше вытесняло внешнее, формальное благочестие и любование собственной праведностью. Складывалась монашеская элита, со свойственной всякой элите гордыней ставившая во главу угла следование монастырским уставам и формальным предписаниям.



Подобная догматическая омертвелость не могла не вызвать протеста. В течении махасиддхов он выразился наиболее ярко. Им была глубоко чужда монастырская замкнутость. Они противопоставили ей опыт собственного отшельничества и сложных йогических психотехник. До нас дошли «Жизнеописания восьмидесяти четырех махасиддхов», составленные на рубеже XI–XII вв. тантриком Абаядаттой.

С именем Наропы связаны методы йогических систем, известные как шесть йог Наропы: йога внутреннего тепла, йога иллюзорного тела, йога сновидений, йога ясного света, йога промежуточного состояния и йога переноса сознания.

Первая из них предполагает работу с тонкими энергетическими центрами — *чакрами* и каналами, по которым циркулирует жизненная энергия — *прана*: работая с ней, можно сильно разогреть тело и трансформировать сознание. Йога иллюзорного тела состоит в замене грубого физического тела тонким, энергетическим, похожим на радужное сияние. Йога сновидений развивает технику бодрствования во сне и умение практиковать в этом состоянии, а это, в свою очередь, помогает постичь иллюзорную сноподобность многих явлений окружающего мира. Йога ясного света близка йоге промежуточного состояния, то есть умению йогина выходить в промежуточное состояние между смертью и новым рождением. При этом исчезает ощущение тела, и сознание йогина может свободно перемещаться в пространстве, но сохраняется ощущение привязанности к телу эластичной нитью: ее разрыв означает подлинную смерть.

Буддисты верят, что каждый умерший в определенный момент переживает пробуждение и созерцает ясный свет Будды, точнее, дхармового тела, тождественный его собственной изначальной природе. Это переживание означает обретение состояния Будды и выход из сансары, поэтому йогини стараются обрести его при жизни.



## Выбор учителя

Как мы, желая изучить иностранный язык или математику, обращаемся к учителям, так и тибетцы-буддисты обращаются к наставнику-мистика, чтобы под его руководством заниматься позитивной психологической практикой или изучать философские труды. Выбор учителя — дело непростое. Он должен не только обладать знанием буддийских истин и определенных духовных методов, но и уметь его передать. Однако надеяться ученик должен главным образом на собственные неустанные усилия. При этом подготовленные ученики обычно не обращают внимания на те проявления личности учителя, которые можно расценить как недостойные.

Рассказывают, что как-то раз один ученик, желая выучить тибетскую грамматику, обратился к известному буддийскому монаху, который был в ранге гэлонга, то есть принял обет целомудрия. Через несколько дней он обнаружил, что учитель, в нарушение этого обета, имел ребенка. Разгневанный и раздосадованный ученик собрал свои пожитки и уехал из монастыря. Другой лама, узнав об этой истории, отнюдь не разделил его благородного негодования. Он прокомментировал дело так: «Но разве монах стал менее сведущ в грамматике, поддавшись искушению плоти? И каким образом нравственная чистота учителя касается ученика? Умные люди обретают знания независимо от того, где их находят. И разве не глупец тот, кто отказался взять драгоценность из шкатулки только потому, что она заляпана грязью?»

Перед нами пример прекрасного решения важной психологической проблемы доверия, или веры, которую в Азии считают огромной движущей силой. Она и в самом деле действует независимо от достоинств предмета поклонения. Духовный наставник может быть самым обыкновенным человеком, но вера в него способна пробудить в ученике



огромную энергию и скрытые прежде способности. Вот почему порой оказывается важным и преклонение перед гуру: оно укрепляет веру самого ученика.

В выборе учителя ученику следует проявить предельную проникательность. Гуру, от которого ученик собирается получить тантрические обеты, должен принадлежать к непрерывной линии передачи учения, восходящей к самому Будде. В текстах утверждается, что на подробное изучение потенциального гуру не стоит жалеть времени; можно потратить на это даже двенадцать лет.

Считается, что наставник должен умело охранять три свои двери — тело, речь и ум — от дурных поступков, должен быть мягким и сдержанным в общении, сведущим в канонических текстах, опытным в освоении нравственности, сосредоточения и мудрости, а также обладать и другими необходимыми качествами. Ведь он должен направить ученика по пути, приемлемому только для него, именно этого ученика, поэтому ни обширная эрудиция, ни всемирно признанная святость, ни глубокие мистические познания не являются гарантией того, что это и есть тот самый учитель, который нужен. Неподходящим наставником считается человек жестокий и злобный, ревнивый и гордящийся своими знаниями, имеющий сильные привязанности и другие недостатки.

Примеры правильного учительства оставил сам Будда. Рассказывают, как один монах долго практиковал медитацию на неприятных отправлениях своего тела, чтобы развить в себе бесстрашие. Несколько месяцев усердной практики не принесли положительного результата, скорее наоборот, его ум становился все более беспокойным. Будда узнал об этом и понял, что данная практика монаху не подходит. Он создал прекрасный золотой лотос и велел монаху созерцать его. Золотой цветок стал распадаться, и, наблюдая распад этого цветка, монах достиг просветленности. А Будда поведал о том, что монах этот был раньше золотых дел мастером и в этом и в других своих перерожде-





ниях имел дело с прекрасными предметами. Его ум был настроен на красоту, и единственным путем к духовному освобождению для него могло быть созерцание красивых вещей, таких же иллюзорных и преходящих, как и все в этом мире.

Другой монах считался непроходимым тупицей, не способным что-либо запомнить и чему-нибудь научиться. Сколько с ним ни бились, он не мог выучить даже текст из четырех строчек: пока выучивал вторую, забывал первую. Тогда Будда предложил ему в качестве объекта для медитации белый платок и велел каждый день, когда солнце стоит в зените, тереть этот платок руками. Тупица исправно делал все, что ему говорил Будда, и платок становился все грязнее. И вот созерцание грязного платка привело его обладателя к мысли о его собственных загрязнениях, наконец-то покидающих тело. Его ум стал бесстрастным и гармоничным, и вскоре он обрел просветление. Будда же объяснил, что в прошлом рождении этот тупица был великим царем, который как-то раз вышел в жаркий солнечный день в тяжелом пышном облачении. Он так пропотел, что его прекрасная одежда стала грязной, а сам он начал болезненно относиться к своему телу и воспринимать его как нечто чужое. Будда же, тонко прикоснувшись к этой «проблемной зоне», помог ученику преодолеть его крайнюю тупость.

Таким образом, выбирая конкретную практику для каждого ученика, наставник определяет главную в его психике клешу-аффект, то есть выясняет, чем ученик одержим больше всего — завистью, гневом, гордыней, страстью, невежеством?

Этот аффект отнюдь не подлежит искоренению или подавлению, никто не призывает с ним бороться, стыдиться его и т. п. Нет, его нужно просто увидеть, осознать и потом трансформировать в пробужденное сознание. Ведь, согласно учению «алмазной колесницы», каждый человек обладает природой Будды, которая и составляет природу



психики и всех ее состояний. Она присутствует в любом, даже в самом низменном психическом акте, подобно тому как влага присутствует и в чистой морской волне, и в грязной луже: по своей природе вода всегда влажна, чиста и прозрачна.

Итак, для успешного развития ученика необходимы его глубокое психическое родство и духовные узы с учителем, чтобы метод учителя соответствовал характеру ученика. Поэтому тибетские ламы-наставники могут не сразу согласиться брать кого-либо в ученики, а посоветовать пойти к другому учителю или даже вовсе отказаться от учительства без объяснения причин.

Всякий ли может вступить на путь тантры? Нет, этот путь предназначен лишь для тех, кто уже заложил основы духовного развития, объясненные в системе сутр, то есть пожелал полностью избавиться от причин страданий, освоил теорию пустоты и начал развивать бодхичитту, то есть альтруистическую устремленность достичь пробуждения на благо всех живых существ, основанную на любви и сострадании.

Что же хотят получить ищущие ученики у своих наставников, пусть даже ценой тяжелых испытаний? Философские премудрости, советы относительно медицинской практики, знание различных ритуалов, наставления по медитации, наконец, мистическое учение, которое всегда передается изустно или даже телепатически, то есть не прибегая к речи или посредством символических жестов и знаков. В любом случае, буддисты ваджраяны верят, что истинная мудрость (женское начало) может быть действенной лишь в том случае, если она сочетается с правильным методом (мужское начало). Только этот путь в итоге может привести к желанному просветлению. Их сочетание символизируют в ритуалах *ваджра* (по-тибетски *дордже*) и маленький колокольчик-*дильбу*, а посвященные иногда носят кольца с этими эмблемами.



## Ритуал посвящения

Когда наконец учитель и ученик находят друг друга, передача знаний становится возможной. Однако обучение предваряет ритуал посвящения, вернее, целый ряд последовательных посвящений. Их можно уподобить воротам, последовательно ведущим в область знания. Посвящениям нередко предшествуют испытания, как в истории о Тилопе и Наропе. Они могут оказаться весьма суровыми и потребовать большой закалки. К числу наименее болезненных относятся легкое обморожение или ожог, когда неофит должен, например, проглотить горящую свечу длиной около десяти сантиметров, как это пришлось сделать Александре Давид-Неэль. Цель подобных испытаний — показать ученику скрытые в нем способности и вдохновить на их развитие.

Легенды повествуют о том, что ученики были готовы на все, чтобы доказать свою преданность учителю, вплоть до пожертвования собственной жизнью и своим состоянием. Учитель Марба будто бы не раз подвергал серьезной опасности здоровье и жизнь Миларепы, заставляя его без всякой помощи строить дом, а потом сносить его до самого основания и снова строить, но уже по новому плану. А другого ученика, Чойдора, пригнавшего ему в дар весь свой скот, он заставил вернуться домой и принести на плечах хромую овцу, которую тот оставил в сарае.

Ритуал посвящения может быть предельно простым или чрезмерно сложным, но он обязателен. Считается, что посвящение создает особые психические и мистические узы между учителем и учеником посредством передачи некоей энергии, силы, наделяющей ученика способностью воспринимать новые знания и совершать необходимые действия.

Особенности посвящения, так же как и методы обучения и формы духовной практики, зависят от типа тантр, то есть



основополагающих текстов ваджраяны, представляющих собой наставления, данные, как считают, самим Буддой. Тантры делятся на четыре класса: *крия-тантры* (тантры очищения), *чарья-тантры* (тантры действия), *йога-тантры* (йогические тантры) и *ануттара йога-тантры* (тантры высшей йоги). Первые, низшие тантры обычно рассматриваются как ступени, ведущие к высшему уровню последней тантры.

Последний далай-лама пишет: «Названия четырех классов тантр отображают их функции и специфику. В первом классе, Тантрах действия, — внешние действия, такие как омовение, очищение, а также символические жесты-мудры, считаются более важными, чем внутренняя йога. Во втором классе тантр, Тантрах исполнения, внутренним и внешним действиям придается одинаковое значение. В Тантрах йоги внутренняя йога сосредоточения превалирует над внешними действиями. Четвертый класс, Тантры высшей йоги, назван так не только для подчеркивания важности внутренней йоги, но и потому, что нет более высокого класса тантр».

Тантры высшего класса делятся на материнские, если в них делается упор на мудрость-*праджню*, женское начало, и отцовские, если главное значение в них придается методу-*упае*, мужскому началу, а также недвойственные, если оба принципа равнозначны. Были и другие принципы классификации тантр, но их мы не будем рассматривать.

При знакомстве с тантрами высшей йоги европейцы часто испытывают глубокий шок. Еще бы! В них речь идет о том, что путь удовлетворения всех страстей, даже самых низменных, — это и есть самый верный способ их пресечения. Как тут не вспомнить Оскара Уайльда, считавшего, что лучший способ уберечься от соблазна — это поддаться ему! Кажется, не остается ничего ужасного и греховного, что не рекомендовалось бы йогину в качестве руководящего действия: убивать родителей, прелюбодействовать,



воровать, пить вино, есть мясо и даже заниматься каннибализмом. И что совсем уж из ряда вон — предписывается совершать подношения Будде кровью, мясом и нечистотами. И это — буддизм?

Да, как ни удивительно, это буддизм. А дело здесь в особых методах тантры и в особенностях текстов, не рассчитанных на дословное понимание. Так, требование убить родителей может означать либо пресечение клеш, либо пресечение потоков энергии в позвоночном столбе при йогической практике, либо искоренение авторитарного мышления. Да, таинства ваджраяны нужно постигать только вместе с наставником. Неслучайно сами тантрики не раз подчеркивали, что многие из этих таинств находятся за пределами словесного определения и наших обычных возможностей восприятия, и потому говорить о них — все равно что стараться задеть пальцем луну.

Для проведения церемонии посвящения, и не только для нее, но и для разных видов практик, требуется *мандала* (букв. «круг»). Прототипом мандалы считается лотос, священный цветок Индии. Как правило, мандала представляет собой диаграмму в виде окружности, описанной вокруг квадрата; в центре ее находится фигура Будды или какого-либо божества.

Мандалы могут быть самыми разными. Мандалу можно вызвать в воображении, вылепить, нарисовать на ткани, сделать из цветных порошков, исполнить в танце; мандалы могут быть не только традиционными, культурными, но могут также появляться спонтанно во сне или в результате сильных переживаний. Для посвящения может использоваться даже мандала тела учителя. К. Г. Юнг, считавший, что мандала соответствует микрокосму нашей психики, писал: «Серьезный терапевтический эффект подобных изображений не только эмпирически продемонстрирован, но и вполне понятен, поскольку в них явлена отважная попытка соединить несоединимое и совместить



несовместимое. Даже незначительная попытка такого рода терапевтически значима, при условии, что она возникает спонтанно».

Этот сложный символ, части которого несут в себе образ целого, невозможно определить однозначно: многомерный образ мандалы имеет множество глубоких смыслов. Ее определяют как священную диаграмму, модель Вселенной и психокосма, образ бытия и систему, организующую медитативную практику так, что ее созерцание должно привести к мистическому прозрению. Некоторые европейские исследователи рассматривают мандалу как «универсальный символ интеграции, гармонии и трансформации», которому свойственны «достоверность, знание и красота». Это также огораживание сакрального пространства и указание пути к священному центру. Далай-лама XIV называет мандалу «небесной обителью и чистым жилищем божеств». Лама Анагарика Говинда, глубокий знаток Востока, знакомый и с особенностями европейского сознания, уподобляет мандалу «карте внутреннего мира, который мы хотим исследовать и понять, отважившись на медитацию». Таким образом, во время медитации с помощью мандалы, выражающей соединение внутреннего и внешнего миров, можно погрузиться в собственные глубины и обнаружить там прекрасный вселенский храм.

## Мантра — архетипический символ

Основные методы, которые используются в первых трех классах тантр, состоят в совершении сложных символических ритуалов, в созерцании мандал, в практике мантр и в мысленном воспроизведении образов божеств, или, иначе говоря, в их визуализации.

Особенно большое значение имеет практика чтения мантр, так что «алмазную колесницу» называют также мантраяной, «колесницей мантр». Определить мантру не



менее трудно, чем мандалу. Практика произнесения мантр известна и в махаяне, но там предполагается понимание смысла составляющих мантру слогов, слов и выражений. В тантризме же слоги и слова мантры в большинстве случаев подразумевают их священную закрытость и неперевоодимость; более того, многие звукосочетания, например *хум*, *хри*, *ах* и др., заведомо не имеют никакого смысла. На чем же тогда основано их воздействие? На первый взгляд кажется, что в мантре важна магия звучания, ритм, звуковые колебания и другие психофизические параметры, но, как выясняется, прежде всего ее воздействие зависит от внутренней духовной установки адепта.

Однако простое повторение мантры человеком несведущим не даст никакого результата. Сила и значение мантры доступны лишь посвященному. В тантрическом буддизме главным в мантре считается ее внутренний эзотерический смысл, который постигают путем глубокого созерцательного сосредоточения.

Лама Анагарика Говинда раскрывает его так: «Мантры не являются ни магическими заклинаниями, способными изменять законы природы, ни формулами психотерапии или гипноза. Они не обладают никакой собственной силой, но являются средством возбуждения и концентрации наличествующих сил человеческой психики. Мантра представляет собой архетипический символ, звуковой и вербальный, порождаемый самой структурой нашего сознания. И следовательно, мантра — это не произвольное творчество отдельных энтузиастов, а коллективный обобщенный опыт, модифицированный культурными или религиозными традициями».

Тайна скрытой силы звука или вибрации, как и идея творческого звука, была известна на Востоке давно. Александра Давид-Неэль рассказывала, как она встретила в Тибете знатока звука, «который не только мог воспроизвести на своем инструменте, напоминающем кимвалы, все разновидности самых необычных звуков, но, подобно



Пифагору, утверждал, что все существа и предметы порождают звуки, соответствующие их природе и тому состоянию, в котором они находятся». По его мнению, все существа и все предметы составлены из танцующих атомов, их движение и порождает звуки: когда меняется ритм танца, меняется и звук. Каждый атом поет свою песню, порождая звуки творящие или разрушающие.

Произнесение (рецитация) мантр обычно сопровождает визуализацию (представление) божеств (о них пойдет речь в главе, посвященной мифологии буддизма). Йогин должен уметь представлять Будду или бодхисатву как реального живого человека, а не как бездушное изображение.

В методах ваджраяны большое место занимает работа с психофизическими энергетическими структурами человеческого тела. Тантрики считают, что на тонком уровне тело пронизано каналами, по которым течет жизненная энергия-прана. Среди этих каналов три выделены как важнейшие: *авадхути*, пронизывающий позвоночный столб от промежности до макушки головы, и два других канала, *лалана* и *расана*, идущие справа и слева от него. Задача йогина — соединить все три энергетических потока в единое целое, получить таким образом эликсир пробуждения и направить его в мозг.

Эта практика включает в себя и упражнения с чакрами, то есть энергетическими центрами организма. Каждому из них соответствуют определенные мантры; их буквенную запись йогин должен визуализировать во время созерцания, причем размер, толщина и цвет букв строго регламентированы. Работа с энергетикой организма приводит и к раскрытию чакр, и к развитию у йогингов сверхспособностей-*риддхи*, то есть к умению летать, читать мысли на расстоянии, становиться невидимым и т. п. По легенде, тибетский йог Миларепа (XI–XII вв.) однажды оказался в грозу под открытым небом и укрылся от дождя в полумесяце рога, который валялся на дороге. Рог при этом не увели-



чился, а Миларепа не уменьшился. Этот пример обычно приводится как иллюстрация сверхобычных способностей йогов.

## Сила секса

У большинства западных людей, знакомых с тантризмом, он ассоциируется прежде всего с сексуальной символикой. Причиной тому — изображения тантрийских божеств, слившихся в тесных и отнюдь не целомудренных объятиях со своими супругами. Но эти изображения — символические. Они указывают, что просветленное сознание рождается, как уже говорилось, из соединения искусного метода и великого сострадания, соотносимых с мужским началом, и мудрости, проникающей внутреннюю природу всех явлений мира и обозначенной женским началом. Вот почему образы сочетающихся божеств — не что иное, как метафора единства метода и мудрости, сострадания и пустоты, которое порождается в экстазе их соединения.

Однако в ваджраяне и в самом деле большое внимание уделяется сексуальности. Да и могло ли быть иначе, если это основа энергетики человеческого организма, который рассматривается как копия и слепок универсума! Кроме того, согласно текстам этой традиции, высшее духовное блаженство воспринимается как важная составляющая природы Будды (есть даже специальное понятие Тела Великого Блаженства — единой сущности всех трех тел Будды, о которых шла речь выше). Наиболее близким переживанием этого блаженства в сансаре считается оргазм. Поэтому нет ничего удивительного, что секс используется в йоге тантриков, но не для получения чувственного удовольствия с помощью мистического эротизма, а в психопрактических целях, для работы с подсознанием, как наиболее действенное средство, способное остановить концептуальное мышление.



Сексуальные ритуалы могут иметь и сугубо внутренний, созерцательный характер, но могут быть и вполне реальной практикой для йогин, не принявших монашеских обетов. С этим обстоятельством связано особое отношение к женщине в тантризме. Можно говорить даже о настоящем культе женщин в этом направлении буддизма, где их рассматривают как проявления священного начала запредельной мудрости. Среди тантрийских гуру было немало женщин-наставниц, причем они нередко лидировали в йогических сообществах, а многие из них оставили описание различных форм тантрийской практики.

Не последней причиной подобного отношения является связь тантризма с архаическими культурами плодородия с их почитанием женского начала. Многие из этих древних культов и образов вошли в тантрийские учения, но, разумеется, были переосмыслены в его контексте.

Пример архаической религиозной практики, «пересаженной» на буддийскую почву, — тантрийский ритуал *юд*, популярный у буддистов Монголии и, как считается, созданный в XII в. тибетской йогиней Мачиг Лабдон. Совершающий этот обряд йогин отправляется в горы и некоторое время пребывает там в полном уединении, призывая голодных духов и демонов и предлагая им собственное тело для насыщения. Предполагается, что этот ритуал способствует развитию бесконечного сострадания и помогает преодолеть привязанность к своему телу, своему «Я» и вообще к собственному индивидуальному существованию.

## Где находится Шамбала?

В русле северного буддизма сложились представления о Шамбале, прибежище богов и сверхлюдей. Русскому читателю они могут быть знакомы благодаря Н. К. Рериху, посвятившему Шамбале не только очерк «Шамбала сияющая», но и другие страницы своего творчества, а также



некоторые картины. Эти представления родились не на пустом месте. В буддийской космологии мир представляется так: в центре огромного внешнего океана высится гора Сумеру, а вокруг нее расположены четыре больших материка и восемь маленьких. На южном материке есть озеро, из которого вытекает река Джамбу, давшая имя материку — Джамбудвипа. На этом материке расположены пять священных стран, где живут буддисты: в центре — Ваджрасана, на востоке — Утай, на юге — Потала, на западе — Уддияна, а на севере — Шамбала, страна полного и нескончаемого благоденствия, где никогда не бывает никаких бед и несчастий и где счастливые люди живут до ста лет. Четыре из этих пяти священных стран ассоциируются с определенными исторически реальными районами, но о Шамбале этого уверенно сказать нельзя.

Эту легендарную страну окружают восемь снежных гор, напоминающих лепестки лотоса. В ее столице, Калапе (Калаве), находится дворец правителей, а в прекрасном дворцовом саду сооружена мандала, «карта космоса», которая используется для соответствующих ритуалов, воздействующих на все мироздание. После ухода Будды в нирвану там правят семь царей Учения и еще двадцать пять других царей. При последнем из них, примерно в 2337 г. по европейскому летосчислению, начнется якобы большая война между силами добра и зла, которая должна завершиться победой добра, то есть буддистов.

Представления о Шамбале связаны с учением *калачакры*, колеса времени, которое обычно связывают с глубокой мудростью тибетского народа. Оно запечатлено в сочинении *Калачакра-мула-тантра*, одном из важнейших текстов тантризма. По легенде, Будда передал это учение не своим ученикам, а Сучандре, правителю Шамбалы, и другим ее царям. Но проповедь калачакры началась только в X в. благодаря проповеднику Питопе, который, используя свои сверхобычные способности, сумел проникнуть в Шамбалу и получил у одного из ее царей посвящение



в *калачакраваду*. Вернувшись в Индию, Питопа будто бы изложил это учение уже известному нам Тилопе.

Итак, что же это за страна — Шамбала? Где она расположена? Реальна она или вымышлена? Единой точки зрения на эти вопросы нет. По мнению ученых, Шамбала — это легенда, миф, утопия. Интерес к ней возник в XI в., когда буддизм в Индии клонился к упадку и активно вытеснялся со своей родины. В подобной обстановке оставалось только мечтать об идеальной буддийской стране, надежно скрытой где-то в сердце Азии. Некоторые исследователи считают, что образ Шамбалы создан для целей медитативной практики, другие же находят на историко-географической карте мира места, где она могла бы находиться.

Что же касается самих тибетцев, то большинство из них убеждены, что царство Шамбалы спрятано где-то в долине Гималаев и его можно найти. Более того, в некоторых буддийских текстах есть детальные, но не вполне ясные указания, как и где искать Шамбалу. Вопрос в том, как понимать эти тексты — буквально или метафорически? Дело осложняется еще и тем, что, по некоторым легендам, Шамбала много веков тому назад будто бы исчезла с лица земли, поскольку ее общество стало просветленным и перешло в иную сферу бытия. Но цари Шамбалы продолжают наблюдать за всем происходящим на земле и когда-нибудь вернуться, чтобы спасти заблудшее человечество. Они и сейчас помогают некоторым людям, как правило, незримо. Так, тибетцы верят, что герой их эпоса Гэсэр был связан с Шамбалой духовными узами и вдохновлен на подвиги ее царями.

Некоторые духовные учителя тибетского буддизма считают Шамбалу не каким-то особенным местом на Земле, а глубинной основой пробужденности и душевного здоровья. А с этой точки зрения не так уж важно, есть на самом деле Шамбала или ее нет. Она дает человечеству идеал просветленного общества, а это важнее всего.



## ГЛАВА 6

# СУЩЕСТВУЕТ ЛИ НАШЕ «Я»?

### Что такое клеши?

Когда Будда достиг просветления и размышлял, стоит ли проповедовать свое учение, необходимое многим людям, но очень сложное, то ему привиделся пруд с лотосами. Некоторые из цветов росли на большой глубине, и ясно было, что им не достичь поверхности воды. Другие поднялись высоко над водой и красиво распустились при свете дня. А вот третьи цветы росли у самой поверхности. И рассудил Будда, что первые лотосы уже никогда не расцветут, вторые уже расцвели, а третьим требуется совсем немного усилий, чтобы раскрыться.

Подобно этим лотосам и люди делятся на три категории: одни живут во мраке неведения, вторые уже познали истину, а третьи еще только ищут путь для духовного освобождения. Ни первые, ни вторые не нуждаются в учении Будды. Но есть люди, не сделавшие выбор; для них, «чи очи лишь слегка припорошень», и предназначено это учение. Их надо только немного подтолкнуть к свету истины, но чаще всего они сами являются собственными врагами и мешают себе действовать правильно.

Почему и как это происходит, можно понять, познакомившись с историей из жизни Ходзе Токиmunэ (1251–1284), японского правителя, обучавшегося у дзэнского мастера



Буккэ. Как-то раз Токиmunэ спросил у Буккэ, как ему избавиться от трусости, самого худшего врага в его жизни. Буккэ посоветовал ему отрезать источник, откуда эта трусость происходит. «Откуда же она происходит?» — поинтересовался Токиmunэ. «Она происходит из самого Токиmunэ», — был ответ мастера. Токиmunэ недоумевал: как может из него происходить трусость, если он больше всего ее ненавидит? Ответ Буккэ был неожиданным: «Интересно, что вы почувствуете, когда отбросите свое пышное „Я“, известное как Токиmunэ? Я на вас посмотрю тогда, когда вы сделаете это». И далее учитель посоветовал Токиmunэ заниматься медитацией и вглядываться в источник своих мыслей, которые, как он считает, принадлежат Токиmunэ. Если же для медитации нет времени, то нужно все мирские дела принимать как ситуации для внутренней работы ума, и тогда в один прекрасный момент «вы обнаружите, кто такой этот ваш любимый Токиmunэ». Учитель имел в виду самое главное препятствие на пути к просветлению — собственное «Я».

Вопрос о природе нашего «Я» — это фундаментальный вопрос нашего духа. Но прежде чем говорить о буддийских взглядах на личность, следует несколько слов сказать о буддийской психологии, или, точнее, о той области знаний, которую мы выделяем как психологию и которая представляет собой ключевой элемент учения. Юнг справедливо отмечал, что «сосредоточенность на себе представляет, если можно так выразиться, „стиль“ Востока, а привычные коллективные отношения, несосредоточенность на себе, представляют „стиль“ Запада».

В самом деле, человек на Западе объявил себя венцом творения, поставил себя над всем миром «и ничего во всей природе благословить он не хотел...». Далее он занимался главным образом миром внешним, с ярко выраженным желанием им обладать, а религии предоставил заниматься своей душой, так и не научившись владеть собой, не обретая



внутренней опоры, меры и ответственности. Стоит нам повнимательнее присмотреться к себе или к окружающим, как мы заметим, что наше самодовольное, суетливое «эго» взирает на мир чаще всего как на материал для собственных амбиций, а вечная тайна жизни его редко интересует. Недаром так встревожены теперь западные философы, считающие, что ни одна эпоха не накопила столько разнообразных сведений о человеке, как нынешняя, но и «ни одна эпоха не знала так мало о том, что такое человек, как нынешняя», как писал М. Хайдеггер.

Буддизм же с самого начала был целиком сосредоточен на человеке. Иначе и быть не могло: страдание, центральная категория буддизма, неотделимо от страдающего человека, от его психики, и понять механизм его действия, как и механизм освобождения от него, можно только поняв устройство психики. Поэтому буддисты-теоретики изучали и анализировали ее именно с точки зрения наличия в ней помех для достижения высшего состояния человека, нирваны.

Каковы же эти помехи? Среди психических свойств, препятствующих духовному освобождению и потому нуждающихся в коренном изменении, были выделены так называемые *асава* (букв. «притекание, экстракт листьев или цветов с токсическим действием»), в числе которых прежде всего называли чувственность *кама*, жажду жизни *бхава* и неведение *авидья*. Считалось, что они действуют подобно смертоносному яду и отравляют ум и сердце, привязывая их к вещам низменным и мешая воспарить в высоты духа.

Еще более важным является понятие *клеша* (букв. «грязь, нечистота») — то, что свидетельствует об аффективной окраске психики. Классическим считается список из пяти основных клеш: чувственности, гнева, лени, тщеславия, неуверенности. Есть и более обширные списки аффектов, в которых, наряду с названными, перечисляются гордыня, высокомерие, бесстыдство, жестокосердие



и другие качества, порицаемые не только буддизмом, но и всеми религиями.

Но вот что интересно: все эти оскверняющие нас чувства, мысли и побуждения расцениваются не как наши пороки, а как недуг, обрекающий нас на страдание. Ну а мы, как носители этого недуга, заслуживаем не порицания, обличения или какой-нибудь суровой кары, а сочувствия и сострадания, как маленькие дети, которые еще не обрели достаточных знаний. «Совершая злые дела, глупец не понимает этого. Неразумный мучается из-за своих дел подобно снедаемому огнем», — говорится в *Дхаммападе*.

Наличие клеш — верный индикатор пребывания человека в тенетах суетной сансары, и, вероятно, потому категории аффектов отводится ключевая роль в буддийском учении, а их знание приравнивается к знанию четырех благородных истин. Жизнь человека, не ориентированного на сознательное духовное пробуждение, так и проходит в бессмысленной череде самовоспроизводящихся аффектов. Даже смерть не кладет ей конец, а оказывается всего лишь прологом к новому рождению и следующей жизни, такой же хаотичной, нестабильной и непредсказуемой, а потому и не приносящей удовлетворения, и все это круговращение жизней и смертей продолжается бесконечно долго...

Однако речь не идет о суровом подавлении тех дурных наклонностей или проявлений, которые несовместимы с благополучным существованием в обществе. Насилие над собственной природой ни в коей мере не ускоряет путь к духовному совершенству. Как бы ни обуздывал человек свою жестокость, ненависть или эгоизм, они могут подчиняться сознательному контролю только на какое-то время, а при первой же возможности вырвутся наружу и проявят себя самым сокрушительным образом. Более того, от постоянного подавления их потенциальная сила только возрастает. Поэтому духовные наставники чаще



учат не подавлять и обуздывать ярость, гнев и тому подобные чувства, а преобразовывать, трансформировать заключенные в них благотворные силы.

Человек же, подавляющий свой гнев или не способный его проявить, не вызовет одобрения духовного наставника. В этой связи можно вспомнить забавный случай, который любят рассказывать в Индии. Один человек, страстно желавший вести религиозный образ жизни, пришел к гуру, умоляя стать его духовным наставником. Гуру долго и внимательно смотрел на пришедшего, а потом вдруг спросил: «А ты умеешь лгать?» — «Нет, — ответил тот. — Я бы даже никогда не осмелился на это». — «Тогда походи и научись, — велел ему наставник. — А когда научишься лгать, возвращайся, и я посмотрю, чему тебя можно будет обучить». Таким образом, силы, скрытые в ученике, не должны быть подавлены или уничтожены. Нет, их нужно суметь направить по необходимым каналам.

### О парадоксе психических процессов

Обращение буддийских теоретиков к сфере сознания, психической жизни позволило им — много веков тому назад — разрешить так называемый парадокс психических процессов, понятие о котором сложилось в современной западной психологии сравнительно недавно. Суть его в том, что наша психика может быть описана только в терминах внешнего мира или другого сознания, которому она отнюдь не тождественна. Адекватный язык описания психических процессов остается, строго говоря, неизвестным, на самом деле видимость объективности только создается. Как следствие такого, якобы объективного, описания психических процессов у человека возникает иллюзия того, что его сознание отражает внешний мир и что объекты этого мира порождают ответные эмоциональные реакции.



Но так ли обстоят дела в действительности? Разве, когда мы называем кого-либо любимым или ненавистным, красивым или уродливым, хорошим или плохим, мы говорим об этих людях, а не об их образах, существующих в нашем сознании или в сознании другого человека? Тогда почему один и тот же человек в глазах одного — любимый, а в глазах другого — ненавистный? Более того, один и тот же человек может быть для нас в одно время любимым и прекрасным, а в другое — ненавистным и отвратительным. И разве веревка, которую мы можем принять за змею, или раковина, которая может показаться нам куском серебра, повинны в том, что мы не увидели их такими, каковы они есть на самом деле? Буддисты сравнивали такое искаженное восприятие с болезнью глаз, из-за которой человек видит несуществующие или искаженные вещи, или с фантастическими видениями спящего человека, которому только кажется, что объекты его сновидения реальны.

Следовательно, у нас нет оснований отрицать, что содержание нашего сознания составляют не сами по себе объекты внешнего мира, а их образы, возникающие в нашем сознании. Вот почему человек в буддизме не может быть признан мерой всех вещей, а, скорее, сравним с зеркалом, отражающим все вещи: чистое зеркало отразит их такими, каковы они есть на самом деле, а грязное — неизбежно исказит. Отсюда становится понятным и интерес буддийских теоретиков именно к сознанию, психике. Понятными становятся и причины развития психологии в Древней Индии как теоретического осознания человеком своего мышления и поведения. В этой стране с давних пор описывалась и изучалась не просто психика как таковая, а ее взаимоотношения с миром: мудрецам были интересны не человек и солнце, а человек, глядящий на солнце. И все это делалось, хочется подчеркнуть еще раз, не из праздного любопытства или отвлеченного познавательного интереса, а из стремления перестроить психику на «режим освобождения» ее от тягостных сансарных пут.



И еще одно важное замечание: психика считалась неотторжимой как от физиологических, так и от ментальных аспектов человека, то есть человек рассматривался как единая психофизиологическая целостность, причем не статичная, а динамическая, как поток-*санатана* элементарных состояний-*дхарм*, разворачивающихся во времени: они связывались с малыми отрезками времени, именуемыми *кшана*, «момент». В краткие мгновения эти состояния остаются чем-то единым благодаря некоей внутренней силе, *прапти*. Она удерживает в равновесии и физические характеристики, и ментальные свойства, то есть сознание, психику и эмоции, и внешние предметы и явления, то есть впечатления, воспоминания, воображение и т. п. Но если тело изменяется относительно медленно, то психика меняется ежемгновенно.

Таким образом, единица описания индивидуального потока психической жизни — *дхарма*; она же является элементарным психофизическим состоянием, имеющим бытийный статус. Этот многозначный термин, ставший центральным понятием буддийской религии, психологии и философии, восходит к корню *дхар-*, одно из значений которого — «держат»; каждая дхарма как бы держит или несет свойственный ей признак, а «все дхармы безличны, непостоянны и несут *дуккху*», как говорится в канонических буддийских текстах. Разница между дхармой как учением Будды и дхармой как элементом либо выражается в текстах грамматически, либо без труда восстанавливается по контексту.

Следуя выводам ученых петербургской школы Ф. И. Щербатского и О. О. Розенберга, можно сказать, что под дхармой в буддизме понимаются элементы всякого существования. И окружающий мир, и самого себя в нем буддист воспринимает как непрерывную череду дхарм, в которой все существует лишь одно мгновение. И само бытие тоже есть не что иное, как ежемгновенное изменение. Ф. И. Щербатский уподоблял его кинематографиче-



ской картине, и даже более того, — картинному течению, так как и самих картин тоже нет. Но так воспринимать мир можно лишь очищенным от клеш сознанием, которое свободно от ложных стереотипов восприятия и мышления. Вот почему буддизм не только предлагает идеальную программу действий и поведения, ведущую к нирване, но и преподает знания о психике, омраченной клешами: нужно знать и то, что мы должны в себе менять, и то, для чего это нужно менять. Обе задачи наилучшим образом решаются с помощью дхарм.

Дхармы в буддийских психологических и философских сочинениях детально классифицировались по разным основаниям. Все они подразделялись на причинно обусловленные и причинно не обусловленные. Дхармы первого типа характеризовались как непостоянные, зависимые, рождающиеся и возникающие и потому связанные со страданием-*дуккхой* и с законом зависимого происхождения — той рассмотренной выше цепью причинности, которая обуславливает страдания и события, ведущие к круговороту рождений и смертей. Непрерывное течение именно этих дхарм и составляло психическую жизнь человека, погруженного в мирское бытие.

Дхармы второго типа относились к состоянию нирваны и потому были причинно не обусловлены, кармически независимы и никак не связаны с законом *пратьятья самутпады*. Нирвана, «высшая», «нерожденная», «несотворенная», «несущая блаженство» и т. п., в ранних буддийских сочинениях описывается по-разному, что объясняется направленностью проповеди конкретному адресату, но во всех случаях ее главной характеристикой является отсутствие фундаментальных свойств сансарного бытия, и прежде всего страдания-*дуккхи* и изменчивости.

Разные системы классификации дхарм, разработанные в буддизме, перекрывают друг друга и в конечном итоге исчерпывают все сферы человеческого опыта. Все дхармы



распределены по пяти категориям и дают в общей сложности сто разновидностей. Все они входят в состав сознательного живого существа. Имеются их подробнейшие нумерованные списки, так что психика, описанная как совокупность живых процессов, протекающих по собственным законам, исследована в буддизме с точки зрения анализа и формы этих законов. Но, говоря современным языком, субъекта этих процессов нет. Эти рассуждения делают понятным, почему личность в буддизме никак не могла рассматриваться как ярко выраженная и неповторимая индивидуальность — представление, которое мы привыкли считать единственно возможным и правильным и которое позволяет нам гордиться нашим неповторимым и бесценным «Я».

### Буддийские представления о «Я»

Взгляд на личность в буддизме совершенно не соответствует европейскому смыслу этого понятия, сложившемуся в истории западной психологии. «Я» с точки зрения буддизма рассматривается как иллюзия, то есть нечто нереальное и несуществующее, но предлагается это учение не для тех, говоря словами мудреца Нагарджуны, «чей интеллект темен и в ком не возрос корень блага». Буддисты утверждают, что самое главное неведение, обрекающее человека на бесконечно повторяющиеся рождения и смерти в сансаре, — это неведение в отношении собственного «Я», которому мы склонны приписывать первостепенную важность, превращая его в центр мира. Из-за этого неведения сохраняется вера в самость, и она, как горючее, поддерживает нескончаемый поток дхарм. Уже упоминаемый термин «анатма», один из ключевых в учении, и означает буквально «не-сам».

Наше индивидуальное эго, по мнению буддистов, существует только с точки зрения эмпирической реальности:



иначе кто же тогда совершенствуется? Если наше бытие уподобить океану, то зыбь, которая появляется на нем, можно сравнить с комплексом дхарм, обладающих своими собственными признаками, отличными от других, — это и будет аналог «Я». Но с точки зрения высшей, истинной реальности, «Я» не существует, поскольку оно не вечно, изменчиво и пусто по своей природе. Таким образом, вопрос о существовании «Я» полностью не снимается в буддизме, но переносится в другую плоскость — духовной практики, практики пути совершенствования.

Согласно буддийскому учению, личность можно уподобить агрегату, в котором соединены различные упорядоченные определенным образом психофизические элементы. Собственно, она образована сочетанием пяти групп-скандх («куч» или «груд») этих элементов-дхарм.

Первая группа — материальные качества, связанные с чувственной жизнью организма как единого целого. Вторая группа — чувства, ощущения и эмоции; всего их насчитывается восемнадцать: восприятие пятью органами чувств и разумом с учетом эффекта положительного, отрицательного или нейтрального восприятия. Третья — группа представлений-понятий и различающей способности; как и ощущений, их насчитывается шесть. Четвертая — группа факторов, формирующих карму, она объединяет активные психические процессы, такие как духовные наклонности или волевые импульсы; их в традиции насчитывается пятьдесят два. И, наконец, пятая «груда» — самая сложная и важная группа сознания, которое является основой и сопровождающим фактором всего процесса; буддийская традиция насчитывает около девяноста видов сознания.

Все эти пять скандх во всех их разновидностях присутствуют в каждом человеке, а различаются люди преобладанием в них тех или иных качеств, что, в свою очередь, определяется кармой.

Понять неустойчивый, подвижный и иллюзорный характер скандх помогает следующее сравнение: первая



уподобляется пене, которая образуется на поверхности воды; вторая — пузырью, который также качается на поверхности; третья — неопределенному отражению, видению, которое мелькает, подобно миражу; четвертую скандху сравнивают с лишенным твердости банановым стеблем, а пятую — с привидением или призраком.

Эти скандхи комбинируются и рекомбинируются от рождения к рождению в зависимости от кармы и как бы «ткнут» наши личности. О. О. Розенберг писал, что «по учению буддизма каждая личность, со всем тем, что она есть и мыслит, со всем ее внутренним и внешним миром, есть не что иное, как временное сочетание безначальных и бесконечных составных частей, как бы лента, сотканная на известном протяжении безначальных и бесконечных нитей. Когда подступает то, что мы называем смертью, ткань с определенным узором как бы распутывается, но те же самые необрывающиеся нити соединяются вновь, из них составляется новая лента с новым узором.

Бесчисленные нити, из которых соткана данная личность, составляют как бы пучок ниток, как бы ту „основу“ ткани, те продольные нити, которые в ткани соединяются то в тот, то в другой узор; ни одна не может войти в другую основу, в чужую личность, которая есть такое же обособленное сочетание нитей». Психические напряжения предыдущих потоков-санатан сказываются на особенностях новых потоков, которые постоянно возникают в кругообороте бытия. В буддийских текстах это поясняется на примере движущегося шара, который при столкновении с другим шаром передает ему свое движение, и дальше движется уже второй шар, а первый останавливается.

Розенберг сравнивал набор составляющих личность скандх и с калейдоскопом, в котором из одних и тех же элементов складываются разные узоры. Действительно, может сложиться впечатление, что человек в этом описании распадается на отдельные фрагменты, как стеклышки



калейдоскопа, и тогда возникает вопрос: что же их соединяет между собой?

Связующим, цементирующим началом оказывается их связь с сансарным страданием и жаждой бытия, и потому они характеризуются как *упадана-скандха*, то есть «кучи привязанности». Привязанность же, в свою очередь, — главный фактор омраченности сознания, из-за нее «работают» клеши. И пока скандхи действуют в этом режиме привязанности к сансарному бытию, они создают все новые клеши, и человек «мечется из существования в существование, как обезьяна в лесу, ищущая плод», как сказано в Дхаммападе. Чем омраченнее сознание, тем возбужденнее скандхи — производные физических и духовных субстанций-дхарм, а чем чище сознание, тем они спокойнее.

Сами буддисты созданное из скандх «Я» аллегорически уподобляли пауку. В Дхаммападе говорится: «Возбужденные страстью попадают в поток, как паук в сотканную им самим паутину». Известный буддийский комментатор Буддхагоша прокомментировал этот пассаж следующим образом: «Как паук, соткав паутину, сидит в середине ее и, убив внезапным наскоком бабочку или муху, попавшую в паутину, пьет их кровь, возвращается и снова сидит на том же месте, таким же образом существа, отдавшиеся страстям, развращенные ненавистью и обезумевшие от гнева, увлекаются потоком желаний, который они сами создали, но не могут пресечь его».

Таким образом, скандхи словно ощупывают паучьи лапами окружающее пространство, реагируя только на обусловленные ценности наподобие богатства, женщин и т. п. и стремясь притянуть их к своему «Я», опутывая разум паутиной привязанностей и сансарных уз. В Дхаммападе выражено недоумение по поводу подобных притязаний: «„Сыновья — мои, богатство — мое“ — так мучается глупец. Он ведь сам не принадлежит себе. Откуда же сыновья? Откуда богатство?»





Однако если разум сумеет освободиться от пут отягчающих привязанностей, то это и будет серьезным продвижением на пути к духовному освобождению, и потому в той же Дхаммападе дается совет: «Отсеки пять, откажись от пяти, стань выше пяти!» Бхикшу (монах), преодолевший пять привязанностей, называется «пересекающим поток». Образ речного потока является здесь символом высшей культурной ценности и основан на общечеловеческой константе — связи символа воды с бессознательным. Цель же буддийского преобразования личности — снятие бессознательного и введение всей психической жизни в сферу сознания.

Основоположник южной ветви школы чань Хуэй-нэн, также считавший представление об индивидуальном «Я» заблуждением, писал: «Индивидуальное „я“ есть гора Сумеру, ложное сознание есть Великий океан, а страсти — это волны. Отравленное сознание — это злой дракон, омраченная активность — это рыбы и морские черепахи, иллюзии и ложные взгляды — это духи и черти, три яда (алчность, гнев и невежество. — М. А.) — это ад, глупость и невежество — это скоты (животные), а десять добрых деяний — это Небесный алтарь. Если не будет индивидуального „я“, то гора Сумеру упадет сама собой; если будет отброшено ложное сознание, то вода в Великом океане высохнет сама собой; если страстей не будет, то волны исчезнут сами; если отравы и пороков не будет, то рыбы и драконы пропадут».

Для описания действий эго в тибетском буддизме используется метафора «трех владык»: «владыки формы», «владыки речи» и «владыки ума». Что же они собой представляют? «Владыка формы» — это хорошо всем нам известное стремление к физическим удобствам, удовольствиям и безопасности, желание отгородиться от неприятностей. К этому нас в нашем современном мире подталкивает многое: реклама, СМИ, окружающие люди да и вообще вся наша цивилизация. Как правило, за этим стоит чрезмерная, невротическая озабоченность челове-



ка обезопасить себя и чем-то себя занять. Мы похожи на маленьких детей, которым так нравится беззаботно проводить время на игровой площадке, что они ни за что не хотят оттуда уходить.

«Владыка речи» — это использование интеллекта в качестве некоего заградительного щита. Он предоставляет в распоряжение нашего самовлюбленного эго удобный набор категорий и идей, с помощью которых мы постоянно оправдываем и объясняем нашу жизнь вместо того, чтобы непосредственно ее воспринимать и переживать.

«Владыка ума» побуждает нас держаться за наше чувство самости и усиливать наше эго как крепость, внутри которой мы можем укрыться от жизненных бурь и невзгод, в то время как подлинное вовлечение в жизнь потребовало бы полного устранения этого эго. Буддисты считают, что под влиянием «владыки ума» мы рискуем зайти так далеко, что можем полностью погрузиться в состояние «абсолютного эгоизма».

Как правило, эти трое «владык» умело соблазняют нас, и мы постоянно находимся в их власти.

## Буддийская медитация

Пробуждение, духовное освобождение человека связывается в буддизме прежде всего с освобождением от иллюзий, а потому буддийская психология не только занималась доказательством отсутствия «Я» и анализировала причины возникновения этой удушающей иллюзии, но и предлагала конкретные методы избавления от нее. Одним из основных методов буддийской практики, то есть духовного делания и мышления, является медитация.

Что же такое медитация? Сам термин в европейских языках происходит от латинского корня, который обозначает главным образом «созерцание». Строго говоря, слово «медитация» часто охватывает три несовпадающих



понятия, которые на Востоке четко различают: внимательность, сосредоточенность и мудрость. Медитация не равнозначна ни внимательности, ни сосредоточенности, ни мудрости, отдельно взятым; она объемлет все три значения. Внимательность обычно связывают с начальными этапами медитации, сосредоточенность мысли характеризует внутренний покой, а мудрость — это интуиция, которая позволяет нам понимать и принимать реальность такой, какова она есть на самом деле.

Медитацию определяют по-разному и весьма противоречиво толкуют как внутри разных буддийских традиций, так и вне их. Смысл этого понятия то расширяется и служит синонимом всей практики самосовершенствования, то сужается и обозначает только методы культивирования созерцания. Одно из современных западных определений медитации принадлежит В. В. Налимову. Он писал: «Отключаясь от внешнего мира, от нескончаемого диалога с самим собой, человек сосредотачивается в самом себе — своем внутреннем пространстве, чтобы в углубленном покое покинуть привычные пределы слов, мыслей, чувств и пережить, узнать в собственном опыте то, что иначе непостижимо». Иногда медитацию определяют как «благоговейное размышление о высочайших силах универсума», сравнивают ее со свободным парением над вершинами в неописуемо прекрасном чистом и прохладном воздухе или, как индийский мыслитель Дж. Кришнамурти, избегают любых определений, считая, что она «подобна трудноуловимому аромату, ее не обрешь в борьбе и исканиях».

Буддийский лама Чогьям Трунгпа, проповедовавший свое учение на Западе, писал: «Существует много неверных представлений о медитации. Некоторые люди считают ее особым состоянием ума, похожим на транс, другие думают, что это приемы какой-то умственной гимнастики. Но медитация — ни то, ни другое, хотя она действительно является ключом к решению проблемы невротических состояний ума. Иметь дело с такими состояниями ума — вполне воз-



можно, даже не трудно. Они обладают энергией, скоростью, особым стереотипом. Практика медитации подразумевает *невмешательство*, то есть способность идти вместе с этим стереотипом, вместе с этой энергией и скоростью. Таким путем мы узнаем, как обращаться с такими вещами...»

В одной истории о Будде рассказывается, как он учил медитации некоего музыканта, мастера игры на ситаре. Тот спросил, нужно ли ему исправлять свой ум, или можно оставить его таким, каков он есть. Будда ответил на его вопрос своим вопросом: «Скажи мне, как ты настраиваешь струны своего инструмента?» — «Я натягиваю их не слишком сильно и не оставляю слишком свободными; вот и все», — ответил музыкант. «Точно так же во время медитации ты не должен ничего навязывать уму насильно, но не должен и позволять ему блуждать».

Если говорить обобщенно, медитация — это служебное средство на пути к конечному просветлению, к выходу за пределы круга рождений и смертей. Ее можно трактовать и как выход в измененное состояние сознания, и как один из способов расширения сознания за счет воссоединения со своим бессознательным. Можно трактовать ее и как выход за пределы логически структурированного сознания, что делает возможным взаимодействие с миром в интимном переживании. Приемы медитации предполагают свободное возвращение в обычное состояние сознания, в отличие от психоза. Способов войти в измененное состояние сознания немало, например ритмические упражнения с дыханием, отшельничество, аскеза, ритуально оформленная интимная близость, сновидения, мистический опыт эзотерических школ и, наконец, использование психоделических препаратов.

Есть множество теорий, описаний и руководств на эту тему. Наконец, существуют сотни школ медитаций, располагающих обширным арсеналом средств, направленных на успокоение ума. Однако настоящий ответ на вопрос, что такое медитация, можно получить только на личном опыте,



через открытие собственных психических глубин, о существовании которых мы, как правило, даже не подозреваем. Как из вторых рук нельзя узнать, что такое любовь, так невозможно понять с чужих слов, что такое медитация.

Путь медитации может показаться очень простым; в действительности же он весьма нелегок. На нем случаются не только взлеты и открытия, но и падения и срывы. Не случайно Будда будто бы говорил, что преодолевший самого себя гораздо более велик, чем тот, кто тысячу раз победил в бою тысячу врагов. Вот почему к медитации рекомендуется приступать, предварительно подготовив себя с нравственной точки зрения, то есть очистившись, освободившись от нечистых помыслов и побуждений, таких как гнев, зависть, гордыня, леность и т. п. Иными словами, для развития духовной практики нужно выработать основу нравственного поведения, которое приведет к жизни, проникнутой истинным сознанием. Считается, что Будда сам обозначил пять основных сфер нравственности. Они не что иное, как универсальные заповеди, общие для всех времен и культур. Их можно использовать и как практическое руководство, развивающее более гармоничный стиль жизни и спокойствие ума.

Первая заповедь, или правило, — воздержание от любого убийства и благоговение перед жизнью во всех ее формах и проявлениях. Это означает, что ни одному живому существу нельзя наносить вред ни словом, ни действием. Речь идет не только о людях, но и о животных, и о растениях, и о насекомых — словом, обо всем живом.

Вторая заповедь: не брать чужого, то есть воздерживаться от кражи и вообще от присвоения себе того, что нам не принадлежит по праву. Но это не весь смысл заповеди. Подразумевается, что всеми вещами нужно пользоваться чутко и с полным пониманием, отдавая себе отчет, что все мы тесно переплетены друг с другом в этой прекрасной и сложной симфонии жизни. Подобное чувство соединенно-



сти со всем сущим на Земле может побудить нас делиться с другими людьми всем, что у нас есть, быть щедрыми и готовыми всегда прийти на помощь.

Культивирование щедрости и великодушия считается очень важным для формирования духовной жизни. Буддийская традиция призывает всячески развивать щедрость и выделяет в этой связи три типа дарения. На первом уровне мы расстаемся с вещами не без внутреннего сожаления или даже борьбы. Второй уровень предполагает дружеское дарение, когда мы охотно делимся своим временем, энергией, вещами — словом, всем, что нам принадлежит, и испытываем при этом радость. Третий уровень щедрости — когда мы без колебаний можем подарить другому человеку самое ценное, что у нас есть, например любимую вещь или свое время, причем делаем это не потому, что заботимся о своей репутации, а потому, что это доставляет нам истинное счастье.

Такую щедрость можно проиллюстрировать эпизодом из жизни гуру Нагарджуны, одного из восьмидесяти четырех великих сиддхов. Он владел тайнами мистической алхимии и даже свою железную чашу для сбора подаяний превратил в золотую. Как-то раз вор, проходивший мимо открытой двери его хижины, увидел эту чашу и решил украсть ее. Но Нагарджуна, без труда прочитавший его мысли, выбросил эту чашу ему в окно. Ошеломленный вор был так смущен, что вошел в хижину, склонился к ногам гуру и спросил, зачем он это сделал. Нагарджуна ответил: «Все, чем я владею, следует разделить с другими. Ешь и пей, и бери все, что тебе нравится, чтобы тебе не нужно было воровать». Вор, пораженный великодушием Награджуны, стал его учеником.

Третье правило, или заповедь, — требование должной, правдивой речи, то есть воздержание от фальшивых слов, споров, сплетен и вообще всяческого пустословия. Наша речь должна идти от сердца и быть искренней, доброй и полезной другим. И это не пустое требование: слово



обладает большой энергией; оно может не только исцелить, но и убить.

Четвертая заповедь, воздержание от дурного сексуального поведения, требует ответственности и честности в половых отношениях. Они не должны причинять вред другому, как, например, супружеская неверность. Что греха таить, разве мы задумываемся над истинными мотивами нашего сексуального поведения? Отдаем себе отчет в том, что нами движет? Всегда ли это бывает любовь? А может быть, истинные мотивы другие, например принуждение, агрессивность, одиночество, желание отомстить?

Пятая заповедь призывает отказаться от бездумного употребления тех веществ, из-за которых ум теряет ясность. Любые наркотики, будь то вино или героин, для многих являются приятным убежищем от жизненных проблем. Но стоит лишь увидеть, какие муки испытывают те, кто злоупотребляет наркотиками, и как страдают их близкие и вообще все, с кем они связаны, чтобы посвятить свою жизнь противоположному устремлению, а именно развитию ясности и собранности мысли.

Таковы пять заповедей, которые открывают дорогу в мир истинно человеческих ценностей и создают надежную основу не только для медитации, но и для сознательной жизни. Буддисты полагают, что благодаря осознанному поведению в соответствии с этими заповедями не только упорядочивается внешняя сторона жизни, но постепенно развивается также устойчивость и концентрация ума. Внимание фокусируется на впечатлениях текущего момента, стабилизируется сознание. Таким образом вырабатываются основы для более глубокой медитации и для развития настоящей мудрости, которая не является набором механически накопленных идей и фактов. Нет, медитация — это непрекращающийся и захватывающий процесс открывания истины в каждом моменте нашей жизни, который может вырасти из нашей глубокой искренности и полной открытости миру.



## Две стадии медитации

Классическая буддийская медитация включает две стадии. Первая, достижение спокойствия и умиротворенности, называется *шаматха*, буквально «способность, пригодность, готовность». На этой стадии нужно научиться обуздать своевольное течение процессов сознания и подосознания и достичь полного контроля над своей психической деятельностью. Различные техники медитации подробно описаны и классифицированы.

При завершении первой стадии достигается особое состояние, которое обычно определяется как транс, или экстаз. Оно сопровождается пятью сверхъестественными способностями: ясновидением, яснослышанием, способностью помнить свои предыдущие рождения и предвидеть будущие, способностью проникать в чужие мысли и даже левитировать. Однако буддисты всегда подчеркивают, что это не самоцель, а побочные продукты медитации, что-то вроде цветов, распускающихся на обочине пути, и не стоит ими особенно увлекаться, чтобы не затруднить переход к следующей стадии.

Вторая стадия называется на языке пали *vipassana*. Она предполагает то, что в психологии именуется инсайтом, то есть интуитивным проникновением в суть вещей, прозрением. На этой стадии постигается, или, точнее, переживается глубокое мистико-психологическое содержание тех четырех благородных истин, которые составляют основу буддийского учения и которые в виде канонических формул известны приверженцам этой религии с детства. Но теперь ими можно овладеть не умозрительно, а изнутри, из глубин собственного опыта, повторив самостоятельно тот путь к просветлению, который некогда проделал Будда.

Если кратко сформулировать схему этого пути, то она такова. Освобождаясь от клеш, человек тем самым устраняет источник своей плохой кармы, а обретя беспристрастие,



устраняет источник и благой кармы, которая также ведет к перерождениям в мире сансары. Осознав, что собственное «Я» иллюзорно, что все в мире непостоянно и преходяще и проникнуто страданием, верующий устраняет источник привязанности к такому миру и к такому существованию в нем. В результате этого его уже не одолевает жажда жизни, а значит, ликвидируются основания для последующих перерождений, а тем самым — и страданий. Цель пути достигнута. В буддизме нет обещаний блаженства, тем более вечного, поскольку любое блаженство, если оно не прерывает круга перерождений, в конечном итоге может опять умножить страдание.

Однако на этом пути человека ожидает немало препятствий, поскольку начинают действовать клеши, о которых говорилось в начале главы. Как они заявляют о себе? Первой среди них является желание чувственных удовольствий. В самом деле, трудно устоять перед приятными вкусами, запахами, телесными ощущениями или психологическими впечатлениями. И потом, в конце концов, что плохого в этих приятных переживаниях и ощущениях? Ничего, кроме того, что они представляют собой коварную ловушку, обман, одурачивание. Станем ли мы счастливее, съев вкусный обед, посмотрев занимательный фильм, купив красивую одежду, изысканную мебель и т. п.? Ведь все это рано или поздно уйдет, а вместе с тем нас покинет ощущение счастья. И мы снова бросимся в погоню за удовольствиями, стремясь выполнить наши нескончаемые желания. В буддийских проповедях они сравниваются со стремительным потоком воды, в котором беспомощно барахтаются несчастные, или с густой тенью, скрывающей солнце, с жарким пламенем, пожирающим души и тела, с ядом, исподволь подтачивающим наши жизненные силы, или с непроходимой лесной чащей, в которой путник безнадежно заблудился. И разве не та же сила, питающая нашу неутолимую жажду обладания, потребления, накопления, которая никогда не может быть удовлетворена,



в масштабах всего человечества приводит к войнам и другим страшным бедствиям?

Второе препятствие, также порождающее отрицательную энергию, — это гнев, зависть, злоба. Эти чувства болезненны и представляют огромную силу. Мы часто испытываем гнев не только по отношению к тем людям, которые находятся рядом с нами, но и к тем, кто далеко, к давно прошедшим событиям и даже к событиям, которые не произошли, но могли бы произойти. И каков же результат? Наши собственные мучения, испорченные отношения с окружающими, страдания других людей...

Третье препятствие также хорошо знакомо многим из нас — это лень и апатия, которые ведут к отупению, сонливости и затуманивают внутреннее зрение. Ум становится неработоспособным, ясность и бодрость утрачиваются, мы ни на чем не можем сосредоточиться.

Состояние, противоположное апатии, беспокойство, выделяется как четвертое препятствие. Оно принимает формы то невроза, то волнений, то тревоги, то навязчивых состояний. Ум никак не может вырваться из запутанной сети воспоминаний, сожалений и фантазий, проигрывая множество ситуаций, которые могли бы случиться.

Наконец, последнее, пятое препятствие — сомнение, которое может настолько поглотить нас, что мы оказываемся внутренне полностью парализованными. Мы сомневаемся в самих себе, в своих учителях, в правильности своих действий и даже в самом учении.

Поясняя, как эти препятствия мешают нашему сознанию обрести ясность, буддисты часто прибегают к сравнению ума с прудом, когда цель практики — увидеть глубины этого пруда. Стремление к удовольствиям сравнивается с красивыми узорами волн на поверхности пруда, гнев — с кипящим источником в глубине пруда, лень и апатия — с толстым слоем водорослей на поверхности воды, беспокойство — с сильным ветром, вздымающим



волны, а сомнение — с грязью, поднимающейся со дна, если его растревожить.

Как бы то ни было, любое из этих препятствий мешает заглянуть в глубины своего сердца и ума. Уравновешенное и безэнтропийное состояние психики дзэн-буддисты, например, уподобляют зеркальной поверхности спокойной воды или сравнивают с тем, как на поверхность бурлящего моря выливают масло: «волны больше не режут, пена не кипит, брызги не летят — остается лишь гладкое, блестящее зеркало. Именно в этом совершенном зеркале сознания мириады отражений появляются и исчезают, никак не нарушая его спокойствия».

Что же, по мнению буддистов, с этими препятствиями нужно делать? Какой подход к ним считается адекватным? Не осуждение, не подавление, не борьба с ними — все это лишь умертвит нашу осознанность и породит новые трудности. Лучше всего их отстраненно наблюдать, осознавать и таким образом трансформировать в объект медитации, используя их преобразованную энергию в свою пользу. Другой способ работы с препятствиями на пути духовного роста, особенно если они очень сильны, — культивировать в себе противоположные им состояния, например, противопоставлять ненависти любовь.

Итак, медитация играет исключительно важную роль как один из главных элементов психотренинга. Наряду с ней в разных школах буддизма используются и другие методы воздействия на психическое и соматическое состояние человека.

### Как освободить гуся из бутылки?

В чань- (дзэн-) буддизме той же цели, что и медитация, служили парадоксальные задачи и диалоги, дыхательные и гимнастические упражнения, искусство боевого едино-



борства, специальная диета, массаж и самомассаж, разные приемы биоэнергетической стимуляции и т. п.

Интересно, что физический труд считается особой формой активной медитации, которая приучает сознание полностью включаться в работу тела. Символом чаньского (дзэнского) трудолюбия стала фраза: «День без работы — день без еды». Она принадлежит чаньскому патриарху Байчжану, который каждый день по многу часов обрабатывал землю в монастырском саду. Когда его ученики, беспокоясь за здоровье учителя, спрятали его мотыгу, надеясь, что Байчжан не выйдет в сад, он закрылся у себя в келье и отказался принимать пищу. Он говорил: «День работаешь — день совершенствуешься. День не работаешь — сто дней пропали даром».

Мастера дзэн часто прибегали к шоковому воздействию на психику учеников, поскольку зачастую шоковая терапия оказывалась более действенной, чем чтение текстов. Так, они вызывали мгновенное пробуждение палочными ударами, которые обрушивали на головы беспечных учеников, награждали их пощечинами, оглушали громкими криками «хэ!» или «кац!». Разумеется, подобные приемы шоковой терапии не могли заменить интенсивной внутренней работы ученика, ведущей к духовному преобразованию, но служили побудительным толчком или кульминацией, завершающими какой-нибудь определенный период практики психической саморегуляции, подобно тому как последний взмах кисти художника завершает картину или заключительный аккорд — музыкальное произведение. Сами чаньские (дзэнские) наставники сравнивали такую ситуацию с встряхиванием дерева, на котором висит созревший плод: достаточно потрясти дерево, и плод упадет, а если он не созрел, то и тряхти бесполезно.

Разумеется, сами наставники должны были обладать тонкой и глубокой интуицией, чтобы психологически экспериментировать со своими учениками. В противном





случае шокотерапия могла повредить психическому здоровью ученика, и вместо просветленного человека мог получиться счастливый идиот или шизофреник. А подобные издержки случались, хотя были скорее исключением, чем правилом. Но в арсенале чаньской (дзэнской) психокультуры можно найти специальные тесты, позволяющие проверить компетентность самих наставников и разоблачать самозванцев, не имеющих соответствующей квалификации, а также отсеивать учеников, психика которых не способна выдержать предстоящих испытаний.

Специфически чаньскими (дзэнскими) методами считаются парадоксальные и алогичные беседы учителя и ученика, так называемые *вопросы — ответы* (кит. *вэньда*, яп. *мондо*), а также парадоксальные высказывания, именуемые по-китайски *гунн-ань*, а по японски — *коаны*, а также притчи-*року*, целью которых также является пробуждение сознания ученика. Что лучше них поможет понять, как изменчив и быстротечен мир, и научить, что ускользающая истина не постижима умом?

Вот пример коана: «Человек держал в бутылке гуся. Гусь вырос и не мог выйти оттуда через горлышко. Нужно, не разбивая бутылки, освободить гуся. Как это сделать?» Сосредоточившись на проблеме, человек понимает, что гусь — это его эго, а бутылка — мир, который он создал вокруг себя.

Другой пример: «Всем известно, что такое хлопок двумя ладонями. А как звучит хлопок одной ладони?», «Каково было твое лицо прежде, чем родились твои родители?» Логическая неразрешимость этих парадоксов должна подталкивать ученика к интуитивному прорыву за пределы всякой двойственности и к открытию собственной природы как природы Будды. Таким образом, чтобы решить коан, надо сосредоточиться на проблеме и преодолеть обычные стереотипы мышления.

А вот пример парадоксального диалога учителя с учеником.



- Что такое Будда?
- Кусок засохшей грязи.
- Что такое дао?
- Три меры льна.
- Что такое дзэн?
- Ветка цветущей сливы.

Мастера дзэн совершали и другие неприемлемые с точки зрения общепринятых норм поступки: в самый неподходящий момент разражались безумным хохотом, «сотрясающим небо и землю», или так истошно вопили, что собеседник мог «оглохнуть и ослепнуть на три дня». Они падали в обморок, сквернословили, издавали непристойные звуки, сжигали священные тексты, — словом, следовали антинормам и совершали антиритуалы. Зачем все это было нужно? Дело в том, что своей необузданностью и подчеркнутым пренебрежением к общепринятым правилам наставник ломал стандартные представления о правильном поведении и рушил привычный образ мышления.

От наставников дзэн часто можно было услышать веселый жизнерадостный смех, который, как считалось, стимулировал пробуждение истинной природы человека. Некоторые исследователи даже утверждают, что суть дзэн — это юмор и что дзэн — единственная религия, в которой смех не только допускается, но и является обязательным. Именно смех нередко сопровождал просветление того или иного приверженца дзэн. Типичным примером является эпизод просветления средневекового чань-буддиста Шуйлао, который как-то раз спросил своего наставника Мацзу: «В чем сокровенный смысл прихода Бодхидхармы?» В ответ Мацзу толкнул его и сбил с ног. В этот момент на Шуйлао нашло озарение, он начал хлопать в ладоши и смеяться. «С тех пор как наставник толкнул меня, я не могу перестать смеяться», — говорил он.

## ГЛАВА 7

# О ЧЕМ МОЛЧАЛ БУДДА?

### Можно ли считать буддизм философией?

Принято говорить, что Будда отвечал благородным молчанием на вопросы о том, вечен мир или нет, конечен он или нет и т. п. Более того, складывается впечатление о его негативном отношении к подобным вопросам. Число таких вопросов, впрочем, невелико и колеблется от четырех до десяти — пятнадцати. В буддийской традиции подобные отвлеченные вопросы назывались «неразрешимыми», «невыразимыми» или «не имеющими ответа». Согласно стандартной формуле буддийских текстов, они «не связаны с целью, с дхармой, с основами религиозной жизни и не ведут к незаинтересованности, бесстрастности, прекращению, покою, высшему знанию, к реализации и нирване». В качестве примера обычно ссылаются на известную притчу Будды о слепцах, которые, желая определить, что такое слон, ощупывали разные части его тела и давали разные ответы. В другой притче Будда будто бы уподобляет метафизика глупцу, раненному стрелой: вместо того чтобы быстро вытащить ее, он старается узнать, что за стрела в него пущена, кем и когда, из чего она сделана и т. п.

Рассказывают также, что однажды в лесу Будда взял в руки горсть листьев и сказал, что все то, чему он учил,



подобно этой горсти листьев, а то, чему он не учил, подобно всем листьям в этом лесу. Считается, что эти притчи подтверждают, что Будда избегал пустых разговоров, «не ведущих ни к миру, ни к просветлению, ни к нирване», а потому неодобрительно относился ко многим вопросам, занимающим современных философов.

Трудно сказать, как воспринимала это загадочное молчание внимающая Будде аудитория. Вряд ли кто-либо осмелится как-либо определенно трактовать характер этого молчания, тем более что и последователи буддизма, и его исследователи истолковывали и продолжают истолковывать его по-разному.

Был ли Будда философом? Объективно ответить на этот вопрос невозможно. Как отметил отечественный исследователь индийской философии В. К. Шохин, «каждый буддолог решал, решает и будет решать эту задачу, руководствуясь своими достаточно субъективными представлениями, каким бы он хотел видеть Будду как философа».

Бесспорно, в проповедях Будды присутствовали элементы философии — в полемической атмосфере Древней Индии их не могло не быть. Нельзя забывать и о том, что Будда получил традиционное образование с элементами диалектики у своих будущих оппонентов, брахманистов, и потом у паривраджаков. К тому же, ориентируясь на интеллектуального собеседника, предрасположенного к рациональному постижению истины, он использовал определенную систему философских понятий, знакомых этому собеседнику. Как подметил японский исследователь дзэн-буддизма Д. Т. Судзуки, «философия может предложить любые вопросы и дать их интеллектуальное решение, но она никогда не утверждает, что дарует духовное удовлетворение всем и каждому, независимо от того, насколько человек развит в интеллектуальном плане. Философия пригодна только для тех, кто интеллектуально подкован, она не может быть дисциплиной для всех».



Так можно ли считать буддизм философией? Нельзя утверждать, что в канонических текстах раннего буддизма нет философских умозаключений. Но эта философия не была философствованием на отвлеченные темы, иначе она превратилась бы в разновидность «пустого разговора», не ведущего «ни к миру, ни к просветлению, ни к нирване». Нет, она имела вполне конкретную цель — сформировать механизм рефлексии, который обеспечил бы взаимную согласованность мысли, речи и действия (вспомним восьмеричный благородный путь, звеньями которого были «правильная речь», «правильная мысль», «правильное действие»). Излишне говорить, что эта философия была направлена на цели духовного преобразования, то есть она с самого начала была сугубо прагматична.

Здесь нам придется сделать небольшое отступление и поразмыслить над тем, что же мы понимаем под философией. Обычно мы определяем ее, пусть даже не вполне осознанно, исходя из примата предмета — «о чем идет речь», или обращаем главное внимание на метод философствования: «как об этом рассуждают». Применительно же к буддизму нужно прежде всего учитывать направленность философских рассуждений на определенного адресата. Иными словами, главным было не «о чем» и не «как» говорить, а «для кого произносится проповедь». Дело в том, что все проповеди Будды были адресованы вполне конкретным людям и потому учитывали их интеллектуальный уровень, способности восприятия и т. п. Таким образом, буддисты традиционно обращают внимание не на то, что происходит с мыслью, с ее содержанием и формой, а на то, что происходит с человеком, слушающим слово Будды, точнее, с его сознанием и психикой. Буддийская дхарма — это всегда конкретное послание конкретному человеку в конкретной ситуации. Дхармы вообще нет; есть только дхарма, изложенная *для кого-то, где-то и когда-то*.



Вследствие таких разных взглядов на философию сложились два образа буддийской философии. Первый — западный, существующий в восприятии западных ученых, стоящих вне буддийской традиции, и второй — самообраз внутри буддийской традиции. В первом случае философия рассматривается как автономная, не связанная с религиозной практикой и имеющая самоценный теоретический характер; во втором случае складывается иная картина. В ней мы и попробуем разобраться.

Буддизм брал свое начало от визионерского опыта Будды, пережитого им в ночь полнолуния весеннего месяца вайшакха. Получив этот опыт, Будда и стал проповедовать свое учение. Чем оно было — этическим наставлением, эзотерическим учением, философией, психологическим учением, религией или всем сразу? Элемент философского знания в его учении, бесспорно, присутствовал. В определенных ситуациях Будда выступал как философствующий проповедник, который пытался рационально объяснять некоторым слушателям ту тонкую и глубокую дхарму, которую он постиг интуитивно во время просветления. Здесь и таятся предпосылки для развития философии в последующий период.

В одном из текстов говорится о том, как Будда порицал тех учителей, которые учат тому, что не пережили на собственном опыте, а также тех, которые обладают опытом, но не умеют толково о нем рассказать, то есть неискusstны в средствах. Без первого они не смогут научить ни благу, ни спасению, а без второго их просто никто не станет слушать. Нам это может показаться странным, но сами буддисты относили философию к области «искусных средств», или «уловок», а не к области мудрости, или истинного постижения реальности. Если вдуматься, они были правы: философия помогает обрести мудрость, но сама мудростью не является.

Не будем забывать и о полемическом характере буддийской философии: отстаивая превосходство своего учения,



буддисты постоянно полемизировали с представителями других школ и направлений, прежде всего с брахманистами. Оппоненты поддерживали друг друга в состоянии постоянной «боевой готовности». Неслучайно креативность брахманской философии заметно поубавилась, и эта философия приобрела отчетливый консервативный характер, когда буддизм покинул пределы своей родины, Индии.

На какие же темы рассуждает, философствует Будда? На те, которые он определяет как дхарму, тонкую, глубокую, незримую, благую, совершенную, трудную для понимания. Это одновременно и философские темы, и религиозные доктрины: о четырех благородных истинах, о восьмизвенном пути спасения, о сущностных характеристиках бытия, о законе взаимозависимого происхождения. Что же придает его рассуждениям философский характер? Прежде всего, ориентация на интеллектуалов, предрасположенных к рациональному постижению истины. А таковые были не только среди мирян, но и среди монахов: уже в раннем буддизме, кроме монахов, «несущих бремя медитации», были и монахи, «несущие бремя книги», то есть монахи-ученые. К тому же философский характер проповеди придавали сугубо интеллектуальные «уловки», или средства проповеди, такие, например, как логические аргументы.

Систематизацию буддийской философии обычно связывают с третьей корзиной канона, Абхидхарма-питакой. Принято считать, что в ее текстах запечатлен самый ранний философский пласт учения, а вообще буддийская философская традиция оформилась уже после смерти Будды как традиция систематического толкования канонических текстов. Брахманистские философские школы развивались по схеме «базовый текст (сутра) — комментарии к нему — комментарии к комментариям». Примерно такая же схема наблюдалась и в буддизме, но в роли базовых выступали так называемые *матрики*, то есть пе-



речни терминов, которые использовались в философских диспутах и беседах учителей с учениками. На основе таких классификационных списков понятий и терминов и складывались философские системы. Это отнюдь не означает, что матрики были началом философствования, скорее наоборот, они были итогом предшествующего, досистематического развития.

### Что такое матрики?

Принято считать, что в одной из последних проповедей в Вайшали Будда суммировал свое учение в матрике, сыгравшей роль некоей протосхемы для развития дальнейшего учения, в том числе и философии. В нее вошли четыре основы самообладания; четыре правильных усилия; четыре основы сверхобычных сил; пять индрий — органов чувств; пять сил; семь факторов просветления и благородный восьмеричный путь.

О восьмеричном пути уже было рассказано во второй главе. Ну а что такое четыре основы самообладания? Эти основы самообладания, или памятования, контроля, перечислил будто бы сам Будда: «Здесь, о бхикку, пусть брат живет, осознавая тело, наблюдая тело, полный внутреннего жара, самосознающий, самообладающий, уничтоживший желания и отвращения к мирскому, живет, осознавая ощущения, наблюдая ощущения... осознавая мысль, наблюдая мысль, осознавая дхармы, и наблюдая дхармы...» Итак, четыре основы — это тело, ощущение, мысль и дхармы. Далее Будда объяснил, что значит жить, осознавая тело и наблюдая его: каждое движение, каждую позу, каждый вдох нужно делать осознанно, рассматривая свое тело как совокупность тридцати двух элементов и представляя, что случится с телом после смерти. Полезно также размышлять, какова природа «возникновения и прекращения» в отношении тела.



По этой же схеме описываются три другие базы самообладания: наблюдение ощущений, мыслей и дхарм как некоего объективного процесса, не зависящего от «Я». При этом рекомендуется сосредотачивать внимание на составности, изменчивости, непостоянстве, «страдательности» всего сущего. Ожидаемый результат — освобождение от привязанности к вещам, проистекающей от нашего эгоизма.

Формула четырех правильных усилий в буддийских текстах выглядит так: «...Монах производит волю, упражняет энергию, прилагает и напрягает мысль для того, чтобы не возникали дурные, плохие дхармы. То же самое он делает ради отстранения от плохих дхарм, которые уже возникли, а также ради возникновения благих дхарм, которые еще не возникли, и, наконец, ради пребывания благих дхарм...» Иными словами, соотношение добра и зла и в отдельном человеке, и в мире зависит от усилий человеческой воли, энергии и мысли. Поэтому надлежит способствовать появлению и умножению благих дхарм, которые должны преобладать, в то время как неблагие дхармы просто не должны появляться.

Под четырьмя основами сверхобычных сил подразумеваются экстрасенсорные способности — *риддхи*, которые возникают в результате медитации: «Культивирование первой основы силы связано с концентрацией воли, второй — с концентрацией мысли, третьей — с концентрацией энергии, четвертой — с концентрацией исследования». Таким образом, концентрация считается основой для развития необычных сил, наподобие ясновидения, телекинеза, левитации и т. п., которые, как уже подчеркивалось, никогда не были для буддистов самоцелью, а лишь побочным продуктом духовной практики.

Пять индрий в понимании буддистов — это не столько органы чувств, как в общеиндийской традиции: скорее, речь идет о способностях как орудиях самосовершенствования. Именно потому среди индрий в текстах упоминаются



вера как опора на доктрину Будды, энергия как усилие, направленное на преобразование своей психики, самообладание как работа с сознанием, концентрация как способность сосредоточить мысль на одном предмете и, наконец, понимание как постижение четырех благородных и других буддийских истин.

Пять сил — примерно то же, что индрии, но, по замечанию петербургского буддолога А. В. Парибка, «развившиеся до такой степени, что способны подавить свои противоположности». Имеется в виду, что сильная вера искореняет ложные взгляды, энергия — лень и инертность, мудрость — неведение и т. п.

Семь факторов просветления — это самообладание, усилие, концентрация, различение дхарм, радость, спокойствие, умиротворение. Нетрудно заметить, что в основном они противостоят клешам, то есть загрязнениям психики, препятствующим духовному совершенствованию.

Можно сказать, что философские проблемы также решались с помощью представлений об изменчивых дхармах, поэтому о них можно говорить в связи не только с психологией, но и с философией. Дхарма, таким образом, — центральное понятие буддийской философии, как и психологии. С этой точки зрения дхарма — символ непостоянства, а тем самым и неудовлетворенности, духкхи. Но в то же время дхарма дает возможность устранить эту неудовлетворенность своим собственным сознательным усилием: если все непостоянно, изменчиво и текуче, то, меняя каждое мгновение своей жизни и воздействуя на каждую дхарму и на весь их поток, можно изменить свою карму и жизнь.

Понятие дхармы принималось всеми буддистами, но истолковывалось по-разному. Эти различия в интерпретации ключевого термина обусловили разные мировоззренческие позиции школ. Выделялись четыре ведущие школы-вады.



Две из них возникли в рамках тхеравады — *сарвастивада* (*вайбхашика*) и *саутрантика*. Еще две вызревали в русле махаяны — *мадхьямака* (*шуньявада*) и *виджнянавада* (*йогачара*). Современные буддологи к этим четырем школам добавляют пятую, так называемую теорию *татахагатагарбхи*, влияние которой особенно заметно в Китае и Восточной Азии.

Различие в трактовке понятия дхармы послужило также исходной посылкой для развития теории познания. В ее русле были созданы основополагающие трактаты по буддийской логике и теории познания, к которым позже добавилась огромная комментаторская литература.

### Школы тхеравады

Первой школой буддийской классической философии была, по всей вероятности, *сарвастивада*. Ее название происходит от санскритских слов «сарва» — «все» и «асти» — «есть». Это означает, что ее представители учили: все реально, то есть реальны все дхармы, прошлые, настоящие и будущие, и ничего более реального, чем они, нет. Эту идею будто бы проповедовал Катьяянипутра, который считается основателем школы.

Другое название школы, *вайбхашика*, происходит от названия трактата *Махавибхаша*, «Великий комментарий», написанного Паршвой, великим буддийским мыслителем.

Самые ранние упоминания об этой школе относятся ко времени III собора в Паталипутре, который условно датируется III в. до н. э. Именно она представляла основную форму тхеравады в Индии вплоть до ухода буддизма из страны. Сарватисвадины создали много крупных монашеских сообществ и вели активную миссионерскую деятельность. Самыми известными проповедниками и фи-



лософами среди них были Васубандху, Васумитра, Сангхабхадра.

Школа имела свой корпус канонических текстов, но они не дошли до нас в оригинале и известны только в переводах на китайский и отчасти на тибетский языки. Самым значительным памятником школы является Абхидхармакоша, то есть «Вместилище Абхидхармы», или «Энциклопедия Абхидхармы», автором которой является великий мыслитель Васубандху (V в.).

Каковы же основные позиции школы? Ее центральный тезис, о котором сказано выше, «звучит» уже в названии: *сарва(м)асти*. Представители школы признавали реальное существование внешнего мира вне воспринимающего сознания и утверждали его адекватность миру, воспринимаемому живыми существами и включенному в сознание. Понятие дхармы они толковали двояко, считая ее реально существующей в качестве мгновенного элементарного состояния, но в то же время определяли ее как «существующую в познании» в качестве единицы описания потока психической жизни человека.

Ожесточенные споры велись о статусе прошлых и будущих дхарм: существуют ли они как настоящие? Споры и расхождения вызывали и другие проблемы, например перерождение и достижение нирваны, внутренняя природа ума и созревание кармы, механизм понимания четырех истин и проблема просветления. Предметом споров оказывались и более приземленные вещи, например личное соперничество или богатые покровители. Вообще же сведения о предметах споров отрывочны, поскольку сохранились далеко не все письменные источники, а те сообщения, которые до нас дошли, часто оказываются противоречивыми.

В правление царя Канишки (примерно 100 г. н. э.) состоялся всебуддийский собор, который сыграл ключевую роль в судьбе тхеравады. На этом соборе под председательством Васумитры была составлена новая Виная сарвастивады





и обширный комментарий к Абхидхарме, получивший известность как *вибхаша*.

Однако часть сарвастивадинов не признала авторитета вибхашы и продолжала опираться на сутры, то есть на тексты второй корзины священного канона. Они и составили вторую ведущую школу в русле тхеравады, *саутрантику*. Ее название происходит от слова «сутра», указывая тем самым на то, что последователи школы были приверженцами сутр. Это означает, что в своих рассуждениях они опирались лишь на тот материал, который содержится в сутрах, запечатлевших, по их мнению, слова Будды; все иные источники, в том числе и каноническую Абхидхарма-питаку, они игнорировали. Восстанавливать основные взгляды и положения этой школы довольно сложно, поскольку ее собственные тексты до нас не дошли. Поэтому ее «портрет» мы можем увидеть лишь в отражении текстов абхидхармистского комплекса, прежде всего в «Энциклопедии Абхидхармы» и в комментариях к ней.

Саутрантики расходились с вайбхашиками по многим важным вопросам. Так, они считали многие дхармы условными, а не реальными единицами, тем самым оспаривая реальное существование всех дхарм. Разделение саутрантиками дхарм на реальные сущности и единицы описания положило начало развитию специфических форм буддийской теории познания. Позже в русле этой теории, перенесенной на махаянскую почву, были созданы фундаментальные трактаты по буддийской логике. По этой причине в буддийской традиции сложилась точка зрения на саутрантику как на школу, разрабатывающую по преимуществу логическую аргументацию абхидхармистских положений.

Кроме того, саутрантики признавали объективное существование внешнего мира, но не соглашались с вайбхашиками в том, что образы мира, отраженные в нашем сознании, соответствуют реальным вещам.



## Школы махаяны

### Мадхьямака

Двумя главными школами махаяны, интерпретировавшими ее основные идеологические установки, были *мадхьямака* и *виджнянавада*. Название первой школы, «мадхьямака», переводится как «учение о срединности». Последователи этого учения называются мадхьямиками. Вспомним, что буддизм с самого начала объявил себя срединным путем и призывал следовать поведенческой срединности, избегая излишеств как аскетизма и гедонизма, так и крайностей метафизических позиций. Срединный характер взглядов этой школы относительно дхарм состоял в том, что все они пусты, то есть бессущностны и лишены собственной природы. Это слово — «пустота», «шунья» — дало второе название школе. Она стала называться доктриной пустоты, *шуньявадой*.

Основателем этой школы считается великий философ Нагарджуна, живший около I–II вв. н. э. Под этим именем известно несколько философов, магов, тантриков, алхимиков, медиков и других незаурядных личностей. Ученые до сих пор спорят, жил ли один, но поразительно одаренный Нагарджуна, или их насчитывалось несколько.

Но в любом случае основатель школы был, бесспорно, человеком незаурядным. Его имя, как водится, окружено целым ореолом легенд, в которых очень трудно «выловить» достоверные исторические факты. Известно, что он родился в Южной Индии и происходил из брахманской семьи, то есть принадлежал к высшему социальному слою. В юности он вместе со своими товарищами прошел хорошую школу у одного индийского йогина, где они овладели многими хитроумными техниками, например, научились становиться невидимыми. Юноши не преминули воспользоваться преимуществами невидимок и начали проникать в гарем, чтобы там на славу поразвлечься. Однако скоро их



поймали и казнили. Нагарджуна, чудом избежавший жестокой расправы, был настолько потрясен содеянным, что тут же стал монахом и отправился учиться в знаменитый монастырь Наланду.

Вскоре ему было видение: он увидел ступу в окружении множества будд и бодхисатв. Он открыл ее и увидел внутри еще одну, точно такую же. Тогда Нагарджуна захотел увидеть самую первую ступу, скрытую внутри всех остальных. Но во второй ступе он увидел третью, в третьей — четвертую, и так до бесконечности. И тогда он понял, что этой самой первой ступы нет. Иными словами, он понял, что нет первоосновы; более того, ее и быть не может. Благодаря этому пониманию он получил сутры *праджня-парамиты*, за пятьсот лет до этого будто бы спрятанные Буддой у змеев-нагов. Нагарджуна спустился в их подводный дворец и обрел там эти сутры. Считается, что на их основе он позже разработал свою философскую систему и создал школу мадхьямаку.

Как же воспринимал мир Нагарджуна и чему он учил? Исходным пунктом и основой его учения был принцип зависимого происхождения *пратитья самутпада*. Он считал, что всё, то есть все дхармы, существует лишь постольку, поскольку является причинно обусловленным, и что нет ни одной дхармы, которая бы не была причинно обусловленной. Отсюда следует вывод, что ничего, то есть ни одна дхарма, не обладает своим собственным подлинным бытием *свабхава* и ни одна сущность не существует сама по себе, а бытие чего бы то ни было — всего лишь видимость. Следовательно, все дхармы пусты, бессущностны, беспорны и в своей пустотности равны по отношению друг к другу. Как говорится в «Сутре сердца праджня-парамиты»: «Для всех дхарм пустота — их общий сущностный признак. Они не рождаются и не гибнут, не загрязняются и не очищаются, не увеличиваются и не уменьшаются».

Итак, все, что есть, — это пустота всего, всех феноменов окружающего нас мира; это и есть все, что есть. Мы дума-



ем, что описываем бытие, а на самом деле мы описываем лишь наши представления о нем, которые созданы нашей различающей мыслью. В этой связи китайские буддисты часто говаривали, что мы принимаем за луну всего лишь палец, который указывает на нее. Все идеи и теории, в том числе и буддийские, также пусты; они приобретают некоторую ценность только в перспективе нирваны, то есть имеют сугубо инструментальный характер.

Как же описывал эту неопишемую и трудно постижимую реальность сам Нагарджуна? Для этого он применял так называемое отрицательное аргументирование, *пра-сангу*. Так, в одном из своих сочинений, «Лила мадхьямака карика», он рассматривал и отвергал как непригодные такие важнейшие философские категории, как причинность, движение, время, пространство и др. Эмпирически они, безусловно, существуют, но когда мы пытаемся их рационально проанализировать, то сталкиваемся с множеством противоречий. Возьмем, к примеру, категорию времени. Мы обычно понимаем время как прошлое, настоящее и будущее. Но ни одно из этих измерений не существует само по себе, они могут определяться лишь относительно существования друг друга. Так, о прошлом мы можем говорить лишь в связи с настоящим и будущим, о будущем — в связи с прошлым и настоящим. Но задумаемся: прошлого уже нет, а будущего — еще нет. Где же настоящее? Если оно существует, то только относительно двух фикций, фиктивного прошлого и не менее фиктивного будущего.

Сходным образом и все другие философские категории есть не что иное, как продукт нашей ментальной деятельности. Что же касается реальности, то она существует как таковая и не зависит от форм и способов ее наименования, а значит, эти последние пусты, шунья. Пусты и дхармы, являющиеся всего лишь единицами описания, а не единицами потока психофизической жизни. Нельзя не восхищаться классификаторскими способностями Нагарджуны,



сумевшего описать пустоту восемнадцатью разными способами, подробно разъяснив каждый из них.

Нагарджуне принадлежит также теория двух истин, или двух уровней познания. Первый, уровень эмпирической реальности, относится к нашей повседневной практике. На этом уровне условно существуют и время, и пространство, и причинность, и другие категории. Но сам по себе он иллюзорен относительно высшей абсолютной истины и недостижим для философского осмысления; его можно постичь лишь логической интуицией.

Из своих рассуждений Нагарджуна делает вывод о тождестве сансары и нирваны. Этот вывод позже истолковывали двояко. Во-первых, сансару можно считать иллюзорным аспектом нирваны. Он сконструирован нашим сознанием и исчезает при адекватном постижении реальности, как исчезает при ближайшем рассмотрении змея, за которую мы по ошибке принимаем веревку. Если следовать такому взгляду на сансару, то нужно признать, что все живые существа всегда были, есть и будут буддами, а круговорот сансары со всеми ее страданиями — не более чем грандиозная иллюзия, которая исчезает в свете высшей мудрости.

Во-вторых, нирвана является таковой лишь относительно сансары, а сансара такова лишь относительно нирваны. Иными словами, ни одна из них не обладает самостоятельным бытием, а значит, они пусты и бессущностны, их общая природа — шунья, пустота. Постигнув эту пустотность сансары и нирваны, можно достичь состояния будды. Природа же будды есть у каждого, нужно только ее обнаружить.

Произведения Нагарджуны философичны и сложны; они предназначались монастырской элите и сыграли большую роль в развитии философской стороны буддизма.

Выдающимися представителями школы были ученик Нагарджуны Арьядева, а также Буддхапалита (VII в.), Чандракирти (VII в.) и Шантидева (VIII в.).



## Школа йогачара

Религиозно-философское учение *йогачары* делало главный акцент на психотехнической практике, в отличие от мадхьямаки, уделявшей главное внимание постижению мудрости — *праджни*. Это сложнейшая школа, и овладение ее учением требует больших интеллектуальных усилий. В ней в качестве йоги, преобразующей сознание человека, выступает сама философия. Она же, в свою очередь, занята выяснением того, как функционирует сознание и каковы механизмы его преобразования из омраченного в просветленное.

Краеугольный камень учения школы — сведение всех элементов-дхарм к модусам единого сознания-сокровищницы и отрицание реальности внешнего мира. Отсюда второе название школы — *виджнянавада*, «учение о сознании». Согласно йогачаре, сознание, развертывающееся вовне, само создает, или, точнее, конструирует объекты нашей привязанности, а потом само же ухватывается за них, формируя наши привязанности, влечения, страсти и стремления. Наше обычное эмпирическое сознание отождествляет отражения объектов, образы, слепки с самими этими объектами; на этом и основана наша эмоциональная привязанность к внешнему миру. Следовательно, нужно осознать, что содержанием сознания являются не сами объекты, а лишь мысли о них. На это осознание и была направлена философия и психотехника йогачары.

До нее буддисты ограничивались выделением шести видов сознания (или чувственного восприятия сознанием). Вместе с шестью способностями восприятия (слух — ухо, зрение — глаз и т. д.) и шестью типами объектов восприятия (звук, запах, цвет и т. д.) они образовывали классификацию дхарм по восемнадцати базам познания. Создатели йогачары дополнили эти виды сознания еще двумя типами: седьмым, который называется *манас*, и восьмым, *алая-виджняной*.



Манас — это наш цепляющийся и хватающий ум, создающий иллюзию существования «Я»; это главный корень нашего эгоизма. Что же касается *алая-виджняны*, то она описывается как коренное сознание, «сознание-сокровищница». И хотя она пассивна, в ней, как зерна в мешке, покоятся элементарные единицы информации, заложенные в наш психический опыт еще в безначальные времена. Для устранения аффектов должно быть преобразовано все поле сознания, а потому полной и радикальной трансформации нужно подвергнуть восьмой вид сознания, *алая-виджняну*. Благодаря этому аффекты могут быть уничтожены в зародыше, и тем самым путь в нирвану будет открыт.

Йогачара господствовала в университетах центральной Индии в VIII–XII вв. и оттуда попала в Тибет. Там именно с нее начиналось философское образование в монастырях. Позже философия йогачары претерпела некоторые изменения, впрочем не затронувшие ее сущности.

### Теория татхагатагарбхи

В пятой буддийской школе выделяют теорию *татхагатагарбхи*, которая окончательно не сложилась в самостоятельную буддийскую *ваду* и была поглощена йогачарой, сросшись с ней в синкретическое учение. Позже, когда махаяна распространилась в других странах мира, судьба теории татхагатагарбхи складывалась в них по-разному. Некоторые школы опирались на нее как на основу, в других же она оказалась подчиненным элементом. Наибольшего расцвета теория татхагатагарбхи достигла в Китае, став там теоретической основой почти всех школ китайского, а потом и вообще всего дальневосточного буддизма.

Что же представляет собой эта теория? Татхагата — один из основных эпитетов Будды, важный синоним его



имени. Слово же «гарбха» имеет много значений. Главные среди них — «зародыш», «эмбрион», «лоно», «матка». Таким образом, татхагатагарбха — это «зародыш Будды» или «вместилище Будды». Имеется в виду, что каждое живое существо содержит в себе зародыш Будды, потенциально является им и может в конце концов им стать. Согласно другой интерпретации, все живые существа уже есть будды, им нужно только реализовать это состояние. Эта вторая интерпретация предоставляет возможность для понимания самой татхагатагарбхи как синонима абсолютной реальности, некоего Ума, порождающего и сансару, и нирвану.

Однако теория татхагатагарбхи могла объяснить далеко не все. Например, она не объясняла главных оснований сансарного существования, а именно карму и клеши. По этой причине татхагатагарбха и йогачара нуждались друг в друге. Их сближение было неизбежно, и оно произошло. Благодаря их слиянию стало возможным объяснить, что обретение состояния Будды — вполне достижимая цель, поскольку алая-виджняна по своей природе есть татхагатагарбха, то есть абсолютный Ум Будды. Она превращается в алая-виджняну, будучи охваченной клешами, и тогда проецирует свое омраченное содержание вовне, тем самым порождая сансару. Сказанное можно пояснить примером из *Ланкаватара-сутры*: в ней говорится о ветрах неведения, которые дуют над водами океана пробужденного Ума, спокойного по своей природе, они-то и вздымают на нем волны сансары. Когда ветер прекращается, воды океана возвращаются к естественному состоянию покоя и становятся зеркально-гладкими.

Со временем синкретическая философия *йогачары-гарбхи* противопоставила себя классической йогачаре и обособилась под названиями *читтаматра* («только ум») и *виджнянаматра* («только сознание»). Она стала определяющим философским направлением в дальневосточном буддизме.



## Буддийская логика

Кажется, в наши дни многим ясно, что аристотелева логика — лишь одна из возможных логик, и идеи индийских философов, которые иногда кажутся парадоксальными, встречают все больший интерес и находят все большее понимание. Общий уровень развития логических методов в Индии был чрезвычайно высок еще в глубокой древности, и потому, возможно, сами буддисты не разрабатывали какой-то специальной логики, а пользовались тем, что было под рукой. Но если брахманская логика была в значительной степени формальной, то интерес буддистов был сугубо философским, и уже на этом основании можно утверждать, что они реформировали логику. На этом поприще особенно прославился выдающийся мыслитель Дигнага, брахман из Южной Индии, принявший буддизм и ставший учеником великого Васубандху. Логическую реформу Дигнаги завершил Дхармакирти (VII в.).

Как бы то ни было, многие рассуждения Будды и его собеседников логичны в том смысле, что взывают к логике здравого смысла и к человеческому опыту. Кроме того, в понятие буддийской логики включены некоторые формальные аспекты буддийского дискурса, например тетралемма, дилемма, анализ терминов, использование примеров и аналогий и т. п. Представление о некоторых из них дадут приведенные ниже примеры. Однако при знакомстве с ними не стоит забывать, что главной целью логических рассуждений были не столько доказательства чего-либо, сколько порождение в сознании нового содержания.

Чаще всего использовался простейший силлогизм типа «если а, то в», например: «Если старость и смерть обусловлены рождением, то прекращение рождения ведет к прекращению старости и смерти». Для опровержения небуддийских взглядов использовалась более сложная форма, например: «Если бы омовение водой могло освободить кого-то от дурной кармы, то рыбы, черепахи и лягушки



отправлялись бы прямо на небеса. Но последнее абсурдно, значит, неверно и первое».

Процедура логического диспута была предельно формализована. Первую часть составлял так называемый первичный аргумент — выдвижение тезисов оппонентов — и восемь его опровержений, причем каждое опровержение имело восемь частей, а те, в свою очередь, разбивались на отдельные ступени. В первом опровержении оппонент настаивал на своей позиции и отрицал другую, ей противоположную. Таково было «утвердительно-опровержение». Во втором опровержении сторонник буддизма отрицал тезис оппонента («негативное опровержение»). Следующие три опровержения состояли в том, что оппоненту задавали вопрос: справедлив ли его тезис «везде», «всегда» и «во всем»? — и он три раза это отрицал. Потом те же вопросы, но уже относительно антитезиса, адресовались буддисту, и он тоже отвечал отрицательно.

Второй круг обсуждения включал ряд аналитических процедур, таких как проверка, собирание, обсуждение свойств терминов, их пояснение, соотнесение понятий с категориями более высокого порядка и т. п. Результаты такого детального обсуждения были впечатляющими. Чего стоила, например, предельная точность в использовании терминов, да и вообще диалектический блеск! Не удивительно, что буддисты стали практически непобедимыми диспутантами.

Использовали буддисты и пятичленный силлогизм, который отличается от классического аристотелевского. Как предмет специального рассмотрения он появился еще в индуистской школе *ньяи*. В буддизме, однако, под влиянием реформы Дигнаги он понимался как словесное выражение «вывода для других». Пример, иллюстрирующий этот силлогизм, сохранялся без изменений до конца Средних веков.

1. *Тезис:* Эта гора есть место огня.
2. *Основание:* Ибо она дымится.
3. *Пример:* Как в очаге: где есть дым, там также и огонь.



4. *Применение:* Но гора есть место дыма.

5. *Вывод:* Поэтому гора есть место огня.

Силлогизм был не просто теоретической конструкцией — он имел содержательное применение. Так, например, «Вопросы Милинды» почти сплошь построены из силлогизмов, распределенных в виде реплик между собеседниками: «Каково свойство мудрости?» — «Освещать — свойство мудрости (*тезис*)». — «Каково свойство мудрости освещать (*требование указать основание*)?» — «Когда возникает мудрость, она рассеивает потемки неведения, порождает свет ведения, проливает сияние знания, освещает арийские истины, и тогда подвизающийся видит истинной мудростью: все это бrenно, тяжело, без самости». — «Приведи пример (*третий член силлогизма*)». — «Представь, государь, что в темный дом внесли светильник. Внесенный светильник рассеет потемки, породит свет, прольет сияние, осветит очертания предметов (*четвертый член силлогизма*). Точно так же, государь, когда возникает мудрость, она рассеивает потемки неведения, порождает свет ведения, проливает сияние знания, освещает арийские истины, и тогда подвизающийся видит истинной мудростью: все это бrenно, тяжело, без самости. (*И, наконец, заключение.*) Вот так, государь, свойство мудрости — освещать».

Индийское мышление — и не только в буддийском варианте — уже в VI–IV вв. до н. э. знало по крайней мере четыре способа описания реальности. Объединившая их схема получила название тетралеммы-чатушкотики, то есть «имеющей четыре вершины». Ее сторонники считали, что о любом предмете можно сказать, во-первых, что он есть; во-вторых, что он не есть; в-третьих, что он и есть и не есть одновременно, и, в-четвертых, что он ни есть, ни не есть. Чатушкотику считают буддийским изобретением на том основании, что чаще всего она встречается в буддийских текстах. Это мнение разделяют не все, но не стоит приводить здесь полемику по этому поводу и тем более анализировать ее, а обратимся к примерам. В одном из



канонических текстов сказано: «...Этот мир конечен... этот мир бесконечен... этот мир и кончен, и бесконечен... этот мир ни конечен, ни бесконечен...»

Не менее выразителен пример из одной сутры, в которой Будда разъясняет брахману Поттхападе вопрос о существовании Татхагаты после смерти: «Я не говорил, Поттхапада, что Татхагата существует после смерти, что это — истинно, а остальное — заблуждение... Я не говорил, Поттхапада, что Татхагата не существует после смерти, что это — истинно, а остальное — заблуждение... Я не говорил, Поттхапада, что Татхагата и существует, и не существует после смерти, что это — истинно, а остальное — заблуждение... Я не говорил, Поттхапада, что Татхагата не существует, ни не существует после смерти, что это — истинно, а остальное — заблуждение...»

Чатушкотика — прекрасное средство для описания реальности, но и с ее помощью выразить истину адекватно невозможно. И об этом также говорится в буддийских текстах. Так, в Ланкаватара-сутре, авторитетном тексте северного буддизма, есть такой пассаж: «Те, кто рассматривает мир как разворачивающийся из причин и условий, привязаны к чатушкотике и не могут постигнуть мое учение. Не из сущего порождается мир, не из не-сущего, не из сущего-и-не-сущего, не из чего-либо другого, а также не из причин и условий, как думают глупцы: полный переворот в психике и безосновность достигается тогда, когда мир видится ни существующим, ни не-существующим, ни существующим-и-несуществующим, ни прочим... глупые и простые люди с безначальных времен продолжают плясать как марионетки на ниточках своих примитивных выдумок и заблуждений. Они не способны к методу самопостижения; привязываясь к внешнему миру, который суть проявление сознания, они погружаются в изучение различных теорий, которые не более чем средство, и не знают, как достичь истины самопостижения, полностью очищенной от четверичности чатушкотики».



## ГЛАВА 8

# СТАРЫЕ МИФЫ НА НОВЫЙ ЛАД

### Почему так хорошо запомнилась биография Будды?

Буддизм обычно считается едва ли не самой рациональной религией Индии. Однако он с самого начала испытывал на себе давление мощного мифологического пласта индийской культуры. Дело в том, что эта культура специфична: не боясь впасть в преувеличение, можно сказать, что всю историю своего существования она была насквозь пропитана мифами, и в этом смысле она составляет удивительное исключение. Практически во всех других известных культурах мифология обычно составляет глубинный фундамент, на котором позже зарождаются новые способы познания, такие как наука, литература, искусство и т. п. Мифология же оттесняется на задний план, и живой процесс мифотворчества либо затухает, либо действует как-то подспудно, как в европейской литературе XX в.

В Индии же все происходило иначе. Пожалуй, ни в одной другой стране живой процесс мифотворчества не сохранялся так долго в рамках одной культурной традиции. Даже те отрасли знания, которые со временем обособились от мифа, до сих пор несут на себе его отпечаток или сохраняют с ним живую действенную связь, образуя не представимые для нас сочетания, например философии



и мифа. В тех же сферах, где миф, казалось бы, отступал на периферию, эта периферия подчас оказывалась весьма влиятельной и сильной. Оттуда время от времени накатывали волны ремифологизации.

Именно так случилось с буддизмом, причем мифологические преломления заметны прежде всего в истории самого Будды. Речь идет не о мифологической теории происхождения Будды, которую развивали в позапрошлом веке французский санскритолог Э. Сенар, голландец Г. Керн и индиец А. Кумарасвами. Они опирались на поздние санскритские версии биографии Будды и усматривали в некоторых ее элементах отголоски соляной мифологии.

Э. Сенар, наиболее ярко выразивший эти взгляды, считал, что легенда о Будде — не что иное, как «эпическое прославление известного мифологического и божественного типа...». По его мнению, Шакьямуни — солнцего, направляющий свое божественное колесо через мировое пространство. Он обладатель небесных сокровищ и победитель мрака, а весь цикл легенд о Будде — это мифологическое произведение, в своем первоначальном виде не относящееся к Первоучителю. Все элементы и сюжеты биографии, от обстоятельства его рождения до нирваны, получили у Сенара объяснения как световые, метеорологические, астрономические или иные явления.

Но в наше время лучше говорить не о поверхностном сходстве Будды и мифических персонажей соляного типа, а о стойких глубинных мифологических архетипах, которые запечатлены в его жизнеописании. Именно они и сделали это описание удивительно долговечным. В условиях Индии, с ее по преимуществу мифологическим мышлением и чувствованием, мифологизированная биография вероучителя не ставила целью кого-нибудь в чем-нибудь убедить, апеллируя к рациональному знанию, а была адресована прежде всего чувствам, эмоциям людей — путь проверенный и самый действенный.



Не стоит забывать и о том, что во время зарождения буддизма в Индии преобладало еще архаическое, мифологическое сознание, для которого явления действительности имели реальное значение лишь в том случае, если они соотносились с мифологической моделью мира, а потому только событие, связанное с мифом, с сакральным прецедентом, получало статус истинного. Однако понимать это прямолинейно не следует. Каждый эпизод в повествовании о жизни Будды непосредственно из мифа не выводим, но мифологически ориентированным сознанием он воспринимался только через призму его безотказно работающих моделей.

Немалую роль здесь сыграли и особенности человеческой памяти. Известно, что народная память об исторических событиях и личностях обычно меняется на протяжении двух-трех столетий и к тому же она не восприимчива к индивидуальному. Вот почему человеческая судьба или какое-либо событие неизбежно подводится под мифологический канон, архетип, стандарт и только в таком виде сохраняются на века.

Не стоит сбрасывать со счетов и насущные требования жизни. Как отмечал французский буддолог Э. Ламонт, «если монахи, проводившие свою жизнь в штудиях и медитации, могли и не видеть в основателе своей общины никого, кроме учителя, вошедшего в нирвану, то верующие миряне требовали чего-то большего, чем просто „мертвого бога“, останкам которого они могут поклоняться. Им нужен был живой бог, бог, превосходящий других богов (*дэвати-дэва*), который продолжал бы среди них свою спасающую деятельность, совершая всякие чудеса, и культ которого был бы чем-то иным, нежели простым почитанием умершего». И мифологический архетип здесь оказал неоценимую помощь, потому что только с его помощью оказалось возможным, во-первых, переоценить судьбу Будды-человека в нужном ключе, во-вторых, сделать его учение убедительным и доступным на уровне чувств, прежде всякой логи-



ки, и, в-третьих, обеспечить ему огромное по масштабам любого времени влияние.

Итак, жизнеописание Будды оказалось на века встроенным в мифологический архетип, и именно в таком виде его сохранила народная память. Чудесным стал факт зачатия Будды, Сиддхартхи Гаутамы, его рождение и многое другое. В целом его жизнеописание развивается по схеме того мифологического образа, который принято условно называть «культурным героем». Его примеры — шумеро-аккадские Энлиль и Энки, вавилонский Мардук, полинезийский Мауи, индийский Индра, греческий Прометей и многие другие. Такой герой стоит на грани сакрального и мирского, наделен необычайными способностями и умом, добывает культурные и природные блага для людей, соотносится с человеческой общиной и заботится об устройстве мира для человека.

Вся эта героика предполагает защиту людей и вообще мира от сил, воплощающих разрушительный хаос, от чудовищ, воодушевляет на борьбу с ними. Словом, герой своими усилиями и страданиями радикальным образом улучшает онтологическое состояние мира. Наконец, он предпринимает попытку победить смерть.

Такова в общих чертах общая мифологическая схема, но в буддизме она наполняется новым содержанием и служит весьма доходчивой и убедительной иллюстрацией буддийских идей. Например, сцена борьбы с Марой, несущая черты мифа о борьбе героя наподобие Индры или Мардука с чудовищем, переосмыслена как искушение Будды и перенесена в психологическую плоскость в соответствии с основами религиозной доктрины.

В становлении буддийской мифологии не последнюю роль сыграл и общий мифологический фон эпохи, то есть первых веков существования буддизма. Его определяющим контекстом можно считать циклический характер времени, продиктованный древней индийской космогонией.



Он получил буддийское воплощение, например, в образе колеса сансары и круговорота рождений и смертей. Здесь стоит вспомнить вечное повторение главных ритмов космоса — его периодическое разрушение и воссоздание; его постепенную деградацию — от времени всеобщего благоденствия, когда люди жили как боги и боги жили среди людей, — к ухудшению жизни, к победе сил хаоса и зла в нашей кали-юге. Вспомним, что юность Будды в традиционном изложении воспринимается именно как отзвук воспоминаний об утраченном золотом веке.

Из этого круговращения сансарного колеса человек может вырваться лишь одним образом: добившись духовной свободы. Не случайно все индийские сотериологические решения, в том числе и буддийское, сводятся к свободе духа, а этому предшествует освобождение от космической иллюзии. Однако, разделяя всеиндийскую доктрину циклического времени, буддизм предложил свой вариант выхода из бесконечной круговерти лет и связанных с этим рождений и смертей: нужно преодолеть человеческое бытие, выйти на другой уровень существования и достичь нирваны.

Повторяющиеся круги существования (*кальпы, юги, махаяги*) тоже переосмыслены в перспективе духовного освобождения: видимо, предполагалось, что одно лишь созерцание этой бесконечно долгой череды жизней и смертей должно привести человека в содрогание. Он поневоле начнет задумываться о том, что ему миллиарды раз придется ввергаться в мучительную пучину страданий, и тогда у него неминуемо возникнет желание разорвать эту цепь.

Потом появилась доктрина не только о предшествующих рождениях Будды, но и о предшествующих буддах: сначала о шести, потом о двадцати четырех, потом их список возрос до пятидесяти четырех. В некоторых школах буддизма их число вообще не ограничено. В махаяне по той же схеме была выработана концепция бодхисатв.



В буддизме были «задействованы» и древние мифоритуальные представления. Одно из них связано с архаическим культом мирового дерева. Как мы помним, по легенде, Будда достиг просветления, предаваясь созерцанию под деревом в местечке возле Бодхгайи в Магадхе. В честь этого дерева и было названо *бодхи*, или *махабодхи*, и с тех пор оно стало священным объектом поклонения всех буддистов и символом их освобождения от сансарных уз, а также буддийской моделью Вселенной. Так в сферу буддизма оказался втянутым древний культ деревьев, известный в Индии еще со времени протоиндийской цивилизации.

Примерно так «работали» в буддизме древние мифы о культурном герое, о космических циклах, о мировом древе, помогая религиозному смыслостроительству: старая мифологическая парадигма сохранялась, но она наполнялась новым, буддийским содержанием. Иными словами, происходило переосмысление старого мифа. В результате сложилась парадоксальная ситуация: изначальный буддизм отрицал миф, как и тесно сопряженный с ним ритуал, но позже в нем сложился мощный мифоритуальный комплекс. Мифология использовалась для самых разных построений, метафизических, психологических, философских и т. п., предоставляя богатый арсенал и почву для выражения любого «буддийского» содержания.

### «Атеистическая религия»

Э. Кассирер парадоксально определял буддизм как «атеистическую религию». Имеется в виду не огульное отрицание бога или богов как таковых. Нет, просто боги не играют сколько-нибудь значительной роли в этой религии. Однако отсюда не следует, что буддизм — «корпус практических этических доктрин», а не религия. Нет, буддизм — именно



религия, поскольку всякая религия «заключается в том, что все в мире рассматривается как целое, все ограниченное — как проявление бесконечности».

Не стоит вдаваться в рассуждения о том, совместим ли буддизм с идеей бога. Х. Л. Борхес в этой связи писал: «За исключением буддизма (который не столько религия или теология, сколько способ обрести спасение), все религии тщетно стараются примирить явное и порой невыносимое несовершенство мира и тезис, или гипотезу, о всемогущем и всеблагом Боге». В буддизме есть разные варианты разрешения этой проблемы, но здесь не место их обсуждать. Однако нужно отметить, что реальность богов в нем не подвергается сомнению. Более того, буддизм признал всех без исключения богов брахманистско-индуистского пантеона, и он стал фундаментом, на котором возводилось новое здание буддийской мифологии. Правда, некоторые боги изменились до неузнаваемости. Так, от всей богатой мифологии ведийского Индры-громовержца, неистового воителя, в буддизме сохранилось лишь его прежнее звание главы всех богов и, соответственно, небо Индры в космологии. В остальном же он превратился в доброго буддолюбивого бога и приобрел новые, прямо противоположные прежним «черты характера».

Итак, буддизм ни в малейшей степени не отвергал старых богов, которых продолжали почитать народные массы, но отодвинул их на периферию своей системы, влияние которой, однако, ощущалось на всем протяжении существования буддизма. Степень мифологизации учения со временем неуклонно возрастала, так что в итоге сложилась самостоятельная буддийская мифология, и центральным образом в ней стал сам Будда. В одном из текстов ему приписываются слова, где он отрицает свою божественную принадлежность, как, впрочем, и человеческую, и любую другую. «Те омрачения (асава), — говорит он, — не избавляясь от которых я мог бы стать богом, мною преодолены, подрезаны под корень, как пальмовое дерево, восстановиться им



совершенно невозможно, как и возникнуть в будущем; так же точно благодаря этим омрачениям я мог бы стать *гандхарвой*, *якшей* или человеком. Как голубой, красный или белый лотос, рожденный и выросший в воде, поднимается и стоит над нею, не смачиваемый водой, так же рожденный и выросший в мире, превзошедший мир, я живу, не запятнанный миром. Запомни, брахман, что я — Будда».

Итак, Будда стал — не мог не стать! — богом. Но как понимается «бог» в буддизме? В одном из текстов палийского канона приводится перечень значений слова «*deva*» — «бог». Это «тот, кто сияет», «кто предается игре и наслаждениям», «кто приносит дары» — все это объединено в едином комплексе значений. Боги подразделяются на три класса: к первому относятся боги по договору, то есть персоны царского достоинства, которых при обращении величают богами; ко второму — боги по рождению, то есть обитающие на небесах; и, наконец, к третьему — боги по чистоте, то есть буддийские ученики, ставшие архатами и пратьека-буддами. Разумеется, сюда же входит и сам Будда, бог богов, превосходящий всех остальных богов и по договору, и по рождению, и по чистоте.

Буддийские боги отличаются от богов других религий. Дело в том, что все мифические персонажи рассматриваются в буддизме главным образом как порождения человеческой психики, а в некоторых школах буддизма — и как необходимые символы для йогической практики. Тем самым снимается вопрос об их реальности или нереальности (разумеется, это не относится к народному буддизму, где они считаются вполне реальными). Такая установка с самого начала открывала неограниченные возможности и для разнообразного истолкования мифологического содержания, и для фактически безграничного расширения пантеона. Там, где буддийское учение соединялось с местными культами, круг божеств легко расширялся за счет их втягивания в буддийское «поле».



Буддийский пантеон складывался как открытая система, включавшая в себя множество божественных, полубожественных и иных мифических персонажей. Так, в конце концов, в него вошли не только индуистские боги, но и реально существовавшие люди, причем не только сам Шакьямуни, но и его ученики. Потом за ними последовали все более или менее знаменитые учителя, настоятели монастырей, отшельники и т. п. В фонд общепобуддийской мифологии вошли также другие будды, бодхисатвы, архаты и пратьекабудды, то есть люди, достигшие наивысшего предела своего личностного развития. Особенным пристрастием к тотальной мифологизации отличается махаяна, обладающая одной из богатейших мифологий в истории культуры. Число будд и бодхисатв в ней практически доведено до бесконечности; мифологизированы даже обстановка создания сутр и местности, связанные с деятельностью буддийских учителей.

Наиболее систематизирована, пожалуй, мифология ваджраяны, «алмазной колесницы». Ее пантеон удивляет человека западной культуры многими непривычными чертами, и прежде всего — почти неисчислимым количеством реальных исторических и мифических персонажей. На первый взгляд кажется, что они с трудом поддаются какой-либо систематизации. Но более близкое знакомство убеждает в обратном: все персонажи довольно четко сводятся в обозримую и запоминаемую систему.

Как воспринимают все это потрясающее обилие сами буддисты? Дадим слово бурятскому ученому-буддологу и буддисту Б. Барадийну. Он писал: «Существует Единое Высочайшее Существо, именуемое Буддой, постигаемое не иначе, как через внутренний опыт человека.

Сущность Его одна, и бытие Его едино, подобно вечному, неизменному, всеобъемлющему пространству.

В этом отношении меня иногда называют монотеистом. Затем, это существо, как вечный источник блага, так сказать, — всеобъемлющая сила Добра, имеет и свою беспре-



рывную „кинетическую силу“, свое божественное проявление на пользу всех живых существ.

Это божественное проявление высшего Существа проявляется среди живых существ в образе личностей Шакьямуни, Майтрейи, Манджушри, Авалокитешвары, Тары и т. д. — в виде бесчисленных будд, бодхисатв, богов, богинь, идамов, чойженов и т. д. Это обстоятельство служит поводом к тому, что меня называют и политеистом. Наконец, меня считают еще и атеистом потому, что я не признаю иного бога, кроме Будды, этого единственно возможного идеала для всех живых существ».

Итак, Будда — центральная фигура пантеона. В некоторых школах северного буддизма верхнюю ступень в иерархии занимают другие будды. Так, будда грядущего, Майтрейя, считается одним из «восьми великих сынов» Будды — главных слушателей его проповеди. Иногда будды группируются и по другим основаниям. Так, в отдельную группу выделены пять *дхьяни-будд*, иначе называемых *панча-татхагата*: белый Вайрочана, красный Ами табха, желтый Ранта самбхава, синий Акшобхья и зеленый Амогхасиддхи. Каждый из них возглавляет определенную семью, имеющую символическое значение. Так, Вайрочана — владыка семьи татхагаты, трансформирующей неведение; Акшобхья — семьи ваджры, трансформирующей гнев, и т. д.

Следующий важный разряд существ — многочисленные бодхисатвы. В их число входят не только люди, но и другие живые существа. Один из самых популярных и почитаемых в ваджраяне — бодхисатва Авалокитешвара. Его земным воплощением считается далай-лама. Авалокитешвара олицетворяет собой безмерное сострадание и милосердие. Согласно легендам, он сходит с лotosового цветка на землю, чтобы оказать помощь живым существам. У него одиннадцать голов. Предание объясняет их появление следующим образом. В последнем воплощении



Авалокитешвара уже обрел природу будды, но, оглянувшись вокруг, увидел бесконечные и неизбывные страдания людей. Потрясенный, он горько зарыдал, и его голова от горя разлетелась на десять частей. Один из будд, Амитабха, превратил каждую часть в отдельную голову и магическим способом добавил к ним изображение своей головы, одиннадцатой.

Не менее популярен бодхисатва Манджушри, почитаемый как олицетворение бесконечной мудрости. Он изображается в облике прекрасного индийского царевича, сидящего на лotosовом троне. Правой высоко поднятой рукой он держит пылающий меч, разрубающий узы невежества, а левой — сутру Праджняпарамиты, лежащую на лотосе. Земным воплощением Манджушри считается Цзонхава, известный реформатор буддизма.

Почитается и бодхисатва бесконечной жизни Амитаюс: он считается прародителем одной из крупных групп тантрийских божеств, *падма-кула*. Эти высшие разряды существ наделены высоким ростом и стройным, легким телосложением.

Следующий важный разряд пантеона — *архаты*. Хотя они являются идеалом тхеравады, они популярны и в северном буддизме, где объединены в группу из шестнадцати или восемнадцати персонажей. К высшей категории относятся и канонизированные ламы — духовные иерархи различных буддийских школ.

В ваджраяне развит культ так называемых защитников веры, которые в Индии называются *дхармапалами*, в Монголии — *чойджирами*, *докшитами*, в Тибете — *чхойкьонгами* и т. д. Их группа весьма обширна, но часто выделяют восемь защитников учения. Самые древние и почтенные представители этой группы — индийские дхармапалы. В каждой буддийской стране к ним прибавлялись свои защитники, иногда из числа побежденных буддизмом.



Они становились помощниками главных, древнейших защитников, пополняя их свиту и приобретая иногда особую «специализацию». Сфера их действий четко определена: они покровительствуют либо всему учению в целом, либо отдельным его направлениям, либо даже отдельным монастырям. Сама по себе мифологическая идея защитников веры ярко демонстрирует открытость буддизма нововведениям.

Одним из главных защитников веры считается шестирукий Махакала. Вместе с пятью другими махакалами он составил группу «шести махакал» — грозных божеств, которые почитались как главные защитники желтошапочной секты — дхармапалы. По иконографическому канону они считались персонажами «героического» типа, и потому их изображали с тяжелым торсом, большим животом, толстыми ногами, массивной шеей и большой головой. Словом, все они имеют богатырское телосложение. Их квадратные лица украшают круглые навывкате глаза, мясистые носы и широко разинутые рты, из которых торчат хищные клыки.

Свирепые и яростные, они должны жестоко преследовать все, что мешает распространению и процветанию буддийской веры, а также безжалостно уничтожать всех врагов религии. Синий цвет их тел символизирует их гневную активность, а вытаращенные глаза должны убедить любого противника веры, что ни одно их злокозненное действие не останется незамеченным и ненаказанным. Огненно-рыжие волосы дхармапал напоминают яркое пламя и обладают магической силой, способной испепелить злых духов. Свирепо оскаленные зубы и широко разинутый рот не оставляют никаких сомнений в том, что любой вредоносный дух будет стерт в порошок, проглочен, и кровь его выпита.

Устрашающий облик довершают поза исступленного ритуального танца, исполняемого на трупе, чаша из человеческого черепа, музыкальный инструмент из берцовой кости, петля для удушения и различные орудия убийства всего вредоносного. Под стать облику одежда и украшения:





накидки из свежесодранной человеческой кожи с болтающимися ногами и руками, ожерелья из отрубленных голов, корона из черепов, бусы из человеческих костей и извивающихся змей. И хотя символика гневных форм этих божеств трактуется в духе отвлеченных философских понятий, это никак не умаляет их сильного эмоционального воздействия.

Не менее яркая представительница этого разряда защитников веры — богиня Лхамо, демоническое божество, покровительница женщин, знающая тайну жизни и смерти, хозяйка времени. Чаще всего она изображается верхом на муле, по бокам которого свисают жребии. В руках она держит трепещущее сердце и бирку с зарубками — памятку о сквернах человеческих, за которые виновным придется расплачиваться.

В отдельную группу, близкую к защитникам веры, выделяются божества группы *идамов* (тибетск.), которые на санскрите называются *иштадевата*, что буквально означает «бог, связанный обетом». Это главное божество мандалы, объект медитации; буддисты выбирают их своими личными покровителями или патронами целых школ. Идамы могут быть женского и мужского пола, гневными и спокойными; в зависимости от этого различаются их характеры, функции, иконографические облики.

Своей ролью в жизни верующих к дхармапалам близки женские божества *дакини*. Они попали в тантрийскую мифологию из индуизма, получив тибетское название *каджома* — «движущаяся по ветру». Считается, что они играют большую роль в йогической практике адептов учения, посвящая в его глубинные тайны и яростно сокрушая все, что мешает его распространению. Эти свирепые и жестокие существа часто сопровождают богиню-мать, например Лхамо, являются партнершами идамов или сами выступают в роли последних. Их иконографический облик часто отмечен звероподобными чертами, как, например,



у Свиноголовой или Львиноголовой дакинь, особо почитаемых последователями желтошапочной секты. В практику медитации йогов часто входит ритуал вызывания дакинь: им приписываются силы, помогающие пробудить спящие способности сознания медитирующих.

Женские божества вообще играют в ваджраяне далеко не последнюю роль. Уже говорилось, что с женским началом в тантризме ассоциируется высшая мудрость-праджня. Богини являются спутницами мужских божеств пантеона — дхьяни-будд, идамов, дхармапал, но выступают и как самостоятельные объекты почитания. Одно из наиболее популярных и чтимых женских божеств — Тара, известная в Тибете и Монголии также под именем Долма, «Спасительница», и воплощающая трансцендентную мудрость. Нередко к ней обращаются как к *идаму* и верят, что даже простое упоминание ее имени может спасти от напастей и бед. В народе говорят, что богиня Тара может быть красной, как солнце, синей, как сапфир, белой, как пена в океане, и сверкающей, как золото.

В пантеоне ваджраяны известна двадцать одна форма Тары — с разными именами и разного цвета. Они обычно изображаются как красивые индийские царевны, в ниспадающих шелковых одеяниях, украшенные драгоценными камнями, с лотосами в руках. Наиболее почитаемы из них две формы — Белая и Зеленая Тара. Им поклоняются как милосердным заступницам, покровительницам и утешительницам страждущих и обездоленных. Верят, что они исцеляют недуги, успокаивают страхи и исполняют желания.

Воплощением Тары считались жены тибетского царя Сронцангампо, с именем которого связано распространение буддизма в Тибете: китайская принцесса воспринималась как Белая Тара, а непальская — как Зеленая. Российская императрица Екатерина II также была объявлена ее буддийскими подданными одним из воплощений Белой Тары.



## Как устроен этот мир?

Ядро всякой мифологии составляет космология, и буддизм — не исключение. Он заимствовал древние индийские космологические знания, в основном брахманские и индуистские, упорядочил их и установил между ними новые смысловые связи. Эти древние образы оказались очень удобными познавательными метафорами, ориентированными на духовные идеалы освобождения. Из старого фонда были взяты космологические представления о необозримой множественности миров, перспектива которых теряется в бесконечности. Это неисчислимое количество миров группируется в огромные мировые системы, и их больше, чем песчинок в Ганге, больше, чем может вместить обычный человеческий ум.

Все основные компоненты буддийской картины мира содержались уже в первых проповедях Будды, и далее она около десяти веков развивалась в соответствии с религиозно-доктринальными установлениями традиции. Уже первая проповедь, о запуске колеса закона, содержала учение о трех сферах, или сосудах бытия (*кама, рупа и арупа*): сосуде наслаждений, сосуде с формами и сосуде, не содержащем форм. Эти и им подобные взгляды и легли в основу буддийских представлений об устройстве мира. В целом он представлялся как замкнутая вселенная, состоящая из множества «галактик», областей разного рода существования, от небес до разнообразных кругов ада. Число миров мыслилось бесконечным. Все бытие подразделялось на тридцать один уровень существования, которые группировались в три сферы: 1) чувственный мир реальности, 2) мир форм и 3) мир без форм, сфера чистого сознания.

Эта захватывающая картина мира конкретных человеческих страстей, воображаемого мира и мира космического сознания не остается неизменной — она динамична вследствие активного кармического состояния первого мира, *камалоки*, мира чувственной реальности. В канонических



текстах говорится, что его нижние уровни населены существами, которых настолько обуревают пагубные страсти, что можно говорить об отсутствии у них разума. На верхних же уровнях обитают разумные божественные и земные существа, они-то и генерируют кармический процесс.

Человеку среди них отводится особое место: именно он поставлен перед выбором пути для своего дальнейшего существования, так как на уровне его обитания бытие находится в хаотическом состоянии, в то время как на других — в упорядоченном. Если он склонен поддаваться страстям, то тем самым карма его ухудшается, и он возродится на каком-нибудь нижнем уровне камалоки. Если же он будет следовать буддийским заповедям, то сможет возродиться на одном из высших уровней. Ну а если он способен пройти восьмеричный путь, преподанный Буддой, то и вовсе сумеет выйти за пределы камалоки.

Все космологические описания подчинены главному принципу, согласно которому разные миры и планы существования соотносятся с разными состояниями сознания, что придает всей картине психологическую окраску. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что именно в мифологии, а особенно в космологии проявился предельный психологизм буддизма, когда рисуется не картина мира сама по себе, а отражение этой картины в сознании человека, то есть отражение переживаемого им психического опыта, психокосм.

## «Шесть обителей»

Если мы некоторое время спокойно понаблюдаем за нашими мыслями, то заметим, что они напоминают беспорядочное броуновское движение: мы постоянно перескакиваем с одной мысли на другую. Мысли о высоких материях, о сексе, о деньгах, о бытовых проблемах, о новых покупках, о предстоящем отпуске хаотично набегают одна на другую.



Наша голова нередко напоминает склад, забитый самыми разными мысленными стереотипами, часто весьма нелепыми. Нас то и дело захлестывают волны эмоций, то ввергающих нас в пучину страданий, то возносящих к небесам.

Все это вместе взятое образует те фантастические миры, в которых мы по большей части пребываем, принимая их за настоящую жизнь. В буддийских сочинениях они описаны как шесть сфер, или шесть основных обителей мифического космоса. Каждую из них можно рассматривать как нашу собственную версию реальности, как тот эмоциональный настрой, который мы чувствуем в отношении самих себя и нашего окружения. Мы можем долго пребывать в какой-нибудь одной из этих сфер, а можем в течение всего лишь одного дня пережить состояния всех шести. Но во всех случаях мы любой ценой стремимся сохранить свое эго, и даже страдание, если оно безопасно, оказывается порой весьма приятным. Ну разве не приятно почувствовать себя безвинной жертвой, непонятым гением, отвергнутым любовником, не оцененной по достоинству женой?

Итак, что же за шесть сфер увидели буддисты в мире нашей внутренней жизни? Первая сфера — богов — самая безболезненная. О ней можно составить впечатление, если представить себе, что мы успешно занимаемся медитацией и переживаем при этом такие яркие и волнующие видения, которые доставляют нам неопишное блаженство. Мы находимся в измененном состоянии сознания и чувствуем необыкновенное вдохновение. В результате мы стараемся утвердиться в этой практике, доставившей нам приятные переживания, и не задумываемся о том, что наше эго вследствие этого лишь усилилось и мы попадаем к нему во все большее рабство. В буддийских текстах это состояние уподобляется кокону шелкопряда, опутавшего себя собственной шелковой нитью.

Та же версия пребывания в мире богов может проявляться и в мирских соблазнах, когда мы ищем физического



и душевного наслаждения, жаждем утвердиться в богатстве, красоте, славе и тому подобных вещах и наслаждаемся даже борьбой ради этого счастья. Но блаженство не может длиться вечно. Мы думаем, как его надолго сохранить, но тут неизбежно появляются помехи. Нашу реакцию предсказать нетрудно: мы разочарованы, обижены, чувствуем себя обманутыми, испытываем гнев и досаду. И каков результат? Мы вытолкнуты из сферы богов и неизбежно попадаем в другую. Иных вариантов сансарная круговерть жизни не предоставляет.

Вторая сфера — демонов-асуров, которых иногда называют завистливыми богами. Ее основной чертой уже упоминавшийся Чогьям Трунгпа считает паранойю. Он пишет, что если попытаться помочь людям с такой психикой, то они «истолкуют ваше действие как попытку подавить их самостоятельность, проникнуть на их территорию. А если вы решите не помогать им, они истолкуют ваше поведение как эгоистическое: вы, по их мнению, ищете для себя покоя. Если же вы предоставляете им обе возможности, они полагают, что вы насмехаетесь над ними».

Эти «завистливые боги» не способны общаться искренне и непосредственно; они как будто все время выглядывают из-за вашей спины, то ли высматривая ловушку, то ли ожидая нападения. Они торопятся, как ветер, и стараются быть одновременно здесь и там. Они не обдумывают и не подготавливают свои действия, следуя ложной спонтанности и принимая ее за свободу. Они постоянно заняты сравнениями; их очень заботит собственная личность, но при этом они отказываются учиться чему бы то ни было и понимать что-либо.

Главная эмоция в сфере людей — страсть, которая выглядит, по мнению Чогьяма Трунгпы, как разумный вид желаний, в котором «логический рассудочный ум всегда отрегулирован для создания наслаждения». Порой кажется, что нам чего-то недостает, и мы очень хотим поскорее притянуть это к себе поближе; создать свой неповторимый



стиль, вести изысканный образ жизни, иметь как можно больше красивых вещей. Мы верим, что, получив все это, мы обречем наконец покой и счастье. При этом мы не упускаем случая покритиковать и осудить все, что не соответствует нашим привычным стандартам. Психике этой «обители» свойственно обращать особое внимание на ученость, образованность, знания; здесь в большой чести интеллект. Он подталкивает к непрерывным поискам, он занят именами, идеями, галлюцинациями, мечтами.

Психика животной сферы отличается серьезностью, но в целом эта сфера чаще ассоциируется с глупостью и невежеством, которые проявляются прежде всего в невнимании к окружающей обстановке. В этой сфере не думают о том, что могут кому-то повредить, а напролом идут к своей цели. «Животная психика до крайности упряма; но это упрямство может также быть весьма хитроумным, вполне искусным и изобретательным, — однако без какого-либо чувства юмора». Этот способ взаимоотношений с миром символизируется образом свиньи: довольно хрюкая, она пожирает все подряд, что оказывается у нее под носом, искренне радуется и продвигается вперед.

В сфере голодных *духов-прета* преобладает психика нищеты, и потому там идет постоянный процесс поглощения — вещей, богатства, силы, секса, идей и т. п., но их никогда не бывает достаточно. Эта разновидность психики символизируется образом голодного духа. У него огромное брюхо, но крошечный рот и тонкая шея. Она слишком узка, чтобы пропустить то огромное количество пищи, которым можно это брюхо насытить, поэтому прета всегда голоден и воспринимает все вокруг только как средство для насыщения.

Самые характерные признаки сферы ада — гнев, ненависть, агрессия. Но они не находятся где-то вовне; они — в нас самих. Ад — это не другие; это мы сами. Как-то раз один самурай спросил дзэнского учителя, правильно ли говорится в писаниях, что в истине заключен ад. Прежде



чем ответить, учитель поинтересовался: зачем он, самурай, задал этот вопрос? Почему его интересуют такие пустяки? Может быть, он предается этим бесплодным разговорам, потому что пренебрегает своим долгом? Но ведь так дело может дойти до того, что он начнет красть ежегодную плату у своего господина, — а как же иначе, если он ее не заслуживает! Глубоко уязвленный самурай был готов выхватить меч. И тогда учитель улыбнулся и сказал ему: «Вот ты и в аду!»

Ненависть невозможно насытить; она растет и заполняет все пространство. Она плотно окружает нас, как горячий воздух в жаркий день. В буддийских текстах ненависть символизируется небом и землей, излучающими красное пламя. Земля подобна раскаленному железу; яростный огонь полыхает на каждом ее клочке, и негде от него укрыться. Чем яростнее мы уничтожаем своих врагов, мнимых или действительных, тем более сильное противодействие мы встречаем и тем больше ненависти порождаем в мире.

Таковы в общих чертах наши «обители», наши версии реальности, которые, по большей части, мы сами же для себя и создаем.

Что же предлагает буддизм? Оставаться самими собой и не бояться признать себя самыми заурядными людьми. Принять все свои несовершенства и сделать их частью пути совершенствования.





## ГЛАВА 9

# СВЯТЫЕ ДНИ

### Новый год

Вряд ли нужно доказывать, что праздник связан с глубинными переживаниями особого качества времени и находится в нерасторжимой связи человека с природным миром. Как бы ни менялись разные порядки исчисления времени, во многих странах Азии они всегда складывались в единую космологическую систему, которая интегрировала в себе различные силы и ритмы мирового движения. Буддизм, неизменно чуткий к этим космическим ритмам, не мог не оказать сильного воздействия на многие календарные системы в тех странах, где он утверждался. Неизбежно окрасил он и многие праздники, которые выступали главными вехами в годовых природных циклах. Отмечая протекание обыденного времени, они указывали на присутствие в нем другого времени, безначального и бесконечного.

Влияние буддизма ощущается уже в праздновании Нового года — самого первого и главного праздника, который отмечал смену одного временного цикла другим и праздновался с глубокой древности всеми народами без исключения. В Китае его встречали на исходе зимы, в преддверии весеннего пробуждения природы. Все новогодние обряды были проникнуты стремлением очиститься

от груза прошедшего года и открыть себя будущему, то есть, по сути, вполне буддийским настроением. Китайцы начинали готовиться к Новому году с восьмого дня последнего месяца по лунному календарю.

Эта дата в их религиозном календаре прочно связана с буддизмом. Монахи в этот день совершали церемонию омовения статуи Будды и готовили особое постное кушанье — «кашу семи сокровищ», или «кашу восьмого дня ла», *лабаджоу*. В состоятельных домах хозяйки использовали для ее приготовления более двадцати компонентов: зерна разных злаков, старый рис, долго хранившийся в кладовой, финики, миндаль, кедровые орехи, бобы, каштаны, горох и многое другое. Готовую кашу раскладывали по чашкам, посыпали ее сахарной пудрой и корицей. Первую чашку ставили на алтарь предков, часть каши посылали родственникам и друзьям.

По легенде, кашу лабаджоу впервые приготовила несчастная мать, у которой был непочтительный сын, вынудивший ее просить подаяние у соседей. Народное сознание связало это блюдо с бодхисатвой в женском образе по имени Гуаньинь, очень популярным в Китае божеством. По преданию, она преподнесла такую кашу отцу перед тем, как уйти в монахини. К всемилостивейшей богине Гуаньинь обращались и во время новогодних молебнов. Зывали также к девяти буддам неба и земли. Для бедняков же зачастую изображение всех богов заменяла бумажка с начертанным на ней иероглифом «Будда».

В середине первого месяца года, то есть в период первого полнолуния, китайцы и соседние народы традиционно отмечали Празднество первой ночи. Оно было кульминацией празднования Нового года и одновременно его завершением. Первое полнолуние года отмечали иллюминацией из множества масляных светильников самых разных размеров, форм и расцветок, и потому Празднество первой ночи называлось также Праздником фонарей. Яркие и мастерски сделанные, они висели у каждого



дома, каждой лавки, каждого храма. Буддисты считали эти горящие фонари символом светоча истины Будды. По легенде, император династии Лян У-ди (VI в.) как-то раз решил именно в этот день испытать истинность религий, буддизма и даосизма, и велел бросить в огонь священные писания их обеих. Нетрудно догадаться, чем заканчивается буддийская легенда: даосские сочинения сгорели дотла, а буддийские остались целы и невредимы.

В Корее в дни Нового года буддийские монахи покидали свои уединенные горные монастыри и спускались в близлежащие деревни. Они останавливались перед каждым домом, били в барабаны, славословили Будду и вручали хозяевам в знак благословения несколько испеченных в храме лепешек, а те в ответ одаривали их деньгами и рисом.

В Монголии после утверждения там буддизма Новый год был объявлен праздником шестнадцати чудес Будды. В эти дни совершается церемония очищения и покаяния лам, умилоствления богов-защитников религии и восхваления чудес, совершенных Буддой.

В Тибете буддийские праздничные обряды также вобрали в себя многие народные обычаи. Так, в канун Нового года совершают очистительные церемонии, чтобы благополучно перейти из старого года в новый. Каждая семья печет из теста фигуру-*линг*, заворачивает ее в ткани, украшает монетками и закликает духов горя войти в эту фигурку. В последний день года приглашают ламу из соседнего монастыря, чтобы тот унес фигурку из дома или лучше вообще из селения и выбросил ее, тем самым магически избавив семью от всех возможных бед. Духов беды изгоняют и сообщая, всей деревней, а потом монахи в монастыре завершают церемонию изгнания «мертвого» года.

Но самым впечатляющим новогодним праздником в Тибете является *Цам*, или *Чам*. В других странах его обычно устраивают летом. Но во всех случаях его связывают с праздниками буддийского календаря.



## «Живая икона»

Экзотические костюмы; страшные птичьи или звероподобные маски с клыками в оскаленных пастьях, украшенные черепами; резкие, пугающие движения танцоров; громкие возгласы зрителей — таково первое впечатление от этой древней мистерии Цам (Чам). Она ежегодно устраивается в монастырях Тибета, Непала, Монголии и других стран северного буддизма и продолжается два или три дня от восхода до захода солнца; иногда ее исполняют тайно, ночью. Начало ее определяется по лунному календарю, а хорошую погоду на время исполнения ритуала должны обеспечивать местные маги. Чаще всего праздник приходится на период между серединой июля и началом августа. Легенда связывает его зарождение с Падмасамбхавой, персонажем буддийской мифологии, реальным прообразом которого был, вероятно, проповедник из индийской страны Уддияны, приглашенный тибетским царем Тисрондецаном в VIII в. для пропаганды буддизма в Тибете.

Считается, что Падмасамбхава с помощью ритуала Цам одолел духов-защитников древней тибетской религии бон и заставил их служить буддийскому закону-дхарме. Происходило это будто бы при сооружении Самье, первого буддийского монастыря в Тибете. Цам, таким образом, с самого начала символизировал победу буддизма над древними тибетскими верованиями, а реальное жертвоприношение было заменено в нем символическим. В действительности же истоки Цама уходят в глубокое прошлое, связанное не только с религиозной практикой буддизма, но и с древними шаманскими театрализованными представлениями, а прототипы масок ученые находят в петроглифах и наскальных рисунках Центральной Азии времен неолита и бронзового века.

Цам включен в обрядовую практику многих буддийских школ. Традиция его исполнения во всех случаях окрашена местным колоритом. В каждом монастыре — свой набор



масок, костюмов и музыкальных инструментов, а монастырский двор, по которому кругами движутся исполнители ритуала, превращается на это время в мандалу, мистическую диаграмму, символизирующую Вселенную и в то же время — психокосм. Празднично украшенный фасад храма напоминает задник театральной сцены; иногда на него вешают громадные иконы. Число участников колеблется от четырех-пяти до ста восьми — священного числа буддизма.

Но как бы ни проводился Цам, сам ритуал начинается задолго до того, как мистерия становится всеобщим зрелищем. Опытные ламы передают свои знания молодым монахам, имеющим посвящение в тантрийскую практику со сложными ритуалами, магией, заклинаниями. В течение нескольких недель до начала идут специальные службы. Исполнители ролей погружаются в глубокую медитацию, отождествляя себя с персонажами Цама, в числе которых — устрашающие дхармапалы, защитники буддизма со звериными и птичьими головами, хранители сторон света — *локапалы*, божество долголетия и плодородия Белый Старец, мифическая птица Гаруда и многие другие.

И вот наступает день праздника. В канун его с раннего утра со всех окрестностей стекаются к монастырю местные жители, заполняя все дороги и тропинки. В последнее время, привлеченные необычным экзотическим зрелищем, на праздник заглядывают и иностранные туристы. Языком танца, пантомимы, а иногда и в форме диалогов Цам рассказывает о покровителях буддизма, об их подвигах и о других событиях буддийской истории и мифологии. Маски и костюмы танцоров изображают тех же божеств, которых рисуют на буддийских иконах, поэтому Цам выглядит как «ожившая икона».

Для большинства присутствующих Цам — захватывающее зрелище, завораживающее, а порой и пугающее. Но для посвященных оно исполнено глубокого мистического смысла. Исполнитель как бы перевоплощается в божество



или духа; он не просто танцует, а священнодействует. Зрители тоже не остаются безучастными: они сопереживают и активно откликаются на все происходящее. Ламы внимательно следят за движениями танцоров, которые должны строго соблюдать последовательность всех действий и событий мистерии.

Количество участников, основные роли, последовательность выхода персонажей — все это было строго расписано в древних канонических текстах, но со временем ритуал не мог не измениться. Однако суть его осталась неизменной, а она есть не что иное, как драма нашего человеческого сознания, омраченного аффектами-клешами и претерпевающего нескончаемые циклы рождений и смертей в круге бытия — бхавачакре. Цам воспринимается зрителями и исполнителями как средство, ведущее к просветлению, как способ умиротворения злых духов в канун наступления Нового года или другого праздника, наконец, как приготовление человека к посмертному существованию, ведущему к следующему рождению, может быть более благоприятному, чем настоящее.

### Трижды святой день

Буддисты отмечают торжественными ритуалами все главные события из жизни Будды, такие как день нисхождения его в утробу матери, царицы Майи, день рождения, день начала проповеди учения и др. Трижды святым считается день полнолуния месяца вайшакха, в который Будда родился, обрел просветление и достиг нирваны. Его обязательно празднуют, хотя в каждой стране по-своему. В Индии и Шри-Ланке буддисты-миряне посещают в день рождения Первого вероучителя храмы, совершают подношение изображениям Будды и священному дереву Бодхи, под которым он достиг просветления. Они усерднее, чем обычно, читают священные тексты, слушают проповеди





и стараются посетить буддийские святыни. Обитатели монастырей еще ревностнее выполняют свои ритуальные и духовные обязанности, читают вслух тексты буддийского канона и помогают мирянам совершать обряды почитания Будды. На улицах сел и городов устраивают иллюминацию: зажигают светильники, фонарики, электрические лампы, а в некоторых районах, как и в прошлом, шествуют торжественные процессии и везут на колесницах изображения Будды, бодхисатв и богов.

В Таиланде этот трехдневный праздник также отмечается весьма пышно, несмотря на начало полевых работ, а в столице Бангкоке в храме Изумрудного Будды в тройном торжественном обходе храма со свечами принимают участие король и королева.

Китайцы в восьмой день четвертого месяца устраивают праздник омовения Будды. В домах и монастырях статуи легендарного вероучителя омывают подслащенной водой и осыпают цветами. На юге страны готовят рис Будды Амитофо — постную кашу, смешанную с кунжутом, орехами и сухофруктами. В некоторых районах монахи варят рис в отваре из листьев черного дерева, которому приписывается магическая сила, а потом отдают его своим прихожанам. При этом вспоминают легенды о том, как некогда любящий сын накормил «черным рисом» свою мать, превратившуюся после смерти в голодного духа, или о том, как сестра заключенного полководца Ян Вэньгуана обманула тюремную стражу и передала ему в корзине с «черным рисом» меч. Благодаря этому полководец сумел убежать из тюрьмы в восьмой день четвертого месяца. Соблюдают и другие обычаи: устраивают общинные жертвоприношения богам с плясками молодежи; покупают водяных тварей и выпускают их на свободу и т. п.

В Японии день рождения Будды (Камбуцуэ) известен также как Праздник цветов — Хана-мацури. Цветы как символы красоты и жизненной силы — важнейшее украшение этого праздника. Их выставляют перед домами,



потому что, по легенде, Будда появился на свет в тот момент, когда его мать хотела переломить стебель цветка. Но по существу — это веселый детский праздник: по улицам проходят процессии поющих детей в нарядных одеждах и с цветами в руках, так что в некоторых районах этот обряд называют «дети, изображающие богов». В монастырях и храмах в этот день обычно устанавливают макет храма, называемого Храмом цветов, примерно полуметровой высоты; его крыша украшена всеми цветущими в это время цветами. В его центре помещают плоскую чашу и ставят в нее миниатюрную статуэтку Будды-ребенка. Считается, что самая древняя статуэтка находится в храме Тодайдзи в древней столице Японии, городе Нара; она почитается как национальное сокровище.

Главная церемония праздника — поливание детьми изображения Будды-ребенка сладким чаем-*аматя*, приготовленным из листьев гортензии, растущей в горах. Этот обряд связан со старым преданием, согласно которому морской дракон пролил сладкий дождь на маленького Будду, когда тот сделал первые семь шагов. По поверью, если прикоснуться к статуэтке Будды смоченными в чае пальцами в том месте, где у тебя болит, то можно исцелиться. Поэтому родители приводят в храм больных детей в надежде на магическую помощь Будды.

Корейцы в этот день традиционно устраивали Праздник фонарей — древний обряд зажигания огней, призванных магически усилить солнечную активность и отогнать злонамеренных духов. С проникновением в Корею буддизма он вошел в состав ритуальных церемоний новой религии. Тибетцы верили, что праздник усиливает результаты доброго поступка, так что плоды добрых дел многократно возрастают, а дурных — усугубляются. Обычное прегрешение, совершенное в этот день, равняется ста тысячам прегрешений, а религиозная заслуга — ста тысячам заслуг. Верующие стараются поститься и не есть мяса, зажигают светильники на алтарях, а некоторые дают обет молчания.



Власти, проявляя милосердие, дают амнистию какому-нибудь преступнику, отпускают на волю животных, предназначенных на убой, выпускают на волю птиц, раздают обильную милостыню нищим.

И как знать, может быть, буддисты не так уж и ошибаются, веря, что, правильно отпраздновав день рождения Будды, они становятся немного ближе к главной цели своей жизни — освобождению от тягостных уз мирского бытия.

### Праздник поминовения усопших

Буддийскую окраску приобрели во многих странах Азии и праздники поминовения усопших. Таков китайский Чжунъюань, один из трех больших праздников поминовения в году. Его кульминация приходится на середину седьмого месяца традиционного лунного календаря. Считается, что в течение всего этого месяца открыты врата обители мертвых и оттуда можно свободно попадать в мир живых. Согласно народному поверью, происхождение праздника было связано с буддийским святым по имени Мулянь. Его мать после смерти будто бы переродилась в аду среди голодных демонов, потому что съела мясо и отказалась покаяться в содеянном. Любящий и преданный сын спустился в преисподнюю, отыскал там свою мать и попытался накормить ее. Но любая еда у нее во рту превращалась в горящий уголь. Тогда Будда посоветовал Муляню в середине седьмого месяца преподнести буддийской общине щедрые дары. Он так и сделал. Монахи сообщая вознесли молитвы богам, и мать Муляня избавилась от адских мучений. С тех пор будто бы буддисты и стали совершать каждый год этот обряд.

По мнению специалистов, этот буддийский праздник наложился на древнюю традицию экстатического общения с умершими, которых живые издавна воспринимали



как хранителей и защитников плодородия, берегущих в земле семена жизни. Во всем Китае каждая семья символически «встречала» предков, приносила им в дар чай, фрукты, лапшу и обязательно тыкву или дыню. Полагалось также приводить в порядок могилы и сжигать бумажные жертвенные деньги и предметы домашнего обихода, предназначавшиеся умершим. Считалось, что магическая сила огня переправит их в потусторонний мир, где они превратятся в настоящие и будут там служить предкам верой и правдой.

Выставленные у ворот жертвоприношения освящали монахи, которые в дни праздника ходили по улицам, били в гонги, распевали мантры и читали священные буддийские сутры. По окончании молебнов они бросали в толпу пирожки и фрукты, которые с особым усердием ловили женщины: они верили, что, поймав такой пирожок и съев его, на следующий год они смогут родить сына.

В некоторых районах Китая монахи служили специальные молебны за упокой душ утопленников. Что же касается молебнов о всеобщем спасении в местных храмах, то они нередко растягивались на несколько дней. Верили, что в эти дни к храму привлекаются голодные духи со всей округи, и монахи молились за упокой их душ. Перед храмами для них раскладывали угощения, и духи, как считалось, насыщались ароматами яств, а потом еда доставалась нищим и беднякам.

В эти же дни устраивали шествия с так называемой лодкой дхармы — бумажным макетом лодки до десяти метров длиной, в которой стояли фигуры повелителя демонов и других правителей ада. Эту лодку несли к берегу реки или другого водоема, который находился поблизости, и там сжигали. В театрализованных представлениях показывали сцены из жизни Муляня. По большей части это были картины адских мучений, имевшие не только воспитательный, но и магический характер: верили, что они способны очистить участников празднества от вредоносных влияний.



В Японии древний обычай почитания душ предков также был включен в буддийскую обрядность после VI в., когда буддизм проник в эту страну. Со временем этот праздник, называемый Бон, стал одним из самых популярных у японцев. Он всегда проходил весело и шумно, так как, по поверьям, в эти дни каждую семью посещали души семи поколений усопших, и все семьи магически воссоединялись.

Японцы в дни праздника расстилали перед буддийским алтарем небольшую циновку и клали на нее поминальные таблички с именами умерших. Считалось, что каждая такая дощечка как бы оживала во время возвращения души.

Для душ умерших также ставили специальную еду — в память о верном сыне, который когда-то спас мать от смерти в загробном мире. Обычно готовили те кушанья, которые любили покойные. В последний день праздника готовили поминальные клецки, которые должны были поддерживать силы духов перед их возвращением в загробный мир. На могилах предков зажигали прощальные огни — костры. Особенно впечатляющим зрелищем были костры, зажженные на горных склонах: они изображали иероглифы, которые могли составлять, например, слова «учение Будды».

Самой веселой частью праздника были танцы, называемые *бон-одори*. Считалось, что души предков, приходя домой из загробного мира, возносили Будде благодарность за то, что они благополучно вернулись домой. Но сами они не могли это сделать и потому просили родственников поблагодарить Будду, что те и выполняли, одновременно звоня в колокола и ударяя в барабаны. Танцевали все и повсюду, надев для обряда специальную нарядную одежду и старинные головные уборы.

В наше время праздник Бон в Японии, как и многие другие буддийские праздники, постепенно утратил свой религиозный характер и стал светским.



## Буддийский пост

В некоторых буддийских странах проводится так называемый буддийский пост. Он совпадает с сезоном дождей, который продолжается три-четыре месяца. Все это время монахи не имеют права выходить за пределы монастыря. Те же, кто принимает временное монашество, обычно стараются приурочить его именно к сезону дождей.

В Лаосе буддийский пост наступает в полнолуние восьмого месяца. Его «оправданием» и объяснением служит история о том, как все три месяца сезона дождей, когда нельзя было странствовать и проповедовать, Будда и его ученики находились на небесах, в царстве бога-громовержца Индры. В эти дни повсюду зарождается жизнь, и потому невозможно передвигаться по дорогам, не нарушив важнейшей заповеди Будды и не погубив какое-нибудь живое существо. По этой причине монахи в течение трех месяцев не покидают территорию монастыря и обычно собираются на общей исповеди. Миряне также присутствуют на исповеди и просят об отпущении всех грехов, а затем покидают храмы и идут работать на поля. В течение всего поста днем и ночью горит огромное «дерево-свеча», нередко размером с человека; это считается символом буддийского просветления.

Перед началом поста верующие несут в монастырь приношения: свечи, благовония, еду, напитки, лекарства, фонари. Монахи, получив подношения, укладывают их в чашу и с молитвой подносят к статуе Будды. Обычно в это время они дают клятву оставаться в обители весь сезон дождей и берут на себя тройные обязательства: нравственности, самоконтроля и знания.

Буддийский пост считался самым благодатным периодом для накопления религиозных заслуг, поэтому верующие стремились почаще бывать в храме и заботиться о монахах, принося им все необходимое, чтобы они все время могли посвящать молитве.



Окончание буддийского поста отмечают в полнолуние одиннадцатого месяца. Перед тем как покинуть монастырь, все монахи по традиции собираются вместе. Каждый из них спрашивает у остальных, не совершил ли он чего-либо предосудительного за проведенные в монастыре месяцы дождей, и просит прощения. Эта церемония завершает буддийский пост для монахов. Подобную же церемонию совершают и миряне, придя в монастырь. Затем они все вместе трижды обходят вокруг монастыря. В течение трех ночей монастырские и общественные здания ярко освещаются огнями — это считается выражением особого почтения Будды к его матери, которой он некогда читал проповеди, когда она возродилась на небесах.

Во многих странах, где исповедуется буддизм тхеравады, в первый вечер праздника изгоняют вредоносных духов, особенно досаждающих людям в сезон дождей. Их будто бы заманивают подарками на маленькие плотики, на которые ставят свечи или светильники, а потом пускают вниз по течению. В основе обряда лежит древняя легенда, запечатленная в джатаках. В ней рассказывается о Матери пяти будд, воплотившейся в Белую ворону. Согласно этой легенде, Белая ворона однажды свила на дереве гнездо и снесла в нем пять яиц. Дерево стояло на берегу реки. Однажды порыв ветра сбросил гнездо в воду, и его понесло по течению. Оно долго плыло, но потом прибилося к отмели, где находились курица, самка нага, черепаха, корова и змея. Каждая из них взяла по яйцу и стала его высиживать. Скоро на свет появились пятеро малышей. Они выросли и, узнав о своем происхождении, сильно опечалились, стали отшельниками и жили каждый сам по себе. Но как-то раз все пятеро отправились в лес и случайно там встретились. Рассказав друг другу о своем происхождении, они поняли, что у них общая мать — Белая ворона, и отправились на ее поиски. Мать-ворона узнала об этом, предстала перед ними в виде отшельницы и велела им строить маленькие лодочки, зажигать огни и пу-



скасть по течению реки каждый год на пятнадцатый день одиннадцатого месяца.

В конце сезона дождей устраивают также Праздник лодочных гонок. В гонках участвуют священные лодки, которые обычно хранятся в монастыре, а гребцами являются монахи, послушники и деревенская молодежь. На носу лодок ставят ритуальные приношения, предназначенные мифическим существам нагам, хранителям вод.

Один из самых красочных буддийских праздников у кхмеров также отмечается в конце сезона дождей; он называется *Катхэн*. По преданию, он был установлен самим Буддой, когда несколько его сподвижников-монахов отправились после окончания поста за подавниями по размытой дождями дороге и перепачкали свои одежды. Тогда Будда разрешил им принять от мирян новую одежду. С тех пор будто бы так и повелось: вручать монахам по случаю Катхэна новую одежду, а также котелок для сбора подаваний, веер, подушку, циновку и другие необходимые вещи.

## Поклонение ступам и святым

Во многих буддийских странах существует давняя традиция поклонения ступам и пагодам. Ее зарождение возводят ко времени индийского императора Ашоки. По преданию, он воздвиг над буддийскими реликвиями восемьдесят четыре тысячи ступ и каждый месяц в полнолуние им поклонялся. Со временем это поклонение приняло вид праздника, посвященного самым значительным и знаменитым ступам. Он отмечается обычно в полнолуние двенадцатого месяца. Так, в Лаосе в этот день поклоняются великой ступе Тхат Луанг, которая находится в городе Вьентьяне.

Праздничные обряды могут быть различными в разных городах: тут и народные гуляния, и песни, и поэтические диалоги между юношами и девушками, и состязания на лошадях, и велосипедные гонки, и древняя игра



*ти кхи* — местная разновидность хоккея. Она посвящена духу-основателю Тхат Луанга, и потому ее предваряет ритуальная церемония с освящением мяча в буддийском храме. Завершается праздник торжественным шествием верующих с цветами и свечами в руках.

Праздники поклонения пагодам дороги и сердцам бирманцев. Они верят, что, исполняя требуемые ритуалы, улучшают свою карму и обеспечивают себе лучшее пере рождение в будущем. В Мьянме (Бирме) этот праздник продолжается несколько дней, даря всем присутствующим и вполне ощутимые земные радости: здесь можно встретить старых друзей и завести новые знакомства, в том числе и романтические; купить фрукты, рис и другие продукты, а также изделия домашних промыслов. Наконец, во время таких праздников популярны старинные игры и развлечения.

В последний месяц года обычно начинают строить новые пагоды, что само по себе считается значительным жертвоприношением и серьезным «кармоукрепляющим» средством. Пагоду может строить один человек или вся община; она может быть большой или маленькой; располагаться в городе или на приусадебном участке, на берегу реки или какого-нибудь другого водоема. Но какой бы она ни была, ее возведение вселяет в душу построившего надежду на благополучное завершение года.

В полнолуние третьего месяца по лунному календарю в Лаосе отмечают праздник приношения даров, называемый также праздником всех святых буддийской общины. Он посвящен разным событиям в истории буддийской общины, которые произошли будто бы в один день, но в разные периоды времени: сбор тысячи двухсот пятидесяти учеников вокруг Учителя, изложение Буддой основных правил монашеской жизни, предсказание им собственной смерти и т. п.

Накануне праздника монахи наводят чистоту в монастырях и готовят приношение «трем драгоценностям»:



Будде, учению и общине. Утром миряне отправляются в храм с приношениями, а вечером в храме устраивается торжественная процессия вокруг статуи Будды, во время которой ему подносят цветы, свечи и благовонные палочки. В некоторых храмах всю ночь читают истории из жизни Первоучителя.

В свободное от полевых работ время, примерно между третьим и четвертым месяцами, в деревнях традиционно проводили праздник ритуального чтения джатак. Особенно любим в Юго-Восточной Азии сюжет из *Вессантара-джатаки*, о котором уже шла речь в этой книге. Накануне главы всех семейств совместно с настоятелем монастыря назначали время проведения праздника, уточняли его программу, распределяли среди монахов отрывки из джатак для чтения, готовили цветы, свечи, благовония и другие приношения и сооружали навес для гостей. В центре монастырского двора устанавливали большой помост для чтецов, а вокруг развешивали живописные полотна со сценами из жизни Будды.

Наконец праздник наступал, и в храме начинали бить в барабан, собирая народ со всей округи. После серии обрядов и церемоний начиналось чтение священных текстов, все присутствующие, преклонив колена, слушали рассказ о милосердии и самопожертвовании главного героя. Обычно его с большим артистизмом исполняли монахи, сменяя друг друга на помосте. Чтение продолжалось около семнадцати часов без перерыва. Перед каждым слушателем стояла тарелка с белым неочищенным рисом, и когда с импровизированной сцены звучали особенно яркие и эмоциональные эпизоды, слушатели подбрасывали вверх пригоршни этих зерен, и они, падая на землю, напоминали лепестки цветов.

И вот прочитан последний отрывок. Настоятель монастыря кропит всех присутствующих освященной водой, которая во время всего чтения стояла возле помоста,



заряжаясь благотворной энергией и накапливая очистительные свойства. Верующие стараются отнести домой хотя бы немного этой воды. Шнур, которым был огорожен храм на время праздника, разрезают на части, и каждый старается заполучить кусочек, завязав его на запястье, чтобы с его помощью потом магически защищаться от вредоносных духов.

## Перахяра

Буддисты всего мира хорошо знают небольшой ныне городок Канди в горной части острова Шри-Ланки, а в далеком прошлом — цветущую столицу славного кандийского царства: здесь, в храмовом комплексе Далада Малигава, хранится бесценная реликвия — зуб Будды. В древней легенде рассказывается, что, когда тело Будды кремировали после его ухода в нирвану в местечке Кушинагара в Индии, один из учеников выхватил зуб вероучителя из огня. Восемь веков этот священный зуб хранился в Индии, а в 361 г. принц Данта и принцесса Хемалата, бежавшие из воюющего царства Калинги, где зуб мог попасть во вражеские руки, привезли его на остров, спрятав в густых локонах принцессы.

Местный правитель Шри Мегхаванн почтил появление зуба торжественным ритуалом и передал ему всю полноту государственной власти. Отныне зуб стали ценить не только как драгоценную священную реликвию, но и как важнейшую регалию царской власти, владение которой давало право на занятие престола.

С тех пор в месяце эсала (июль-август) устраивают пышный праздник, известный еще по описаниям китайских монахов Фа Сяня (V в.) и Сюань Цзяня (VII в.). Нужно представить себе огонь ярких факелов на фоне тропической ночи, запах горящего кокосового масла в этих факелах, смешанный с ароматами курящихся благовоний



и запахами улицы, перезвон ритуальных колокольчиков, шествие музыкантов с флейтами и барабанами, храмовых жрецов в ярких экзотических одеждах и мерно шествующих слонов, — это и будет перахяра (от санскр. «парихри» — обходить по кругу, защищать). В процессии могло быть до сотни слонов, и один из них вез в золотом ларце драгоценную реликвию из Храма Зуба. Шествие замыкали плясуны, музыканты, акробаты.

Вся эта пестрая, ликующая, играющая и танцующая колонна людей двигалась по дороге, вдоль которой были размещены пятьсот пятьдесят «телесных форм» в виде животных и людей, обличье которых принимал Будда в своих предыдущих рождениях. В самый торжественный момент праздника царь в присутствии самых важных сановников распечатывал футляр, где хранилась реликвия, извлекал ее на свет и всем показывал. Ей воздавали почести, курили благовония, возносили хвалу, после чего зуб опять запечатывали, и вся процессия возвращалась в храм.

На долю зуба выпало немало драматических приключений, поэтому в конце XVII — в XVIII в. праздник в его честь не проводили. Но в 1775 г. его возобновили по воле царя Кирти Шри Раджасингха и с тех пор ежегодно проводят в Канди в месяце эсала. Главное место на нем по-прежнему отводится торжествам в честь зуба Будды, и потому праздник называется Далада перахяра или Канди эсала перахяра. Он сохранился почти в неизменном виде с первых веков нашей эры, когда его видели китайские монахи. Правда, теперь вдоль дороги, по которой идет праздничное шествие, уже не увидеть «телесных форм» прежних воплощений Будды, да и зуб теперь не вывозят из храма, а ограничиваются лишь золотым реликварием. Неизбежно появились и другие нововведения, а участниками праздника порой становятся падкие на экзотику туристы.

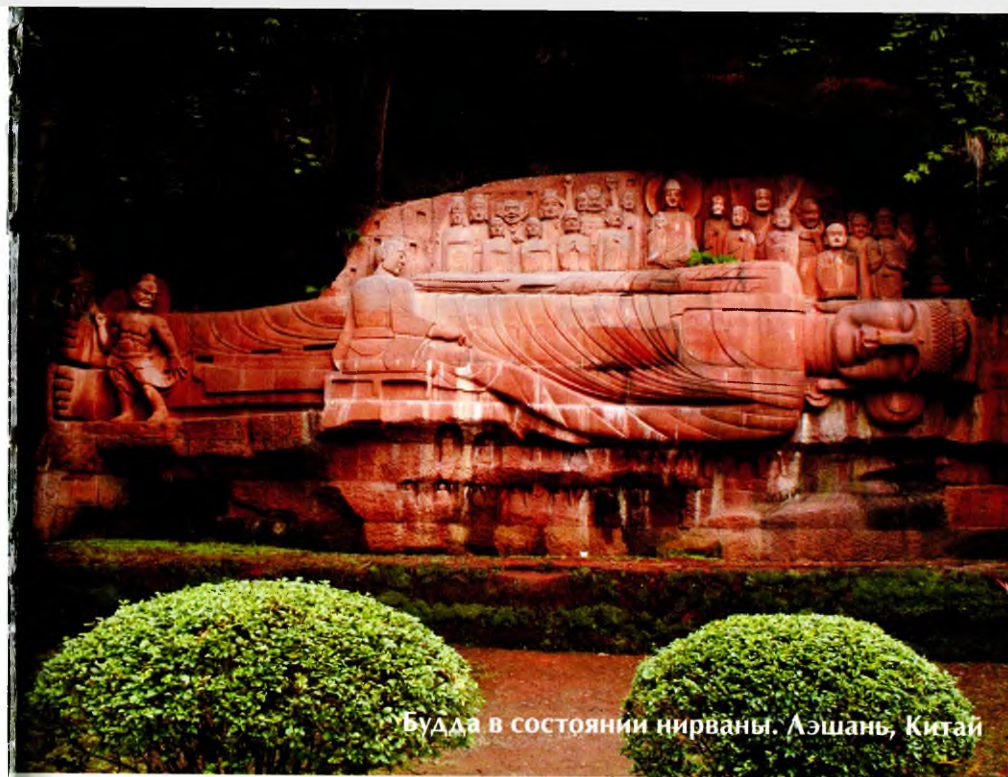
Праздник продолжается пятнадцать дней: от новолуния до полнолуния — и включает в себя много разных ритуалов и церемоний. Главным его организатором является





обычно верховный правитель храма Зуба Будды, но в подготовке праздника, как и в его проведении, участвуют и служители других храмов, посвященных местным богам — Натхе, Вишну, Катарагаме и богине Паттини. Начинается перахьяра церемонией «кап»: утром после июльского новолуния срубают дерево эсала (*Cassia fistula*, *Legum*), от названия которого идет наименование и праздника, и того месяца лунного календаря, когда он проводится, и из его ствола вытесывают колонну «капа». Ее делят на четыре части и помещают в каждом из четырех храмов, участвующих в празднике. Один из последних обрядов — «рассечение воды»: на кандийское озеро выплывают разукрашенные лодки со жрецами. Отъехав от берега, они описывают магический круг на воде, и сидящие в них жрецы выливают из кувшинов священную воду, хранившуюся с прошлой церемонии. Затем один из жрецов ударяет по воде священным мечом и набирает в сосуд свежей воды; его примеру следуют жрецы других храмов и набирают воду, которой приписывается огромная магическая сила. Ее будут хранить в храмах до следующей перахьяры.

Этот буддийский праздник также соединился с древним календарным ритуалом, приходившимся некогда на смену сезонов, «большого» и «малого». Он выполнялся перед началом муссонных дождей, поэтому в перахьяре сохранились воспоминания о ритуальной жизни древних земледельцев, почитавших солнце и луну, воду и огонь, деревья и травы.



Будда в состоянии нирваны. Лэшань, Китай



Лумбини





Колесо сансары. Дазу, Китай



Монастырь Джокханг. Лхаса, Тибет



Храм Махабодхи. Болхая, Индия





Падмасамбхава. Наскальное изображение, Бутан



Буддийская монахиня



Изображение мандалы на тибетской иконе





Создание мандалы



Махакала у входа в храм Ват Арун. Бангкок, Таиланд



Маска махакалы





Гуаньинь. Китай



Белая Тара.  
Ацагатский дацан, Бурятия



Зеленая Тара. Непал



Буддийский монах





Храм Изумрудного Будды. Бангкок, Таиланд



Храм Зуба Будды. Шри-Ланка



Персонаж мистерии цам





Ступа в Санчи, одна из древнейших в мире



Колесо закона. Монастырь Румтек, Индия



Ступа в Санчи





Храмовый комплекс Боробудур. Индонезия



Храмовый комплекс Боробудур. Индонезия



Скульптуры в пещерных храмах Аджанты. Индия





Витарка мудра



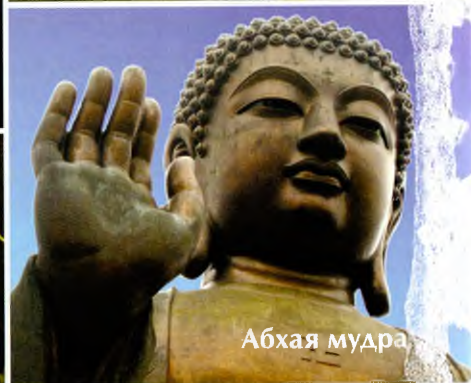
Варада мудра



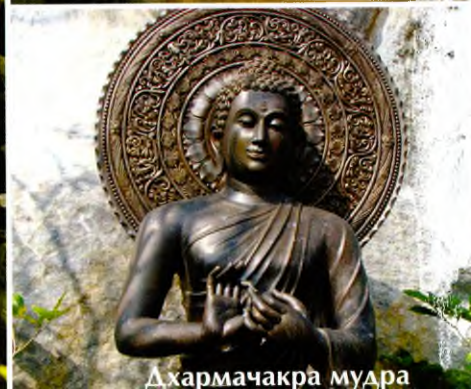
Бхумиспарша мудра



Дхьяни мудра



Абхая мудра



Дхармачakra мудра

## ГЛАВА 10

# ИСКУССТВО ЭСТЕТИКИ ТОЖДЕСТВА

### Система визуальной поддержки

В буддийском искусстве отвлеченные идеи учения об освобождении от уз мирского бытия приобретают конкретную форму различных изображений. Буддийская художественная традиция наглядно отражает идеалы религии и представляет по сути некую систему напоминаний, или визуальной поддержки. Она помогает приверженцу вероучения лучше в нем разобраться. В эту систему входят архитектурные сооружения, которые сами по себе являются объектами поклонения, например ступы, а также разнообразные скульптурные и живописные изображения, церемониальная утварь, постройки для хранения молитвенных объектов и многое другое.

Выполнены они из самых различных материалов. Буддийские художники использовали не только дерево, камень, бронзу, глину или краску. В ход шли также пальмовые листья, шелк, слоновая кость, березовая кора, фарфор, драгоценные и поделочные камни, золото и серебро. Некоторые ритуальные фигурки вырезали даже из сливочного масла, а иные живописные композиции создавали с помощью песка или цветного порошка. Размеры буддийских изображений также могут быть самыми разнообразными, от миниатюрных до громадных, не уступающих египетским пирамидам.



Рассматривая буддийские изображения, мы должны помнить, как в начале XX в. писал немецкий ученый А. Грюнведель, что «имеем дело с явлением эстетического порядка, обусловленным религиозным, созерцательным характером предметов и тесно с ним связанным; европейский ученый называет это постижением художественного значения предмета, а верующий буддист говорит: когда истинно верующие приближаются к священным изображениям, изображения оживают, боги предстоят верующим, в то время как для постороннего изображения мертвы и лишены сущности».

Буддийское искусство — это «искусство эстетики тождества», и природа его восприятия глубоко своеобразна. Оно строго подчинено канону. Красивым считалось правильно исполненное произведение, то есть соответствующее канону, соразмерное, полезное, традиционное, отвечающее сакральному идеалу. Канон не только отражал высшие эстетические нормы, но и был подкреплён религиозными устоями. Акт творчества для буддийского мастера заключался прежде всего в неукоснительном следовании этому канону, который, разумеется, не сводился к количественным измерениям и художественным предписаниям, хотя, безусловно, предполагал их наличие. Он прежде всего связан с определенным эстетическим сознанием, которое, по выражению А. Ф. Лосева, «обладает самодовлеющей созерцательной ценностью». А потому в каждом буддийском изображении, будь то икона, скульптура, ритуальный предмет или архитектурное сооружение, всегда есть элементы, функционирующие за пределами чисто художественной образности.

В буддийских трактатах по искусству утверждается, что его цель — учить людей добродетели и мудрости и тем самым служить благу народа. От художников, скульпторов и зодчих требовалось не только высокое мастерство исполнения, владение материалами и техническими навыками, но и высокая нравственная чистота.



Самые почитаемые священные объекты и места паломничества связаны с жизнью Будды Шакьямуни, таковы, например, его прах или чаша для подаяний. В Сарнатхе, где состоялась первая проповедь Будды, по приказу царя Ашоки была воздвигнута колонна высотой около пятнадцати метров. Ее остатки до сих пор находятся на том же месте, а капитель со львами хранится в местном музее. Ставя такие колонны, Ашока следовал древнеиндийским представлениям о мировом древе как о месте особой сакральности, которое ассоциативно связывало религию с царским покровительством. Львиная капитель в Сарнатхе стала одним из наиболее известных обозначений царских подношений Будде. Ее изображение можно увидеть даже на современных денежных знаках в Индии, а колесо закона, другой важный буддийский символ, расположен в центре государственного индийского флага.

### Что такое ступа?

Большинство ранних буддийских образов связано со ступой, одним из главных типов буддийской архитектуры. Два других типа — жилые помещения-*вихары* и молитвенные залы-*чайтхи*. В отличие от них ступа — это цельная монолитная постройка, внутрь которой нельзя войти. Нередко она представляет собой сооружение значительных размеров и занимает центральное положение в монастыре. Считается, что пилигрим, совершающий паломничество к ступе, где покоятся останки Будды, обретает доступ к его мистическому архитектурному телу. Буддисты верят, что одно лишь ее созерцание должно заряжать их духовной энергией. Отечественный востоковед И. П. Минаев считал, что именно со ступы «следует начинать изучение не только буддийской архитектуры, но и буддийской религии», а искусствовед М. В. Алпатов называл ступу «памятником первооснове всех вещей».





Что же такое ступа? Санскритское слово «ступа» буквально означает «вершина», «верхушка». Этот вид памятного сооружения, по мнению одних, восходит к древним могильным курганам, других — к ведийскому алтарю, а третьи связывают ее и с тем и с другим. Но легенда, как обычно, объясняет форму ступы иначе: когда Будду спросили, каким должно быть его погребальное сооружение, он вместо ответа будто бы сложил свой плащ, а поверх него положил чашу для сбора подаяний, перевернув ее вверх дном и проткнув посохом.

Ранние буддийские тексты сравнивают ступу с пузырьком или яйцом-*анда*, символом Вселенной. Она и в самом деле вобрала в себя символику мифологической мировой горы или мирового древа как сакрального центра мира. В комплексе культовых сооружений ступа является наиболее важной с ритуальной точки зрения: в нее замуровывались мощи, связываемые традицией с Буддой, его учениками и другими буддийскими святыми.

Все индийские ступы возводились по одному плану, в котором передавалась пространственная модель мира, выраженная в буддийских символах. Вертикальная трехчастность Вселенной выражена в архитектуре самого корпуса ступы, который делится на основание, купол и *хармику*, «дворец богов», со шпилем, соотносящиеся с основными сферами мироздания. Характерно, что вертикальная ось ступы, обозначенная мачтой-*яшти*, возвышающейся над вершиной ступы, иногда продолжается вниз до самого основания, подобно оси мира, символически пронизывая все пространство до земли. Пирамида зонтиков, которыми завершается ось, символизирует небесные миры. Кроме того, три зонтика символизируют три буддийские драгоценности: Будду, дхарму и сангху.

Купол ступы тоже делится на три части: массивную полусферическую, узкую среднюю с ритуальной тропой для обхода и основание. Представлениям о горизонтальном строении мира — центре и четырех сторонах света — соот-



ветствуют прежде всего четверо ворот в ограде ступы, а также квадратная хармика. В центре полусферы ступы часто находится небольшая камера-реликварий. Возможно, первоначально реликвии хранились в хармике, но позже, при той или иной перестройке, они оказались погруженными в полусферическое тело ступы. Древняя космическая символика ступы получила в буддизме новые значения: реликвии, хранящиеся в ее центре, стали символизировать нирвану, а сама ступа воспринималась как видимая манифестация Будды и символ его паринирваны. При ритуальном обходе ступы благодаря оптическому эффекту выворачивания сферы человек, стоящий к ней лицом, как бы оказывается внутри светлого купола и может пережить ни с чем не сравнимое чувство близости к небесам.

Древние ступы, возведенные в местах паломничества, почти полностью разрушены. Наиболее известные из сохранившихся ступ раннего периода находятся в Санчи, Бхархуте и Амаравати. Выразительным примером является ступа в Санчи, одна из самых древних и знаменитых в мире. Она находится в центре Индии (штат Мадхья Прадеш). Среди отрогов гор Виндхья, почти на самом Северном тропике высится полусферическое сооружение, поражающее своей космичностью. Его высота вместе со шпилем составляет двадцать три с половиной метра, а диаметр основания — тридцать шесть с половиной метров. Ступа была возведена на одном из древних торговых путей около 250 г. до н. э., при императоре Ашоке, который покровительствовал буддизму. Ступа в форме купола, покоящегося на земле, неоднократно перестраивалась. Во II в. до н. э. при Шунгах ее почти вдвое увеличили и облицовали красным песчаником; до этого облицовка была кирпичной. Тогда же ее окружили основанием в виде барабана, по которому проходила ритуальная тропа-*прадакшина*, и сделали ограду-*ведику*, образовавшую еще одну ритуальную тропу. На верху ступы в центре



установили каменный куб-хармику с квадратной оградой вокруг и с зонтами на шпиле.

Ведика в точности воспроизводит деревянную сельскую ограду древности. Она состоит из трех горизонтальных рядов брусьев-сучи (букв. «иглы»), вставленных в гнезда столбов-тхаба высотой около трех метров. Поверх них положена массивная балка, вместе с которой ограда достигает высоты трех с половиной метров. Ворота-торана ограды ориентированы по четырем странам света. Опорные столбы и архитравы ворот (горизонтальные балки, перекрывающие пролеты) украшены плоскими рельефами; боковые стороны столбов — барельефами и круглой скульптурой с изображениями сюжетов из джатак — рассказов о прошлых воплощениях Будды. Они вполне могут служить наглядной энциклопедией буддийского искусства раннего периода.

Местоположение ворот соответствует положению солнца — восход, зенит, закат, надир, так что в плане они представляют собой четыре конца свастики, древнего солярного знака. В буддизме они стали соотноситься с четырьмя важнейшими событиями из жизни Будды: восточные — с его рождением, южные — с достижением просветления, западные — с приведением в движение колеса дхармы, северные — с достижением конечного освобождения — нирваны. Массивные каменные ворота кажутся легкими и воздушными, а их ритмическая структура символически передает представление о трех драгоценностях буддизма — Будде, его учении и общине.

Символизм ступы простирался до самого центра сооружения, где хранились священные реликвии. Внутренние элементы сооружения обычно организовывались по образу геометрических и магических схем, например таких, как колесо закона. Вместе с реликвариями они закрывались сверху телом ступы.

Эти классические архитектурные и символические мотивы по мере распространения буддизма соединялись



с рядом региональных элементов, что приводило к созданию характерных местных стилей. Так, в ступах Гандхары подчеркиваются конструктивные детали, в отличие от ранних колоколообразных ступ в Санчи или более поздних, с развитым синтезом скульптуры и архитектуры.

Ступа оставалась наиболее характерным буддийским сооружением и в Шри-Ланке, когда та стала важнейшим центром тхеравады в Юго-Восточной Азии. Однако здесь она приобрела более чистые, не усложненные формы с ясной гармонией всех частей; в них нет ни украшенных ворот, ни резных оград. Лучшим примером считается ступа в Анурадхапуре, которая следует знаменитым образцам в Санчи и Амаравати, несмотря на несколько измененные пропорции.

В других странах буддийского мира ступа приобрела форму конуса, пирамиды, башни. Наиболее типичный образец ее в Китае, Корее и Японии — пагода, высокое многоярусное строение, воплощающее в своем облике отрешенность от всего земного. Потомки древней индийской ступы, многоярусные пагоды почти ничем не походят на своих южноазиатских предшественниц, хотя они также монолитны и вокруг них также есть пространство для кругового обхода.

В Непале композиция ступы получила поразительное дополнение — с каждой стороны хармики изображены глаза, немного прикрытые, словно они наблюдают за ритуальным обходом ступы пилигримами. Возможно, они символизируют всевидящее око Будды или глаза четырех хранителей света — локапал. Их истинный смысл во многом еще остается загадкой.

Потомки индийской ступы в Тибете — *чортены*, в Монголии — *субурганы*.

На форму ступы воздействовал не только сакральный образец, но и материал, из которого ее строили: в Китае отдавали предпочтение кирпичным конструкциям, в Корее строили из камня, а в Японии — из дерева.



### «Чудо в камне»

Потомком индийской ступы является и знаменитый Боробудур, шедевр индонезийской архитектуры, «чудо в камне», которое иногда именуют восьмым чудом света. Это самый грандиозный в мире буддийский храмовый комплекс, который состоит более чем из двух миллионов каменных плит; его общая высота около сорока двух метров, а объем составляет пятьдесят пять тысяч кубических метров. Строго говоря, он не похож на привычный храм, так как у него нет внутреннего помещения и в него нельзя войти. Этот величественный буддийский монумент, наполовину вобравший в себя холм и венчающий его вершину, как шлем, обычно называют ступой, сохранившейся с тех времен, когда на Яве господствовал буддизм.

Грандиозное святилище окутано множеством легенд. Согласно одной из них, Боробудур был возведен в особом месте, называемом «садом острова Ява», в долине Кеду, которая возникла во времена первотворений в том месте, где некогда в первозданном океане плавала Ява и боги прибили ее гвоздем к центру земли, чтобы она не уплыла. Красоту долины подчеркивают горы, среди которых выделяется огнедышащий вулкан Мерапи: по легендам, именно он породил Боробудур. С запада и юга долину обрамляет цепь гор Менорех, в очертаниях которых различимы черты человеческого лица. Местные жители считают, что это окаменевший создатель Боробудура Гунадарма, возлежащий на вершинах гор и любующийся оттуда своим творением.

С Боробудуром связано много загадок. По всей вероятности, его возвели в VIII–IX вв. по указу, который в 773 г. издал Паньчапана, первый правитель династии Шайлендра, принявшей буддизм, владыка Шривиджайи, одного из крупнейших азиатских государств, решивший ознаменовать свой приход к власти сооружением грандиозного памятника, равного которому еще не бывало. В начале



X в. Шайлендров сменили правители из дома Санджайи, новый глава государства Матарам переселился в Восточную Яву, и Боробудур был заброшен и предан забвению. Тропическое солнце, дожди, ветры, вулканические извержения превратили его в поросший деревьями каменистый холм, на котором кое-где были видны священные изображения. Таким он предстал перед глазами увидевших его в 1814 г. европейцев, и тогда же началось его исследование и реставрация.

23 февраля 1983 г. отреставрированный Боробудур был официально открыт заново, но воскресшее чудо света по-прежнему хранит много тайн. До конца не выяснен даже точный смысл названия, видимо, санскритского происхождения; то ли это «множество Будд», то ли «Будда из Бары», то ли «Господин Будда». Иногда его название переводят как «комплекс храмов на холме».

Как бы то ни было, видимо, Боробудур следует рассматривать как буддийский памятник, выросший на индонезийской почве и впитавший местные особенности религии и культового зодчества. В отличие от первоначального, классического индийского варианта мемориальных ступ, его основная часть имеет форму не правильной полусферы, а колокола, называемого *дагоба*. Другое отличие — изменение роли и размера постамента: если в классическом варианте он был низким и квадратным, то в индонезийском превратился в основной корпус строения.

Но архитектурное воплощение Боробудура важно не само по себе, а как отражение сложной философии буддизма с цифровыми, геометрическими и иконографическими символами, согласно которой он символически передает образ мира и пути выхода из сансары. Основание огромного монумента, в плане которого, по правилам буддийского зодчества, лежит мандала, представляет собой квадрат со стороной сто двадцать три метра, примерно как у пирамиды Хеопса. Он показывает горизонтальную схему мира с центром и четырьмя сторонами. Строго говоря, квадратом



его можно назвать условно: широкие выступы с четырех сторон делают его скорее двадцатиугольником.

Боробудур возносится к небу зубчатыми, сложных очертаний ярусами, или террасами: всего насчитывается шесть квадратных ярусов и три круглых. Каждый ярус, за исключением первого и последнего, представляет собой галерею, или коридор без крыши, с одной стороны огражденный стеной террасы, а с другой — высокой балюстрадой выше человеческого роста. Балюстрады оформлены башенками разного размера и формы. Каждая терраса меньше предыдущей на ширину коридора, огибающего ее. Стены квадратных террас украшены рельефами со сценами из жизни Будды и его скульптурами в наружных полукруглых нишах, а углы стен, арки и простенки — растительным орнаментом. Общая длина этих прославленных барельефов примерно два километра, а высота — три метра; таким образом, в общей сложности барельефы Боробудура составляют шесть тысяч квадратных метров поразительных скульптур, вырезанных из андезита, серого камня вулканического происхождения.

По первоначальному плану ярусов должно было быть девять, в соответствии с тремя частями буддийской космологической схемы мира, каждая из которых делится еще на три. Они отражают земную жизнь, более высокую сферу идеальных форм, где обитают будды и бодхисатвы, и высшую сферу, не имеющую форм. Чередование сфер выглядит в Боробудуре как переход от скульптурных образов к архитектурным и от них — к сложной геометрической конструкции верха. Чтобы достичь вершины — и ступы, и, символически, конца земного пути, — нужно начать восхождение снизу, лучше с восточной стороны, и двигаться «посолонь», то есть по часовой стрелке, оставляя ступу справа, хотя на верхние ярусы ведут и прямые пути — четыре лестницы в середине каждой стороны храма. Но лучше подниматься постепенно, проходя ярус за ярусом и тем самым как бы «проживая» разные жизненные и психо-



логические состояния, соотносящиеся с тремя сферами бытия.

Наглядно они демонстрируются сценами из земной жизни исторического Будды Шакьямуни, его прежних воплощений, а также сюжетами с другими буддийскими персонажами. По мере подъема вверх сюжетных сцен становится все меньше; их сменяют плоские и графичные рельефы, соответствующие состоянию отрешенности от суетного мира. В таком состоянии паломники могут попасть на три верхних яруса. На каждом из них разместились дагобы — решетчатые каменные «колокола», всего их семьдесят два. Внутри каждого из них находятся разные статуи будд, которые еще как бы явлены миру, но уже близки к последней грани бытия и потому наполовину скрыты решеткой башен. И, наконец, наверху, в центре, большая ступа-дагоба с закрытым внутренним пространством, указывающая на возможность достичь состояния высшего просветления.

Охватить все это гигантское сооружение одним взглядом с земли невозможно; это можно сделать только сверху, например из самолета или вертолета. Но их не было, когда возводили Боробудур; вероятно, строители полагали, что любоваться сразу всеми его красотами будут лишь всевидящие боги.

## Фрески Аджанты

Многие образцы самой ранней буддийской храмовой архитектуры сохранились до наших дней. Их первые примеры — несколько скромных по размеру пещер в Бихаре — позже развились в монументальные храмы внутри скал. Техника их создания распространилась по всей Центральной Азии и в Китае. Наиболее впечатляющие примеры раннебуддийской архитектуры сохранились среди пещерных святынь Западной Индии, главным образом



к югу и востоку от Мумбая (Бомбея). Такие святилища располагались чаще всего вдоль торговых путей, чтобы привлекать пожертвования купцов, и вдали от шумных городских центров, чтобы создавать подходящие условия для монашеской жизни.

Обычно самое большое число пещер сконцентрировано в той части комплекса, где размещались монахи, в так называемой вихаре. Она представляет собой квадратный зал для общего собрания, куда выходили отдельные кельи. Местом для коллективных молитв служила чайтья. Внутри нее обычно находилась ступа, вокруг которой совершался ритуальный обход. Один из самых грандиозных памятников буддийского искусства в Индии и вообще в Азии — Аджанта, где сохранились всемирно известные сокровища пещерного зодчества, живописи и скульптуры. В них запечатлен первый великий расцвет индийского искусства, которое стало истоком мировой художественной буддийской традиции. Стенные росписи Аджанты, созданные монахами в период со II в. до н. э. по VII в., сыграли такую же роль для буддийского искусства, как мрамор Парфенона для искусства Западной Европы. Буддийская живопись Центральной Азии, Китая, Японии, Тибета, Непала восходит к этим классическим образцам.

Пещеры Аджанты, небольшого селения в западной части Декана, в штате Махараштра, высечены в скалах на берегу горной речки Багхоры, Тигровой реки. В древности неподалеку от этих мест проходил оживленный торговый путь из Северной Индии на юг, и паломники, да и просто любопытствующие проезжие, часто посещали пещерные храмы и монастыри. Один из них, китайский паломник Сюань Цзан, побывавший здесь в VII в., оставил записки о монастыре, «нижние помещения которого находились в темном ущелье. Его величественные залы и глубокие пещеры, высеченные в отвесе скалы, помещались на вершине, а ряды его зал и террас, расположенных этажами по отвесной скале, выходили передними фасадами



к ущелью... Среди учреждений монастыря имелся большой храм, свыше ста футов высоты, в котором находилось каменное изображение Будды (около семидесяти футов высоты). Его увенчивали в семь ярусов балдахины, не прикрепленные и ничем не поддерживаемые, с промежутками между ними в три фута... За воротами монастыря, на обеих сторонах — северной и южной, — было по каменному слону...».

Многое из того, что описал Сюань Цзан, сегодня увидеть нельзя. Уже в VIII в. в Аджанте не высекали храмов и монастырей, а спустя два-три века буддизм покинул пределы Индии, и заброшенные пещеры были преданы забвению. Только в 1829 г. их случайно обнаружил английский офицер, охотившийся в окрестностях реки Багхоры: ему показал их мальчик, пасший поблизости коз. Пещеры были частично засыпаны камнями и землей и размывы муссонными дождями, а стенопись повреждена летучими мышами, птицами, насекомыми и кострами случайно забредавших сюда отшельников. С 1920 г. усилиями Департамента археологии Индии и иностранных специалистов неповторимая живопись Аджанты консервируется и реставрируется.

По всей вероятности, сохранившиеся до наших дней пещеры — лишь небольшая часть огромного монастырского комплекса, куда стекались много веков тому назад паломники из разных стран буддийского мира и где монахи проводили дождливый сезон; все остальное время они странствовали. Пещеры расположены на разной высоте, но дугообразная линия их входов воспринимается как след продуманного стройного ансамбля. От реки к каждой пещере вели ступени, высеченные в скальном грунте; сейчас они видны лишь около двух пещер.

Из сохранившихся тридцати пещер пять являются молельнями-чайтья, остальные — монастырские помещения — *вихара* или *сангхарама*; планировка тех и других





строгая и функциональная. Храмы представляют собой вытянутые прямоугольные объекты с закруглениями на концах, противоположных входу. Два продольных ряда колонн внутри делят каждое помещение на широкую центральную часть со ступой — небольшим полусферическим монументом, в котором хранился пепел от сожженного праха или священные реликвии, — и две узкие боковые части, предназначенные для ритуального обхода вокруг ступы. Над входом вырублено большое так называемое солнечное окно, через которое попадал свет. Монастырские помещения выглядят иначе: квадратные залы обнесены верандами, на которые выходили монашеские кельи; в середине задней стены высечена полукруглая камера с главным святилищем. Залы освещены только через дверной проем, и потому в них всегда царит полумрак.

Можно представить, как верующие, входя сюда, в чрево пещеры, попадали в полумрак помещений и чувствовали себя во владении мистических сил. Из темноты, сверху и сбоку, из-за колонн выступали статуи и живописные изображения людей, богов и разных мифических персонажей, а размытые очертания стен делали пространство бесконечным. Как бы знойно ни было снаружи, внутри всегда веяло прохладой, и это подчеркивало особую атмосферу святилищ.

Когда строительство пещерных сооружений и их скульптурное убранство было завершено, монахи занялись их росписью. Среди них были те же художники, которые расписывали дворцовые залы и галереи, а также придворные: в те времена было принято на время уходить в монастырь, покидая суетную светскую жизнь. Для росписи использовали все свободное пространство стен, потолков и даже колонн, выбирая места чаще не в молельнях, а в более просторных монастырских залах. Основные живописные работы были завершены после окончания отделки пещер, но некоторые росписи добавили позже.



В результате в пещерах Аджанты — сотни сцен и тысячи персонажей. Наибольшее число их связано с темами джатак. Много и орнаментальных росписей с изображениями животных, птиц, цветов, змей, мифических персонажей; словом, жизнь показана во всех ее проявлениях. Неистощимая фантазия живописцев и разнообразие тем и сюжетов восхищают и удивляют: так, из нескольких сотен женщин, изображенных на стенах пещер, не найти и двух с одинаковыми прическами, а у каждого из трехсот персонажей в военной сцене свое неповторимое выражение лица.

Живописцы следовали канону, согласно которому надлежало выполнять шесть правил: заботиться о правильном воспроизведении внешнего вида; о правильных пропорциях; о передаче действий и эмоций; о придании фигурам грациозности; о сходстве с оригиналом; о правильном сочетании красок. Умело и виртуозно использовали они и игру светотени. Росписи делали по сухой, а не по сырой штукатурке, предварительно покрыв поверхность стен составом, содержащим клей, коровий помет, тонко размолотую рисовую солому. Поверх этого состава наносили штукатурку, причем ее слой часто бывал не толще яичной скорлупы. Поверхность тщательно полировали и, вероятно, на ночь смачивали слабым известковым раствором. Краски делали из местных минералов и растений; они оказались удивительно долговечными.

### «Львиное» тело Будды

В первые века становления буддийского искусства не было ни одного образа Будды в виде человека. В сценах, относящихся к его прежним перерождениям, он появлялся чаще всего в образе оленя, слона или другого животного. Если же требовалось показать заключительную стадию его жизни, когда он достиг духовного пробуждения, то ее



обычно символизировали пустой трон с опахалом, дерево, ступа, след стопы, изображение кистей рук и глаз. Эти популярные символы и позже включались в различные буддийские сцены.

Предание возводит начало буддийского искусства ко времени жизни самого Учителя. Первый нерукотворный образ появился на свет будто бы его милостью. Случилось это тогда, когда индийский царь Бимбисара захотел сделать ответный дар царю Рудраяне, приславшему богатые подношения. Как самое достойное и драгоценное, он выбрал изображение Будды. Царь заказал его художникам, но те никак не могли правильно написать портрет. Тогда Будда сам пришел им на помощь. Он велел принести чистый холст и отбросил на него свою тень, так что художникам оставалось только заполнить контур красками.

Первые изображения Будды в образе человека появились, по-видимому, в I в. до н. э. на северо-западе Индии. В них соединилось, казалось бы, несоединимое: древний медитативный идеал йогов и ранние фигуры божеств плодородия напоминали и о мире земных радостей, и о возвышенной отрешенности. Особенности изображения Будды исторического, так же как и множества будд прошедших и будущих времен, определялись своеобразной монашеской одеждой, а также позами и жестами — таков был визуальный способ отличить его от других. «Львиное» тело Будды с самого рождения несло на себе особые признаки-лакшаны, о которых говорилось в первой главе. Не все из них художественно воспроизводимы, но такие как *ушниша* — выпуклость на темени, — пучок волос между бровями, равномерно вьющиеся волосы и некоторые другие стали устойчивыми характеристиками для определения Будды.

Что касается поз, то чаще всего Будда изображался идущим, стоящим, сидящим или лежащим. Считается, что он сам избрал эти позы как самые благопристойные для представления верующим. Впрочем, идущий Будда



изображался очень редко, а поза лежа закрепились за умирающим Буддой, показывая его великое и полное угасание, махапаринирвану. Наиболее распространенные позы — сидя и стоя. Позы, неразрывно связанные с жестами, намекали на самые значительные события в духовной биографии вероучителя, начиная с его ухода из дома, от мирской суеты, до «полного угасания».

Тело Будды обычно смоделировано по принципу зеркальной симметрии. Она создает впечатление устойчивости и гармоничного покоя, нирванистической отрешенности и свободы духа. В знак напоминания о внутреннем огне-жаре, который достигается специальными йогическими упражнениями, тело его часто имеет золотистый или желто-красный цвет. И поза, и выражение лица передают полное спокойствие «всесовершеннейшего» Будды, его великое отречение и преодоление всех препятствий на духовном пути. Чаша для сбора подаяний в его руках должна напоминать верующим о проповеди нестяжания.

Что касается характерных жестов-*мудр*, то для будд выделяются чаще всего шесть основных.

*Дхьяни мудра*, знак медитации или умственной концентрации, обычно бывает у изображения Будды, сидящего в позе лотоса, то есть скрестив ноги; руки лежат одна на другой плашмя, на скрещенных ногах. Эти поза и жест свидетельствуют о достижении Буддой просветления.

*Варада мудра*, при которой правая рука опущена вниз, ладонь открыта и пальцы приподняты вверх, выражает чувство любви к ближнему, а также благосклонность при дарении или получении дара.

*Абхая мудра*, когда правая рука согнута под прямым углом и сдвинута к груди, ладонь открыта и пальцы вытянуты вверх, означает отсутствие страха, как это было во время нападения на Будду армии Мары. Другое значение этого жеста — «тот, кто утешает, успокаивает».

*Витарка мудра*, жест аргументации во время диспута, похож на предыдущий, но кисть руки больше придвинута



к груди, а пальцы слегка согнуты, при этом большой и указательный пальцы соединены. Иногда левая рука выполняет тот же жест, но направлена вниз. Этот жест обычно соотносится со стоящим или сидящим Буддой, при этом он придерживает рукой полу одежды.

*Дхармачакра мудра*, или *дхармачакра правартна мудра*, символизирует приведение в движение колеса закона. Чаще всего она означает первую проповедь, произнесенную Буддой в Сарнатхе, возле Бенареса. Жест заключается в сведении рук перед грудью; правая и левая рука выполняют то же движение, что и для *витарки мудры*, но кончики пальцев левой руки прикасаются к ладони правой.

И, наконец, *бхумиспарша мудра* — жест касания земли, который чаще определяется как призывание земли в свидетели и посвящен победе над Марой. Он воплощает идею невозмутимости, и это — единственное значение, которое он имеет. Кончики пальцев правой руки, лежащей на правом бедре, касаются сиденья около колена; левая рука при этом лежит на скрещенных ногах.

С развитием махаяны образ Будды менялся; он превращался в некую надмирную фигуру, близкую к небесам. Если в южных странах, находящихся под влиянием тхеравады, центральное место по-прежнему занимала скромная фигура исторического Будды Шакьямуни, то в северных буддийских странах, приверженных махаяне, от Афганистана до Японии, возросло значение небесных будд, и появились колоссальные статуи Будды, внушающие идею великого трансцендентного божества.

Пилигримы, идущие по долине в Афганистане, издали видели двух гигантов, высота которых превышала пятьдесят метров. Позолоченные, с бронзовыми масками, они производили совсем другое впечатление, чем образ скромного медитирующего Первоучителя. Каждую фигуру украшала эффектная настенная роспись, усиливающая чувство захватывающего душу восторга, а внизу были



устроены богато украшенные гроты-святилища. Теперь этих статуй нет: в 2001 г. они были взорваны талибами.

С развитием махаяны самостоятельными объектами поклонения стали бодхисатвы, играющие ключевые роли в этом направлении буддизма и постепенно превратившиеся в добрых божеств, помогающих верующим. Самые характерные черты их облика — роскошные одежды и украшения, поскольку они ассоциировались с богатством и изобилием. По этим украшениям, как и по некоторым специфическим атрибутам, бодхисатв можно опознать: например, Ваджрапани держит ваджру, Авалокитешвара — лотос и т. д.

### Обитель богов на «крыше мира»

Столица Тибета, Лхаса, «земля» или «обитель богов», является таким же известным центром паломничества для буддистов (а теперь и для туристов), как Иерусалим для христиан или Мекка для мусульман. Главная святыня здесь — статуя Большого Чжо. Она изображает основателя вероучения Будду Шакьямуни. По преданию, ее необычайно богато украсил Цзонхава. Верующие почитают ее и свято хранят как нерукотворное чудо. Согласно легенде, эта статуя, как и вторая, изображение Малого Чжо, была привезена в Тибет из соседних государств, Китая и Непала, в VII в. двумя царевнами, ставших женами тибетского царя Сронцангамбо, при котором буддизм и проник в эту страну.

Статуя Большого Чжо будто бы возникла сама собой, и для ее хранения выстроили храм, а уже вокруг него стала строиться Лхаса — будущая столица Тибета. Так храм Большого Чжо оказался в центре города. Сюда паломники приносили для освящения свои статуэтки. Находясь рядом с магическим изображением, они как бы впитывали в себя его благотворную энергию. Для паломников, которые устремлялись сюда со всех концов северного буддийского



мира, храм был открыт утром и вечером. Со светильниками в руках они обходили его помещения, в которых находилось множество изображений буддийских святых. И в самом храме горело множество светильников — фитилей, опущенных в растопленное масло в чашах из золота, серебра или сплавов, так что в день расходовалась не одна тонна сливочного масла.

Привлекал паломников и храм Малого Чжо в северной части города. О нем, как и о Большом Чжо, сложено немало удивительных легенд.

На горé, примерно в километре к западу от Лхасы, высятся Потала, дворец далай-ламы, властителя Тибета до его изгнания. Это грандиозное высокое здание считается самым удивительным архитектурным сооружением всего Тибета. Его золоченые крыши словно царят над всей местностью. Потала — это целый комплекс построек, растянувшихся примерно на четыреста метров в длину. Самая высокая часть дворца поднимается вверх на тринадцать этажей. Потала строилась как мощная неприступная крепость, хотя сейчас это ее предназначение забыто. Во дворце девятьсот девяносто девять комнат. Среди них были и покои «живого бога» — далай-ламы, который сейчас там не живет, залы для богослужений, приемные залы, кладовые и т. п. Много монастырских служб находится и рядом с дворцом.

Совершить сюда паломничество, увидеть «живого бога» и получить от него благословение было мечтой каждого буддиста. «Живой бог» восседал на высоком троне. Паломник, подойдя к нему, должен был поднести ему *хадак* — длинный шарф. Далай-лама, благословляя паломника, клал правую руку ему на темя и дарил шелковый шнурок на шею или другую вещь, которая отныне служила талисманом и хранила от бед. Сейчас главные паломники — туристы. Но жизнь в Потале продолжается. И буддийские монахи, как во все времена, стараются постичь мудрость жизни, запечатленную в буддийских текстах.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как-то раз одному бедняку, пока тот крепко спал, его друг зашил в подкладку плаща бесценную жемчужину, но ни единым словом даже не обмолвился об этом. Наутро они расстались, и каждый пошел своей дорогой. Бедняк, не подозревая о том, каким несметным богатством он обладает, продолжал влачить жалкое существование и прозябать в нищете. Через несколько лет друзья встретились, и только тогда страдалец узнал, каким богачом он был все это время.

Такова буддийская притча. Она учит тому, что сокровенная духовная суть нашей жизни подчас так глубоко скрыта от наших глаз и чувств, что мы даже не догадываемся о ее существовании и часто ставим его под сомнение. Но стоит лишь ее почувствовать, увидеть, осознать — и она становится явной частью нашей жизни, перестав прятаться в тени сознания. Именно этому учит буддизм. Он показывает, что наши смех и слезы, горе и радость, взлеты и падения — все это может служить главной цели жизни — духовному зодчеству. А все необходимые средства для обретения мудрости предоставляет нам сама жизнь; нужно только суметь их увидеть и использовать для собственного внутреннего роста, а не для саморазрушения, как часто и бездумно делает большинство из нас. Каждое новое переживание, каждая новая ситуация непрерывно



преобразуют нас. Человек не может не меняться, и в связи с изменениями условий жизни, и из-за притока новых впечатлений. Послужат ли они нашему духовному развитию или деградации — в значительной степени зависит от нас самих.

Именно такова главная цель этой религии — подвигнуть человека на труд самопознания и созидания добра или хотя бы побудить его задуматься над этим. И если читатель это понял, автор будет считать свою задачу выполненной.



## СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Агаджанян А. С. Буддийский путь в XX веке. М., 1993.  
 Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. СПб., 1993.  
 Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. М., 1990.  
 Ашвагхоша. Жизнь Будды / Пер. К. Бальмонта. М., 1990.  
 Библиография Индии. М., 1976.  
 Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.  
 Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973.  
 Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы древней Индии. М., 1975.  
 Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985.  
 Буддизм в переводах. Альманах. Вып. I, II. СПб., 1992, 1993.  
 Буддизм. Словарь. М., 1992.  
 Буддизм в Японии / Под ред. Т. П. Григорьевой. М., 1993.  
 Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994.  
 Будон Ринчендуб. История буддизма / Пер. с тиб. Е. Е. Обермиллер. СПб., 1999.  
 Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977.  
 Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I. / Пер. с санскр. В. И. Рудого. М., 1990; Раздел третий. Учение о мире / Пер. В. И. Рудого и Е. П. Островской. СПб., 1993.  
 Вопросы Милинды / Пер. с пали А. В. Парибка. М., 1989.  
 Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989.  
 Выготский Л. С. Психология искусства. М., 1987.  
 Гачев Г. Д. Образы Индии. М., 1993.  
 Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.  
 Генон Р. Царство количества и знамения времени. М., 1994.



- Далай-лама*. Буддизм Тибета. СПб., 1991.  
*Далай-лама*. Мир тибетского буддизма. СПб., 1996.  
Джатаки. М., 1979.  
Дхаммапада / Пер. с санскр. В. Н. Топорова. М., 1960; 2-е изд.: СПб., 1994.  
*Дылыкова В. С.* Тибетская литература. М., 1990.  
*Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994.  
*Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. и др.* Введение в буддизм. СПб., 1999.  
*Ермакова Т. В., Островская Е. П.* Классический буддизм. СПб., 1999.  
Жизнь Будды. Новосибирск, 1994.  
*Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987.  
Индийская культура и буддизм. М., 1972.  
Индия в древности. М., 1964.  
*Касевич В. Б.* Буддизм. Картина мира. Язык. СПб., 1996.  
*Конзе Э.* Буддийская медитация. М., 1993.  
*Косамби Д. Д.* Культура и цивилизация Древней Индии. М., 1968.  
Культура Древней Индии. М., 1976.  
*Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К.* Ранняя буддийская философия. М., 1994.  
*Ольденбург С. Ф.* Культура Индии. М., 1991.  
*Островская Е. П., Рудой В. И.* Классическая буддийская философия. СПб., 1999.  
Паломничество Германа Гессе в страну Востока / Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982.  
*Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991.  
*Сафронова А. Л.* Буддизм в историко-культурной традиции Шри-Ланки. М., 2005.  
*Семека Е. С.* История буддизма на Цейлоне. М., 1969.  
*Снесарев А. Е.* Этнографическая Индия. М., 1981.  
*Ставиский Б. Я.* Судьбы буддизма в Средней Азии. М., 1998.  
*Судзуки Д. Т.* Дзэн и японская культура. СПб., 2003.  
Тантрический буддизм / Предисл., пер., коммент. А. Г. Фесюна. М., 1999.  
Тибетский буддизм. Теория и практика. Новосибирск, 1995.  
*Торчинов Е. А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000.  
*Чогьям Трунгпа.* Преодоление духовного материализма. Киев, 1993.  
*Шохин В. К.* Первые философы Индии. М., 1997.



- Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.  
*Элиаде М.* Йога: бессмертие и свобода. СПб., 1999.  
*Юнг К. Г.* Йога и Запад. Киев, 1994.  
*Avalon A.* The Great Liberation: Mahanirvana Tantra. Madras, 1913.  
*Avalon A.* The Serpent Power. Madras, 1958.  
*Bandyopadhyay P.* The Goddess of Tantra. Calcutta, 1990.  
Dialogues of the Buddha / Transl. T. W. Rhis-Davids // Sacred Books of the Buddhists. L., 1899.  
*Dasgupta S. N.* A History of Indian Philosophy. Vol. 3. Cambridge, 1940.  
*Hopkins E. W.* The Religions of India. Boston, 1995.  
*Sri Aurobindo.* The Foundation of Indian Culture. Pondicherry, 1975.  
*Zimmer H.* Myth and Symbols in Indian Art and Civilization. N.-Y., 1962.



# ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Предисловие</i> .....	3
<b>Глава 1. Татхагата — так пришедший и ушедший</b> .....	16
«Был рожден царевич необычайной красоты» .....	16
Великое отречение .....	21
Когда жил Будда? .....	27
«Брожение умов» .....	29
«Срединный путь» .....	33
<b>Глава 2. Четыре благородные истины</b> .....	40
Первая благородная истина. О страдании .....	40
Вторая благородная истина. О возникновении страдания .....	46
Третья благородная истина. О прекращении страдания	48
Четвертая благородная истина. О пути избавления от страданий .....	51
Цепь причинно-следственной зависимости .....	56
Карма — это не судьба, а деяние .....	59
Буддийский канон .....	61
<b>Глава 3. Учение старейших</b> .....	67
Сектантский период .....	67
Первый крупный раскол .....	70
Монахи и миряне .....	73



Обменные игры .....	75
О том, как полезно сохранять невозмутимость .....	76
Царь, угодный богам .....	78
Оплот гхеравады .....	80
Кто такой архат? .....	84
<b>Глава 4. На благо всего живого</b> .....	87
Сколько тел у Будды? .....	87
Ради блага всех живых существ .....	90
Ступени к совершенству .....	94
«За пределами четырех морей» .....	96
«Бородатый варвар» .....	99
«От сердца к сердцу» .....	102
«Жить следует легко...» .....	106
«Беззаботное странствие без знания дороги» .....	108
<b>Глава 5. Алмазная колесница</b> .....	112
Сияющий и несокрушимый алмаз .....	112
«Не познав ствол, не хватайся за ветки» .....	115
«Духовные спортсмены» .....	118
Выбор учителя .....	124
Ритуал посвящения .....	128
Мантра — архетипический символ .....	131
Сила секса .....	134
Где находится Шамбала? .....	135
<b>Глава 6. Существует ли наше «Я»?</b> .....	138
Что такое клеши? .....	138
О парадоксе психических процессов .....	142
Буддийские представления о «Я» .....	146
Буддийская медитация .....	151
Две стадии медитации .....	157
Как освободить гуся из бутылки? .....	160



<b>Глава 7. О чем молчал Будда?</b> .....	164
Можно ли считать буддизм философией? .....	164
Что такое матрицы? .....	169
Школы тхеравады .....	172
Школы махаяны .....	175
Буддийская логика .....	182
<b>Глава 8. Старые мифы на новый лад</b> .....	186
Почему так хорошо запомнилась биография Будды? ...	186
«Атеистическая религия» .....	191
Как устроен этот мир? .....	200
«Шесть обителей» .....	201
<b>Глава 9. Святые дни</b> .....	206
Новый год .....	206
«Живая икона» .....	209
Трижды святой день .....	211
Праздник поминовения усопших .....	214
Буддийский пост .....	217
Поклонение ступам и святым .....	219
Перахяра .....	222
<b>Глава 10. Искусство эстетики тождества</b> .....	225
Система визуальной поддержки .....	225
Что такое ступа? .....	227
«Чудо в камне» .....	232
Фрески Аджанты .....	235
«Львиное» тело Будды .....	239
Обитель богов на «крыше мира» .....	243
<b>Заключение</b> .....	245
<b>Список рекомендуемой литературы</b> .....	247

Издательство «Вектор»

<http://www.vektorlit.ru>

Тел.: (812) 401-67-47

Адрес для писем: 197022, СПб., а/я 6

E-mail: ns-red@yandex.ru

Тел./факс отдела продаж: (812) 401-67-60, 401-67-61

E-mail: sale@vektorlit.ru, www.vektorlit.ru

ВЕКТОР-М—торговое представительство издательства «Вектор» в Москве:

тел.: (495) 280-02-45, моб. тел.: +7 (926) 911-01-52;

e-mail: info@m-vektorlit.ru

**ПРИГЛАШАЕМ К СОТРУДНИЧЕСТВУ АВТОРОВ!***Присланные рукописи не возвращаются и не рецензируются.*

По вопросам размещения рекламы в книгах издательства «Вектор»

обращаться по тел.: (812) 401-67-47;

e-mail: reklama@vektorlit.ru

**Альбедиль Маргарита Федоровна****БУДДИЗМ: РЕЛИГИЯ БЕЗ БОГА**

Главный редактор М. В. Смирнова

Ведущий редактор Н. Ю. Смирнова

Художественный редактор Е. А. Орловская

Подписано в печать 15.02.2013.

Формат 60 × 90 1/16. Объем 16 печ. л. Печать офсетная.

Тираж 1500 экз. Заказ № 7166.

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции ОК-005-93,  
том 2 — 95 3000

Отпечатано по технологии СтР

в ИПК ООО «Ленинградское издательство».

194044, Санкт-Петербург, ул. Менделеевская, д. 9

Телефон/факс: (812) 495-56-10

МАРГАРИТА АЛЬБЕДИЛЬ

# БУДДИЗМ

## РЕЛИГИЯ БЕЗ БОГА

*Маргарита Федоровна Альбедиль — доктор исторических наук, этнограф, религиовед, ведущий научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН.*

В потоке сверхскоростей современной жизни порой задумываешься, откуда берутся новые идеи, стремления, озарения в сознании людей. Часто оказывается, что моднейшие открытия и достижения — это свежие ростки на почве фундаментальных мировоззрений человечества. Так ли это? У вас есть возможность убедиться.

Древнейшая мировая религия, буддизм в современном мире стал неиссякаемым источником философских течений, научных направлений, бизнес-концепций, психологических практик. Ему чужда всякая ограниченность, поскольку его стержнем является движение к духовному совершенствованию, находящееся поверх всех барьеров. Исповедовать буддизм может любой человек вне зависимости от расы, национальности, пола и возраста: главное — стремление работать с собственным сознанием.

Так какая она, религия без бога? В чем ее сила и притягательность? Начнем сначала...

*«Сокровенная духовная суть нашей жизни подчас так глубоко скрыта от наших глаз и чувств, что мы даже не догадываемся о ее существовании и часто ставим его под сомнение. Но стоит лишь ее почувствовать, увидеть, осознать — и она становится явной частью нашей жизни, перестав прятаться в тени сознания. Именно этому учит буддизм».*

издательство  
 ВЕКТОР  
www.vektorlit.ru

16+



Книга-почтой: [www.postbook.ru](http://www.postbook.ru)  
192029, Санкт-Петербург, а/я 25  
тел.: (812) 952-08-99, 715-36-66  
[kniga-poshtoi@mail.ru](mailto:kniga-poshtoi@mail.ru)



9785968420725