

SANGHARAKSHITA

« **WISDOM BEYOND WORDS** »

*Sense and Non-Sense in the Buddhist
Prajnaparamita Tradition*

Windhorse Publications, 1993

САНГХАРАКШИТА

« НЕВЫРАЗИМАЯ МУДРОСТЬ »

Учения о Праджняпарамите

Невыразимая мудрость: учения о Праджняпарамите,
Сангхаракшита (Денис Лингвуд)
ISBN: 978-1-326-03063-6
Перевод с английского: Е. Жаркова
Первое издание — 2015 © Суваннавира (Андрей Пашкевич)
Иллюстрация на обложке: «Капли жизни», Н. Рерих. (Она
использована в соответствии с принципом WikiArt
«добросовестного использования»)
Веб-сайт: <http://buddhayana.ru>
e-mail: talkto@buddhayana.ru

Wisdom beyond Words: Sense and Non-Sense in the Buddhist
Prajnaparamita Tradition, Sangharakshita (Denis Lingwood)
ISBN: 978-0-904-76677-6
1993 © Sangharakshita, Windhorse Publications, Cambridge, UK
Website: <http://www.windhorsepublications.com>
E-mail: info@windhorsepublications.com

Этот перевод « Невыразимая мудрость: учения о
Праджняпарамите » публикуется по договоренности с Windhorse
Publications.

Предисловие редактора

Есть места во Вселенной, где законы природы обращаются вспять, и такие «черные дыры» стоит признать совершенно реальным вызовом абсолютной истинности этих законов. Подобно этому, в сфере отношений между людьми есть документы, которые опровергают логику, скрепляющую их. Эти документы составляют свод литературы Праджняпарамиты или Совершенства Мудрости и призваны разрушить наши представления о том, что мы можем «уловить» подлинную суть буддизма, о том, что есть некая абсолютная основа реальности для оперирования ею с помощью логического ума. Согласно Праджняпарамите, хотя наш разум и открыл нам мгновенный доступ к кажущимся безграничными источникам информации и обучения, он в то же время представляет собой и основной ограничитель для нашего знания.

Должно быть, важный факт – особенно для нашего века, когда средства массовой информации играют такую большую роль, – что первой дошедшей до нас печатной книгой в мире была копия «Ваджраччхедика-праджняпарамиты», «Сутры Совершенства Мудрости, разящей как алмазная молния», поскольку традиция, к которой она принадлежит – все еще самая мощная из совершенных попыток разорвать оковы наших познавательных процессов перед лицом абсолютной реальности. Предназначенная для этой цели, она составляет – в особенности, «Алмазная Сутра» и «Сутра Сердца» – ключевые учения и тибетского буддизма, и Дзэн-буддизма.

Как бы ни были глубоки эти тексты, они бессмысленны, если их не читать – или, скорее, не принимать как руководство к действию – в качестве средства преобразования собственной жизни. Именно такое понимание подлинной ценности духовных текстов, даже таких «трудных», как эти, наполняет все работы Сангхаракшиты. Хотя он известен в буддийском мире точностью и широтой своих познаний, прежде всего он учитель. Это особенно очевидно проявляется в настоящей работе, которая составлена из записей лекций и семинаров, проведенных Сангхаракшитой для членов и друзей буддийского ордена «Триратна».

Источник этой книги делает ее новой отправной точкой для издания работ Сангхаракшиты, поскольку она практически полностью представляет собой спонтанное устное учение. Стоит признать, что, напиши Сангхаракшита *книгу* о Совершенстве

Мудрости, и стиль, и содержание, и построение заметно бы изменились. Однако так случилось, что он специально предпочел во многих случаях объяснять важные буддийские тексты или на лекциях, или в небольших группах людей, стремящихся углубить свою преданность идеалам буддизма, – а не писать книги об этих текстах.

Условия, в которых Сангхаракшита обсуждал эти тексты, имеют несколько последствий для комментариев, которые создаются теперь. Во-первых (хотя Сангхаракшита столь же точен в неформальной обстановке семинара, как и в письменных трудах, и это делает редактирование довольно простым), неформальная и расслабленная подача, которая сохранена в этой книге, будет не знакома тем, кто привык к его строго организованному и тщательно выверенному литературному стилю. Тот факт, что он общается с людьми, которых он знает, – на самом деле, во многих случаях он был их учителем – привносит тон личной заинтересованности и интимности в то, что он говорит, и этот тон не стоит искать в его литературных работах.

Во-вторых, содержание этих комментариев во многом определяется развитием семинаров. Это значит, что, хотя основные темы и важные детали текста добросовестно объясняются, Сангхаракшита в то же время всегда готов под влиянием беседы отойти от подробного обсуждения текста, чтобы охватить более широкий круг вопросов. То, что у Сангхаракшиты, как учителя, которому необходимо реагировать на текущую духовную ситуацию людей, присутствующих на семинаре, были свои практические задачи, привносит в обсуждение особенности и выводы, которые не вошли бы в сферу чисто научного комментария. Однако для достижения краткости и ясности, а также непрерывного течения объяснений Сангхаракшиты вопросы и реплики участников семинаров были убраны, а повороты и отвлечения в обсуждении до некоторой степени сглажены.

В-третьих, материал, собранный воедино в этой книге, принадлежит к самым разнообразным периодам развития буддийской общины «Триратна», основанной Сангхаракшитой в 1967 году. В годы ее формирования Сангхаракшита особенно часто использовал лекции и семинары для того, чтобы придать духовное направление движению в целом. Таким образом, его подход к обсуждаемому тексту, а также его выбор во многом зависели от того, какой аспект Дхармы необходимо было подчеркнуть в то время.

Самый ранний материал в этой книге, который появляется в ней в качестве короткого комментария к «Сутре Сердца» и введения к «Алмазной Сутре», был первоначально преподнесен в качестве лекций, которые были предназначены как раз для того, чтобы заронить семена двух крайне важных буддийских текстов в свежую почву очень молодого буддийского движения.

Семинар по «Ратнагуне-самчаягатхе» проходил в 1976 году в Падмалоке, деревенском доме неподалеку от Норвича, который и теперь остается важным ретритным центром для мужчин в «Триратне». Как вспоминает Дхармачари Субхути, результатом этого семинара стал общий рост вдохновения и ослабления пуританских ценностей – упорного труда, что нанесло вред расписаниям работ и привело к необходимости радикального переосмысления методов, которые использовались для ускорения проектов внутри «Триратны». Внезапно оказалось, что человека нельзя даже убедить вынести мусор, если он лично не чувствует к этому вдохновения.

Как выяснилось впоследствии, развитие движения не оказалось в застое в результате этого признания первичности духовных ценностей над временными задачами. К 1982 году ежегодно проводились ретриты посвящения в Тоскане, проходившие в течение трех месяцев в конце лета, и именно там состоялся семинар по «Алмазной Сутре». Когда посвящения закончились, новые члены Общины разделились на группы и чередовали обучение со сбором урожая маслин. Чтобы вообразить обстановку, в которой проходил семинар, нужно представить поблекшее итальянское великолепие – комнату с высоким потолком, окрашенные в теплые тона стены, бархатные занавеси, темно-красные терракотовые изразцы и длинное полено в камине. Однако эта приятная обстановка совершенно не соответствовала той уединенной атмосфере, в которой Сангхаракшита вел семинар. На самом деле, по временам его слушали лишь один-два человека, хотя, как вспоминает тот же Субхути, открытия, которые совершал Сангхаракшита в «Алмазной Сутре», пробуждали благоговение в любом, кто все-таки оставался.

И, наконец, стоит упомянуть еще один семинар, значительные отрывки которого вошли в эту книгу. Семинар проводился в Абхирати в 1974 году, огромном разрушающемся здании в норфолкской деревушке Титлшел. Предметом его стала ранняя, но очень значительная работа Д. Т. Судзуки, «Основные принципы буддизма Махаяны». Как и в случае с другими

ранними семинарами, община «Триратна» подготовила особую программу для его участников. На сей раз Сангхаракшита обозначил ее как осознание важности ясного и критического мышления и понимание разрушительных последствий «мичча-диттхи» или «ложных воззрений». Перед теми, кто был на семинаре в течение десяти дней, во многом приоткрылась завеса духовной тайны, окружающая «высшие учения» буддизма, и, выражаясь словами одного из участников, Нагабодхи, этот опыт был одновременно вдохновляющим и обескураживающим. Главной мишенью Сангхаракшиты была неразбериха и замешательство, от которых страдали западные буддисты в результате, в частности, стремления многих мыслить в рамках «преодоления духовного материализма» (цитируя название самой читаемой книги по буддизму того времени). В процессе этого он также неожиданно предложил особое буддийское средство выхода за пределы параллельных сфер замешательства и искусственного мышления, которые во многом искажают западную духовную и интеллектуальную жизнь в наши дни.

Если результатом объединения этих лекций и семинаров, с их несопоставимыми углами рассмотрения буддийского воззрения, стало ясное и единое утверждение сущностных принципов буддизма, просвечивающихся в Праджняпарамите, то это потому, что учение Сангхаракшиты основывается на (к настоящему времени) уже пятидесяти годах размышлений над этими принципами. Тем не менее, будучи англичанином с богатым и разнообразным опытом практики буддизма в Индии и на Западе, он также способен оживить внушающий трепет предмет разговора анекдотами, одновременно веселыми и поразительными, со значительной долей здравого смысла. В результате перед нами живая и впечатляющая оценка реальных вопросов и трудностей, встающих перед западными людьми, живущими в конце двадцатого столетия, которые хотят использовать мудрость и руководство традиционных буддийских текстов.

Ряд людей внесли значительный вклад в подготовку этой книги. Сам Сангхаракшита материально поддерживал, поощрял проект и сотрудничал в нем на всех его этапах. Далее я должен отдать должное упорному труду всех тех, кто помогал в расшифровке магнитофонных записей, в особенности директора отдела расшифровок Шилабахдру. Мне бы также хотелось поблагодарить Карен Стаут, Нагабодхи и Шантавиру за значительную помощь в редактировании и вычитке

расшифровок. Штхирамати, сотрудник Колледжа Вулфсон в Оксфорде, превзошел самого себя, чтобы обеспечить меня последними академическими трудами по теме данной книги, а Субхути, не раздумывая, любезно согласился погрузиться в свои воспоминания о давних семинарах для этого предисловия. Алфавитный указатель был составлен Хелен Арджент. И, наконец, мне бы хотелось выразить свою признательность тем людям, которые предоставили мне средства для запуска проекта «Произнесенное слово», а именно, Куламитре, Махаратнаприе, Сатьяарье и Нагабодхи, а также фонду «Виндхорс», финансируемому «Виндхорс Трейдинг», за их постоянную финансовую поддержку.

*Джинананда,
редактор проекта «Произнесенное слово»,
Буддийский центр Западного Лондона,
Март 1993 г.*

*Мы используем слова, чтобы освободиться от слов,
до тех пор, пока мы не достигнем чистой бессловесной сути.*

Ашвагхоша

Часть 1
Общее введение

Традиция Совершенства Мудрости

Праджняпарамита заключается в видении реальности повсюду, в любое время, в любом месте, в любых обстоятельствах.

Три текста, рассматриваемые здесь вместе, хотя и разделены по времени пятью веками, принадлежат к одной и той же группе сутр Махаяны – сутрам Праджняпарамиты, или Совершенства Мудрости. Прежде чем рассмотреть их по отдельности, следовательно, может быть полезным рассмотреть связи между ними и объяснить слова, которые мы используем. Что такое *Праджняпарамита*? Что такое сутра? И что такое, в конце концов, Махаяна?

Люди начали записывать учения Будды лишь спустя примерно четыреста лет после его смерти. К тому времени появилось несколько школ буддизма, и тексты, которые они начали создавать, отражали различия между ними. Большой корпус учений сохранился в Шри-Ланке на древнем языке пали и представлял Три Драгоценности – Будду, Дхарму (учение Будды) и Сангху (духовную общину) во многом в их историческом контексте. Эти тексты, имеющие фундаментальную значимость, почитаются все еще существующей школой буддизма Тхеравады как представляющие собой буквально произнесенное Буддой, и считается, что лишь они исключительно составляют каноническую литературу буддизма.

Однако, несмотря на это утверждение о монополии Палийского канона в качестве учений Будды, примерно в то же время стали появляться и другие тексты, созданные иными школами, и они скорее стремились выразить дух учения Будды, а не просто сохранить его буквально. Они представляли собой движение, которое, признавая ценность форм дисциплины и вероучения, которые дошли до него, сосредотачивалось на сохранении чистого видения Дхармы в качестве живой духовной силы. В результате последователи этого движения, называвшие его Махаяной, или «Великой колесницей», в противовес Хинаяне, или «Малой колеснице», не отождествляли Дхарму ни с каким особым набором священных слов. И, на самом деле, не стоит думать об их канонических текстах, как о записях учения, переданного в определенном историческом контексте. Поэтому для канона Махаяны не существовало ограничений, и он

создавался в течение гораздо более длительного периода, нежели Палийский канон.

Конечно, не стоит забывать, что тхеравадины не признают самого наименования Хинаяна. Если быть честным, будет более точным называть Хинаяну чисто литературным явлением, поскольку вероятность встречи во плоти с настоящим хинаянцем на самом деле незначительна. Термин «Хинаяна» полезен лишь для указания на ранние школы, а также на более поздние школы, такие, как школы Сарвастивадинов и Саутрантиков, от которых школы Махаяны явно отличаются. Используя этот термин подобным образом, не стоит придавать ему уничижительного смысла.

Буддийские канонические писания дошли до нас во множестве форм, из которых наиболее важна *сутра* – санскритский эквивалент палийского «сутта». Это буквальная запись учения, произнесенного Буддой, или беседы, в которой Будда принимает участие, обычно играя ведущую роль. Она может быть короткой – даже длиной в несколько строк – или может составлять многие тома. Есть сотни сутр, некоторые в первоисточнике, на пали или санскрите, а другие сохранились лишь в китайских или тибетских переводах. Что между ними общего, так это то, что все они представляют собой переданное Буддой.

То, как эту передачу можно отличить от любых других религиозных текстов, естественным образом вытекает из того, кем является Будда. Если коротко, Будда – это тот, кто мудр, пробужден – иными словами, Просветлен. Слово «Будда» происходит от корня, означающего «знать» или «понимать», так что оно значит «тот, кто знает» – тот, кто видит реальность лицом к лицу, кто ощущает реальность полно и целостно на всех уровнях своего существования. Сутра, следовательно, представляет собой выражение Просветленного ума – выражение, можно даже сказать, Просветленного ума *как такового*. Это передача из сердца реальности, истина существования, говорящая с истиной в нас или даже взывающая к ней. Когда мы читаем сутру – по крайней мере, если мы восприимчивы в чтении – мы соприкасаемся с высшим уровнем существования, высшим уровнем сознания.

Группа сутр, известная как Праджняпарамита, определенно, составляет самую обширную и, вероятно, самую важную группу сутр Махаяны. Главный предмет этого многотомного собрания – запредельная мудрость. Но что это за мудрость? Как она

отличается (если вообще отличается) от мудрости, которую мы открываем в литературе о мудрости других времен и культур? И вообще, что мы имеем в виду, когда говорим о «литературе о мудрости»?

«Литература о мудрости», на самом деле, может значить довольно многое. Во-первых, есть собрания поговорок и мудрых высказываний, в которых заключены глубокие и зрелые размышления о жизни на благо юношества и будущих поколений. Иногда такую литературу называют афористической, и она включает в себя такие труды, как «Элегии» Теогниса, «Книгу Речений» и индуистскую «Хитопадешу», собрание коротких историй и высказываний. В современной литературе особенно богата французская традиция афоризмов, но в ней нет недостатка и в других языках – можно вспомнить доктора Джонсона, Эмерсона, эссе Шопенгауэра и т. д.

Мудрость в смысле чего-то такого, что проникает за пределы мира, чего-то, что приближается к трансцендентному, представлена в апокрифах «Книгой Мудрости Соломона» (хотя она и отзывается мудростью в более обыденном смысле), в неоплатонической и гностической литературе. Некоторые ученые готовы даже поспорить, что мудрость в этих текстах можно сравнить с Совершенством Мудрости, на тех основаниях, что мудрость – универсальное явление. Например, выдающийся авторитет в области Праджняпарамиты, Эдвард Конзе, упоминал гностический образ Софии как своеобразную параллель буддийскому понятию *праджни*. Несомненно, в литературе Совершенства Мудрости есть тенденция восхвалять Праджняпарамиту как Мать всех Будд – возможно, толчком к появлению этого названия послужило то, что слово праджня женского рода с точки зрения грамматики, но смысл этого символизма лишь тот, что именно Совершенная Мудрость делает Будду Буддой; мудрость «рождает» Будд в этом смысле. София, с другой стороны, в равной мере и космологическая идея, как и идея, связанная с мудростью в строгом смысле слова¹.

Слово «праджня» имеет точное и довольно определенное значение. Оно происходит от санскритского корня «джня», что означает «знать», которое усиливается эмфатической приставкой «пра». «Праджня» – это не просто знание, это высшее или даже высочайшее знание, знание в полном смысле этого слова, знание с большой буквы «З». Но знание чего? Каков объект высшего знания? Ответ на это во всей буддийской литературе, во всем буддийском учении вполне однозначен. Праджня – это знание

реальности, она означает знание вещей, как они есть, в их окончательной глубине, их абсолютном запредельном измерении.

Чтобы быть еще более точным, согласно традиции Хинаяны, знание реальности состоит в видении того, что мы обычно воспринимаем как людей и вещи внешнего мира, в виде того, что формально называется «дхармами». Слово «дхарма» означает «учение» или «доктрина» в некоторых контекстах, но здесь оно имеет другой смысл. Когда вы достаточно близко смотрите на кого-то или на что-то, когда вы анализируете это достаточно глубоко, вы, в конце концов, обнаруживаете не что иное, как поток безличных, психофизических процессов. Именно эти конечные психофизические элементы или явления называются дхармами. Открытие атомной физики, возможно, помогает нам уловить этот аспект буддийского учения, но только до определенной степени, поскольку буддизм применяет этот анализ к уму, а не только к материальной вселенной.

Есть различные перечни дхарм, которые созданы разными школами буддизма, но все школы – в особенности, школы Хинаяны – согласны, что праджня (паннья на пали), или мудрость, состоит в сведении всех существующих феноменов к потоку этих дхарм. Этим во многом и занята схоластическая традиция Хинаяны, Абхидхарма, и часто в буквальном смысле. Именно буквализм мышления этих ученых дал начало махаянистскому видению праджни. Последователи Абхидхармы, сводя в анализе существование к потоку дхарм, по-видимому, пришли к представлению об этих дхармах как о в буквальном смысле абсолютной реальности, таким образом рассматривая различные факторы, к примеру, с помощью которых эго распадается на маленькие осколки эго. Это видение, в свою очередь, нужно было преодолеть, и Махаяна делает это посредством сведения их к тому, что называется *шуньятой*, или пустотой.

Перевод «пустота» не вполне точен: *шуньяту* не стоит представлять как нечто вроде пустого пространства. Дхармы – это *шуньята*, согласно Махаяне, в том смысле, что они лишены независимого, прочного существования. Когда мы видим мир состоящим из объектов или личностей, это, как утверждает Махаяна, происходит по причине нашего *великого* неведения, которое устраняется видением этих объектов и личностей в виде дхарм. Однако Махаяна не удовлетворяется этим и утверждает, что видение вещей в виде дхарм все еще оставляет место для *тонкого* неведения, и, следовательно, это не видение мира в его

абсолютной реальности. Тонкое неведение устраняется лишь видением – знанием – того, что сами дхармы пусты и невещественны, *шунья*.

Знание того, что все дхармы – *шунья*, известно как Праджняпарамита, «Совершенство Мудрости», хотя это не лучший перевод. «*Парамита*» означает «то, что выходит за пределы», или «запредельное», то, что переносит нас на другой берег, берег нирваны. Следовательно, Праджняпарамита – это мудрость, которая преодолевает любую двойственность, мудрость, которая выходит за пределы всех сделанных умом различий и разделений. Это мудрость Просветления, мудрость состояния Будды. Конечно, все буддийские писания до некоторой степени развивают запредельную мудрость, но те, которые напрямую и почти исключительно имеют дело с Совершенством Мудрости, известны как сутры Праджняпарамиты. Они прежде всего сосредоточены на видении всех дхарм как *шуньи*, выходе не только за пределы объектов и личностей, но и за пределы психофизических процессов, которые составляют эти объекты и личности. Другими словами, Праджняпарамита сосредотачивается на видении реальности во всем, в любое время, в любом месте, во всех обстоятельствах.

Это учение берет начало не в концептуальных уровнях ума, оно не творение интеллекта. Оно происходит из бесконечно более глубокого источника.

Всего существует тридцать пять текстов Совершенства Мудрости, и длина их очень отличается. Первоначально традиция была устной, и потребовалось шесть веков, чтобы записать тексты, фрагмент за фрагментом. Этот период можно разделить на три этапа, каждый из которых длился примерно два столетия, а за ними следовал четвертый, гораздо более длительный этап тантрического развития и комментариев. На первом этапе были созданы два фундаментальных текста – «Аштасахасрика-Праджняпарамита», «Совершенство Мудрости в восьми тысячах строк», и стихотворное сокращение этого же текста, которое известно как «Ратнагуна-самчаягатха», «Строфы накопления драгоценных качеств» – под драгоценными качествами, несомненно, понималось Просветление. Наиболее древняя часть всего этого материала – первые две главы «Ратнагуны-самчаягатхи», развитием которых являются остальные тридцать глав. Эти две главы, которые мы рассмотрим в деталях, могут восходить к первому веку до н. э.²

На втором этапе был создан ряд работ, которые еще более распространили и удлиннили ранние тексты, и высшей точкой этого процесса стало создание «Совершенства Мудрости в 100000 строках», то есть в 100000 *шлоках*³. Традиция гласит, что когда Будда впервые проповедовал эту сутру, она оказалась столь глубокой и трудной, что никто не мог ее понять. Поэтому он отправил ее на хранение в подводное царство нагов, чтобы они берегли ее до того времени, пока не появится человек, который не только поймет ее, но и прояснит ее содержание. Однажды такой человек появился, конечно: им стал великий махаянский святой Нагарджуна (родившийся около 150 г. до н. э.), которому преподнесла текст сутры царица нагов. Эту сцену часто изображают тибетские художники: Нагарджуна сидит на плоте, который плывет по обширному водному пространству, и своего рода русалка появляется из воды с большой тяжелой книгой, которую передает ему.

Стоит обратиться к символизму этой легенды. «Нага» значит «змея», и почти во всех традициях она символизирует мудрость. На самом деле, Будда довольно подробно говорит об этом в проповеди из *Мадджхима-Никаи*, где, объясняя загадку, он произносит: «Змея, брат, это имя для брата, который разрушил ашавы»⁴, – другими словами, для Просветленного ученика. Символический смысл океана также рассматривался Буддой в двух разных ситуациях, описанных в Палийском каноне, и в обоих он уподобляет учение и дисциплину – Дхарма-Винаю – грозному океану, а Архатов – мощным подводным созданиям⁵.

Точно так же, как драконов или змей не нужно воспринимать буквально, мы можем и принять дух традиции, не обязательно веря, что нагам отдали на хранение настоящий текст. Традиция, утверждающая, что Нагарджуна получил Праджнапарамиту от царя нагов, возможно, предполагает, что он был учеником общины Архатов, которые получили и передали ему не книгу, а учение или реализацию, которая выходила за пределы формального и аналитического подхода к Дхарме, преобладающего в те времена. Составлена самая ранняя из сутр Совершенства Мудрости, как обычно считается, была еще до Нагарджуны.

Однако символизм этой традиции сообщает нам гораздо большее и обращается к нам на гораздо более глубоком уровне, чем может сделать любая разоблачительная интерпретация. В конце концов, океан, помимо того, что это символ глубины трансцендентного мира, в котором Просветленные в самом буквальном смысле

живут, движутся и существуют, также представляет собой, можно сказать, бессознательное в юнгианском смысле, а наги, драконы, – это силы вдохновения, поднимающегося из глубин бессознательного. Это учение не берет начало в концептуальных уровнях ума, это не творение интеллекта. Оно происходит из гораздо более глубокого источника – или, можно и так сказать, из бесконечно более высокого измерения, из другого, запредельного измерения сознания.

В дополнение к «Совершенству мудрости в 100000 строках», существует ряд других достаточно длинных версий – в 10000 строках, в 18000 и в 25000 строках. Все они доступны для прочтения на английском, поскольку их на протяжении примерно двадцати лет переводил доктор Эдвард Конзе.

Возможно, к чьему-то облегчению, третий этап создания подобной литературы с 300 до 500 вв. н. э. был периодом сокращений. Как можно себе представить, даже тем, кто жил исключительно монашескими заботами, становилось едва ли возможно изучить этот все более громоздкий свод текстов. Поэтому теперь были созданы несколько коротких сутр Совершенства Мудрости, представляющие учение в значительно сжатом и концентрированном виде. Лучшие творения этого периода – «Хридая» или «Сутра Сердца» и «Ваджрачхедика» или «Алмазная Сутра».

Индийцы любят крайности. Расширив Совершенство Мудрости до 100000 строк, теперь они сократили его до дхарани (магических формул) или мантр, или, в одном случае, до одной-единственной буквы – эта сутра была названа «Сутра Совершенства Мудрости в одной букве». Единственная буква, которая содержит все учение Праджняпарамиты, на самом деле – буква А, по той простой причине, что на санскрите а- – отрицательная приставка, означающая «не» или «нет». (Если вы хотите поставить слово в отрицательную форму, часто достаточно просто добавить а- перед ним). «Манас» значит «ум», следовательно, «не-ум» – это «аманас», «виджняна» значит «сознание», следовательно, «не-сознание» – это «авиджняна» и т. д. Поэтому, согласно «Сутре Совершенства Мудрости в одной букве», шуньяту можно понимать просто как отрицание всех понятий. Абсолютную реальность можно пережить, помещая а-, «нет» перед всем, что вы можете воспринять – включая все буддийские представления, всю буддийскую философию, без исключения. Это подобно «*нетти, нетти*» («не это, не это») в традиции Упанишад⁶.

И, наконец, на четвертом, тантрическом этапе, который расширил границы письменной традиции примерно до 1200 г. н. э., Совершенство Мудрости проявляется как богиня, которой поклоняются различными способами, и с такими ритуальными призываниями или *садханами* создание этой громадной литературы подошло к концу.

Возможности нашей духовной жизни в качестве буддистов сегодня богаче, чем когда бы то ни было со времен великих монастырей Наланды

Так как же нам приблизиться к пониманию всего этого? Возможно, полезно будет взглянуть на литературу Совершенства Мудрости не как на серию отдельных работ, а как на единый поток, кристаллизующийся время от времени в большие или меньшие хранилища или структуры, ни одна из которых не исчерпывает содержания этой традиции, но каждая выражает одно и то же фундаментальное прозрение шуньяты. Когда мы приступаем к изучению одного из текстов, традиция советует нам обратиться к комментарию на него. Однако это не обязательно будет простым делом.

На Западе мы склонны к нетерпению – возможно, здоровому нетерпению, с которым критики и ученые спешат поставить себя между читателем и текстом. Комментарии на сутры иногда теряют видение сути целого, погружаясь в мелкие детали, и, в конце концов, не заходят слишком глубоко. Они обычно, по крайней мере, вдвое длиннее – а могут быть и в десять раз длиннее – оригинальной сутры. И, помимо всего этого, добавляются комментарии к комментариям, которые, к счастью, в целом намного короче.

Помимо комментариев на сутры, есть ряд *шастр*, которые можно включить в литературу Совершенства Мудрости. Шастра – это толкование, написанное великим буддийским учителем или философом и не претендующее на то, чтобы представлять собой слово Будды, как сутра. Например, «(Мула-)Мадхьямакарика» Нагарджуны – это шастра, но ее можно считать и комментарием к литературе Совершенства Мудрости, не построчным, но прочно основывающимся на ней. Среди шастр есть также несколько стихотворных кратких изложений, в которых видны попытки передать темы, затрагиваемые Совершенством Мудрости, в систематическом виде. Все эти шастры, конечно, сопровождаются новыми комментариями. Автор текста дает объяснения ученику, который сохраняет объяснение в виде

комментария, а затем передает дальнейшие размышления собственному ученику, который записывает их как комментарий к комментарию.

В конце концов, перед нами оказывается поистине литература гигантского объема. Однако ее нельзя игнорировать. Комментарии очень полезны, поскольку воплощают глубокие размышления над каноническими текстами многих поколений учителей и учеников. Факт заключается в том, что индийские священные тексты не предназначены для индивидуального чтения человеком, который не получает наставлений, – иначе они могут быть неверно поняты. Если честно, лучше уж западному буддисту почитать классику английской литературы, чем книги по буддизму без должного руководства.

Рамакришна часто говорил, что если вы хотите победить армию, вам нужны тысячи орудий и тонны снаряжения, но, если вы хотите совершить самоубийство, хватит и булавок. Подобно этому, если вы хотите обращаться к учению и учить других, вам нужны тысячи книг, но, если вы хотите просто продвигаться в своей духовной практике, будет достаточно единственной мантры. Конечно, это крайность – на Западе мы, по-видимому, не столь склонны к крайностям, как на Востоке, – и это сработает, только если вы *саддханусарин*, человек, полный преданности, а не *дхамманусарин*, интеллектуального типа⁷. Дхамманусаринам нужно понимать и принимать множество вещей интеллектуально, прежде чем они смогут обратиться к Прибежищу в Трех Драгоценностях, но саддханусарин может начать очень быстро, с минимума объяснений. Великий Шестой патриарх Китая Хуэйнен просто однажды случайно услышал чтение «Алмазной Сутры» – он был неграмотен – и сразу достиг Просветления. Можно даже сказать, что книги лучше всего читать только после обретения Просветления, или, по крайней мере, после некоторого высшего духовного опыта на вашем счету, так сказать. Я знал гуру, которые шли этим путем и начинали читать тексты, когда уже не нуждались в них лично – они требовались лишь для того, чтобы передавать знание другим.

Если мы хотим изучать эти сутры, нам не только нужна помощь и наставления учителя, нам нужно также положиться на всю кропотливую работу, выполненную учеными-санскритологами, хотя и стоит быть осторожными, чтобы не глотать целиком их ученых выводов. Хотя эти тексты большей частью созданы на санскрите Панини (названном по имени великого санскритского грамматика Панини), «Ратнагуна-самчаягатха» написана на

диалекте, в наши дни известном как буддийский смешанный санскрит. Ученые обычно считают, что это был плохой санскрит, санскрит, на котором говорили необразованные люди, не знавшие грамматики. На самом деле, это другая, более богатая форма санскрита, близкая к пракриту, светскому языку того времени («пракрит» значит «естественный», а «санскрит» значит «обработанный» или «очищенный»). Он не придерживается правил санскрита Панини и в действительности гораздо ближе к ведическому санскриту, языку индуистских Вед. Пренебрежительно относиться к буддийскому санскриту, как это делали ученые-брахманы, – то же самое, что Аддисону упрекать Шекспира в неправильности английской грамматики. Шекспир не столь чист и обработан, как Аддисон, конечно, но в Шекспире есть многое – даже чисто с точки зрения лингвистической выразительности – что отсутствует у Аддисона.

Можно было бы подумать, что более обработанный классический санскрит стал бы более подходящим средством для передачи абстрактных идей, чем смешанная форма. Но за этими рассуждениями стоит один вопрос, вопрос, к которому мы вернемся, когда будем более подробно рассматривать отдельные тексты. В какой мере Совершенство Мудрости касается абстрактных идей? Санскрит, даже буддийский санскрит, как замечает Конзе, – это высоко рациональный язык, поддающийся тщательному грамматическому анализу. Другими словами, мы можем вывести значение напрямую из грамматики. Но нужно подходить к этому осторожно и не делать вывода, что, поскольку грамматика текста может помочь нам прояснить рациональный смысл текста, смысл текста, следовательно, рационален.

Это еще одна ловушка для ученых. Несомненно, верно, что большая часть смысла на санскрите теряется при переводе, поскольку мы утрачиваем видение корней слов. Простой пример: если мы переводим «джняна» как «знание» и «праджня» как «мудрость», мы видим, что на самом деле оба эти слова происходят от корня «джня». Некоторые склонны предполагать, что глагольные корни, от которых образованы основные слова или словосочетания, представляют собой некую примитивную, даже изначальную, интуицию относительно природы существования, которая впоследствии получила отражение в словах. Некоторые ученые, по-видимому, полагают, что слова первоначально использовались с очень глубоким значением, которое впоследствии было постепенно утрачено человечеством,

но мудрецы, подобные Будде, использовали слова согласно их первоначальному превозданному значению.

Конечно, мы не можем принять подобного рода лингвистическую теософию, не рассмотрев ее более внимательно. Вероятно, если говорить прямо, можно сказать, что люди просто склонны злоупотреблять словами. Едва ли стоит делать вывод, что мы непременно поймем точно, что имел в виду Будда, обратившись к первоначальным индоевропейским корням слов, которые он использовал. Это бы означало, что Будда знал смысл этих корней, а это маловероятно.

Кроме того, изучив тщательно определенные специальные значения основных буддийских терминов, легко получить представление, что сам Будда тщательно определил эти термины с самого начала. На самом деле, если возвратиться к палийским суттам, мы обнаружим, что довольно много терминов используется не в специальном значении, некоторые из них получают четкое определение лишь через столетия. Когда доходит до перевода этих специальных буддийских терминов, нам нужно также понимать, что они значат в различных контекстах. Ни для одного единственный английский эквивалент не принесет пользы. Например, «закон» иногда может заменить «дхарму», но только если мы не будем принимать в расчет множество смыслов, которые слово «закон» имеет в английском.

Этот принцип применим даже к *шуньяте*, центральному понятию Праджняпарамиты. Есть две палийские сутты под названием «Большая и меньшая проповеди о пустоте»⁸, в которых записаны учения исторического Будды о *шуньяте*, и в них Будда использует слово «пустота», чтобы говорить в общем смысле об отсутствии «самости» (*атмана*) у различных объектов. Но именно ученые Махаяны отточили и развили это понятие, сначала определив *шуньяту* более строго как отсутствие «*свабхавы*», «самосуществования» или «самобытия», а не просто «самости», а затем применив это отсутствие «самобытия» в более широком смысле ко всем возможным объектам, и в особенности к *дхармам*, которые Абхидхарма считала минимальными элементами феноменального существования.

Развитие полностью соответствовало сохранению смысла первоначального учения Будды. На самом деле, в Палийском каноне есть отрывки, которые подтверждают вывод, что все учения Совершенства Мудрости были продолжением и

развитием учений исторического Будды. Исследователи нашли учения, записанные в «Сутта-нипате», одном из старейших текстов Палийского канона, которые оказались очень близки Совершенству Мудрости⁹.

Именно таким путем развивается религиозная традиция. Будда во многом был скорее родоначальником, а не основателем, который заложил ее раз и навсегда. Все учения присутствуют в Палийском каноне, но за одну жизнь – даже за жизнь Будды – невозможно раскрыть все их смыслы. Не то чтобы родоначальник мог разработать определенные общие принципы мышления, проживи он достаточно долго – скажем, два или три столетия. На самом деле, эти принципы вообще нельзя развить теоретически – их можно только выработать отдельными личностями в ходе их духовной практики. Поскольку разные личности накапливают живые духовные принципы согласно своим различным природам, качествам и ситуациям, они могут привносить аспекты и области применения этого принципа, которые не мог выработать родоначальник лишь потому, что его ситуация была другой.

Если взять среднего последователя Будды во времена его жизни, его духовные воззрения могли быть достаточно широки, но его интеллектуальные горизонты оставались довольно узкими. Должно быть, у него было мало интеллектуальных сомнений и вопросов, а если и были, они были относительно просты, так что он мог следовать духовному пути всем сердцем. Но по мере развития цивилизации в Индии, улучшения зарубежных торговых связей и роста империй, по мере усложнения социальной и экономической жизни люди, естественно, начали задавать более сложные вопросы. Ответом буддизма на эти исторические изменения стала Махаяна. По мере того, как многие и многие люди развивали различные аспекты первоначального учения, духовная традиция в целом становилась богаче и разностороннее.

Это значит, что Махаяна возникла не потому, что группа людей сознательно решила основать новую буддийскую школу. С другой стороны, не значит это и то, что Махаяна представляет собой исключительно *духовное* открытие: это отдельный вопрос, хотя связь между ними и существует. Духовное видение, а также принципы его применения в более широком смысле, сосредоточены в учениях исторического Будды. Однако нюансы, тонкости, оттенки его следствий можно обнаружить лишь спустя столетия и тысячелетия. В каком-то смысле, нам повезло, что мы

живем спустя два тысячелетия после Будды. У нас есть не только Будда, у нас есть все учителя, следовавшие за ним, и мы можем читать все его учения на родном языке. Возможности нашей духовной жизни в качестве буддистов сегодня богаче, чем когда бы то ни было со времен великих монастырей Наланды. И среди этих богатств ни одно не сравнится со сверкающим и пронзительным сиянием Праджняпарамиты.

В такой книге, как эта, мы можем лишь коснуться этого обширного вопроса. Если мы подлетим слишком близко к солнцу, мы обгорим, ослепнем и рано или поздно сгорим, но если мы будем держаться на почтительном расстоянии, мы будем видеть все в его свете и чувствовать его тепло. Так и с Праджняпарамитой. Если мы сохраним почтительное расстояние между нею и нами, мы сможем почувствовать сострадательность этих учений. Мы сможем даже обрести понимание запредельной мудрости, о которой в них говорится. И однажды, возможно, мы будем готовы попасть прямо в сердце солнца, стать с ним единым. В этот момент мы умрем духовно – и в то же время будем живы духовно, как никогда раньше.

Часть 2
Сутра Сердца

Сутра

Почтение Совершенству Мудрости, Прекрасному, Святому!

Авалокита, Святой Владыка и Бодхисаттва, погрузился в глубокое течение Мудрости, вышедшей за пределы. Он взглянул с высоты и узрел лишь пять совокупностей, и увидел он, что в своем самобытии они были пусты.

Так, Шарипутра, форма есть пустота, а сама пустота есть форма; пустота не отличается от формы, форма не отличается от пустоты; что бы ни являлось формой, это пустота, что бы ни являлось пустотой, это форма; то же самое справедливо по отношению к ощущениям, восприятиям, импульсам и сознаниям.

Так, о Шарипутра, все дхармы отмечены пустотой, они не порождены и не прекращаются, не загрязнены и не безупречны, не ущербны и не совершенны.

Потому, Шарипутра, в пустоте нет формы, нет ощущения, нет восприятия, нет импульса, нет сознания. Нет глаза, нет уха, носа, языка, тела, ума. Нет форм, звуков, запахов, осязаемого или объектов ума. Нет элемента органов чувств и так далее, пока мы не доходим до того, что нет элемента сознания ума. Нет неведения, нет прекращения неведения и так далее, вплоть до того, что нет разложения и смерти и нет прекращения разложения и смерти. Нет страдания, нет возникновения, нет прекращения, нет пути. Нет постижения, нет достижения и нет не-достижения.

Потому, Шарипутра, именно благодаря такому безразличию к любого рода личным достижениям и вверению себя Совершенству Мудрости Бодхисаттва пребывает без завесы мыслей. Не прикрываясь мыслями, он не впадает в трепет, он преодолел все, что может его опечалить, и, в конце концов, он достигает Нирваны.

Все те, кто известны как Будды трех времен, полностью пробудились к высочайшему, верному и совершенному Просветлению, потому что они полагались на Совершенство Мудрости.

Следовательно, нужно постичь Праджняпарамиту как великое заклинание, заклинание великого знания, высочайшее заклинание, несравненное заклинание, облегчающее все страдания, воистину — потому что может пойти не так?

Посредством Праджняпарамиты было передано это заклинание. Оно звучит так: Вышедший, вышедший, полностью вышедший за пределы, о, что за пробуждение, приветствую тебя! Так завершается Сердце совершенной мудрости.¹⁰

Комментарий

Если мы на самом деле знаем «Сутру Сердца», мы в каком-то смысле знаем все

«Сутра Сердца» называется так, потому что представляет собой сердцевину, или сущность, Праджняпарамиты и предлагает нам в очень сжатой форме сущностное значение всех сутр Совершенства Мудрости. Неудивительно, что в странах буддизма Махаяны на Востоке ее так часто читают и поют. Если мы на самом деле знаем «Сутру Сердца», мы в каком-то смысле знаем все.

Есть две редакции «Хридайи» или «Сутры Сердца» на оригинальном санскрите, и единственное различие между ними заключается в том, что в большей, наряду с началом и окончанием, рассказывается об обстоятельствах, в которых она была передана. Мы используем более короткую и известную версию, и я выбрал перевод доктора Конзе (с небольшими собственными исправлениями), потому что он более буквален.

Что касается самого текста, я собираюсь сделать предположение, которое, насколько мне известно, ранее не делалось. Я полагаю, что форма и содержание «Сутры Сердца» – то есть, буквальная форма и духовное содержание – одинаково важны. Форма сутры – это на самом деле часть содержания. Можно даже сказать, что в случае с «Сутрой Сердца» «окружение и есть послание», рама – на самом деле часть картины.

Эта рама или окружение принимает форму драмы. Сутра – это своего рода диалог, который происходит между Авалокитешварой и Шарипутрой. Если мы понимаем, кто эти персонажи и что они символизируют, мы во многом поймем и смысл сутры.

Авалокитешвара – это один из великих Бодхисаттв. В высочайшем смысле бодхисаттва – это воплощение какого-то особого аспекта состояния Будды, и аспект, который символизирует собой Авалокитешвара в этом контексте – это Совершенная Мудрость. Это может показаться странным: обычно он воплощает сострадание, а мудрость символизирует Манджушри. Но любой Бодхисаттва, будучи Просветленным существом, проявлением Дхармакайи¹¹, может делать все, что угодно. Возможно, это разоблачение наших ожиданий служит напоминанием, что Бодхисаттва не ограничивается выражением

какого-то конкретного качества. С другой стороны, возможно, Авалокитешвара был столь известным Бодхисаттвой, что играл важную роль даже в тех ситуациях, в которых его связь с состраданием не была его особой характеристикой.

В конечном смысле, безусловно, мудрость и сострадание неотделимы. Посредством мудрости человек познает реальность, посредством сострадания он открывает ее другим. Мудрость здесь подчеркивается в контексте текста, сострадание – это символизм фигур, вовлеченных в диалог. Имя «Авалокитешвара» значит «Владыка, простирающий взгляд вниз», и в начале сутры, из глубин своей Совершенной Мудрости, он с состраданием озирает лежащий внизу мир и особенно Шарипутру.

Исторически Шарипутра – один из двух главных учеников Будды, а другой – Маха-Маудгальяяна. В то время как Маха-Маудгальяяна был известен своими психическими силами, Шарипутра был знаменит мудростью. Но поскольку, согласно традиции, Шарипутра был основателем Абхидхармы, в контексте «Сутры Сердца» он отстаивает мудрость в ограниченном, хинаянском смысле.

Так мы сразу получаем ключ к значению всего текста. Это диалог между мудростью, с одной стороны, и Совершенной Мудростью, с другой. Но это не просто диалог – это столкновение, даже схватка. Но как может быть, что случается столкновение или даже схватка между тем, что может показаться более или менее одним и тем же качеством? Мы можем прийти к пониманию этого, если мы обратимся к этому на более низком уровне, считая, что столкновение происходит между духовным проникновением, символизируемым Авалокитешварой, и более интеллектуальным типом понимания, представленным Шарипутрой (хотя мы и не можем, как мы увидим, столь однозначно полагаться на такую интерпретацию).

Есть и еще кое-что довольно необычное и важное в этом диалоге или конфронтации, по крайней мере, в короткой версии «Сутры Сердца». Шарипутра не произносит ни слова. Другими словами, в контексте «Сутры Сердца» интеллект не дает ответов, как он это делает обычно. Он достиг уровня, на котором он способен выйти за пределы самого себя. В христианской мистической традиции есть высказывание: «Рассудок умирает, рождая экстаз». Можно сказать, что мудрость умирает, рождая Совершенную Мудрость.

Здесь, в «Сутре Сердца», в каком-то смысле представлена главная ситуация духовной жизни: мудрость, становящаяся Совершенной Мудростью, дхармы, растворяющиеся в *шуньяте*, интеллектуальное понимание, преобразующееся в духовное проникновение. Когда мы читаем Сутру, когда мы ее поем, когда мы о ней размышляем, мы обращаемся к драматической ситуации, которая происходит вовсе не вне нас. Шарипутра внутри нас, Авалокитешвара – тоже внутри нас. Шарипутра в нас учится слышать Авалокитешвару внутри нас.

Таким образом, форма сутры драматически выражает то, что содержание говорит дидактически. Буквальная форма говорит на языке образов и обращена к бессознательному. Содержание, с другой стороны, использует понятия и обращается к сознательному уму. Это концептуальное содержание заключается главным образом в шести великих утверждениях, сделанных Авалокитешварой, шести ударах грома, которые последовательно сотрясают все предубеждения Шарипутры, разрушая низшую мудрость и открывая высшую мудрость.

Авалокиита, Святой Владыка и Бодхисаттва, погрузился в глубокое течение Мудрости, вышедшей за пределы. Он взглянул с высоты и узрел лишь пять совокупностей, и увидел он, что в своем самобытии они были пусты.

Так, Шарипутра, форма есть пустота, а сама пустота есть форма; пустота не отличается от формы, форма не отличается от пустоты; что бы ни являлось формой, это пустота, что бы ни являлось пустотой, это форма; то же самое справедливо по отношению к ощущениям, восприятиям, импульсам и сознаниям.

Первое утверждение, сделанное Авалокитешварой, заключается в том, что пять скандх пусты. Это утверждение представляет собой общую основу для него и Шарипутры. И Хинаяна, и Махаяна начинают с этого. Согласно этому основополагающему буддийскому учению, все разнообразие существующих явлений можно свести к пяти группам или совокупностям: материальной форме, ощущениям (приятным, болезненным и нейтральным), восприятиям, импульсам и сознанию. Имеем ли мы дело с вещами или людьми, их можно полно и исчерпывающе описать в рамках этих пяти категорий. Необязательно привносить понятие какой-то независимой, отдельной категории, например, самости или души. То, что мы называем «собой» - не что-то независимое от скандх, не что-то отдельное от формы, ощущения, восприятия,

импульсов и сознания. «Самость» - это лишь ярлык для скандх в их совокупности. Это первое великое утверждение – что пять скандх исчерпывают все существование, и за ними ничего не стоит. В то же время, они пусты от любой самости или души.

Так, о Шарипутра, все дхармы отмечены пустотой, они не порождены и не прекращаются, не загрязнены и не безупречны, не ущербны и не совершенны.

Второе великое утверждение Авалокитешвары идет немного дальше. Теперь он говорит, что все дхармы пусты. Здесь мы начинаем углубляться. Ранняя буддийская классификация существования в целом по категориям пяти *скандх* была отвергнута традицией Абхидхармы, основателем которой считался Шарипутра. С точки зрения Абхидхармы это было, так сказать, не слишком научно. Поэтому они заменили первоначальную классификацию пяти *скандх* четырехчленной – на форму, мысль, сопутствующее уму и составляющие ума. Мельчайшие составные части этих четырех категорий, неразрушимые элементы, далее которых анализ не может продвигаться, они назвали *дхармами*.

Сарвастивада, возможно, самая важная школа Хинаяны, пришла к выводу, что существует семьдесят две таких дхармы, мельчайших неразрушимых элемента, к которым можно свести все феноменальное, обусловленное существование. Они известны как «обусловленные» дхармы, в отличие от гораздо более краткого списка из всего лишь трех «Необусловленных дхарм», состоящего из пространства и двух видов нирваны. (Эти Необусловленные дхармы рассматривались как вечные, не возникающие в результате причины и следствия, подобно обусловленным дхармам). Все вместе они составляли знаменитые семьдесят пять дхарм Сарвастивады. Эта философия – род плюралистического реализма.

Ранние философы Абхидхармы часто занимали себя классификацией и перечислением дхарм всеми возможными способами. Они отделяли обусловленные дхармы от Необусловленных. Они отделяли дхармы, которые были «загрязнены» жадностью, ненавистью и неведением, от «безупречных дхарм», а дхармы, которые были ограничены или неполны, от бесконечных или завершенных. Они отмечали, что каждая обусловленная дхарма рождается и прекращает существование, в то время как Необусловленные дхармы характеризовались исключительно *ниродхой*, прекращением.

Было разработано великое множество различных типов отношений между дхармами, допускающих десятки тысяч перестановок и формирующих невероятно сложную структуру. Трудно даже представить, насколько изощренной была эта структура, но результаты наполняли многие тома анализа и перестановки дхарм.

Авалокитешвара утверждает, что все эти дхармы пусты. Они не обладают абсолютной реальностью. Этим утверждением он низвергает весь научный аппарат Абхидхармы. Все строение пусто. Все хорошо, пока это не заходит далеко, – это выводит нас за пределы великого неведения относительно того, что вещи – это вещи, а люди – это люди. Но как система анализа и классификации это результат тонкой активности ума, и в качестве такового он представляет собой тонкое неведение, которое в конечном итоге нужно преодолеть.

Совершенная Мудрость, представленная Авалокитешварой, разрушает не только Абхидхарму, но все *попытки*, как философские, так и научные, дать систематическое интеллектуальное описание реальности. Единственный способ добраться до реальности – разрушить ваши *идеи* о реальности, какими бы тонкими, какими бы сложными, какими бы убедительными они не были. Их достоверность может быть только временной. Поэтому все дхармы пусты.

Потому, Шарипутра, в пустоте нет формы, нет ощущения, нет восприятия, нет импульса, нет сознания. Нет глаза, нет уха, носа, языка, тела, ума. Нет форм, звуков, запахов, осязаемого или объектов ума. Нет элемента органов чувств и так далее, пока мы не доходим до того, что нет элемента сознания ума.

Третье утверждение: в *шуньяте* не существует дхарм. Это следствие – более позитивная сторона, если хотите – предыдущего утверждения. Оно предполагает, что реальность обнажена, довольно проста, лишена всех наших интеллектуальных построений, всех наших философий, всех наших концепций. Эти идеи – наши. Они не принадлежат реальности, потому что реальности ничего о них не известно. Реальность отвергает – если немного «очеловечить» ее – все наши мысли. В *шуньяте* не существует какого бы то ни было разделения между обусловленными дхармами и Необусловленными дхармами, загрязненными дхармами и чистыми дхармами. Все эти двойственные представления

преодолеваются. Это подобно – используя любимый образ Махаяны – безоблачному небу. Облака могут быть прекрасны, но они скрывают обнаженное величие самого неба. Реальность в ее подлинном состоянии, выше и глубже всех наших систем представлений о ней, подобна ясному, безоблачному небу. В *шуньяте* не существует *дхарм*.

Нет неведения, нет прекращения неведения и так далее, вплоть до того, что нет разложения и смерти и нет прекращения разложения и смерти. Нет страдания, нет возникновения, нет прекращения, нет пути. Нет постижения, нет достижения и нет не-достижения.

Философия, даже буддийская философия, низвергнута. Не воображаем ли мы тогда, что религия – даже сам буддизм – избежит этой участи? Четвертое великое утверждение Авалокитешвары приводит к выводу, что нет такой вещи, как буддизм. Я немного перефразирую: это четвертое утверждение на самом деле – более широкая или универсальная версия третьего, но именно к этому оно ведет. Он устраняет религию как самоцель. В религии нет ничего абсолютного или окончательного. Поэтому в этой части сутры перечисляются известные категории буддийской мысли: пять *скандх*, шесть органов чувств, восемнадцать элементов, двенадцать звеньев цепи зависимого возникновения, Четыре благородные истины, само знание, достижение и даже недостижение. Последние два пункта, *прапти* и *апрапти*, отличаются от остальных, поскольку это термины, которые не встречаются в Палийском каноне. Они были введены сарвастивадинами в качестве категории *самскар* и в качестве таковой представляют собой крайний пример конкретизации абстрактных представлений.

Авалокитешвара утверждает, что все эти философские и даже практические религиозные категории, вся оперативная база нашей религиозной жизни, включая идею Обусловленного Совозникновения и даже идею самого Просветления, - *шунья*, пусты, лишены абсолютной достоверности. Он говорит, что, если вы хотите развиваться – если ваша цель Совершенная Мудрость – что ж, вам нужно выйти за пределы буддизма. На самом деле, вам нужно понять, что нет такой вещи, как буддизм. Буддизм – только плот, переправляющий вас на другой берег, затем его нужно отвергнуть. Это лишь палец, указывающий на луну.

В этом моменте очевидна связь Дзен с «Сутрой Сердца» – или, скорее, очевидно, как «Сутра Сердца» выражает себя

практически в терминах Дзен. Дзенский мастер, который ответил на вопрос «Предположим, я встретил Будду на дороге, что мне делать?» кратким наставлением «Убей его», говорил своему ученику, что ему придется оставить буддизм позади. Если вы на самом деле устремлены к Просветлению, не позволяйте вашей идее о Будде встать у вас на пути. Ничто так не мешает вам в поисках реальности, как то, что должно вам помогать, а именно, религия. То, что должно быть средством достижения цели, слишком легко принять за цель саму по себе.

Буддизм, вероятно, уникален в том, что видит это так отчетливо. Он сметает с пути к Просветлению даже буддизм как таковой. Несомненно, долгое время вам будет необходим буддизм. Вам нужны ваши мантры и медитации, ваши начитывания и писания, ваши лекции, ретриты и семинары, вам нужны буддийские термины и идеи. Но, в конце концов, вам придется выйти за пределы их руководства, отместить все в стороны, чтобы остаться наедине с реальностью.

Потому, Шарипутра, именно благодаря такому безразличию к любого рода личным достижениям и вверению себя Совершенству Мудрости Бодхисаттва пребывает без завесы мыслей. Не прикрываясь мыслями, он не впадает в трепет, он преодолел все, что может его опечалить, и, в конце концов, он достигает Нирваны.

Пятое великое утверждение: Бодхисаттва обретает Просветление и становится Буддой, только полагаясь на Совершенную Мудрость. Другого пути нет. Вы не можете стать Просветленным, если вы не развили Совершенную Мудрость. Вы можете быть великим ученым, вы можете обладать глубокими познаниями в техниках сосредоточения и медитации, вы можете быть преданным, благочестивым и полным веры, вы можете всегда поступать хорошо, даже до такой степени, чтобы отдать собственную жизнь на благо других, но все эти достойные достижения в конце концов оказываются бесполезны. Только Совершенная Мудрость, то есть прямое, непосредственное знание абсолютной реальности, выходящее за пределы самого буддизма, дарует Просветление.

Все те, кто известны как Будды трех времен, полностью пробудились к высочайшему, верному и совершенному Просветлению, потому что они полагались на Совершенство Мудрости.

Шестое и последнее утверждение заключается в том, что все

Будды прошлого, настоящего и будущего обрели Просветление посредством развития Совершенной Мудрости. Исключений нет. Если есть Просветленные личности прошлого, настоящего или будущего, они обрели – или обретут – Просветление только благодаря развитию Совершенной Мудрости. В этом «Сутра Сердца» совершенно, безжалостно недвусмысленна.

Эти шесть утверждений представляют собой главное содержание «Сутры Сердца». Осталось лишь одно. Сутра заканчивается мантрой Совершенной Мудрости. И, как сутра содержит в сжатом виде литературу Праджняпарамиты, мантра содержит саму сутру. Конзе переводит слово «мантра» как «заклинание», но это совершенно не верно. Мантра – это своего рода священное высказывание, никакого другого объяснения дать нельзя.

Мантра Совершенной Мудрости – «*Gate gate paragate parasamgate bodhi сваха*». Мантры на самом деле непередаваемы, но согласно переводу Конзе, можно передать это как «Вышедший, вышедший, вышедший за пределы, совершенно вышедший за пределы, о, что за пробуждение, все приветствуют тебя!» Однако простой смысл слов не слишком нам помогает. Первое «*gate*» значит уход от обусловленного, уход из мира явлений, из мира, каким мы его знаем. Второе «*gate*» означает уход даже от Необусловленного, даже от нирваны – то есть, от концепций о нирване или Просветлении, как чем-то, отдельном от этого мира и этого состояния. Недостаточно выйти за пределы обусловленного, вам придется выйти за пределы Необусловленного. Недостаточно, можно сказать, одолеть Сатану, вам придется превзойти и Бога. Затем, «*paragate*» значит «вышедший за пределы» - вышедший за пределы различения обусловленного и Необусловленного, сансары и нирваны, этого мира и иного, омраченного и чистого, вышедший за пределы всех дуалистических различий. «*Parasamgate*» - «совершенно вышедший за пределы» - значит, что человек вышел за пределы даже представлений о *шуньяте*. Когда человек выходит за пределы самой реальности, он совершенно вышел за пределы.

Следующее слово, «*бодхи*», это не утверждение. Оно означает Просветление, состояние Будды, знание абсолютного, но в мантре не говорится: «О, и тогда ты обретешь бодхи!» Там даже не говорится: «О, что за пробуждение!» Неплохо, но не хватает силы простого слова «*бодхи*», «пробуждение». И, наконец, «*сваха*» не переводится, его общий смысл в индийской литературе «все хорошо», «благоприятно», «благословение».

Когда вы пробудились, когда вы Будда, все благоприятно, все хорошо.

Следовательно, такова сердцевина или сущность «Сутры Сердца», которая сама по себе является концентрацией смысла всех писаний Совершенства Мудрости. «Вышедший, вышедший, вышедший за пределы, совершенно вышедший за пределы. Пробуждение. Все хорошо». Постоянно начитывая мантру, постоянно медитируя над ней, человек рано или поздно понимает ее глубокое значение.

В случае с *садханой* Праджняпарамиты, или практикой визуализации, мантра отличается. В этом контексте это «*ом а дхи хум сваха*», что призывает Бодхисаттву Праджняпарамиту. Но «*гате гате парagate парасамгате бодхи сваха*» - это мантра самой мудрости, своего рода безличная мантра, так сказать. Если вы не хотите медитировать на конкретной форме Бодхисаттвы, вы можете взять эту мантру или, на самом деле, любые строки или отрывки из литературы Совершенства Мудрости – притчи в конце «Алмазной сутры» будут очень кстати – и поразмышлять над их значением. Делая это, вы будете освежать в уме строки или мантры, которые будут воплощать Совершенство Мудрости *устно*, вместо того, чтобы призывать их *визуальное* или *формальное* воплощение.

Возможно, пришло время для новой сутры, в которой место Шарипутры занимает Авалокитешвара – Авалокитешвара, который воспринял категории Махаяны буквально и нуждается в обретении истинного смысла шуньяты, открытого ему высшим существом

«Сутра сердца» в целом довольно компактна, чтобы регулярно повторять ее и размышлять над ней. В том разрезе, в котором я описал ее, сутра представляет собой путь, состоящий из последовательных шагов, но было бы неплохо разделить эти шесть этапов на ряд меньших этапов. Например, не обязательно сразу нырять в ледяную воду пяти *скандх*. Вы можете начать, например, с разделения «человека» на *наму* и *рупу*. Затем вы можете разделить *наму* и *рупу* на четыре составляющие части, так сказать, чтобы подойти к пяти *скандхам* (среди которых *рупа* является пятой). От этого вы можете перейти к работе с двенадцатью *аятанами* (шестью чувствами и их объектами) и восемнадцатью *дхату* (двенадцатью *аятанами* вкуче с соответствующим сознанием, которое возникает под влиянием контакта каждого чувства с его объектом). Нет необходимости

начинать спекулировать над «почему» и «для чего» этих разнообразных классификаций. Изначально они были предназначены не для утверждения какой бы то ни было эпистемологической доктрины, а просто для того, чтобы служить основой для медитации. Идея заключается в том, что на основе глубокого сосредоточения и позитивного медитативного состояния вы просто обращаете внимание на свое собственное существование и с помощью подобного анализа начинаете видеть себя как сложный процесс, а не как самость.

Идя далее, вы можете подойти к *дхармам* систематичнее, различая *самскрита-дхармы* и *асамскрита-дхармы* (составные и несоставные дхармы), а затем перейти к классификации по типу Абхидхармы на *читты* (сознания) и *чайтасики* (факторы ума). И, наконец, вы можете отнести каждое «гате» мантры последовательно к определенному уровню *шуньяты*, так, как я это описал.

В каком-то смысле, нужно повторить продвижение Шарипутры. Нужно *быть* Шарипутрой полностью, прежде чем можно начать слушать Авалокитешвару. Утверждения Авалокитешвары представляют собой не опровержение ошибок или устранение ложного понимания, а углубление ограниченного понимания. Если бы отправной точкой не было это ограниченное понимание, его нельзя было бы углубить. Некоторые исключительные личности, возможно, и в состоянии совершить прыжок в Совершенство Мудрости из ниоткуда, но их очень мало, и не стоит считать, что вы сами принадлежите к их числу.

Авалокитешвара обращается к тому, кто обрел определенный уровень понимания. Но о каком уровне на самом деле идет речь? Для начала нам нужно ясно понять, что мы имеем дело с Шарипутрой, мифологизированным Махаяной, а не с историческим Шарипутрой. И, если следовать мифу, в нем не предполагается, что Шарипутра обладает чисто интеллектуальным пониманием Дхармы – потому что, в конце концов, сама Абхидхарма проводит различие между *шрута-майя-праджней*, мудростью, основанной на книжном обучении, и *бхавана-майя-праджней*, мудростью, основанной на прямом медитативном опыте¹². Однако, если мы вообще собираемся приступить к изучению «Сутры Сердца», нам нужно принять на некотором уровне различие в Махаяне между ограниченным проникновением Архата и более глубоким проникновением Праджняпарамиты, даже если к концу концов это различие не выдерживает внимательного рассмотрения.

Вероятно, лучше всего считать, что Шарипутра представляет собой аспект ума, который склонен принимать все буквально, а Авалокитешвара – тот аспект, который обращается к сути вещей. Конечно, для того, чтобы общение состоялось, необходима и буква учения, и его дух. Это так же справедливо по отношению к Совершенству Мудрости, как и к Абхидхарме. Махаяна предостерегает нас, что *шуньяту* нужно понимать не как данность, а как рабочую концепцию, поскольку в противном случае мы найдем в ней еще одно убежище для эго. Даже «абсолютные» психофизические элементы Абхидхармы изначально были рабочей концепцией. Не так важна глубина анализа, как дух, с которым мы принимаем его результаты. В конце концов, хотя в мире буддизма Махаяны и недвусмысленно говорится об ограничениях концептуальных формулировок, нет абсолютной гарантии, что мы не закоснеем и не впадем в буквализм.

Ни одной копии санскритского текста «Сутры Сердца» так и не было найдено в Индии, но в конце XIX века оригинальная индийская рукопись на пальмовых листьях была найдена в японском храме. На самом деле, это был не дзенский храм, но это не удивительно, поскольку «Сутру Сердца» читают и делают объектом медитации во многих школах японского буддизма. Она обычно распевается на японском, довольно быстро и ритмично, точно так же, как в Тибете она читается по-тибетски, а в Англии и США – на английском (а иногда также и в оригинале, на санскрите).

Традиция Совершенства Мудрости оказала сильное влияние на тибетский буддизм и Дзен. Тибетский подход к ней более диалектичен – тибетские буддисты часто склонны к интеллектуальности, а дзенский подход более интуитивен, более поэтичен, но в обеих школах «Сутра Сердца», наряду с «Алмазной сутрой», высоко ценится. Один из величайших мастеров Дзен, или, если быть более точным, Чань, Хань Шань, написал особенно красивые комментарии к обоим текстам, которые опубликованы на английском в очень доступном переводе Чарльза Лука¹³.

Можно даже сказать, что «Сутра Сердца», наряду с «Алмазной сутрой», составляет духовный скелет буддизма в Китае, Японии, Монголии, Тибете, Корее и Вьетнаме. Здоровый скелет сам по себе, конечно, не гарантирует духовного здоровья всего тела буддийской традиции на Дальнем Востоке. Тибетские и дзенские практики точно так же склонны грешить ограниченностью ума,

догматичностью, нетерпимостью и буквализмом, как и любой тхеравадин. Во всех школах буддизма есть тенденция к буквализму, поскольку это склонность человеческого ума как такового.

Возможно, пришло время для новой сутры, в которой место Шарипутры занимает Авалокитешвара – Авалокитешвара, который воспринял категории Махаяны буквально и нуждается в обретении истинного смысла *шуньяты*, открытого ему высшим существом. Тем временем, мы можем продолжить эту традицию на Западе, не просто глядя на слова на странице, но учась слушать голос Авалокитешвары в нашем собственном сердце и ждать, пока цветок Совершенной Мудрости не распустится в нем.

Часть 3
Алмазная Сутра

Введение

Ужасно, страшно попасть в руки «Алмазной Сутры» – потому что, будучи однажды пойманы, вы пойманы навсегда.

Увиливайте сколько хотите – вы не освободитесь.

Вовсе не интуитивное озарение привело меня к «Алмазной Сутре» летом 1942 года. Тогда мне было около семнадцати, я все еще жил в Лондоне, хотя вскоре меня призвали в войска связи и отправили в Индию, и читал все восточные учения и их переводы, в особенности по буддизму, которые я мог достать. Таким образом, «Алмазная Сутра» рано или поздно должна была попасть мне в руки – или, скорее, я должен был попасть в руки «Алмазной Сутры». Когда я познакомился с ней, эта сутра – наряду с «Сутрой помоста» (которую по незнанию часто называют «Сутрой Вей Ланга») – произвела на меня поистине огромное впечатление. Я называю это впечатлением, но это был скорее удар. Само первое прочтение этих двух текстов стало потрясающим духовным переживанием, которое изменило ход всей моей жизни – или, возможно, стоит сказать, что это впервые заставило меня понять, каков на самом деле ход моей жизни. Это заставило меня понять, что я буддист – чтобы это ни значило.

«Алмазная Сутра», конечно, не нуждается в моей (или чьей-то еще) личной рекомендации для того, чтобы привлечь внимание любого, кто живо интересуется буддизмом. Это один из самых ценных духовно буддийских текстов и также один из самых известных. В Китае, Тибете, Монголии, Корее и Вьетнаме «Алмазную Сутру» читают ежедневно, комментируют, объясняют и интерпретируют. Это важная струя в потоке буддизма Махаяны. Короче говоря, пока мы хотя бы немного не познакомимся с этой великой работой, в нашем знании буддизма будет зиять дыра.

Буддистам на Западе, без сомнения, есть на что пожаловаться. Наши работодатели обычно не настолько сочувственно относятся к необходимости ретритов, чтобы оплатить нам трехмесячный отпуск, когда мы хотим отправиться медитировать. У нас нет больших монастырей, полных монахов, нет вдохновенных буддийских процессий на улицах Лондона, нет публичных празднований в дни полнолуний, нет площадок для кремаций для визитов в лунные ночи... Но есть хотя бы одна вещь, на которую мы не можем пожаловаться. Мы не можем пожаловаться на

недостаток переводов «Алмазной Сутры».

Первые европейские переводы, сделанные примерно в 1830-х, были с китайских или тибетских версий текста, которые в свою очередь были переведены с санскрита. Вместо того, чтобы полагаться на эти дважды переведенные версии, очевидно, лучше придерживаться переводов с оригинального санскритского текста, копии которого были обнаружены в Японии на рубеже столетий. Среди английских переводов с санскрита самым лучшим считается довольно близкая к тексту версия Эдварда Конзе, опубликованная в Риме в 1957 году. Семинар, на основе которого был опубликован этот комментарий, лучше изучать вместе с более доступной и хрестоматийной лондонской версией перевода Конзе, опубликованной в мягком переплете в 1980 году Джорджем Алленом и «Анвином». Хотя этому переводу недостает научного аппарата римского издания, он сопровождается комментарием, который дает обычному читателю возможность более доступного понимания текста. Комментарий Конзе основан, в свою очередь, на комментариях Асанги, Васубандху и Камалашилы, а местами – и на комментариях к обширным сутрам Праджняпарамиты Нагарджуны и Харибхадры.

Полное название этого труда – «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра». «Чхедика» означает «то, что отсекает» или просто «нож». «Ваджра» означает одновременно «алмаз» и «удар молнии»: нечто несокрушимой силы и непреодолимой мощи, что способно сокрушать, сотрясать, превращать в пыль все, что стоит на его пути. Ваджра занимает важное место в буддийском символизме и дает свое имя целому этапу в развитии буддизма – Ваджраяне, Алмазному пути, или пути Удара Молнии.

Следовательно, «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра» обозначает «Проповедь о запредельной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии». Как можно предположить, это название намекает на смысл и значение сутры в целом. Будучи сутрой, этот текст по определению является «Буддавачаной», словом или высказыванием Будды, так что это выражение Просветленного ума. Оно берет начало не в мозге, не в бессознательном, это не творение какого-то земного, обусловленного сознания. «Алмазная Сутра» – это выражение Просветленного Ума, ума, который един с реальностью и видит ее лицом к лицу.

Читая «Алмазную Сутру», размышляя о ней, медитируя на ней, держа ее в уме, мы обретаем связь с самой реальностью. Свет реальности проникает сквозь плотную завесу нашего неведения, так что запредельная мудрость может озарить косную тьму наших сердец и умов. В то же самое время, запредельная мудрость подобна также алмазу, удару молнии. Она рассекает все наши мысли, все наши идеи, все наши представления о реальности, все наши метафизические допущения. Она разрушает все наши негативные эмоции – наш страх, наше беспокойство, наш гнев, нашу зависть, нашу жадность, наше цепляние, наше страстное желание. Она рассекает все наши виды психологической обусловленности, все наши предубеждения, все наши ограничения, которые возникают в силу нашей принадлежности к той или иной национальности, происхождения из той или иной расы, причастности к определенному социальному кругу, владения определенным языком, проживания в определенной среде...

Эта алмазная молния запредельной мудрости рассеивает все ограничения, которые мешают вам видеть истину лицом к лицу. Прежде всего, она наносит удар *вам* – тому, каким вы знаете себя в настоящем. Когда вы сталкиваетесь с этой запредельной мудростью, вы чувствуете ее вторжение подобно удару молнии, сокрушающему и разрушающему вас – и это ужасно. Это ужасно – быть пойманным в объятия реальности, ужасно, страшно попасть в руки «Алмазной Сутры», потому что, будучи пойманы однажды, вы пойманы навсегда. Увиливайте сколько хотите – вы не освободитесь.

Готовы ли мы к этому? Если нет, лучше оставить «Алмазную Сутру» собирать пыль на полке. И даже если мы решили позволить ей схватить нас, нам нужно двигаться очень медленно и осторожно, поскольку «род человеческий не может вынести много реальности». Мы способны вынести лишь малую ее долю, на самом деле, если вообще способны, вот почему мы продвигаемся по «Алмазной Сутре» так осмотрительно. На самом деле, не стоит и вопроса о том, чтобы дать полное, систематическое объяснение учений «Алмазной Сутры» во всей ее полноте и глубине: даже если бы такое объяснение было возможно, мы бы просто не вынесли его. Если какой-то Будда или Бодхисаттва пришел и начал просто рассказывать нам, в чем смысл «Алмазной Сутры», нам пришлось бы вызвать машину скорой помощи, чтобы она дежурила рядом.

Если *содержание* «Алмазной Сутры» опасно для здоровья, стоит

также сказать, что попытки прояснить ее *форму* могут привести нас к головной боли. В то время как оригинальная версия сутры на санскрите – которая, несмотря на всю свою чудовищную репутацию, довольно коротка – развивается непрерывно без разрывов, китайские версии поделены на тридцать две очень короткие главы, собранные в две части. Первая часть льется довольно гладко и завершается достаточно ясным выводом в начале главы 13. Однако вторая часть не такова. Она начинается без видимой причины и на первый взгляд полна бессмысленных повторов, без малейшего явного порядка или последовательности и почти без смысловых переходов от одной темы к другой.

Эта сутра может сбивать с толку, беспокоить, раздражать, дразнить...

Нам нужно принять в расчет возможность, что текст сам по себе был перепутан и в результате перетасовки лишился связности, которой обладал когда-то. Я бы даже осторожно предположил, что вторая часть может представлять собой альтернативную версию первой. Если весь текст – компиляция, возможно, вторая часть – результат ранних, менее удачных попыток, который был добавлен к поздней, более успешной части. Это, в каком-то смысле, почти оскорбительное предположение, и довольно нетрадиционное, но не стоит отвергать его обсуждение по этой причине.

«Алмазная Сутра» дошла до нас в форме, во многом обусловленной случайностями передачи, что означает, что, как и другие буддийские писания, мы не должны принимать ее слишком буквально. Сравните это затруднительное положение с благоприятной ситуацией, которая сложилась для приверженцев других вер. У христиан есть Библия, которую принимают все деноминации. Спустя несколько веков разногласий, добавлений и исключений все они сошлись на каноне книг, которые составляют стандартную Библию, и придерживаются его, не беспокоя себя даже «высшей критикой», которая обнаружила ее вполне человеческое происхождение и развитие. У индуистов есть четыре Веды, которые беспрекословно считаются *шрути*, или откровениями, наряду с Брахмасутрами и Бхагавадгитой. Мусульмане тоже, можно сказать, хорошо устроились. У них есть одна книга, Коран, текст, который вполне пользуется доверием, несмотря на некоторые обсуждения и споры, так что у них есть небольшой том, не больше Нового Завета, который представляет собой Слово Бога во всей его полноте. У них есть разнообразные комментарии, а также изречения Пророка – тысячи изречений, –

но все это совершенно отлично от Корана, который обладает окончательным авторитетом.

У нас, буддистов, нет такого авторитетного руководства. У нас есть целая библиотека книг, и непонятно, где провести черту под тем, что можно было бы назвать «писаниями». У нас есть Палийский канон, сутры Махаяны и тантры – но какой статус придать «Песням Миларепы», например? Все это несколько сбивает с толку. Буддисты школы Нитирэн-сю попытались прояснить положение, выделив один-единственный текст, «Саддхарма-пундарика-сутру», в качестве своего рода Библии – хотя им и не удалось избежать того, чтобы придать особую позицию, по крайней мере, некоторым другим сутрам Махаяны – но этот проект не поддержал весь остальной буддийский мир. И хотя тхеравадинам все же удастся придерживаться строго ограниченного ряда буддийских писаний, у них все еще есть несколько полок, которые можно было бы проредить.

Это означает, что у буддистов практически нет шансов впасть в библиофилию. Мы не можем взять книгу и сказать: «Истина была записана, она нашла выражение в строгой словесной форме, и вот эта истина, все, что вам нужно для спасения, все *здесь*». Собирая по кусочкам многие источники, сравнивая их, мы вынуждены вырабатывать истину самостоятельно. Помимо того, что это неплохое упражнение для ума, это также помогает нам поддерживать ощущение духовной соразмерности и ограждает от фанатизма и догматичности. У вас может быть любимый текст – целые школы выростали вокруг определенных текстов – но это совершенно другой вопрос. В буддизме нет «символов веры». (Кристин Хамфрис однажды составил своего рода «символ веры» в виде своих «Двенадцати принципов», но без особого успеха, особенно в случае с одним или двумя принципами, которые вызывают некоторые вопросы. Пункт насчет «вся жизнь подчинена одному», определенно, считают крайне сомнительным практически все буддисты).

Поэтому есть причина, по которой мы не должны относиться к тексту «Алмазной Сутры» слишком критично. Однако для этого нам нужно быть уверенными, что мы понимаем, с чем имеем дело, и, возможно, будет мудрее оставаться открытыми к возможности, что нам еще не все ясно. Может статься, что связь между различными темами и аргументами и отношения между двумя частями по-прежнему ускользают от всех исследователей сутры. Во второй части темп, несомненно, нарастает. В то время как в первой части есть некая нить линейного развития, за

которую мы можем ухватиться, вторая часть более бескомпромиссна, беспорядочна по композиции и полностью лишена каких бы то ни было попыток установить последовательность. Но стоит ли нам делать из этого вывод, что мудрецы и редакторы древности были так глупы, что не замечали то, что нам ясно как день – что вторая часть беспорядочна.

Если мы собираемся принять то, что «доводы» сознательно лишены последовательности, стоит ли нам ждать логики в организации параграфов? В относительном смысле книга линейна, ведь страницы расположены друг за другом или в виде длинной полосы или свитка, так что одна страница следует за другой. Но, если вообразить, что страницы расположены, как буквы на поверхности сферической головки печатной машинки, так что каждая страница может читаться как продолжение любой из страниц, окружающих ее, мы получим более ясное представление о Совершенстве Мудрости. Возможно, «Ваджраччхедика» только кажется непонятной, потому что мы загнаны в рамки лингвистических или типографских условностей, которые требуют, чтобы текст был организован в какой-то одной последовательности. Вряд ли нам стоит ждать, что реальность будет приспосабливаться к этой условности, равно как и к условностям логики.

Один из способов сделать сутру более связной и доступной для понимания – следовать предположению Хань Шаня, который был Просветленным мастером во времена династии Мин в Китае. Согласно ему, утверждения Будды в сутре предназначены для того, чтобы разрешить невысказанные сомнения монаха, Субхути, к которому он обращается – отсюда и очевидный недостаток связности и непрерывности. В своем комментарии Хань Шань вычленил тридцать пять сомнений: семнадцать грубых сомнений, которые разбираются в первой части сутры, и восемнадцать тонких сомнений, которые раскрываются во второй части. Как толкует сутру Хань Шань, когда все ваши сомнения – включая самое тонкое бессознательное отторжение – отсекаются молниеносным ударом запредельной мудрости, проявляется ваш абсолютный ум, ум высшего Просветления. Это на самом деле единственное прочтение текста, которое, по-видимому, работает.

Однако, в конце концов, если мы настаиваем на соблюдении требований логического ума, мы упускаем суть. «Алмазная Сутра» в действительности пытается донести до нас не систематическое исследование, а ряд сокрушительных ударов, наносимых то с одной, то с другой стороны, чтобы попытаться

проломиться через наши фундаментальные заблуждения. Она не предназначена для того, чтобы облегчить восприятие логическому уму и облечь суть в логическую форму. Эта сутра может сбивать с толку, беспокоить, раздражать, дразнить – и, возможно, не стоит ждать от нее ничего иного. Если бы она была аккуратно и ясно устроена, и концы сошлись бы с концами, перед нами возникла бы опасность счесть, что мы уловили Совершенство Мудрости.

Сутра

Почтение Совершенству Мудрости, Великолепной, Святой!

Введение

1. Так я слышал однажды: Владыка пребывал в Шравасте, в роше Джета, в саду Анатхапиндики, вместе с великим собранием, состоящим из 1250 монахов, и со многими Бодхисаттвами, великими существами. Рано утром Владыка оделся, надел накидку, взял чашу и пошел в великий город Шравасте за подаванием. Насытившись и вернувшись с обхода за подаванием, Владыка отложил накидку и чашу, омыл ноги и сел на месте, устроенном для него, скрестив ноги и выпрямив тело, и сосредоточил внимание перед собой. Тогда многие монахи подошли к месту, где сидел Будда, приветствовали его, коснувшись его ступней головой, трижды обошли его посолонь и сели по одну сторону от него.

2. В то время Досточтимый Субхути прибыл в это собрание и сел. Затем он поднялся с места, закинул край накидки на одно плечо, поставил правое колено на землю, смиренно склонил главу пред Благодатным и, сложив ладони, обратился к нему так: «Чудесно, о Владыка, чудесно, Вышедший за пределы, как Бодхисаттвам, великим существам, оказывает высочайшую помощь Татхагата, Архат, Полностью Просветленный. Чудесно, о Владыка, как щедро Бодхисаттвы, великие существа, одарены высочайшей милостью Татхагаты, Архата, Полностью Просветленного. Как же тогда, о Владыка, должно сыну или дочери хорошего семейства, которые вступили в колесницу Бодхисаттв, устоять, как продвигаться, как контролировать свои мысли?

После этих слов Владыка сказал Досточтимому Субхути: «Хорошо сказано, хорошо сказано, Субхути! Все так, Субхути, все так, как ты сказал! Татхагата, Субхути, помогал Бодхисаттвам, великим существам, оказывал им величайшую помощь и одарял их высочайшей милостью. Теперь, Субхути, слушай, и слушай внимательно! Я научу тебя, как те, кто вступил в колесницу Бодхисаттв, должны устоять, как им продвигаться, как контролировать свои мысли». «Да будет так, о Владыка», – ответил Досточтимый Субхути и стал слушать.

Путь Бодхисаттвы

3. Владыка сказал: «Так, Субхути, тот, кто вступил в колесницу Бодхисаттв, должен создавать в уме подобную мысль: «Сколь много пребывает во вселенной существ и понимается под словом «существа» – рожденных из яйца, из утробы, из влаги или чудесным образом, с формой или без формы, с восприятием или без восприятия, или одновременно с восприятием и без восприятия, – сколь много любых мыслимых существ ни мыслилось в какой бы то ни было форме, всех их я должен привести к Нирване, в то измерение Нирваны, которое ничего не оставляет позади. И все же, хотя бесчисленные существа ведомы таким образом к Нирване, ни одно существо не ведомо к Нирване». А почему? Если в Бодхисаттве возникнет понятие о «существе», его нельзя будет назвать «существом Бодхи». А почему? Не назовешь того существом Бодхи, в котором возникает понятие о самости, или о существе, или понятие о живой душе, или о человеке.

4. Более того, Субхути, Бодхисаттва, который совершает даяние, не должен опираться ни на что материальное, не должен опираться и ни на что иное. Когда он совершает даяния, ему не должны служить опорой видимые объекты, не должны служить опорой и звуки, запахи, вкусы, прикосновения или объекты ума. Ибо, Субхути, Бодхисаттва, великое существо, должен совершать даяния таким образом, чтобы не опираться на понятие о знаке. А почему? Потому что множество заслуг этого существа Бодхи, который, не опираясь ни на что, совершает даяние, непросто измерить. Как ты думаешь, Субхути, протяженность пространства на Востоке легко измерить? Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка». Владыка спросил: «Подобно этому, легко ли измерить протяженность пространства на юге, западе или севере, вверху и внизу, в промежуточных направлениях, во всех десяти направлениях всех сторон? «Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка». Владыка сказал: «Точно так же множество заслуг того существа Бодхи, которое, не опираясь ни на что, совершает даяние, непросто измерить. Вот почему, Субхути, те, кто вступил в колесницу Бодхисаттвы, должны совершать даяния, не опираясь на понятия о знаке.

5. Владыка продолжил: «Как ты думаешь, Субхути, можно распознать Татхагату по обладанию его знаками?» Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка. А почему? То, чему учил Татхагата, как обладанию знаками, на самом деле совсем не обладание знаками». Владыка сказал: «Там, где существует

обладание знаками, существует обман, там, где нет обладания и нет знаков, нет обмана. Поэтому Татхагату видят по отсутствию знаков, как по знакам».

6. Субхути спросил: «Появятся ли в будущем существа, в последние времена, в последнюю эпоху, в последние пятьсот лет, во времена упадка благого учения, которые, когда слова этой сутры будут преподаны, поймут ее истину?» Владыка ответил: «Не говори так, Субхути! Да, даже тогда будут такие существа. Потому что даже в те времена, Субхути, будут Бодхисаттвы, одаренные благим поведением, одаренные добродетелями, одаренные мудростью, которые, когда слова этой сутры будут преподаны, поймут ее истину. И этим Бодхисаттвам, Субхути, будет оказывать почтение не один Будда, не один Будда будет возвращать корни их заслуг. Напротив, Субхути, тем Бодхисаттвам, которым, когда слова этой сутры будут преподаны, придет хотя бы одна мысль, исполненная невозмутимой веры, будут оказывать почтение многие сотни тысяч Будд, и многие сотни тысяч Будд будут возвращать корни их заслуг. Они известны Татхагате, Субхути, силой его восприятия Будды, они видны Татхагате, Субхути, силой его ока Будды, они полностью известны Татхагате, Субхути. И все они, Субхути, обретут и примут неисчислимое и неизмеримое множество заслуг.

А почему? Потому, Субхути, что у этих Бодхисаттв (1) нет понятия самости, (2) не нет понятия существа, (3) нет понятия души, (4) нет понятия человека. Нет у этих Бодхисаттв и (5) понятия о дхарме, или (6) понятия о не-дхарме. (7) Нет понятия и (8) нет отсутствия понятия.

А почему? Если, Субхути, у этих Бодхисаттв было бы понятие о дхарме или о не-дхарме, они бы тогда успокоились на самости, существе, душе или человеке. А почему? Потому что Бодхисаттва не должен успокаиваться ни на дхарме, ни на не-дхарме. Значит, Татхагата преподавал это изречение со скрытым смыслом: «Те, кто постиг, что проповедь дхармы подобны плоту, должен оставить дхармы, равно как и не-дхармы».

7. Владыка спросил: «Как ты думаешь, Субхути, есть ли какая-то дхарма, которую полностью постиг Татхагата, как «высшее, верное и совершенное просветление», есть ли дхарма, которую явил Татхагата?» Субхути ответил: «Нет, насколько я понимаю сказанное Владыкой. Почему же? Эту дхарму, которую полностью постиг или явил Татхагата – ее нельзя уловить, о ней нельзя говорить, это не дхарма и не не-дхарма. Почему же?

Потому что абсолютное возвышает святых.

8. Затем Владыка спросил: «Как ты считаешь, Субхути, если сын или дочь благородного семейства наполнили мировую систему, состоящую из тысячи миллионов миров, семью драгоценными качествами, а затем преподнесли их в дар Татхагатам, Архатам, Полностью Просветленным, обретут ли они силой этого великое множество заслуг?» Субхути ответил: «Великий Владыка, Великий, Вышедший за пределы, велико будет это множество! Почему же? Потому что Татхагата говорил о «множестве заслуг» как о «не-множестве». Так Татхагата говорит о «множестве заслуг». Владыка сказал: «Но если кто-то еще должен был бы воспринять из этой проповеди дхармы лишь одно четверостишие, и явил бы и прояснил его во всех деталях другим, он обрел бы силой этого еще большее множество заслуг, неизмеримых и неисчислимых. Почему же? Потому что из этого проистекает высшее, верное и совершенное просветление Татхагат, Архатов, Полностью Просветленных, и так возникают Будды, Владыки. Почему же? Потому что Татхагата учил, что дхармы, особые для Будд, это не просто особые дхармы Будд. Вот почему они называются «дхармы, особые для Будд».

Направление духовной жизни

9. Владыка спросил: «Как ты думаешь, Субхути, приходит ли на ум Вступившему в Поток: «Мною достигнут плод вступившего в поток?»» Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка! Почему же? Потому что, о Владыка, он не обрел никакой дхармы. Поэтому его называют Вступившим в Поток. Он не обрел ни объекта зрения, ни звука, ни запаха, ни вкуса, ни осязаемого, ни объекта ума. Вот почему его называют «Вступившим в Поток». Если бы, о Владыка, на ум Вступившему в Поток пришло бы: «Мною достигнут плод Вступившего в Поток», это было бы для него успокоением на самости, успокоением на существе, успокоением на душе, успокоением на человеке. Владыка спросил: «Как ты думаешь, Субхути, приходит ли на ум Однажды Возвращающемуся: «Мною достигнут плод Однажды Возвращающегося?»» Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка! Почему же? Потому что, о Владыка, Однажды Возвращающийся не обрел никакой дхармы. Поэтому его называют «Однажды Возвращающимся». Владыка спросил: «Как ты думаешь, Субхути, приходит ли на ум Невозвращающемуся: «Мною достигнут плод Невозвращающегося?»» Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка! Почему же? Потому что, о Владыка, нет никакой дхармы, посредством которой обретается

Невозвращение. Поэтому его называют «Невозвращающимся». Владыка спросил: «Как ты думаешь, Субхути, приходит ли на ум Архату: «Мною достигнут плод Архата?»» Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка! Почему же? Потому что, о Владыка, нет никакой дхармы под названием «Архат». Вот почему его называют Архатом. Если бы, о Владыка, Архату на ум пришло «Мною достигнуто состояние Архата», это было бы для него успокоением на самости, успокоением на существе, успокоением на душе, успокоением на человеке. Почему же? Я, о Владыка, тот, на которого Татхагата, Архат, Полностью Просветленный указал как на первого из тех, кто пребывают в Покое. Я, о Владыка, Архат, свободный от жадности. И все же, Владыка, мне на ум не приходит: «Я Архат и я свободен от жадности». Если, о Владыка, мне бы пришло на ум, что я достиг состояния Архата, тогда Татхагата не сказал бы обо мне «Субхути, этот сын благородного семейства, первый из тех, кто пребывает в Покое, не пребывает нигде, вот почему его называют «пребывающий в Покое, пребывающий в Покое»».

10. Владыка спросил: «Как ты думаешь, Субхути, есть ли дхарма, которую Татхагата усвоил от Дипанкары, Татхагата, Архат, Полностью Просветленный?» Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка».

Владыка сказал: «Если какой-нибудь Бодхисаттва скажет: «Я создам прекрасные миры Будды», он ошибется. Почему же? «Прекрасные миры Будды, прекрасные миры Будды», Субхути, преподаны Татхагатой как «не-миры». Поэтому он говорил о «прекрасных мирах Будды».

Это значит, Субхути, Бодхисаттва, великое существо, должен мыслить без опоры, то есть его мысль не должна иметь никакой опоры, не должна опираться на зримое, звуки, запахи, вкусы, осязаемое или объекты ума.

Предположим, Субхути, что есть человек, наделенный телом, огромным телом, таким, что его личное существование подобно Сумеру, царю гор. Было бы это личное существование огромным?»

Субхути ответил: «Да, огромным, о Владыка, огромным, Вышедший за пределы, было бы это личное существование. А почему? «Личное существование, личное существование» преподано Татхагатой как несуществование, поскольку, о Владыка, не существует существования или несуществования. Поэтому его называют «личным существованием».

11. Владыка спросил: «Как ты считаешь, Субхути, если бы существовало столько великих рек Ганг, сколько существует песчинок на дне великой реки Ганг, было бы число песчинок в них велико?» Субхути ответил: «Этих великих рек воистину было бы множество, и гораздо больше было бы песчинок в них». Владыка сказал: «Вот что я провозглашаю тебе, Субхути, вот что я объявляю тебе: если какой-либо мужчина или женщина наполнили бы семью драгоценностями столь же много мировых систем, сколько песчинок в тех реках Ганг, и преподнесли бы их в дар Татхагатам, Архатам и Полностью Просветленным, – как ты считаешь, Субхути, приобрели бы этот мужчина или женщина силою этого великое множество заслуг?» Субхути ответил: «Великим, о Владыка, великим, о Вышедший за пределы, было бы это множество заслуг, неизмеримым и неисчислимым». Владыка сказал: «Но если бы сын или дочь из благородного семейства взяли бы из этой проповеди Дхармы лишь одну строфу в четыре строки, и стали бы открывать и прояснять ее другим, силой этого они бы обрели еще большее множество заслуг, неизмеримых и неисчислимых.

12. Более того, Субхути, то место на земле, где кто-либо принял бы из этой проповеди Дхармы хотя бы одну строфу в четыре строки, проповедовал или прояснил ее, это место на земле было бы истинным святилищем для всего мира богов, людей и асуров. Так что нам сказать о тех, кто сохранит в уме эту проповедь Дхармы во всей ее полноте, кто будет читать, учить и разъяснять ее во всех деталях другим! В высшей степени чудесные благословения будут им дарованы, Субхути! А в этом месте на земле или пребывает учитель, или святой, представляющий его.

Первый финал

13. Субхути спросил: «Какова же, о Владыка, эта проповедь Дхармы, и как мне сохранить ее в уме?» Владыка ответил: «Эта проповедь Дхармы, Субхути, называется «мудростью, вышедшей за пределы», и именно так ты должен сохранить ее в уме!

Запредельность

А почему? Как раз тому, чему Татхагата учил, как мудрости, выходящей за пределы, он учил, как не выходящему за пределы. Вот почему она называется «мудростью, вышедшей за пределы». Как ты считаешь, Субхути, есть ли какая-нибудь Дхарма, которую преподавал Татхагата?» Субхути ответил: «Воистину, о Владыка, таковой нет». Владыка спросил: «Когда, Субхути, ты представляешь число пылинок в этой мировой системе из тысячи

миллионов миров, будет ли их множество?» Субхути ответил: «Да, о Владыка. Поскольку то, что Татхагата преподал как пылинки, он преподал как не-пылинки. Вот почему их называют «пылинками». А эту мировую систему Татхагата преподал как не-систему. Вот почему ее называют «мировой системой». Владыка спросил: «Как ты считаешь, Субхути, можно ли распознать Татхагату по тридцати двум знакам великого человека?» Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка. А почему? Потому что эти тридцать два знака, которые преподал Татхагата, на самом деле – не-знаки. Вот почему их называют «тридцатью двумя знаками великого человека». Владыка сказал: «И вновь, Субхути, представь мужчину или женщину, которые отказались бы от своей собственности такое же число раз, сколько песчинок в реке Ганг, и представь, что некто другой, взяв из этой проповеди Дхармы лишь одну строфу в четыре строки, разъяснил бы ее остальным. Этот последний благодаря этому обрел бы еще большее множество заслуг, неизмеримых и неисчислимых».

14. Тогда Досточтимый Субхути заплакал, тронутый воздействием Дхармы. Осушив слезы, так он сказал Владыке: «Чудесно, о Владыка, весьма чудесно, о Вышедший за Пределы, как прекрасно Татхагата преподал эту проповедь Дхармы. Посредством ее во мне проявилось знание. Никогда ранее не слышал я такой проповеди Дхармы. Сколь чудесные благословения получают те, кто, услышав преподанную им Сутру, обретут подлинное понимание. А то, что является подлинным пониманием, на самом деле – не-понимание. Вот почему Татхагата учит: «Подлинное понимание, подлинное понимание». Мне не трудно принять эту проповедь Дхармы и уверовать в нее, когда она преподносится. Но те существа, которые появятся в будущем, в последние времена, в последнюю эпоху, в последние пятьсот лет, во времена упадка благого учения, те из них, кто, о Владыка, примут эту проповедь Дхармы, сохраняют ее в уме, будут повторять и изучать ее и прояснять во всех деталях другим – их благословения воистину будут чудесны! Тем не менее, в них не будет места представлению о самости, о существовании, о душе или о личности. А почему? Представление о самости, о Владыка, на самом деле не является представлением. Представление о существовании, о душе или личности, на самом деле не является представлением. А почему? Потому что Будды, Владыки оставили все представления позади».

Владыка сказал: «Это так, Субхути. Наивысшие благословения

получат те существа, которые, услышав эту Сутру, не задрожат, не испугаются, не испытают ужаса. А почему? Потому что Татхагата преподавал это как высочайшее совершенство. А тому, что Татхагата преподавал как высочайшее совершенство, учат и бесчисленные Благословенные Будды. Вот почему оно называется «высочайшим совершенством».

Более того, Субхути, совершенство терпения Татхагаты – на самом деле не совершенство. А почему? Потому, Субхути, что, когда царь Калимбы срезал плоть с каждого моего члена, тогда у меня не было представления о себе, существовании, душе или личности. А почему? Если бы, Субхути, в то время я имел представление о самости, я бы имел представление и о злонамеренности. Так было бы, и если бы я имел представление о существовании, душе или личности. Обладая всеведением, я припоминаю, что в прошлом я пятьсот рождений вел жизнь святого, посвятившего себя терпению. Тогда у меня также не было представления о самости, существовании, душе или личности.

Из этого следует, Субхути, что существо Бодхи, великое существо, избавившись от всех представлений, должно возвысить свой ум к окончательному, верному и совершенному Просветлению. Оно должно явить мысль, существующую без опоры на формы, звуки, запахи, вкусы, прикосновения или объекты ума, без опоры на Дхарму или не-Дхарму, без опоры на что бы то ни было. А почему? Любая опора на самом деле лишена опоры. По этой причине Татхагата учит: «Даяние должен совершать Бодхисаттва, существующий без опоры, а не тот, кто опирается на формы, звуки, запахи, вкусы, прикосновения или объекты ума.

И, кроме того, Субхути, лишь на благо всех существ Бодхисаттва должен совершать подобные даяния. А почему? Это представление о существовании, Субхути, на самом деле не-представление. Те великие существа, о которых говорил Татхагата, на самом деле – не-существа. А почему? Потому что Татхагата говорит в соответствии с реальностью, изрекает истину, говорит о том, что существует, а не иначе. Татхагата не произносит лжи.

Но, тем не менее, Субхути, с точки зрения той Дхармы, которую полностью постиг и явил Татхагата, с этой точки зрения нет ни правды, ни лжи.

В темноте невозможно ничего разглядеть. Точно также следует

относиться и к Бодхисаттве, который погряз в вещном, и, погрязнув в вещном, отрекся от даяния. Зрячий человек, когда ночь проясняется и восходит солнце, видит многообразие форм. Точно также следует относиться и к Бодхисаттве, который не погряз в вещном и, не погрязнув в вещном, отрекся от даяния.

И далее, Субхути, те сыновья и дочери благородного семейства, которые примут эту проповедь Дхармы, будут сохранять ее в уме, повторять, изучать ее и прояснять во всех деталях другим, они, Субхути, известны Татхагате благодаря его постижению Будды, зримы Татхагатой благодаря его оку Будды, полностью известны Татхагате. Все эти существа, Субхути, получают и обретут неизмеримое и неисчислимое множество заслуг.

15. И если, Субхути, мужчина или женщина должны отказаться от всех своих владений столько же раз, сколько песчинок существует в реке Ганг, и сделать то же самое в обед и вечером и таким образом будут отказываться от всех своих владений много сотен тысяч миллионов миллиардов эр, а кто-то, услышав эту проповедь Дхармы, не откажется от них, то этот последний силой этого обретет большее количество заслуг, неизмеримых и неисчислимых. Что же нам сказать о том, кто, записав ее, будет заучивать ее, сохранять в уме, повторять, изучать и прояснять ее во всех деталях другим?

Более того, Субхути, (1) непостижима и (2) несравненна эта проповедь Дхармы. (3) Татхагата преподал ее на благо всех живых существ, которые вступили в лучшую, самую совершенную колесницу. Те, кто примет эту проповедь Дхармы, будут сохранять ее в уме, повторять, изучать и прояснять во всех деталях другим, известны Татхагате благодаря его постижению Будды, зримы Татхагатой благодаря его оку Будды, полностью известны Татхагате. Все эти существа, Субхути, будут наделены множеством благословений, непостижимых, несравненных, бесчисленных и бесконечных. Все эти существа, Субхути, будут равным образом причастны Просветлению. А почему? Потому что невозможно, Субхути, чтобы эту проповедь Дхармы услышали существа с низкими намерениями, существа, которые сохраняют воззрения о самости, существовании, душе или личности. Также не могут и существа, не принявшие обета Бодхисаттвы, ни услышать эту проповедь Дхармы, ни принять ее, ни сохранить в уме, повторять или изучать ее. Это невозможно.

(1) Более того, Субхути, то место на земле, где открывается эта Сутра, это место на земле будет достойно почитания целым

миром с его богами, людьми и асурами, достойно почтительного приветствия, достойно почитания обхождением по кругу – подобно святыне станет это место на земле.

16. И все же, Субхути, те сыновья и дочери благородного семейства, которые примут эти самые Сутры и будут хранить их в уме, повторять и изучать их, они будут смиренны, очень смиренны! А почему? Нечистые поступки, которые эти существа совершили в своих прошлых жизнях, которые могут привести их к плачевному уделу, в этой самой жизни они (2) устраняют благодаря этому смирению и (3) достигнут Просветления Будды. Обладая всеведением, Субхути, я вспоминаю, что в прошлом, задолго до того, как стать Дипанкарой, Татхагатай, Архатом, Полностью Просветленным, я бесчисленные эпохи, воистину бесчисленные эпохи отдавал долги, преданно служа восьмидесяти четырем тысячам миллионов миллиардов Будд, даже не отдаваясь от них. Но множество заслуг, Субхути, от того, что я удовлетворял пожелания этих Будд и Владык, даже не отдаваясь от них, по сравнению множеством заслуг тех, кто в последние времена, в последнюю эпоху, в последние пятьсот лет, во времена упадка благого учения примут эти самые Сутры, сохраняют их в уме, будут повторять и изучать их и прояснят их во всех деталях другим, не составят и сотой части, и тысячной части, и стотысячной части, и десятиmillionной части, и стамиллионной части, к стотысячномиллионной части. Они несоизмеримы, неделимы, неисчислимы, несравненны и бесподобны. (4) Если, более того, Субхути, я пытался дать представление о множестве заслуг этих сыновей и дочерей благородных семейств, о том, сколь великое множество заслуг они в это время получают и обретут, существа впали бы в ярость и замешательство. Однако поскольку, Субхути, Татхагата преподнес эту проповедь Дхармы как непостижимую, столь же непостижимым будет и полученный от нее кармический эффект».

17. (Субхути спросил: «Как, о Владыка, вступить в эту колесницу, как продвигаться по пути, как контролировать свои мысли?» Владыка ответил: «Здесь, Субхути, тот, кто вступил в колесницу Бодхисаттв, должен мыслить подобным образом: всех существ я должен привести к Нирване, в Измерение Нирваны, которое ничего не оставляет позади, и все же, после того, как эти существа будут приведены к Нирване, ни одно существо не будет приведено к Нирване. А почему? Если в Бодхисаттве возникнет представление о существе, его нельзя назвать существом Бодхи.

Равно как и если в нем возникнет представление о душе или личности). А почему? Потому что тот, кто вступил в колесницу Бодхисаттв, больше не принадлежит к дхармам.

Как ты считаешь, Субхути, есть ли дхарма, благодаря которой Татхагата, когда он был с Татхагатой Дипанкарой, полностью постиг окончательное, верное и совершенное Просветление?» Субхути ответил: «Не существует никакой дхармы, благодаря которой Татхагата, когда он был с Татхагатой Дипанкарой, полностью постиг окончательное, верное и совершенное Просветление». Владыка сказал: «Именно по этой причине Татхагата Дипанкара предсказал обо мне: «Ты, молодой брахман, станешь в будущем Татхагатой, Архатом, Полностью Просветленным под именем Шакьямуни».

А почему, Субхути? «Татхагата» подобно по смыслу подлинной таковости (*matxame*). И кто, таким образом, скажет, что Татхагата полностью постиг окончательное, верное и совершенное Просветление, скажет неправду. А почему? (Нет никакой Дхармы, благодаря которой Татхагата полностью постиг окончательное, верное и совершенное Просветление. И эта дхарма, которую Татхагата полностью постиг и проявил, по причине этого не является ни истинной, ни ложной). Вот почему Татхагата учит: все дхармы – это собственные и особые дхармы Будды. А почему? «Все дхармы», Субхути, как не-дхармы преподаны Татхагатой. Вот почему все дхармы называют собственным и особыми дхармами Будды. (Подобно тому, Субхути, как человек должен быть наделен телом, огромным телом)». Субхути сказал: «Тот человек, о котором Татхагата говорил как о «наделенном телом, огромным телом», как не-тело был преподан Татхагатой. Вот почему говорится «он наделен телом, огромным телом».

Владыка сказал: «Так и есть, Субхути. Бодхисаттва, который скажет: «Я приведу существ к Нирване», не может называться существом Бодхи. А почему? Есть ли, Субхути, какая-либо дхарма под названием «существо Бодхи»? Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка». Владыка сказал: «Поэтому Татхагата учит: «Бессамостны все дхармы, у них нет признаков живого существа, они лишены живой души, лишены личности». (Если Бодхисаттва скажет: «Я создам гармоничные поля Будд»), он также не может называться существом Бодхи. (А почему? «Гармоничные поля Будд, гармоничные поля Будд», Субхути, как не гармоничные преподаны Татхагатой. Вот почему он говорил о «гармоничных полях Будд»). Однако именно Бодхисаттву, Субхути, который

сосредоточен на том, что «все дхармы лишены самости, все дхармы бессамостны», Татхагата, Архат, Полностью Просветленный провозгласил существом Бодхи, великим существом.

Будды

18. Как ты считаешь, Субхути, существует ли плотское зрение Татхагаты?» Субхути ответил: «Да, о Владыка, плотское зрение Татхагаты существует». Владыка спросил: «Как ты считаешь, Субхути, существует ли небесное око Татхагаты, его око мудрости, его око Дхармы, его око Будды?» Субхути ответил: «Воистину так, о Владыка, небесное око Татхагаты существует, как существует его око мудрости, око Дхармы, око Будды».

Владыка сказал: «Как ты считаешь, Субхути, использовал ли Татхагата фразу: «столь много, сколь много песчинок есть в реке Ганг»? Субхути ответил: «Воистину, о Владыка, воистину, о Вышедший за пределы!» Владыка спросил: «Как ты считаешь, Субхути, если было бы столько же рек Ганг, сколько песчинок есть в реке Ганг, и было бы столько же мировых систем, сколько песчинок во всех этих реках, много ли было бы этих систем?» Субхути ответил: «Воистину, О Владыка, воистину, о Вышедший за Пределы, этих мировых систем было бы множество». Владыка сказал: «Сколь много существ, столь много в этих мировых системах, как я знаю благодаря своей мудрости, многообразных направлений мысли. А почему? «Направления мысли, направления мысли» – на самом деле, Субхути, как направления преподаны Татхагатой. Вот почему они называются «направлениями мысли». А почему? Прошлую мысль не ухватить, будущую мысль не ухватить, настоящую мысль не ухватить».

19. Как ты считаешь, Субхути, если сын или дочь благородного семейства наполнили эту мировую систему из тысячи миллионов миров семью драгоценностями, а затем преподнесли их в дар Татхагатам, Архатам, Полностью Просветленным, обретут ли они силой этого великое множество заслуг?» Субхути ответил: «Обретут, о Владыка, обретут, Вышедший за Пределы!» Владыка сказал: «Воистину так, Субхути, воистину так. Благодаря этому сын или дочь благородного семейства обретут великое множество заслуг, неизмеримых и неисчислимых. Но если бы, с другой стороны, существовала такая вещь, как множество заслуг, Татхагата не говорил бы о «множестве заслуг».

20. Как ты считаешь, Субхути, можно ли распознать Татхагату

посредством обретенного им тела формы?» Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка, Татхагату нельзя распознать посредством обретенного им тела формы. А почему? «Обретение тела формы, обретение тела формы» – обо всем этом Татхагата говорил как о не-обретении. Вот почему оно называется «обретением тела формы». Владыка спросил: «Как ты считаешь, Субхути, можно ли распознать Татхагату по обладанию знаками?» Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка. А почему? Это обладание знаками, о Владыка, Татхагата преподал как не-обладание не-знаками. Вот почему оно называется «обладанием знаками».

21. Владыка спросил: «Как ты считаешь, Субхути, приходило ли на ум Татхагате: «Посредством меня была явлена Дхарма»? Кто бы ни сказал, Субхути, что «Татхагата явил Дхарму», сказал бы ложь, исказил представление обо мне, хватаясь за то, чего не существует. А почему? «Явление Дхармы, явление Дхармы», Субхути, заключается в том, что нет никакой Дхармы, за которую можно было бы ухватиться как за явление Дхармы».

Субхути спросил: «Будут ли существа в будущем, в последние времена, в последнюю эпоху, в последние пятьсот лет, во времена упадка благого учения, которые услышав эти дхармы, истинно уверуют?» Владыка ответил: «Это, Субхути – ни существа, ни не-существа. А почему? «Существа, существа», Субхути, Татхагата преподал как не-существа. Вот почему он говорил обо «всех существах».

22. Как ты считаешь, Субхути, есть ли какая-либо дхарма, с помощью которой Татхагата постиг окончательное, верное и совершенное Просветление?» Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка, не существует никакой дхармы, с помощью которой Татхагата постиг окончательное, верное и совершенное Просветление». Владыка сказал: «Воистину так, Субхути, воистину так. Ни малейшей дхармы нельзя обнаружить или ухватить. Вот почему это называется «окончательным, верным и совершенным Просветлением».

23. Более того, Субхути, тождественна самой себе эта дхарма, и, следовательно, нечему быть в противоречии. Вот почему это называется «окончательным, верным и совершенным Просветлением». Тождественное самому себе посредством отсутствия самости, существования, души или личности, окончательное, верное и совершенное Просветление полностью известно как всеохватность всех целостных дхарм. «Целостные

дхармы, целостные дхармы» – это то, Субхути, что Татхагата, тем не менее, преподал как не-дхармы. Вот почему они называются «целостными дхармами».

24. И вновь, Субхути, если мужчина или женщина нагромоздят семь драгоценностей, пока их гора не сравняется с горой Сумеру, царем гор, в мировой системе из тысячи миллионов миров, и преподнесут их в дар, и если, с другой стороны, сын или дочь благородного семейства примут из Праджняпарамиты, этой проповеди Дхармы, всего лишь строфу в четыре строки, и явят ее другим, по сравнению с этим множеством заслуг первое множество заслуг не достигнет сотой части и так далее, пока мы не придем к тому, что между ними не может быть никакого сравнения.

25. Как ты считаешь, Субхути, приходит ли на ум Татхагате: «Посредством меня освобождаются существа?» Не так нужно это рассматривать, Субхути! А почему? Нет существа, которое должен освобождать Татхагата. И вновь, если бы было хоть одно существо, которое освободил Татхагата, несомненно, это было бы потому, что Татхагата цеплялся за самость, за существование, за душу, за личность. «Цепляние за самость» как не-цепляние преподано Татхагатой. И все же глупые обычные люди уцепились за нее. «Глупые обычные люди» на самом деле, Субхути, не люди, которым преподавал Татхагата. Вот почему они называются «глупыми обычными людьми».

26. Как ты считаешь, Субхути, можно ли распознать Татхагату по обладанию знаками?» Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка». Владыка сказал: «Если бы, Субхути, Татхагату можно было бы распознать по обладанию знаками, тогда бы и вселенский монарх был Татхагатой. Поэтому Татхагату нельзя распознать по обладанию знаками». Тогда Субхути сказал: «Как я, о Владыка, понимаю учение Владыки, Татхагату нельзя распознать по обладанию знаками».

*Далее Владыка преподал по этому случаю следующие строфы:
Те, кто распознает меня посредством формы,
И те, кто следует за моей речью,
Предпринимают неверные усилия,
Меня эти люди не видят.*

*По Дхарме распознаются Будды,
От тел Дхармы исходят их наставления,
Но подлинную природу Дхармы распознать,*

И никто не может считать ее объектом.

27. Как ты считаешь, Субхути, постиг ли Татхагата окончательное, верное и совершенное Просветление благодаря обладанию знаками? Не так ты должен рассматривать это, Субхути. А почему? Потому что Татхагата, несомненно, постиг окончательное, верное и совершенное Просветление не благодаря обладанию знаками.

Точно так же не должен никто, Субхути, и говорить тебе: «Те, кто вступил в колесницу Бодхисаттв, постигли разрушение дхарм или их уничтожение». Не так стоит рассматривать это, Субхути! Потому что те, кто вступил в колесницу Бодхисаттв, не постигли разрушение дхармы или ее уничтожение.

28. И вновь, Субхути, если сын или дочь из благородного семейства наполнили семью драгоценностями столь же много мировых систем, сколько много песчинок есть в реке Ганг, и преподнесли их в дар Татхагатам, Архатам, Полностью Просветленным, и если, с другой стороны, Бодхисаттва обретет терпение и довольство в дхармах, которые ничто сами по себе и не могут быть созданы, тогда этот последний обретет благодаря этому более великое множество заслуг, неизмеримых и неисчислимых.

«Более того, неверно, Субхути, что Бодхисаттва должен накапливать множество заслуг». Субхути сказал: «Несомненно, о Владыка, Бодхисаттва должен накопить множество заслуг». Владыка сказал: «Должен обрести», Субхути, но не «должен цепляться». Вот почему говорится «должен обрести».

29. Кто бы ни сказал, что Татхагата приходит или уходит, стоит, сидит или ложится, он не понимает смысла моего учения. А почему? «Татхагата» – тот, кто никуда не уходил и ниоткуда не приходил. Вот почему его называют «Татхагатой, Архатом, Полностью Просветленным».

Совет несовершенному

30. И вновь, Субхути, если сын или дочь благородного семейства могли бы измельчить столь много мировых систем, сколь много пылинок существует в этой великой мировой системе из тысячи миллионов миров, настолько мелко, насколько они могли бы быть измельчены с несравненным тщанием, и действительно раздробить их на нечто вроде собрания мельчайших частиц, как ты считаешь, Субхути, было ли бы это огромное количество

мельчайших частиц?» Субхути ответил: «Воистину так, о Владыка, воистину так, о Вышедший за Пределы, огромным было бы это собрание мельчайших частиц! А почему? Если бы, о Владыка, существовало огромное собрание мельчайших частиц, Владыка не называл бы его «огромным собранием мельчайших частиц». А почему? То, что было преподано Татхагатай как «собрание мельчайших частиц», как не-собрание было преподано Татхагатай. Вот почему оно называется «собранием мельчайших частиц».

А то, что Татхагата преподавал как «мировую систему из тысячи миллионов миров», он преподавал как не-систему. Вот почему она называется «мировой системой из тысячи миллионов миров». А почему? Если бы, о Владыка, существовала мировая система, это бы было поводом для цепляния за материальный объект, а то, что Татхагата преподавал как «цепляние за материальный объект», просто как не-цепляние было преподано Татхагатай. Вот почему оно называется «цеплянием за материальный объект». Владыка добавил: «И также, Субхути, это «цепляние за материальный объект» – это своего рода условность языка, словесное выражение, лишённое реального смысла. Это ни дхарма, ни недхарма. И все же глупые обычные люди цепляются за нее.

31. А почему? Потому что кто бы ни сказал, что воззрение о самости было преподано Татхагатай, воззрение о существовании, душе или личности, будет ли он говорить верно?» Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка, воистину нет, о Вышедший за пределы, он не скажет правды. А почему? То, что было преподано Татхагатай как «воззрение о самости», как невоззрение было преподано Татхагатай. Вот почему оно называется «воззрением о самости». Владыка сказал: «Тогда тот, Субхути, кто вступил в колесницу Бодхисаттв, должен ведать все дхармы, видеть их, стремиться к ним. И он должен ведать их, видеть их и стремиться к ним так, чтобы не создать представления о дхарме. А почему? «Представление о дхарме, представление о дхарме», Субхути, как не-представление было преподано Татхагатай. Вот почему оно называется «представлением о Дхарме».

32. И, наконец, Субхути, если Бодхисаттва, великое существо, наполнит неизмеримые и неисчислимые мировые системы семью драгоценностями и преподнесет их в дар Татхагатам, Архатам, Полностью Просветленным, и, если, с другой стороны, сын или дочь благородного семейства примет из этой Праджняпарамиты, этой проповеди Дхармы всего лишь одну строфу в четыре строки

и сохранит ее в уме, будет являть, повторять и изучать ее и разьяснять во всех деталях другим, благодаря этому этот последний обретет великое множество заслуг, неизмеримых и неисчислимых. И как он явит это миру? Не открывая это миру. Вот почему говорится: «Он обретет Просветление».

*Как звезды, обман зрения, как лампу,
Фальшивое представление, капли росы или пузырь,
Сон, вспышку молнии или облако, –
Так должно видеть обусловленное.*

Второй вывод

Так сказал Владыка. Придя в восторг, старейшина Субхути, монахи и монахини, благочестивые миряне и мирянки, бодхисатвы и весь мир с его богами, людьми, асурами и гандхарвами возрадовались учению Владыки¹⁴.

Глава 1

Удивительно обыкновенное начало

Наша повседневная жизнь может быть приятной или болезненной, полной дикого восторга или невыносимых мучений, или просто банально скучной и неинтересной большую часть времени. Но именно посреди всех этих переживаний, хороших, плохих и нейтральных – и нигде еще – нам придется обрести Просветление.

Так я слышал однажды: Владыка пребывал в Шравастии, в роще Джета, в саду Анатхапиндики, вместе с великим собранием, состоящим из 1250 монахов, и со многими Бодхисаттвами, великими существами. Рано утром Владыка оделся, надел накидку, взял чашу и пошел в великий город Шравастии за подаянием. Насытившись и вернувшись с обхода за подаянием, Владыка отложил накидку и чашу, омыл ноги и сел на месте, устроенном для него, скрестив ноги и выпрямив тело, и сосредоточил внимание перед собой.

Эти слова могут показаться довольно простыми, но на самом деле это не слишком типичное начало для сутры Махаяны. Более подходящим началом было бы экстравагантное описание Будды, сидящего в некоей небесной обители на огромном изукрашенном лотосовом троне, окруженного не только монахами и монахинями, но и многими миллионами нечеловеческих существ в их различных видах. Еще до того, как Будда открыл рот, мы вправе ожидать свершения разнообразных чудес – например, тысяч огромных золотых цветов, *мандалав*, величиной с повозку, спускающихся с небес. А затем, конечно, Будды и Бодхисаттвы начнут прибывать из своих вселенных, услышав по межгалактическому радио Бодхисаттв, что Будда Гаутама готовится произнести проповедь.

Но здесь, в Алмазной Сутре, нет ничего подобного, совершенно ничего – ни знамений, ни чудес, ни огней, появляющихся в небе, – ничего. Все просто, естественно, обычно – даже прозаично. Все, что мы видим, – кучку хижин в чьих-то владениях в нескольких милях от города и монахов в желтых одеяниях, некоторые из которых живут в хижинах, а некоторые, без сомнения, отдыхают снаружи, прямо в тени деревьев. Будда покидает свою хижину рано утром и идет в город, чтобы тихо переступать от двери к двери со своей чашей для подаяний,

просто принимая все, что дают, – несколько горстей риса, немного карри, – а затем вновь идет в тень древесной рощи, чтобы поесть, прежде чем медленно и внимательно вернуться к своей хижине. Мы видим, как после короткого отдыха он выходит из хижины для медитации, и в прохладе вечера вокруг него собираются ученики, просто ожидая и слушая.

Это декорации в очень приглушенных тонах, почти дорической простоты, для удивительной проповеди, которая будет в них передана. Так что же, нам перескочить через этот не слишком впечатляющий фрагмент в начале и сразу же вгрызаться в плоть сутры? Ни в коем случае. Если мы так сделаем, мы упустим половину смысла всей сутры. Каждое слово в сутре имеет значение (как это было и в случае с Сутрой Сердца). То, что кажется рамой, на самом деле – часть картины. Так что же составитель этого учения о Совершенстве Мудрости, о *шуньяте*, о Бодхисаттвах, пытается сказать нам здесь? Почему он, по видимому, хочет нас убедить, что мы приступаем к чтению педантичного рассказа еще об одном ничем не примечательном дне из жизни Будды Гаутамы, отраженном в воспоминаниях его спутника Ананды?

Некоторый свет на этот вопрос и на невероятные различия между сутрами буддийской традиции проливает одно дзэнское изречение: «В начале вашей духовной практики горы – это горы и деревья – это деревья. По мере того, как вы продвигаетесь по Пути, горы – больше не горы, а деревья – больше не деревья. Но в конце вашего буддийского пути, по достижении Просветления, горы снова становятся просто горами, а деревья – просто деревьями».

В суттах Палийского канона все приземлено. Горы – это горы, деревья – это деревья, а Будда предстает как обычный человек, учитель, аккуратно складывающий свою чашу и накидку и окруженный ничем не привлекательными учениками. Не происходит ничего чудесного. Они ходят за подаяниями. Они чинят монашеские одеяния. Но учение, без сомнения, глубоко и достаточно важно.

Затем наступает черед классических сутр Махаяны – «Вималакирти-нирдеши», «Сутры белого лотоса», «Сутры Золотого Света», где, если мы и остаемся на этой Земле, сама она преобразуется почти до неузнаваемости, и на ней происходят самые разнообразные чудеса. Горы – больше не горы, а деревья – больше не деревья.

Но в третьем типе сутр мы возвращаемся к тому, что горы – это горы, а деревья – это деревья. Все снова очень обычно, потому что *необычность* вещей не нуждается в подчеркивании. «Как чудесно, как необычайно, – говорится еще в одном дзэнском изречении, – я черпаю воду и ношу дрова».

Вот в чем, несомненно, заключается смысл всех приходов и уходов в саду Анатхапиндики. В свете грядущего учения они, несомненно, намекают, что обычная жизнь и *есть* Просветление, Просветление *есть* обычная жизнь. Реальность нужно ощущать посреди повседневной жизни, поскольку больше нигде ее ощущать. Если вы хотите где-либо ощутить реальность, она может быть только здесь, если вы хотите ощущать реальность в любой момент времени, она может быть только сейчас. Не давайте своему вниманию отвлекаться на возвышенные небесные сферы – да, символизм может быть прекрасен, полон глубокого смысла, но не искажайте его. *Здесь* мы должны осознать, *сейчас* нам придется узреть. Обычное – и есть прекрасное само по себе; добавляя чудеса и сверхъестественные явления, мы лишь золотим лилию. Это как если бы нам, чтобы привлечь внимание к тому, что у нас есть нос и это удивительный орган, пришлось бы покрасить его в ярко-красный цвет. Для того, кто на самом деле понимает, насколько чудесный орган нос, подобное украшательство совершенно не нужно.

Вам не нужно избавляться от обусловленного, чтобы осознать Необусловленное. В своей глубине обусловленное «есть» Необусловленное. «Форма – это пустота, а пустота – это форма», – говорится в Сутре Сердца. Наша повседневная жизнь может быть приятной или болезненной, полной дикого восторга или невыносимых мучений, или просто банально скучной и неинтересной большую часть времени. Но именно посреди всех этих переживаний, хороших, плохих и нейтральных – и нигде еще – нам придется обрести Просветление. Вот что пытается донести до нас введение к сутре. И в каком-то смысле это послание сутры в целом.

Поэтому в этой сутре мы не находим себя в некоем небесном измерении или отдаленном поле Будды: мы твердо стоим на этой Земле, находимся в плане истории, в мире повседневности. Другие сутры Совершенства Мудрости могут излагаться мифологическими или архетипическими Бодхисаттвами, о которых нельзя утверждать, что они существовали в историческом смысле: в случае с Сутрой Сердца это Авалокитешвара, а в других сутрах Совершенства Мудрости это

Манджушри. Но Алмазная Сутра изображает диалог между двумя определенно историческими личностями – Буддой Гаутамой и Субхути, одним из его учеников.

Что касается слушателей, хотя условности Махаяны (и, как добавляет Конзе, дальнейшие списки) привносят много дополнительных слушателей в конце – «целый мир с его богами, людьми, асурами и гандхарвами», – сорадующихся учению, Алмазная Сутра открывается очень скромным собранием высокоразвитых существ: 1250 монахов, которых, возможно, за исключением Ананды, «можно считать Архатами», и многих Бодхисаттв. Стоит признать, что Бодхисаттвы добавляют махаянского колорита, хотя они не называются и не описываются: нас не лакомят видениями драгоценных головных уборов или лotosовых тронов.

Это подчеркивание отсутствия зрелищности продолжается и в описании самого Будды. В более обширных сутрах Совершенства Мудрости мы читаем, как он сосредотачивает внимание на дыхании и входит в состояние «царя всех самадхи», которое он чудесным образом поддерживает на протяжении всей проповеди, – это подразумевает, что учение Будды берет начало в высшем состоянии сознания, в действительности, в Просветленном сознании. Но Алмазная Сутра избегает любых подобных предположений. Мы видим, что Будда всего-навсего «сосредоточил внимание перед собой». Не отвлекаясь на то, что происходит вокруг него, блуждание мыслей или сонливость, его ум, вероятно, естественным образом сконцентрировался на процессе дыхания, и сосредоточение углубилось, но составитель сутры не говорит ничего о «царе всех самадхи». Он сознательно отказывается от того, что отмечается в ранних работах, для того чтобы, как мы должны снова предположить, подчеркнуть, что ничего необычного здесь не происходит.

Поскольку это краткое введение очевидным образом определяет исторические обстоятельства, в которых учил Будда, следует отметить и еще кое-что. Несомненно, ясно, что Будда не снимал зал, когда хотел произнести проповедь. Он произносил свои проповеди на открытом воздухе. На самом деле, он и его ученики большую часть времени жили на открытом воздухе. Девять месяцев в году они бродили пешком с места на место, пробирались через леса, пересекали реки и горы, занимались своими делами, отдыхали и медитировали под деревьями и заглядывали в деревни, чтобы давать учение и просить пищи. Только в сезон дождей они действительно находили приют. А под

«приютом» нужно понимать не дом, даже не монастырь, а хижину или что-то вроде пещеры. Там они останавливались со своими тремя одеяниями, чашей, и, возможно, иглой и ситечком для процеживания воды – без ипотеки и телефона, без телевизора и холодильника, без машины, без газет, без книг, без Алмазной Сутры.

Жизнь была проще, чем мы, вероятно, можем себе даже помыслить – а мышление тоже было проще. Великие истины, несомненно, легче воспринимались такими не загроможденными, лишенными отвлечений умами. Не стоит впадать от этого в уныние или убеждать себя в том, что тогда было легко развить запредельную мудрость, а теперь это невозможно. Нам просто нужно понять, сколь многие вещи стали между нами и Просветлением со времен Будды, вещи, которые являются не элементами нормального человеческого существования, а скорее, искусственного образа жизни.

Начало сутры поднимает вопрос о подлинности. Оно ясно подразумевает, что это слова Будды, как их слышал Ананда, поскольку воспроизводится формальное выражение «Так я слышал однажды», печать подлинности для всех сутт Палийского канона. Однако все другие свидетельства предполагают, что сутра – довольно позднее творение традиции Праджняпарамиты. Если бы это творение было составлено в наши дни, мы бы назвали его подделкой, но в том виде, в котором она существует, сутра оказывается в знатной компании среди других псевдонимных работ – работ, приписанных определенным известным людям, которые не могли написать их. Апокрифы Библии, несомненно, написаны под псевдонимами, но таковы и четыре Евангелия, которые были написаны не Матфеем, Марком, Лукой и Иоанном, но их преданными учениками, которые записали традиции, которые до них дошли, так точно, как они это смогли, и, следовательно, из лучших побуждений приписали свои собственные писания самим апостолам.

Идея литературной собственности довольно нова. Историки марксизма не утверждают, что их собственные книги и статьи – работы самого Маркса. Психологи-фрейдисты подписываются собственными именами, несмотря на то, что Фрейд – первоисточник их трудов. Когда Ницше озаглавил одну из своих книг «Так говорил Заратустра», он не имел в виду, что древний иранский святой, обозначенный в названии, на самом деле ответственен каким-то образом за содержание книги. Эта работа – то, что мы можем назвать художественным произведением.

Однако в древние времена учения, которые принадлежали к определенной традиции, вполне естественным образом приписывались основателю этой традиции, а не человеку, которого мы бы назвали автором. По-видимому, многие древние авторы искренне верили, что они всего лишь фиксаторы или переписчики.

Вот с таким отношением нужно подходить и к первоначальному составителю Алмазной Сутры. Он, должно быть, был человеком, глубоко вдохновленным учениями Совершенства Мудрости, и, без сомнения, он верил, что они преподаны самим Буддой. Возможно, он ощущал, что должен написать свою собственную версию этих учений, вдохновленную Буддой, или, может быть, его духовный наставник указал ему, что существующие записи учений настолько детальны, что есть необходимость в более простой версии, отмечающей основные моменты. Составитель видел свою задачу всего-навсего в том, чтобы переложить учение сутр в другой форме. Мысль о том, что он составил оригинальное писание и сознательно выдал его за слова самого Будды, никогда бы не пришла ему в голову.

Вероятно, нам трудно мыслить подобным образом, потому что мы придаем столь большое значение оригинальности, но такие вещи, как соглашение об авторских правах, были чужды сознанию людей в древние времена. Мудрость не была чьей-то собственностью. Если и говорить, что она кому-то принадлежала, то она принадлежала первоначальному учителю, что означало, что книга могла быть подписана именем основателя традиции в целом, даже если она была написана кем-то еще на основе его личного понимания этой традиции. Конечно, мы не можем исключить элемент принятия желаемого за действительное в этой условности, и со временем – возникновения определенного понимания того, что что-то проникло в учения древнего святого, что не принадлежало лично ему и, возможно, даже противоречило его изначальному учению. Тем не менее, из этой традиции следует, что самозабвение считалось добродетелью, а оригинальность – что касается реальной установки, а не побочного продукта собственной подлинности – не считалась.

После стандартного замечания о том, что это запись воспоминаний Ананды об учении Будды, сутра продолжается рассказом о том, что «рано утром Владыка оделся, надел накидку, взял чашу и пошел в великий город Шравасты за подаянием». Согласно Винае, для монаха существует три способа получения

пищи: обход за подаванием, принятие приглашения в дом мирян или позволения мирянам приносить пищу к вихаре. Говорится, что по случаю первого поворота колеса Дхармы, пока Будда учил двоих из пятерых своих первых учеников, три другие отправились собирать подаяния на всех, что показывает, что были времена, когда другие монахи просили пищу от имени Будды. Но обычным делом, как в нашем случае, по-видимому, для него был собственный поход за подаванием.

Почему Будда медитирует?

Поев, говорят нам, Будда устроился медитировать. Но почему Будда медитирует, если он уже достиг Просветления? Ответ Хинаяны заключается в том, что он хочет подать хороший пример. Однако если мы обратимся к древнему тексту «Уданы», мы, на самом деле, найдем рассказ о том, как однажды Будда просто встает и уходит в лес на несколько месяцев, не говоря об этом никому, чтобы избавиться от толкотни и суматохи вокруг имени Будды¹⁵. Что здесь, очевидно, подчеркивается – что хотя Просветленный не «нуждается» в практике, то, что мы считаем практикой, на самом деле – естественное деяние для Просветленного. Нирвана никоим образом не может быть статичным «состоянием». Это просто последняя воспринимаемая точка на бесконечной спирали, ведущей к совершенно невообразимым, запредельным измерениям. Никогда нельзя выйти за пределы упражнения.

Это место можно толковать в специфических рамках Махаяны. Махаяна указывала, что утверждение немислимо без отрицания. Следовательно, нирвана существует только в связи с сансарой: так она зависима, так она обусловлена, так пуста. Все вещи, обусловленные или Необусловленные, пусты и, следовательно, не отличаются друг от друга. Таким образом, Махаяна утверждает не только пустоту всех *дхарм*, но и *тождественность* всех дхарм, *сарвадхармасамату*. Поскольку в конечном счете невозможно различить сансару и нирвану, из этого следует, что не может быть ни отвержения сансары, ни достижения нирваны. Если по достижении Просветления человек перестает практиковать, это будет подразумевать, что он допускает различие между достижением и недостижением, и в этом случае его трудно назвать Просветленным. У Будды на самом деле не было подобного двойственного отношения, которое бы привело его к мысли: «Ну, вот я и на месте – больше никакой практики». Он был на месте, и он практиковал. Первостепенный вывод из всего этого, что касается нас самих,

заключается в том, что мы просветлены с самого начала. Вместе с уходом от двойственности и, следовательно, внутренней противоречивости, это знание несет с собой необходимость практики.

Тогда многие монахи подошли к месту, где сидел Будда, приветствовали его, коснувшись его ступней головой, трижды обошли его посолонь и сели по одну сторону от него.

В Индии все понимали, что из уважения к учителю нельзя сесть прямо перед ним – это бы сочли некоторой фамильярностью, некоторым недостатком скромности. В странах Тхеравады и в наши дни считается более вежливым и достойным, особенно если дело касается женщин, совершить поклоны во все стороны, прежде чем сразу же повернуться к Будде. Что знаменательно, Ваджраяна отвергла эту традицию. В случае посвящения предполагается, что вы должны сесть прямо перед учителем, даже смотреть в глаза учителю – довольно нескромное поведение с точки зрения Хинаяны и даже Махаяны. В Ваджраяне между учителем и учеником создается более мощная личная связь, личное общение. Она меньше, так сказать, формализована¹⁶.

Если это учение совершенно за пределами, как можно заслужить его каким бы то ни было искусным поведением? Оно преподносится как знак совершенной щедрости, как чистый дар

В то время Досточтимый Субхути прибыл в это собрание и сел. Затем он поднялся с места, закинул верхнюю робу на плечо, поставил правое колено на землю, протянул сложенные ладони к Владыке и сказал Владыке: «Чудесно, о Владыка, чудесно, Вышедший за пределы, как Бодхисаттвам, великим существам, оказывает высочайшую помощь Татхагата, Архат, Полностью Просветленный. Чудесно, о Владыка, как щедро Бодхисаттвы, великие существа, одарены высочайшей милостью Татхагаты, Архата, Полностью Просветленного.

Когда Субхути приходит, оба его плеча, на самом деле, прикрыты, поэтому дело не в том, что он закидывает робу на плечо, а в том, что он открывает одно плечо, прежде чем приветствовать Будду. И в наши дни не только в странах Тхеравады, но и в Тибете сохраняется обычай среди монахов снимать верхнее одеяние или накидку с правого плеча и перебрасывать их под рукой на другое плечо, прежде чем приветствовать Будду или своего учителя. (Правое плечо может оставаться все же прикрытым, особенно в Тибете, но не этим

одеянием).

Этим жестом глубочайшего уважения Субхути выказывает, еще не начав говорить, первостепенное качество, необходимое ему для выполнения его роли в сутре. Он показывает свою восприимчивость. Восприимчивость – первое требование для ученика, а, на самом деле, и для каждого, кто жаждет учиться. Мы можем быть какими угодно – злобными, глупыми, полными пороков, можем быть вероотступниками... В каком-то смысле, все это не имеет значения. Но мы должны быть духовно восприимчивы, мы должны желать и быть готовыми учиться. Когда мы знаем, что ничего не знаем, многое становится возможным.

Затем Субхути вежливо начинает речь с благодарности Будде, отдавая дань тому, что он совершил в прошлом, и радуясь тому, что он уже преподавал, прежде чем попросить нового учения. Подобная благодарность – еще одно великое качество, необходимое нам для приближения к Дхарме. Субхути не переходит сразу к первому вопросу, его вступительные слова Будде – слова признательности и хвалы. Он высоко ценит ту помощь, которую Будда оказывает своим ученикам, особенно великим Бодхисаттвам, и осознает, что эти ученики «одарены милостью».

Вероятно, здесь мы можем отдать должное переводу Конзе и, принимая его буквально, интерпретировать слово «милость» как означающее нечто *незаслуженное* или *незаработанное*. Если учение совершенно за пределами, как можно заслужить его каким бы то ни было искусным поведением? Оно преподносится как знак совершенной щедрости, как чистый дар. В нем нет ничего, что можно было бы заслужить по закону кармы, потому что оно принадлежит другому порядку, другому измерению. Ничем обусловленным нельзя заслужить Необусловленное. Сострадание Будды просто изливается через край без какого бы то ни было представления о заслугах. Если речь идет о более низком уровне, лучше всего стать духовным другом кому-то – значит помочь ему в его трудностях, но такая помощь – далеко не всегда лучшая реакция на ситуацию. Иногда человек может вовсе не нуждаться в помощи, он может быть вполне здоровым и счастливым, но ему можно принести пользу, одарив его «милостью», предложив ему проблеск чего-то, выходящего за пределы установки на проблемы, выходящего за пределы его теперешнего уровня в целом.

Субхути показывает нам, как подходить к Алмазной Сутре. Мы должны сохранять ощущение чуда от *дара* Дхармы. Без этого ощущения чуда легко впасть в фамильярность, если не в неуважение или, по крайней мере, безразличие или небрежность. Мы можем начать с того, чтобы читать буддийские тексты с большим интересом и энтузиазмом, но если мы утрачиваем бережное отношение, через какое-то время чудеса блекнут, и энтузиазм иссякает. Нам нужно отслеживать эту естественную склонность обесценивать то, что у нас есть, и стараться никогда не забывать о том, насколько ценная возможность нам дарована.

Субхути обращается к Будде как к «Вышедшему за пределы». На санскрите *сугата* – счастливо ушедший, ушедший к счастливому состоянию нирваны. В средневековой Индии индуисты часто называли буддистов не только последователями Будды, но и *саугатами*, последователями *Сугаты*. На самом деле, лишь по историческому стечению обстоятельств джайны, последователи *Джинны*, «Победителя», не называются буддистами, а буддисты не называются джайнами. Их *Джина* также называется Буддой, точно так же, как нашего Будду называют *Джиной*. Поэтому лишь случайно титул Сугата не укоренился. Если бы так вышло, сейчас нас бы называли «сугатистами» или даже «счастливыми»!

Под великими существами, *махасаттвами*, которым, как говорит Субхути, даруется помощь и милость, обычно понимаются Бодхисаттвы, которые достигли восьмого *бхуми*¹⁷, хотя, возможно, это уточненное и более позднее значение. Достигнув восьмого бхуми, они становятся «не-возвращающимися», то есть более не могут скатиться вниз с этого уровня. На этом этапе пути Бодхисаттва отказывается от перспективы личной нирваны, которая уже достижима, ради полного просветления на благо всех живых существ. Он представляет собой духовный идеал безграничной или космической величины – становится действительно трудно воспринимать Бодхисаттву как личность в обычном смысле этого слова.

Под «теми, кто вступил в колесницу Бодхисаттв», преимущественно понимаются те, кто еще не стали не-возвращающимися, будь это просто Бодхисаттвы на Пути или, возможно те, кто еще не достиг и первого *бхуми*.

Как же тогда, о Владыка, должно сыну или дочери благородного семейства, которые вступили в колесницу Бодхисаттв, устоять, как продвигаться, как контролировать свои мысли?

После этих слов Владыка сказал Досточтимому Субхути: «Хорошо сказано, хорошо сказано, Субхути! Все так, Субхути, все так, как ты сказал! Татхагата, Субхути, помогал Бодхисаттвам, великим существам, оказывал им величайшую помощь и одарял их высочайшей милостью. Теперь, Субхути, слушай, и слушай внимательно! Я научу тебя, как те, кто вступил в колесницу Бодхисаттв, должны устоять, как им продвигаться, как контролировать свои мысли». «Да будет так, о Владыка», – ответил Досточтимый Субхути и стал слушать.

Субхути спрашивает, как «устоять» сыну или дочери благородного семейства. Как мы обретаем твердую убежденность в наших устремлениях и остаемся верными нашей изначальной цели? И как мы продвигаемся в наших особых духовных практиках? Но есть еще один вопрос, который нам, возможно, хотелось бы задать Субхути. Только ли люди хорошего происхождения – сыновья и дочери благородного семейства – имеют право путешествовать в колеснице Бодхисаттв? Очевидно, что это не так. Будда не допускал, чтобы кастовые различия играли роль в его Сангхе, и отказывался так или иначе следовать им.

С другой стороны, хотя *кулапутра* может также означать человека с «хорошими духовными дарованиями» (Конзе), в традиционном буддизме, по-видимому, считалось, что хорошее социальное положение является преимуществом и с духовной, по крайней мере, религиозной, точки зрения. Хорошее образование может помочь обеспечить здоровое интеллектуальное понимание буддизма, что может быть особенно полезно на ранних этапах продвижения по духовному пути. Оно определенно облегчает и передачу Дхармы. Более того, оно придает уверенность в себе, что полезно с психологической и даже духовной точки зрения. Буддистам в Индии, которые раньше принадлежали к неприкасаемым, заметно недостает уверенности в обществе, просто потому, что они низкого социального происхождения. У них возникают трудности при общении с правительственными чиновниками, несмотря на то, что некоторые из них сами стали чиновниками. В этой стране также есть те, кто довольно легко сходится с такими людьми, как банковские служащие, в то время как другие нервничают и сомневаются. Другая сторона медали, «близкий враг» уверенности, актуальный особенно для индуистов высоких каст, это самонадеянность, великая духовная помеха.

Глава 2

Сущностная революция

В реальности вещи не могут восприниматься ни разделенными на взаимоисключающие части, ни поглощенными единством

Владыка сказал: Так, Субхути, тот, кто вступил в колесницу Бодхисаттвы, должен создавать в уме подобную мысль: «Сколь много существ пребывает во вселенной и понимается под словом «существа» – рожденных из яйца, из утробы, из влаги или чудесным образом, с формой или без формы, с восприятием или без восприятия, или одновременно с восприятием и без восприятия, – сколь много любых мыслимых существ ни мыслилось в какой бы то ни было форме, всех их я должен привести к Нирване, в то измерение Нирваны, которое ничего не оставляет позади».

Слова о «создании мысли» звучат так, как будто Бодхисаттва – что-то вроде фокусника, «создающего» вещь и вынимающего ее из своей шляпы, что приводит к ложному впечатлению относительно того, как в данном случае, в случае с Просветлением, *бодхичиттой*, на самом деле возникает мысль. «Должен побуждать мысль возникать», – такой перевод был бы, возможно, лучше.

Текст продолжается исчерпывающим объяснением слова «существо» путем обращения к традиционному и не исключительно буддийскому перечислению всех возможных классов существ, вплоть до тех существ, которые пребывают в измерении ни восприятия, ни не-восприятия, что в рамках медитативных состояний соответствует четвертой бесформенной *дхьяне*.

Выражение «рожденные чудесным образом» может быть неверно истолковано. Люди на Западе обычно представляют себе чудо как прямое вмешательство Бога в мирские дела, но это совсем не тот смысл, который вкладывается в «чудесное рождение». Как справедливо отмечает Конзе, говорится, что чудесное или призрачное рождение (что касается богов, демонов, существ *антарабхавы*¹⁸ и Невозвращающихся) распространено больше, чем другие виды рождения. Если иметь в виду, что «рождение из влаги» относится ко всем видам мельчайших форм жизни,

которые не попадают под другие две категории, «чудесно-рожденные» составляют слишком многочисленный класс существ, чтобы их можно было назвать «чудесными» в любом из осмысленных значений этого слова.

Конзе предлагает как альтернативу термин «призрачное рождение», но это подразумевает нечто невещественное или подобное привидению, а речь в данном случае идет явно не об этом, за исключением, возможно, настоящих призраков или *прет*. Слово «*аупапаттика*» буквально означает «просто появляющиеся» или даже «внезапные», хотя и не в том смысле, что появляющиеся беспричинно. На самом деле это означает, что эти существа проявляются на более продвинутой стадии развития, чем те, которые рождаются из утробы или из яйца. Они просто появляются полностью сформированными, не проходя через зачатие, созревание плода, младенчество и детство – но и не вызываются к существованию с помощью некоего божественного чуда. Например, существа антарабхавы, как считается, возникают спонтанно с полностью сформированным совершенным физическим телом и полностью развитыми утонченными органами чувств.

«Существа, лишённые восприятия» – это перевод Конзе слова *асамджня-саттва*, класса девов, иногда называемых бессознательными, которые появляются в палийских писаниях. Предполагается, что эти боги «бессознательны», поскольку они обитают в определенной сфере, но не направляют своего внимания на эту сферу как на нечто существующее объективно, в том значении, что существа этого измерения скорее погружены в медитацию и не осознают мир, который они, в некотором смысле, населяют. Слово «асамджня» буквально означает «не воспринимающий», довольно спорный вопрос, означает ли «бессознательный» то же самое. Возможно, эти существа – просто боги, которые не слишком-то уделяют внимание вещам.

Будда говорит о том, что Бодхисаттва ведет все эти классы существ к «тому измерению Нирваны, которое не оставляет ничего позади». Это состояние, «нирвана без опоры», достигается Буддой после его *паранирваны*, когда умирает его физическое тело. Конзе, не давая комментария, упоминает образ, с помощью которого описывает это тончайшее состояние Чандракирти: «Город, который после изгнания всех шаек разбойников, и сам сравнялся с землей». Это заставляет нас думать, что нирвана напоминает Хиросиму после атомной бомбардировки. Этот подход – своего рода крайний нигилизм,

который нужно поставить под вопрос даже в том случае, если он выходит из-под пера столь знаменитого комментатора, каков Чандракирти. О самом Татхагате Будда говорит: «О нем нельзя сказать, что он существует после смерти, не существует после смерти, нельзя сказать, что он и существует, и не существует, ни существует, ни не существует». Так что сравнение Чандракирти довольно сомнительно, хотя оно и было бы более удачным, если бы все преступники обратились к вере, а сам город стал Чистой Землей. В конце концов, когда мы пытаемся остановить колесо обусловленного существования, мы также вовлекаемся и в восхождение по спирали Необусловленного. То, что Чандракирти вообще чувствовал правомочность такого определения, многое говорит об оптимизме, присущем индусам.

«И все же, хотя бесчисленные существа ведомы таким образом к Нирване, ни одно существо не ведомо к Нирване». А почему? Если в Бодхисаттве возникнет понятие о «существове», его нельзя будет назвать «существом Будхи». А почему? Не назовешь того существом Будхи, в ком возникает понятие о самости или о существове или понятие о живой душе или о человеке.

«Самость» – это *атман*, «существо» – это *саттва*, «живая душа» – это *джива*, а «личность» – *пудгала*; все эти слова могут относиться к человеку. В результате встреч с так называемыми существами формируется представление, идея об объективно существующей, неизменной, определенной, отдельной самости или существе, живой душе или личности. Это понятие неверно, поскольку оно не соответствует реальному положению вещей, будь это в терминах *дхарм* Хинаяны или *шуньяты* Махаяны. Не то чтобы подвергался сомнению наш опыт. «Представление о существове» – всего лишь наше ложное понимание фактов нашего опыта.

Это основополагающая идея Алмазной Сутры – существа не существуют, *мы* не существуем. Конечно, эти слова легко произнести, но действительно принять их – ошеломляющая идея. Нам говорят, что наш теперешний способ восприятия, сознания, даже существования, который говорит нам «Я существую», ложен. Может, мы и в состоянии принять идею о том, что существа не существуют, даже что мы не существуем, на интеллектуальном уровне, но можем ли мы отнестись к этому достаточно серьезно? Готовы ли мы к этому разрушению – чем это может оказаться – нашего существования? Готовы ли мы к тому, что иногда называют духовной смертью? Если нет, если не

будет духовной смерти, не будет и духовного перерождения.

Если мы *действительно* готовы открыть себя этой радикальной мысли, мы обнаружим, что в сутре она разрабатывается с помощью различных областей применения. Согласно доктору Конзе, Будда утверждает осознание пустоты в трех перспективах: онтологической, психологической и логической.

С точки зрения онтологии учение о пустоте означает, что не существует ничего отдельного и самостоятельного. Нет ничего, что было бы реально, подлинно и совершенно независимо, существовало бы само по себе. Мы привыкли дробить реальности на части, отличать одно от другого. Это – это, а то – то. Затем мы начинаем предпочитать одно другому, выбираем то, а не это, привязываемся к одному и отвергаем другое – именно здесь мы неправы (и об этом говорит не только Алмазная Сутра, но и буддийская традиция в целом). Это не означает, что мы должны видеть все как «единое», сводя все различия к единству или уничтожая их. Вопрос скорее в том, чтобы видеть вещи в некотором смысле смешанными.

Для иллюстрации этой идеи можно обратиться к «Гандавьяхасутре», в которой реальность вещей сравнивается со скрещением лучей света. Если есть лучи света различных цветов, распространяющиеся в разных направлениях, они пересекаются и скрещиваются, и, очевидно, можно обнаружить, что они не заслоняют друг друга. Они сияют один сквозь другой. Они не теряются и не растворяются в одном великом свете, они все сохраняют, можно сказать, свою отдельную индивидуальность, но не существует преград для проникновения в них других индивидуальностей. Они все взаимопроникают друг в друга. В реальности вещи нельзя воспринимать ни раздробленными на взаимоисключающие части, ни растворенными в единстве. Когда мы заглядываем вглубь реальности, мы видим, что все вещи взаимодействуют и взаимопроникают друг в друга. Индивидуальность и единство, не мешая друг другу, существуют одновременно.

Даже традиционные категории буддийской мысли нельзя рассматривать вне этого модуса восприятия мира. Буддийские термины, такие, как «Будда», «Бодхисаттва», «заслуга», «мудрость» и так далее не имеют отношения к абсолютным или окончательным сущностям. Они просто методы, *упайя*, помогающие нам на пути, их ценность временна, а не окончательна или абсолютна. Вот как, в конечном итоге, работает

онтологическое применение учения о пустоте самости, *шуньяте*.

С точки зрения психологии учение о шуньяте означает, что мы не должны ни к чему привязываться, останавливаться или успокаиваться на чем-нибудь, не должны зависеть от вещей или находить в них поддержку, не должны принимать ничего в качестве опоры. В конце концов, если ничего устойчивого не существует, не на что опереться. Проблема в том, что очень сложно это осознать, потому что это не то, чего нам хотелось бы на самом деле. Мы хотим от чего-нибудь зависеть, мы хотим где-нибудь обустроиться, где бы то ни было, особенно, когда становимся старше. Это желание не только материально, оно психологично и даже духовно. Мы хотим найти уютный уголок, где мы остались бы в тепле и безопасности, как птичка в гнездышке на высоком дереве, и сказать: «Ну, вот я и устроился, ничто меня не страшнет отсюда». Но, конечно, все не может быть так. Это просто невозможно. Рано или поздно, каким бы безопасным ни казалось наше убежище, у нас безжалостно вырвут почву из-под ног.

Есть единственное избавление от страданий, которое встроено в эту систему, согласно Алмазной Сутре, и это развитие отношения, при котором мы не стремимся нигде устроиться, не стремимся упрочить свое положение, отношение свободы, текучести и спонтанности. Это не означает, что мы становимся импульсивными или безответственными, это спонтанность, которая возникает свободно и творчески из осознания пустоты существования.

И наконец, с точки зрения логики учение о *шуньяте* показывает выход за пределы рационального мышления. Основа традиционной логики, как на Востоке, так и на Западе, – это закон противоречия, который утверждает, что вещь не может быть А и не-А в одно и то же время, то есть вещь не может быть одновременно черной и не черной. Однако Алмазная Сутра утверждает: «Да, это возможно. Вещь такова, потому что она не такова, она то, что она есть, потому что она не то, что она есть. Она А, потому что она не-А. Она черная, потому что она не черная». Логика отменяется, разум ниспровергается, не в состоянии справиться с абсолютной реальностью. Разум действительно очень полезен в обычных житейских делах, но он совершенно бесполезен там, где дело касается абсолютной реальности. Если мы хотим воспарить сквозь пустоту, мы должны оставить логику и разум далеко позади – и это, возможно, не слишком легко принять, зато очень просто неверно

истолковать. Дело не в том, чтобы погрузиться в бессознательность. Запредельная мудрость развивается с помощью выхода за пределы логики, поднятия над рассудком, а не погружения в то, что находится ниже него.

Центральный и первостепенный парадокс *Праджняпарамиты* обозначен в самом начале Алмазной Сутры. Будда говорит, что Бодхисаттва должен сначала решить вести всех существ к нирване, а затем осознать, что в реальности никаких существ нет. Здесь, определенно, есть противоречие, и оно существует *намеренно* и намеренно выражает самую суть идеала Бодхисаттвы.

Мы можем начать путь Бодхисаттвы не с мысли «я приведу всех этих существ к нирване», а с решения «я буду пытаться видеть всех этих существ как они есть, видеть, в чем они нуждаются, а не искать постоянно способа удовлетворить с их помощью собственные нужды». Это сущностная революция, называемая «обетом Бодхисаттвы»

Обычно мы думаем о сострадании, как о чем-то, направленном на отдельного человека или группу людей. Мы видим, как определенные люди страдают, и тогда в нас возникает сострадание или, по крайней мере, жалость. Но Бодхисаттва не воспринимает личности. Бодхисаттва воспринимает истину бессамости, истину отсутствия индивидуальности, истину *шуньяты* или пустоты. Именно из этого восприятия, этого осознания возникает его сострадание, в котором мы видим или интерпретируем его как сострадание к отдельным личностям.

Но как Бодхисаттва, не обладая представлением об отдельных существах, на самом деле приводит их к нирване? Простой ответ заключается в том, что он этого и не делает, или только кажется, что он это делает. Например, на гораздо более приземленном уровне, вы можете наблюдать, как человек помогает другим людям, всегда приносит им пользу, относится к ним внимательно и осторожно, и заключаете, что этот человек считает, что нужно быть добрым и достойно вести себя по отношению к другим. Но у этого человека может не возникать и такой мысли. Возможно, ему по природе свойственно так поступать. Точно так же, на совершенно ином уровне Бодхисаттвы помогают свободно и спонтанно, не обладая особыми представлениями о том, что им необходимо помогать людям, не обладая даже представлением о *том, кто такие люди*.

Бодхисаттвы в своей сути свободны от самосознания в менее

позитивном смысле этого слова. Обет Бодхисаттвы проникает в самую глубь их существа, и поддерживать его для них – значит просто выполнять собственные желания. С их точки зрения в этом нет ничего особенного. На самом деле, в том смысле, в котором его понимают люди, не принимавшие обета, в нем вообще нет необходимости. Вращивание бодхичитты, воли к Просветлению – вот то, что определяет Бодхисаттву. Затем бодхичитта находит выражение в принятии Обета и практике Шести парамит¹⁹. Обет – это отправная точка, но не в том смысле, что Бодхисаттва оставляет его позади, как некий начальный пункт. Не Бодхисаттва может очень сознательно и свободно размышлять о принятии обета, но это просто подготовка почвы для действительного принятия обета, которое происходит вполне спонтанно.

Но дело не только в том, что Обет – это не просто обет в обычном смысле этого слова. О нем вообще трудно думать в рамках акта индивидуальной воли как такового. Обет привести всех живых существ к нирване – и, поскольку это священный обет, мы можем относиться к этим словам только буквально – действительно слишком большая ответственность, чтобы ее мог принять на себя отдельный человек. Существа прошлого, настоящего и будущего, существа всех видов и уровней, всех ступеней развития – слишком много существ, чтобы привести всех к нирване. Может ли эта огромная ответственность в действительности лечь на плечи одного-единственного человека? И если мы вновь должны (а мы должны) понимать обет буквально, мы должны представить себе, что наш Бодхисаттва принимает на себя задачу, которую взяли до него бесчисленные Бодхисаттвы, однако в обете нет слов «Я буду сотрудничать со всеми Бодхисаттвами, чтобы привести существ к Просветлению». Как может любой конкретный Бодхисаттва воплотить свой обет привести живых существ к нирване, если только остальные Бодхисаттвы не откажутся от него, не перестанут быть Бодхисаттвами?

Возможно, поиск решения нужно начинать с того, чтобы не пытаться принимать слишком буквально идею об индивидуальном Бодхисаттве, принимающем на себя личную ответственность за задачу. Дело скорее в том, что Бодхисаттва осознает высочайшую потребность всех живых существ в Просветлении. Это его мотивация. Бодхисаттва видит сумятицу, в которой погрязли люди, и понимает, что единственное подлинное исцеление от этой заразы – это духовное исцеление, а

единственный, кто действительно обладает нужными качествами для помощи – Бодхисаттва. Бодхисаттва так ясно и полно отождествляет себя с этой необходимостью, что посвящает всю свою энергию достижению этой цели, не оставляя энергии на мысль: «Я делаю это». Это как если бы вы присутствовали при какой-то ужасной аварии и увидели многих тяжелораненых, и потому просто бросились от всего сердца практически помогать им.

Более того, невозможно думать об обете Бодхисаттвы как о событии, отдельном от зарождения бодхичитты. Можно сказать, что бодхичитта может быть «подразделена» на два аспекта: с одной стороны – Обет, осознание Бодхисаттвой цели и устремленности к ее воплощению, с другой – реальные шаги к реализации этой цели, что означает практику шести *парамит*. Обет – это выражение частично возникшей бодхичитты, действующей в определенных рамках, или принятие определенного направления согласно нуждам живых существ. В то же самое время – в каком-то смысле одновременно – он обладает дисциплинарной функцией, по крайней мере, в начале, когда бодхичитта еще довольно слаба и находится в зачаточном состоянии. Поэтому он одновременно определенным образом выражает бодхичитту и поддерживает ее дальнейшее развитие.

Это подразумевает, что обет Бодхисаттвы может быть нарушен – и Бодхисаттва перестает быть Бодхисаттвой – на любом из восьми *бхуми*, пока бодхичитта не становится необратимой. В сутрах Совершенства Мудрости есть различные отсылки к этой возможности утраты видения или усталости от существ – в конце концов, их ужасно много, и они могут быть очень утомляющими. Вот ты пытаешься спасти их, привести их к нирване, а их это не интересует. Они чувствуют себя вполне как дома, барахтаясь в тине сансары. Это может привести в уныние даже Бодхисаттву. На самом деле, согласно писаниям, это уныние может победить вас однажды и привести к мысли: «Да ну их, этих живых существ». Затем – внезапно – бодхичитта пропадет, и вы падете на уровень Архата.

Говоря это, конечно, нам следует иметь в виду, мы должны помнить, что под Архатом в данном случае мы понимаем того, кого называли Архатом в начале развития буддизма, а Архата в классическом махаянском понимании – того, кто обрел понимание самости настолько, чтобы осознать, что так называемое «я» состоит из одних дхарм, но не увидел, что эти дхармы пусты. С точки зрения Махаяны, это тонкое ощущение

самости, существования – применительно к себе или применительно к другим – совершенно исчезает только в момент полного Просветления. До этого всегда будет оставаться некоторое представление о самости, каким бы тонким оно не было, даже у необратимого Бодхисаттвы – иначе не было бы различия между Бодхисаттвой, каким бы продвинутым он ни был, и *самьяksamбуддой*, Полностью Просветленным.

Далеко не всегда просто немного отстраниться от столь глубокого текста и принять то, что, как говорится, является практическим предложением. В случае с обетом Бодхисаттвы мы можем истолковать его просто как вопрос отчетливого видения нужд живых существ и зарождения искреннего желания посвятить себя удовлетворению этих нужд. Дело в том, чтобы начать преодолевать или, по крайней мере, осознавать нашу почти инстинктивную, бессознательную склонность видеть людей не со стороны того, в чем они нуждаются, а со стороны того, что нам нужно от них – практически, материально, или психологически.

Бодхисаттва горит желанием удовлетворить самые высокие нужды существ, но мы можем начать путь Бодхисаттвы не с мысли «я приведу всех этих существ к нирване», а с решения «я буду пытаться видеть всех этих существ как они есть, видеть, в чем они нуждаются, а не искать постоянно способа удовлетворить с их помощью собственные нужды». Это сущностная революция, называемая «обетом Бодхисаттвы». Прежде всего, его суть в очищении нашего видения до тех пор, пока мы на самом деле не постигнем, что живые существа в действительности нуждаются в Просветлении. Но здесь и сейчас, в нашей практике метта-бхаваны, взращивания универсальной любящей доброты, мы можем работать над развитием доброжелательности к людям независимо от того, соответствует ли это нашим собственным нуждам, желаниям и ценностям. Это никогда не будет простым делом, потому что мы естественным образом ощущаем свои собственные потребности гораздо сильнее, чем потребности других людей. Но в своей практике мы можем размышлять о нуждах других людей – как нам работать с ними самим или, если мы это невозможно, как нам помочь им сделать это самостоятельно, даже тогда, когда мы полны заботы о своих собственных немедленных, объективных и законных потребностях.

Мы не слишком часто видим людей самих по себе, а не как инструменты для удовлетворения наших собственных нужд, и

крайне редко отодвигаем в сторону свои потребности и подходим к людям, совершенно не учитывая своих интересов. Может быть, мы способны на это ради собственной матери или отца, возлюбленного или ребенка, но чаще всего под номером первым идем мы сами. Монахи и монахини особенно находятся в опасности в этом отношении, поскольку они отказались от естественных биологических привязанностей, которые вырывают обычного мирянина из рамок совершенного эгоизма. Опасность монашеской жизни хорошо иллюстрируется в «*Махавагге*», разделе Винаи, где есть рассказ о том, как Будда находит монаха, страдающего от дизентерии и отвергнутого другими монахами²⁰. Когда Будда спрашивает, почему они не заботятся о бедном собрате, монахи отвечают: «Владыка, от него нам никакой пользы», – ужасное признание. Он делает им должный выговор, и, несмотря на то, что в Палийском каноне никоим образом не упоминается Идеал Бодхисаттвы как таковой, нечто вроде этого, его зачатки, явно прослеживаются. «У вас нет ни матери, ни отца, чтобы заботиться о вас», – говорит Будда. Как члены духовной общины вы не принадлежите никакой естественной группе, к членам которой вы можете обратиться за помощью лишь благодаря кровным узам. Помощь, которую вы оказываете друг другу, может быть мотивирована только чисто духовным побуждением, ощущением того, что вы – члены одного и того же духовного тела.

Забота о других на основании духовной мотивации гораздо более трудна, чем забота о них из сексуального или семейного интереса. Если вашему сыну нужны новые туфли, вы можете с легкостью отказаться от покупки рубашки, и подобные чувства со временем крепнут. Так что опасность эгоизма и заикленности на себе в монашеской общине гораздо отчетливее, чем в жизни мирян со всеми их домочадцами, о которых нужно заботиться. Преимущество монашества, конечно, в том, что вы можете избежать часто бессознательной взаимной эксплуатации, которая столь часто маскируется под заботу и важные сексуальные отношения.

На самом деле существует только одна потребность, которую нужно удовлетворить, прежде чем озаботиться эффективным удовлетворением потребностей других, и это не физическая, не материальная потребность, это просто вопрос эмоциональной положительности и безопасности. Нам нужно по достоинству ценить самих себя и чувствовать, что нас ценят другие, любить себя и чувствовать, что мы любимы. На этой основе мы можем

начать развивать чуткость и осознанность, чтобы правильно оценивать потребности других – не только их материальные или даже образовательные потребности, но и их нужду в идеале, которому они могли бы посвятить себя, в духовном пути, по которому они могли бы следовать. В то же самое время, группа тех людей, о которых мы чувствуем потребность заботиться, может вырасти и включать не только нашу собственную семью и друзей, но и людей иного положения, расы, пола и даже убеждений. Она может даже включить в себя другие виды существ.

Если мы хотим постичь смысл Алмазной Сутры, упрочив предварительное интеллектуальное понимание, нам придется спуститься на землю. Когда мы поняли, что желательно посвятить себя работе во имя духовного продвижения всех существ, и что для этого нам нужно начать думать, исходя из потребностей других, а не наших собственных потребностей, нам нужно отступить на шаг назад и понять, что нам нужно привести себя в достаточно позитивное состояние, чтобы начать думать о потребностях других легко и естественно. Это, так сказать, определяющий фактор, и это то, что многие люди, особенно люди профессий, которые призваны заботиться о других, должны ощутить на себе.

У нас достаточно вопросов на повестке дня на этом уровне, вопрос о том, чтобы «не иметь представления о существе», мы, возможно, можем с полной уверенностью оставить на потом. В должное время мы осознаем, что, поскольку мы до некоторой степени чувствуем других и их нужды, мы больше не рассматриваем их как нечто совершенно независимое от нас, и в этом смысле мы больше не видим их – не имеем представления о них – как об *отдельных* существах. Такого понимания вполне достаточно для начала, если только мы осознаем, что нам предстоит долгий путь – если принять идею буквально – к тому, чтобы не иметь никакого представления о существах.

Глава 3

Природа даяния

Преподнесение дара «без опоры» означает отдавать все, что необходимо в данной ситуации, вплоть до жертвования собственной жизнью и членами, и думать о себе не больше, чем думает человек, передающий другому соль

Более того, Субхути, Бодхисаттва, который совершает даяние, не должен опираться ни на что материальное, не должен опираться и ни на что иное. Когда он совершает даяния, ему не должны служить опорой видимые объекты, не должны служить опорой и звуки, запахи, вкусы, прикосновения или объекты ума.

Согласно Васубандху, который составил ранний и авторитетный комментарий на Алмазную Сутру, даяние здесь замещает или олицетворяет собой все шесть Совершенств: даяние, нравственность, терпение, усердие, медитацию и мудрость. Как это может быть? Во-первых, можно сказать, что благодаря практике нравственности и терпения вы даете защиту и безопасность другим живым существам, или, по крайней мере, их ограниченному количеству, благодаря тому, что не оскорбляете их, не грабите, не крадете их жен и дочерей, не обманываете их, и благодаря тому, что терпеливо выносите их слабости. Можно также сказать, что вы защищаете других, наделяя их уверенностью и вдохновением посредством собственной практики нравственности и терпения.

Во вторых, вы можете совершить даяние Дхармы только на основе практики усердия, медитации и мудрости (а не просто раздавая восторженные брошюры, так сказать). Чтобы совершать даяние Дхармы постоянно или достаточно продолжительное время, вам нужно огромное количество энергии, и вообще такой дар невозможен без определенного уровня ясности ума, не говоря уже о проникновении. Так что справедливо представлять даяние (*дану*) как воплощение всех Совершенств, по крайней мере, с определенной точки зрения.

Поэтому нам будет полезно напомнить себе, что даяние означает в непосредственном значении этого слова. На определенном этапе Махаяна была довольно сильно озабочена по этому поводу вопросом о богатстве, поскольку считалось, что практически

невозможно практиковать *дана-парамиту*, если у вас нет материальных вещей, чтобы поделиться ими. Людям, у которых не слишком много материальных вещей, которые они могли бы отдать, может показаться прекрасной идеей даяния на более тонком уровне – дара вдохновения, дара времени, даже дара Дхармы. Но этот уровень даяния вообще выходит за пределы способностей многих людей, и они не могут совершать подобное даяние в такой степени, чтобы оно приносило пользу. Для того чтобы обладать способностью совершать даяние в простом, обычном смысле этого слова, нужно, чтобы в кошельке у нас были деньги. Если мы можем заработать на работе столько, чтобы отдавать часть своего заработка – не принося себя в жертву, конечно – это часто лучший способ практиковать *дану*.

Бодхисаттва, говорит Будда Субхути, не должен искать ни в чем опоры. На определенном уровне это, очевидно, означает, что он должен практиковать даяние или любую из парамит, не думая о заслугах, обретаемых от этого поступка. Однако дело не только в этом. Речь не только о том, что Бодхисаттвы совершают добродетельные деяния без малейших нечистых побуждений, речь о том, что они видят, что они – и заслуги, ими обретаемые – *пусты*.

Но как нам подойти к этой идее практически? Искать опору значит, что мы останавливаемся на чем-то – на чем-то, что мы можем потрогать, услышать, понюхать или попробовать, на идее, представлении, объекте ума. Вы опираетесь на это всей тяжестью своего веса, полагаетесь на это, понимаете это буквально, принимаете как чистую монету, относитесь к этому со всей убежденностью – почти ищете в этом прибежища²¹.

Способ избежать «поиска опоры» в таком случае – не позволять вашему мышлению полностью впасть в зависимость от непосредственного предмета восприятия. От нас не ожидается, что мы должны справляться вообще без понятий о вещах, но мы должны относиться к этим понятиям не иначе, как к чему-то временному. Мы должны *использовать* понятия, но не успокаиваться на них. Если мы собираемся развить такое отношение к понятиям, свойственное Бодхисаттвам, нам нужно убедиться, что мы не позволяем нашему мышлению управляться видимыми объектами нашего восприятия.

Когда вам задают вопрос, вы можете выбрать, отвечать ли вам в рамках вопроса или выйти за его пределы при ответе. Ваш ответ может быть ограничен вопросом или не ограничен. Бодхисаттва

не позволяет рамкам вопроса определять рамки ответа. В то же самое время, чувственные данные могут ставить перед нами вопросы, говорить что-либо, но Бодхисаттва не позволяет своей реакции обуславливаться чувственными импульсами. Бодхисаттва «выходит за пределы» этого, потому что он больше, чем эти чувственные данные или объекты ума. Проще говоря, представьте, что вы, скучая, сняли фото пейзажа, который когда-то запечатлел и великий художник. Отпечаток, который вы получите в лаборатории, воспроизведет пейзаж настолько точно, насколько позволит химический процесс, но конечный результат будет ограничен этим процессом. С другой стороны, художник привнесет самого себя в уравнение, отказываясь удовлетворяться зримым, и, скорее всего, увидит и запечатлеет больше, чем просто «данность».

В общем, художнику нужен опыт в воспроизведении зримой стороны вещей, чтобы создать образ, который выйдет за пределы зримого. Подобно этому, Бодхисаттва не избегает рационального мышления и вопросов, которые оно поднимает, но в то же самое время он готов выйти за пределы этих вопросов. Тот же самый принцип действует и в медитации на шести элементах²², в которой, вовсе не отказываясь от вовлеченности в мир материальности, мы на самом деле кратко исследуем различные компоненты нашего материального существования. Однако наша цель при этом заключается в том, чтобы осознать, что мы больше, чем эти компоненты, что наше бытие выходит за их пределы (или за пределы, по крайней мере, первых *пяти* элементов), и чтобы вновь утвердить, так сказать, наше изначальное бытие.

Практика *дана-парамиты* заключается в выражении нашей сокровенной природы. Преподнесение дара «без опоры» означает отдавать все, что необходимо в данной ситуации, вплоть до жертвования собственной жизнью и членами, и думать о себе не больше, чем думает человек, передающий другому соль. Вы бы даже удивились, если бы кто-нибудь вздумал поблагодарить вас за то, что вы отдали все, что имели, потому что вы не совершаете ничего особенного (с вашей точки зрения), когда просто, так сказать, являетесь сами собой. Это как если бы кто-то подошел к вам после ужина и сказал: «Спасибо, что передал мне соль». Так что в своей практике мы можем стремиться к меньшей намеренности, меньшей сознательности, менее «суровой» добродетельности – не позволяя нашей левой руке ведать, что творит правая, как выразил это Иисус. И, конечно, это

применимо по отношению ко всем *парамитам*. Нам нужно понять, что практика даяния, этики, терпения, усердия, медитации и мудрости – это выражение нашей собственной глубочайшей потребности.

Один из многих упреков, которые древние египтяне обычно высказывали древним грекам – а в те времена древние греки были, несомненно, современными, если не сказать дерзкими – заключался в том, что они развивали *гимнасии*, главным образом, потому, что им не хватало упражнений в ходе их повседневной жизни. С точки зрения египтян это было равнозначно признанию того, что часть греков жили искусственной, нездоровой, неуравновешенной жизнью. Тот же подход можно применить и к практике религии: если она не является неотделимой от хода обычных повседневных житейских дел, что-то здесь не так. Можно, правда, сказать, что если бы египтяне должным образом достигли равновесия, им не требовались бы храмы, но это означало бы принятие неподходящего, современного воззрения на функцию храмов. Для египтян боги были реальны, а храмы были просто их обиталищами, где люди им служили. В древнем Египте религиозность не подразумевала особого стиля жизни, а религиозная деятельность не накладывалась на обычную жизнь.

Этот принцип – одна из тем Лао-Цзы в его «Дао-дэ-цзине». Точно так же, как Лао-Цзы назвал бы разработку свода правил нравственности упадком, так мы можем с подозрением отнестись к идее особых религиозных поступков. Если у вас есть деньги, а у кого-то еще их нет, можно разделить между вами это богатство и при этом раздумывать не более, чем цветок думает, распускаясь. Однако вместо этого мы часто склонны практиковать религию как – если позаимствовать известный (или не очень известный) образ доктора Джонсона – собака, ходящая на задних лапах. После многолетней практики она делает это довольно хорошо – вероятно, она семенит на задних лапах лучше, чем любая собака в городе, к чести своего хозяина – но все же это в высшей мере искусственное представление. Совершенно бесполезно ставить нашу невоплощенную собачью природу на задние лапы и выставлять ее напоказ перед восхищенной толпой, думая: «Вот это духовная жизнь». Не к чему преисполняться важности по поводу того, что ты – великий Бодхисаттва, практикующий великие добродетели. Именно потому, что мы доводим себя до такого глубоко нерелигиозного, неискусного состояния, нам приходится вообще задумываться о религии и нравственности.

Ибо, Субхути, Бодхисаттва, великое существо, должен совершать даяния таким образом, чтобы не опираться на понятие о знаке.

«Понятие» – это перевод «самджни», которая является одной из пяти скандх²³ и в данном контексте означает скорее что-то вроде «распознавания». Предположим, например, что вы видите в отдалении что-то зеленое, обладающее определенной узнаваемой формой и размерами, так что вы способны распознать это, на основании своего предшествующего опыта восприятия, как дерево. Это *самджня* – не только восприятие, но скорее отождествление восприятия как восприятие *определенного* предмета. Конечно, реальный процесс восприятия и распознавания обычно настолько быстр, что невозможно провести различия между элементом чистого восприятия и элементом распознавания, но моменты неоднозначности иногда случаются, особенно в незнакомой обстановке или при незнакомом освещении, когда вы можете быть вполне уверены в том, что воспринимаете, но не способны дать этому точного определения.

С точки зрения Палийского канона *самджня* означает «распознавание». Однако Махаяна подчеркивает (во многом в духе Беркли), что мы не удовлетворяемся чистым восприятием или восприятием с отождествлением, но ошибочно наделяем то, что мы воспринимаем, реальной, определенной, устойчивой сущностью, которой определенный цвет, форма, запах, звук и прикосновение, которые мы воспринимаем, принадлежат в качестве атрибутов.

Иногда людям кажется, что между ними и Реальностью есть лишь одна преграда, преграда, выстроенная языком или знаками. Но даже без языка мы воспринимаем вещи как вещи

Буддийская позиция – это, по сути, позиция номинализма. Реализм, напротив, утверждает, что дерево – нечто большее, чем общая сумма восприятий, которые вы ощущаете и интерпретируете как дерево. Буддизм не то чтобы придерживается точки зрения, что дерево существует лишь в вашем собственном уме, но на самом деле утверждает, что, даже если бы реальное дерево существовало независимо от нашего (или чьего-то еще) восприятия, было бы невозможно подтвердить этот факт. Следовательно, с точки зрения буддизма, дальнейшие спекуляции по этому вопросу тщетны.

Все, что нам остается, это осознанность, а в рамках этой осознанности или восприятия – своего рода различие противоположных полюсов, один из которых можно идентифицировать как объект, а другой – как субъект. Однако очевидно, что эти субъекты и объекты нельзя рассматривать как дискретные, отдельные, и независимые. Если бы объект *на самом деле* не зависел от субъекта, как мы смогли бы воспринимать его – или даже знать о его существовании? Буддисты склонны видеть мир не как совокупность отдельных объектов, воспринимаемых отдельными субъектами, а как мир восприятия, мир опыта, мир осознанности, сияющий и светоносный, который то здесь, то там тускнеет, уплотняется или сгущается в различной степени поляризации (хотя мы и должны остерегаться реалистических допущений, говоря о нем подобным образом).

«Искать опору в понятии о знаке», – это, следовательно, полагаться на устойчивую идею. В случае с даянием это равнозначно действиям в соответствии с устойчивой идеей о том, чем должна быть *дана*. Мы можем соотнести это с третьими оковами, опорой и на правила и ритуалы как самоцель²⁴: если мы сделаем то-то и то-то, это будет означать, что мы практикуем *дану*. Такие поступки могут завести нас довольно далеко, но это едва ли свободное, спонтанное и естественное даяние, которым является *дана-парамита*.

Если мы полагаемся на правила и ритуалы как самоцель, мы создаем барьер между нами и реальностью – и на самом деле это *второй* барьер. Иногда людям кажется, что между ними и Реальностью есть лишь одна преграда, преграда, выстроенная языком или знаками. Но даже без языка мы воспринимаем вещи как вещи: язык просто воплощает это восприятие и в каком-то смысле возникает из него. Дело не в том, что, не будь языка, мы бы не смогли воспринимать вещи как они есть. Мы бы все равно воспринимали вещи, а *вещи* – это не реальность. Так что между нами и реальностью – *двойная* преграда. Мы не только воспринимаем вещи, мы также используем *слова* по отношению к ним, равно как и к живым существам, и это лишь усиливает наше представление об этих вещах или существах, как о чем-то, представляющем реальность.

А почему? Потому что множество заслуг этого существа Бодхи, который, не опираясь ни на что, совершает даяние, непросто измерить. Как ты думаешь, Субхути, протяженность пространства на Востоке легко измерить?

Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка». Владыка спросил: «Подобно этому, легко ли измерить протяженность пространства на юге, западе или севере, вверху и внизу, в промежуточных направлениях, во всех десяти направлениях всех сторон? «Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка». Владыка сказал: «Точно так же множество заслуг того существа Бодхи, которое, не опираясь ни на что, совершает даяние, непросто измерить. Вот почему, Субхути, те, кто вступил в колесницу Бодхисаттвы, должны совершать даяния, не опираясь на понятия о знаке.

Так почему Бодхисаттва должен совершать даяние без какого бы то ни было скрытого побуждения? Это вопрос, который задает Будда. Данный им же ответ – потому что заслуги, которые обретает Бодхисаттва таким образом, неизмеримы – это образец замкнутой в самой себе логики этой сутры. Она в каком-то смысле нелогична. Довод строится совершенно не последовательно: то, что вы будете награждены неисчислимыми заслугами, не может быть мотивацией для деяния, сущностью которого является чистота от корыстного интереса. Слова «почему», «потому» и «следовательно» появляются здесь, подобно приведениям скованного рассудком мира, далеко за пределы которого выходит сутра.

Однако рассудок оставляется позади не потому, что он не нужен, а потому что, в конечном счете, у него есть ограничения. Речь здесь идет не об обесценивании рассудка. Интеллект не может получить непосредственный доступ к абсолютной истине, но Совершенство Мудрости ни в коем случае не предполагает, что без него можно обойтись. И все же иногда от изучения Дзэн или, скорее, западных интерпретаторов Дзэн, может создаться впечатление, что нужно, прежде всего, привести себя в состояние интеллектуального замешательства, а затем отделаться от интеллекта одной забавной коротенькой дзэнской историей. Подразумевается, что так интеллект попадает впросак, а Дзэн выходит за его пределы. Но реальные дихотомии, реальные интеллектуальные коаны, которые указывают нам границы разума, нужно отличать от своеобразного замешательства ума, которое, определенно, не присуще самому интеллекту (строго говоря, «замешательство ума» – противоречивое определение), а возникает в результате заигрывания с овеществлением понятий.

Если вы хотите увидеть, как настоящий мыслитель разрабатывает свои антиномии, вам стоит обратиться к Канту. Но не стоит решать проблемы плохой метафизики

иррационализмом. Если она обескураживает вас, стоит напомнить себе, что вам нужно выйти за пределы своего собственного интеллекта, а не интеллекта Канта или Нагарджуны! Суть в том, что вы выходите за границы рассудка, а не устраняетесь от него. Вы не можете просто отшвырнуть интеллект прочь, потому что не хотите больше иметь с ним дела – отшвырнув его, вы выбьете лестницу у себя из-под ног. Возможно, эти рассуждения совершенно очевидны, но влияние псевдо-Дзэна распространилось широко и имеет катастрофические последствия, так что, вероятно, стоило об этом упомянуть.

Даяние – врожденное качество. Мы от природы пусты, от природы чисты, от природы щедры. Выйдя за пределы психологии индивидуализма, мы можем высвободить нашу врожденную щедрость на метафизическом уровне существования, когда также осознаем нашу врожденную пустотность

В традиционном контексте буддизма заслуги (*пунья*) считаются результатом благих деяний, совершенных в прошлых жизнях, которые проявляются в вашей внешности, здоровье, комплекции, красоте, влиянии на других людей, в том, что вам все достается легко, и так далее. Кажется, что некоторые люди просто «удачливы», в то время как другие спотыкаются, лишь переступив через порог. Согласно популярным буддийским представлениям, вы на самом деле можете собрать запас заслуг на будущее. Самый действенный способ для этого – совершать пожертвования монахам, кормя их (и чаще всего – перекармливая), даря им одеяния и совершая пуджи. В некоторых странах хороший бхиккху считается своего рода машиной, производящей заслуги – положите рупию в прорезь, получите пакетик заслуг. Если вы чувствуете, что способны на большее, вы можете даже начать строить монастыри и ступы. *Пунья* персонифицируется в популярной традиции буддизма Тхеравады как *пунья-девата* или бог заслуг, своего рода ангел-хранитель, витающий над вами. Сомневаюсь, чтобы это представление было каноническим, хотя в Тхераваде всегда существует возможность того, что по сути поэтическая идея может быть воспринята буквально.

Ради справедливости стоит отметить, что тхеравадины далеко не всегда воспринимают все столь же буквально, как брахманы, в то время как брахманы, в свою очередь, не сравнятся с джайнами в том, что касается недопонимания в этом вопросе. Я слышал об

одном джайнском аскете, который проснулся однажды и решил, что с него хватит аскезы. Собрав великое множество заслуг за годы практики, он продал их другому аскету, а на вырученные средства занялся бизнесом.

Если отойти от идеи о том, что заслуги создают объективные последствия в будущем, более правдоподобно представление, что идея о заслугах от хороших поступков, совершенных в этой жизни, окажет сильное психологическое воздействие с точки зрения уверенности в себе. Но на *духовном* уровне мы имеем в виду главным образом позитивный эмоциональный опыт, который вы получаете в результате ведения полностью искусственной жизни, а не ожидание будущих наград. Заслуги изменяют ваше существо, вы становитесь лучше. Это как физические упражнения: не увеличение мускулов – ваша награда. Вы просто получаете естественный результат своих действий – вы изменились, ваши мускулы увеличились. Объем, так сказать, заслуг, которые вы получаете в результате даяния, соотносится со степенью, в которой ваше действие «лишено опоры откуда-либо»: чем более не заинтересованно вы поступаете, тем более позитивным становится ваше эмоциональное состояние.

Простой способ начать эту кажущуюся сложной практику реагирования на ситуацию щедростью, но без заинтересованности. То есть, не определяясь этой ситуацией, мы можем перенести наши подарки с традиционных случаев вроде Рождества или Дня Матери, когда подарков от нас ждут и даже требуют, на события, когда мы можем откликнуться более искренним и позитивным желанием отдать что-либо. В то же самое время, речь здесь не о том, что нам придется ждать некоего внутреннего импульса, чтобы начать отдавать. Если мы хотим, чтобы эта практика работала, нам придется ставить объективные нужды людей впереди подлинности или ее отсутствия в нашей практике: более важно, чтобы голодный или замерзший получили то, что им нужно, чем то, чтобы мы совершали это даяние в благом расположении духа.

Однако если тот, кто не является Бодхисаттвой, совершает даяние, рано или поздно возникает реакция. Альтруизм иссякает или, по крайней мере, уменьшается, если тебя не ценят по достоинству; начинаешь испытывать обиду, боль, разочарование. Так можно понять, что ты еще не Бодхисаттва. У Бодхисаттвы не возникает подобных трудностей, потому что на самом деле у него нет ощущения, что кто-то кому-то что-то отдает.

Пока мы рассматриваем Бодхисаттву как устойчивую, отдельную личность, точно так же, как мы видим самих себя, для такого существа не будет существовать никакой возможности совершать даяние таким образом, чтобы «не опираться на понятие о знаке». Чем больше заслуг вы собираете, тем меньше остается отдельной личности, которая их собирает, а когда вы срываете джек-пот – бесконечные заслуги – нет никого, кто мог бы его забрать. Мы все время препятствуем собственному накоплению заслуг: стоит нам лишь отступить, и заслуги хлынут потоком.

Даяние – врожденное качество. Мы от природы пусты, от природы чисты, от природы щедры. Выйдя за пределы психологии индивидуализма, мы можем высвободить нашу врожденную щедрость на метафизическом уровне существования, когда также осознаем нашу врожденную пустотность. Если быть Бодхисаттвой естественно, столь же естественно и практиковать *дану*.

Глава 4

Как распознать Будду

Будда унаследовал что-то от сверхъестественного качества древней фигуры «космического человека» в сознании тех людей, которые мыслят не в рамках эволюции от обезьян, а в рамках божественной модели или архетипа человечности, сверхчеловека

Владыка продолжил: «Как ты думаешь, Субхути, можно распознать Татхагату по обладанию его знаками?» Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка. А почему? То, чему учил Татхагата, как обладанию знаками, на самом деле совсем не обладание знаками». Владыка сказал: «Там, где существует обладание знаками, существует обман, там, где нет обладания и нет знаков, нет обмана. Поэтому Тахтагату видят по отсутствию знаков, как по знакам».

Основная мысль этой главы заключается в том, что Будду нельзя распознать по тридцати двум знакам, которыми он обладает, хотя эти отличительные физические черты достаточно внушительны и даже гротескны, чтобы выделить его из остального человечества. Но это не та головоломка, которую нам предстоит разгадать здесь и сейчас. Сначала нам нужно задаться вопросом, что Будда вообще будет делать с этими тридцатью двумя знаками – или, если уж быть совсем точными, с тридцатью двумя главными и восьмьюдесятью четырьмя второстепенными знаками, – и откуда они берутся. Традиционный ответ заключается в том, что они – плод заслуг, накопленных в результате практики Совершенств или, скорее, первых пяти из них, в предыдущих жизнях. Если посмотреть на тибетские тангки, изображающие Будду, вы увидите, что у него два нимба, один вокруг тела, символизирующий *пуньясамбхаву* или накопление заслуг, а второй вокруг головы, символизирующий *джнянасамбхаву* или накопление мудрости, а мудрость – это, конечно, шестое Совершенство.

Однако, если подходить к этому более критически, в идею о тридцати двух знаках в целом гораздо более трудно вникнуть. В Палийском каноне, она, по-видимому, восходит к добуддийским временам: в палийских суттах появляется брахман, который хорошо осведомлен в том, каковы эти знаки, и немедленно узнает по ним самого Будду. Однако вы окажетесь в затруднительном

положении, вздумай вы искать отсылку к этим знакам в добуддийской ведической литературе. Многие современные брахманы ничего не слышали о них, кроме как из буддийских текстов. Поэтому, если эта идея когда-то и существовала в брахманской традиции, не осталось никаких сохранившихся записей этого факта, помимо буддийских писаний.

Миссис Рис Дэвис предполагает, что некоторые из этих тридцати двух знаков имеют эстетическое обоснование, в то время как другие несут чисто символическую функцию. Некоторые из них также являются атрибутами Агни, ведического бога огня. Однако наиболее плодотворная их интерпретация, по-видимому, заключается в том, что они – остатки ведической концепции «космического человека». Это не какой-то изначальный предок или прародитель человеческого рода, как Адам. Это скорее напоминает концепцию каббалы, идею об *Адаме Кадмоне*, небесном Адаме, которого можно рассматривать как архетип человечества, который также появляется в ведических писаниях как *пуруша*. Например, в ведических гимнах создание вселенной описывается как жертва, расчленение космического или архетипического человека (довольно устойчивая тема в ранних мифах и легендах).

Вполне могло случиться, что некоторые атрибуты этого космического человека были собраны воедино в традицию о сверхчеловеке, или *махатуруше*, и что к временам Будды появились брахманы, оснащенные списками этих тридцати двух главных качеств, но им не было известно то, что древним брахманам было первоначально известно об их значении. Чтобы получить полное представление о том, в чем заключаются эти тридцать два знака, вероятно, нужно очень хорошо изучить ведическую литературу и саму концепцию *пуруши*.

Но нам точно известно, что эти таинственные знаки стали ассоциироваться с Буддой или применяться по отношению к нему. В результате Будда унаследовал что-то от сверхъестественного качества древней фигуры «космического человека» в сознании тех людей, которые мыслят не в рамках эволюции от обезьян, а в рамках божественной модели или архетипа человечности, сверхчеловека, чьих черт они ожидали если не развить, то хотя бы обнаружить среди себе подобных. С этой точки зрения Будда, став Просветленным, стал своего рода моделью, архетипом, образцом для других человеческих существ, но в духовном, а не в мифологическом смысле.

Однако до какой степени Будда может распознаваться в буквальном смысле по этим знакам? Есть одна очевидная причина, по которой нельзя, судя по внешнему виду, распознать Будду исключительно по наличию этих тридцати двух знаков, или даже восьмидесяти четырех знаков, и она заключается в том, что те же самые признаки, как считается, проявляются на теле *чакравартина-раджи* или «вселенского монарха». Это отмечается и в самой сутре несколько позже, в главе 26:

Владыка сказал: «Если бы, Субхути, Татхагату можно было бы распознать по обладанию знаками, тогда бы и вселенский монарх был Татхагатой. Поэтому Татхагату нельзя распознать по обладанию знаками».

Следующая глава привносит еще одну перспективу, точку зрения самого Будды, на тот же самый вопрос:

Татхагата, несомненно, постиг окончательное, верное и совершенное Просветление не благодаря обладанию знаками.

Сам Будда не собирается делать вывод, что лишь по той причине, что у него есть тридцать два знака в результате прошлых благих деяний, он, следовательно, Просветленный. Другими словами, он понимает разницу между *чакравартином-раджей* и Буддой, – чего, несомненно, мы только и можем ожидать.

Это достаточно логично. Что может показаться несколько странным, так это, что политический лидер может подойти так близко к состоянию Будды, что их двоих, по-видимому, нельзя будет различить. Они оба могут быть лидерами человечества, но правитель в идеале должен быть озабочен созданием внешних обстоятельств и вдохновляться соблюдением десяти *кусала-дхарм* в обществе, в то время как Будда главным образом озабочен побуждением каждого человека к индивидуальным духовным усилиям. Одному и тому же человеку трудно выполнять обе эти функции – хотя, если мы следуем Махаяне, это возможно. В случае с Амитабхой и его Чистой Землей одно и то же существо создает идеальную ситуацию и учит Дхарме в этих обстоятельствах. На более приземленном уровне мы можем упомянуть о теократии в Тибете, где Далай-ламы традиционно изображались одновременно и как Бодхисаттвы, и как держатели золотого колеса *чакравартинов-раджей*. Однако, несмотря на эти примеры, вероятно, и доли здравого смысла достаточно, чтобы определить, является ли обладатель тридцати двух знаков (в более поздних традициях говорится, что великие ученики и даже Архаты обладали некоторыми, хотя и не всеми этими

знаками) монархом или отшельником.

Но, даже если заключить, что Будду вряд ли можно принять за правителя, из нескольких эпизодов следует, что некоторые люди не узнавали его до тех пор, пока его статус не выяснялся из его учения. Есть некоторые знаки, включая те, которые традиционно украшают изображения Будды, например, *уиниша* («бодхический выступ» на макушке), завиток над бровями и *свастика* на груди, которые, возможно, просто придают ему необычный и даже исключительный вид среди остальных представителей человеческого рода. Есть и другие знаки, к примеру, руки, опускающиеся ниже коленей, что выглядит несколько преувеличенно, хотя и многозначительно с точки зрения символизма (длинные руки сострадания?). Но ни одно из этих особенных отклонений от нормальных физических черт, благодаря которым мы распознаем мужского представителя человеческого рода, по-видимому, не вызывало пристального интереса, какого-либо ощущения чуда или удивления со стороны тех, кто его встречал. Иногда говорится, что Будда носит эти знаки не на физическом теле, но на *тонком* теле, высшем эквиваленте его физического тела.

Конзе здраво идентифицирует эти знаки как атрибуты «тела славы» Будды или *самбхогакаи*. Но в различении *самбхогакаи*, наделенной знаками и воспринимается с помощью ока веры, и *дхармакаи*, высшего тела или аспекта Просветленного ума Будды, которая не наделена знаками и воспринимается только с помощью ока мудрости, Конзе, вероятно, несколько схематичен. Доктрину *трикаи*, трех тел Будды, можно, безусловно, выразить в терминах тела, речи и ума, где *нирманакая* представляет собой его Просветленное тело, *самхогакая* – его Просветленное общение, а *дхармакая* – его Просветленный ум²⁵. Однако нам стоит обходить стороной любые около-теософские идеи о том, что они являются тремя отдельными сущностями или тремя отдельными процессами. На самом деле, существует и четвертая *кая*, *свабхавакая*, которая, по-видимому, развилась как выражение единства первых трех, когда появилось ощущение, что три *кайи* превращаются в трех Будд, вместо того, чтобы быть тремя *каями* одного Будды.

Рискуя, возможно, впасть в ересь – если не воспринимать этот риск как нечто обязательно плохое, – мы можем даже провести полезную параллель, сравнив эти три *кайи* с системой *кош* в Упанишадах, как она изложена в «Тайттирия-упанишаде». Согласно этому учению, человеческое существо состоит из

слоев, подобно луковице. Первый слой – *аннамайя-коша*, сделанная из пищи (то есть физическое тело); затем идет *пранамайя-коша*, тело, буквально составленное из дыхания, что означает нечто подобное жизненной силе или энергии и соответствует тонкому, или астральному, телу; третье – *маномайя-коша*, тело, составленное из ума (сам Будда говорил о маномайя-кайе); в-четвертых, *праджнямайя-коша*, тело мудрости, и, наконец, *анандамайя-коша*, тело, составленное из блаженства. Словно вновь возвращаясь к этим *кошам* в процессе своего развития, *Ваджраяна* вводит шестую *кайю*, *махасукхакайю*, тело великого блаженства – блаженства, которое прошло через пламя *шуньяты*. Хотя и существует это соответствие между *кошами*, оболочками, и *каями*, телами, в индуистской и буддийской традициях соответственно, возможно, термин *коша* более приемлем в этом контексте, поскольку он предполагает различные стадии выхода вовне в нашем восприятии природы Будды, а не восприятие трех различных тел.

Просто не существует способа сделать вывод о том, что кто-то является Просветленным, или даже о том, что есть такая вещь, как Просветление. Будду невозможно опознать

Теперь мы можем понять, почему Будду нельзя распознать благодаря знакам. Вопрос в том, чтобы смотреть глубже. Викторианский критик искусства Раскин отмечал, что, если мы думаем, что знаем Аполлона, увидев его статую, мы ошибаемся. Аполлон – вовсе не эта конкретная форма, на самом деле, форму Аполлона нельзя определить с помощью чувственных ощущений. Аполлон – это знак, духовная сила, которую нельзя изобразить. Чем больше мы полагаемся на внешнее и видимое, тем скорее мы зайдем в тупик, хотя пристальное *внимание* к видимому и углубляет наше восприятие.

Возможно, проще всего подойти к этой идее с помощью понятия о «пяти очах». Были люди, которые могли увидеть Будду Гаутаму, поскольку оказались рядом с ним в одно и то же время, были люди, чье *божественное око* было достаточно открыто, чтобы они увидели его тридцать два знака, и были те, кто увидел Необусловленное в глубинах обусловленного и смог увидеть Будду *оком Дхармы*. Если пойти еще глубже, Архат мог бы увидеть большую часть существа Будды, так сказать, с помощью *ока праджни*. Но перестаньте быть Архатом, станьте Бодхисаттвой, станьте сами *самьяksamбуддой*, и вы увидите Будду как он есть с помощью *ока Будды*.

На гораздо более приземленном уровне мы можем применить ту же самую идею к нашим реакциям на других людей. Понятно, что тот факт, что кто-то может дать имя вашему внешне зримому облику, не означает, что они узнали вас в подлинном смысле. Даже в случае с обычными людьми первое впечатление может обмануть вас и оказаться вызванным искусственно. На самом деле, никого нельзя узнать по внешним признакам. Обычно нужны долгие годы и усилия по установлению эмоционального контакта, чтобы действительно узнать кого-то достаточно хорошо, за исключением тех случаев, когда взаимопонимание возникает мгновенно, и вам кажется, что вы знаете этого человека всю жизнь, хотя и видите его в первый раз. Всегда есть возможность глубже и глубже проникать в природу человека, узнавать его на все более глубоком уровне. Так что мы можем представить, насколько это важнее, когда мы встречаем Будду. Тридцать два знака не говорят о мудрости или сострадании. Нельзя узнать Будду и по его проповеди, по его учению, если иметь в виду слова или идеи, посредством которых передается это учение. Вы можете постичь ум Будды лишь с помощью личного переживания, потому ли, что вы вступили в прямой контакт с этим умом, или потому, что ваш ум стал Просветленным.

Особенно сложно понять эту категорию буддизма, Просветленную человечность, тем, кто родился и вырос на Западе. Конзе справляется с обозначением первой из Трех Драгоценностей очень точно: «В своих представлениях о Будде мы должны на самом деле воспринимать его как необусловленный Абсолют». С одной стороны, очень просто впасть в преуменьшение и считать Будду более или менее исключительным человеческим существом (или даже сверхчеловеком), а с другой стороны – преувеличить и обожествить его, счесть его воплощением более высокого принципа, подобно Иисусу Христу. Реальность природы Будды заключается в третьей, совершенно иной категории. Конечно, как буддисту, вам потребуется некоторое точное, хотя и относительное, представление о том, к чему вы стремитесь, но это представление лучше всего обретать не посредством изоциренного теоретизирования, а посредством чтения Палийского канона, чтобы получить впечатление о Просветленном человеческом существе, совершающем свои деяния среди повседневной жизни.

Подобно этому, ошибочно предположение, которое, по-

видимому, делает Конзе, что распознавать Будду по обладанию тридцатью двумя знаками – это ограниченное видение ока веры в противовес высшему и более глубокому видению ока мудрости. Ошибка возникает, когда мы ставим концептуальное представление выше творческого, образного подхода. Получается, что мудрость находит более адекватное выражение в концепциях, а не в образах. Такой подход противопоставляет мудрость – в подлинном смысле слова, как непосредственное, интуитивное переживание истины вещей – вере в популярном понимании, бесхитростной вере в Будд и Бодхисатв, сверхъестественных существ, которые выслушивают молитвы и даруют благословения. Но что, если вам нужно визуализировать форму Будды не просто в совокупности тридцати двух знаков, а как фигуру, которая выражает мудрость и сострадание, покой и энергию? Такой образ будет адекватным объектом веры, которая является эмоциональным эквивалентом мудрости. Другая крайность – например, буддизм в Шри-Ланке, где есть ученые, образованные монахи с хорошо развитым скептическим умом, но не обладающие большой верой или преданностью, а вера мирян чистосердечна, но не слишком разборчива и равным образом принимает и индуистских божеств, и мусульманских святых.

Достижение Махаяны заключалось в том, чтобы соединить мудрость и веру, главным образом, с помощью Идеала Бодхисаттвы, хотя это объединение не поддерживал, к примеру, Нагарджуна, несмотря на то, что ему приписывают авторство благочестивых гимнов, равно как и диалектический анализ, благодаря которому он обрел известность. Кажется, что вера и мудрость у него хранились в различных ячейках. Наиболее удачный союз эмоционального и интеллектуального начал, вероятно, можно найти в «Бодхичарья-аватаре» Шантидевы и «Песнях Миларепы». В несколько другом ключе яркое эмоциональное, архетипическое содержание смешивается с возвышенным, не интеллектуальным или даже познавательным, а *гностическим* элементом в «Вималакирти-нирдеше».

На самом деле, определение Будды по тридцати двум знакам может быть равным образом истолковано как интеллектуальное заблуждение, как и ошибка, возникающая от излишней религиозности. Возможно утверждение, что поскольку Будда – это тот, кто обладает тридцатью двумя знаками (или какими угодно иными внешними свидетельствами – десятью силами, восемнадцатью особыми качествами Будды и так далее), и Гаутама отвечает этим условиям, следовательно, Гаутама – Будда.

Однако такой силлогизм обманчив, поскольку ложна посылка. Просто не существует способа сделать вывод о том, что кто-то является Просветленным, или даже о том, что есть такая вещь, как Просветление. Будду невозможно опознать. Вы можете быть рядом с Буддой каждый день, наблюдать за ним, слушать его и все же не видеть его сути и не понимать того, что он говорит. Были люди, которые так поступали и устали от того, что Будда раз за разом повторял одно и то же, давно известное. По крайней мере, один монах порадовался смерти Будды и сказал: «Что же, он всегда говорил нам делать то-то и то-то и не делать того-то и того-то. Теперь он умер, и мы хотя бы свободны от всего этого». В конце концов, ваша способность видеть Будду, воспринимать *махапрадженю* и *махакаруну*, обладанием которыми, по сути, и отличается Будда, зависит от ваших собственных духовных способностей, она зависит от опыта непосредственного, интуитивного восприятия.

В Алмазной Сутре говорится: «Обладание знаками Татхагата преподал как не-обладание не-знаками». Другими словами, если вы скажете, что Будда не обладает знаками, вы как будто на самом деле воспринимаете Будду. Если вы не воспринимаете его, вы не можете даже сказать, что он не обладает никакими знаками. Но воспринимаете ли вы его на самом деле? В действительности, говоря, что вы воспринимаете его, даже если вы говорите, что Будду нельзя распознать по обладанию знаками, вы на самом деле распознаете его по обладанию знаками. Так что вы не увидели его, как не обладающего знаками. Вам нужно увидеть его как не-обладающего не-знаками. Знаки – не что-то реальное, обозначаемое словом «знак». Слово не может означать что-то, чего нет. Поэтому дело не в том, что Будда не обладает знаками, он не обладает не-знаками. Дело не в том, что нет реального обладания реальными знаками – сами знаки нереальны. Поэтому нет реального обладания знаками, которых в действительности все равно не существует.

Возможно, на этом с нас пока хватит Махаяны.

Глава 5

Плот Дхармы

Иногда кажется – хотя, возможно, это несколько беглое обобщение – что если вы родились буддистом и были воспитаны как буддист, вряд ли вам удастся избежать неверных представлений о Дхарме

Субхути спросил: «Появятся ли в будущем существа, в последние времена, в последнюю эпоху, в последние пятьсот лет, во времена упадка благого учения, которые, когда слова этой сутры будут преподаны, поймут ее истину?» Владыка ответил: «Не говори так, Субхути! Да, даже тогда будут такие существа».

В любой конкретной мировой период учение не длится долго, но, если говорить о космосе в целом, оно сохраняется, поскольку его снова и снова открывают после утраты. Дхарму не преподают раз и навсегда. Так зачем делать это снова и снова? Ну, можно спросить: зачем причесываться каждое утро, снова и снова? Вам ведь снова придется причесываться перед сном. Сама идея телеологии, того, что все идет к окончательной и великолепной катастрофе, присуща только Западу. Буддизм, напротив, предлагает способ преодолеть бесконечный круг существования, что означает, что есть вещи, которые нужно восстанавливать снова и снова с помощью новых усилий. Дхарму, по крайней мере, в том виде, в котором она выживает в мире как буддизм, нужно просто хранить, оживлять и возвращать снова, снова и снова. Можно сказать, что именно для этого и предназначены Бодхисаттвы.

Эта нота непостоянства, которую впервые озвучил Будда в качестве предупреждения и побуждения к практике, в более поздних буддийских текстах стала унылым гулом детерминистских заявлений о непременном рассеянии учений Будды. Согласно этому пессимистическому раскладу, 1956 год ознаменовал собой конец так называемого «последнего пятисотлетнего периода». Несомненно, что образ современной жизни в целом не идет на пользу этим учениям мудрости. Каждая реклама, которую вы видите, – в сущности, реклама против буддизма, потому что она пропагандирует жадность, ненависть, заблуждение или все сразу. Но, хотя подобные условия и могут показаться неблагоприятными, они могут побудить некоторых

людей обратиться к высшей мудрости. Мы можем возложить вину за современный упадок культуры на телевидение, но во времена Будды то же самое, вероятно, говорили о появлении письменности. На самом деле, очень трудно точно сказать, что какая-то эпоха более благоприятна для духовного роста, чем иная. Уже в ранних буддийских учениях определенно усматривается возможность того, что однажды учение Будды исчезнет, и что оно будет приходить в упадок поэтапно, последовательно, но нам не стоит – очевидно, что мы не должны – думать об этом как о неизбежном, всеобщем и нарастающем упадке.

Недостаток подобного схематичного подхода заключается в том, что он не принимает в расчет того, что Дхарма как духовный принцип, абсолютная истина, никоим образом не может прийти в упадок. Мы слишком конкретизируем буддизм. Существует ли такая вещь, как буддизм, которая обусловлена и, следовательно, однажды придет в упадок? Имеет ли вообще смысл представление об упадке буддизма? Если в каком-то поколении есть пять сотен Архатов, почему бы не быть пяти сотням или даже больше в следующем поколении? Почему бы числу Просветленных существ не возрастать по экспоненте? Возможно, если мы посмотрим, что на самом деле происходит, когда мы говорим об упадке буддизма, мы поймем, почему Будда столь уверенно, категорично утверждает, что всегда будут существа, которые, «когда слова этой сутры будут преподаны, поймут ее истину».

Если в абсолютном смысле буддизм не приходит в упадок, тогда в каком же смысле это происходит? Что на самом деле случается, так это то, что Дхарма как чисто духовный феномен кристаллизуется, с появлением в мире Будды, в систему методов и учений, которую мы называем «буддизмом». В Палийском каноне есть отрывок, где Будда говорит, что его *сасана*, его учение, продержится дольше, чем *сасаны* предыдущих Будд, потому что он утвердил *Винаю*²⁶. В наши дни в Тхераваде «Виная» обычно означает «монашеская дисциплина», но в смысле Дхарма-Винаи, который использовал Будда, это означает выражение Дхармы в виде тщательно определенного образа жизни. Так что не встает вопрос о том, что нужна соответствующая форма, чтобы нести дух учения. Без этой формальной кристаллизации Дхарма не слишком продвинется в мире.

На самом деле, сколько ни критикуют тхеравадинов за

склонность к утрате связи с духом буддизма, у них, по крайней мере, есть четкое представление об учении и формах практики, бесспорно, заложенных самим Буддой. Пока они существуют, всегда есть возможность вернуться к духу учения. Но, как только вы отвергаете форму ради духа, вам стоит быть очень и очень осторожным, чтобы никогда не упускать из вида дух, поскольку в таком случае у вас не останется ровным счетом ничего. Эта опасность велика для многих более радикальных школ, таких, как Дзэн, в которых такие термины, как карма и перерождение, нирвана, Будда и даже нравственность оказываются на периферии, а иногда, кажется, и вообще исчезают их поля зрения. Или же можно обнаружить – например, в Непале – буддизм, смешанный с индуизмом, до такой степени, что он не просто ассимилирует творческие элементы индуистской культуры для выражения духа Махаяны, но погрязает в кастовой системе и вообще утрчивает дух буддизма.

Если посмотреть с другой стороны, люди склонны отождествлять Дхарму с буддизмом, поэтому тот факт, что буддизм кристаллизовался в одной форме – адекватной для определенного времени и определенных людей – означает для них невозможность кристаллизации другого рода в будущем. Кажется, что его возможности ограничены изначальной кристаллизацией. Дхарма кристаллизовалась в Индии за пятьсот лет до нашей эры, возник феномен монашества, и теперь очень трудно избавиться от этих исторических фактов, от – по крайней мере, в Индии – желтых роб и выбритых голов. Люди действительно считают, что это буддизм, и они становятся чрезвычайно преданными старым формам – Винае, дисциплине, которую Будда изначально сформулировал для культурных и социальных условий своего времени. Просветленные существа могут попробовать выбраться из этих старых форм, но люди часто следуют за старой традицией, а не за Просветленным – и это справедливо, если им не ясно, является ли этот иконоборец на самом деле Просветленным или, по крайней мере, его нововведения несут творческое начало. Так сам буддизм как культура может иногда препятствовать попыткам Просветленных существ распространять Дхарму. Рано или поздно буддизм становится столь отягощенным различными культурными формами, что даже самые героические попытки самых одаренных учителей не могут продвинуть вперед Дхарму из-за того, что выдается за буддизм. Отсюда – «упадок» буддизма и необходимость возникновения нового Будды время от времени, чтобы началось что-то новое.

Иногда кажется – хотя, возможно, это несколько беглое обобщение, – что если вы родились буддистом и были воспитаны как буддист, вряд ли вам удастся избежать неверных представлений о Дхарме. Сам тот факт, что Дхарма кристаллизуется определенным образом, становится все более ограничивающим фактором, поскольку со временем за изначальной кристаллизацией следуют все новые и новые. На каждом этапе вес накопленной традиции, с которым вам приходится справляться, растет. Даже Дзэн, сначала столь непочтительный к традициям, стал довольно закоснелым, особенно в Японии. Как будто кто-то бросает в стену чернильницу и делает кляксу, а потом говорит другому: «Давай, брось чернильницу точно так же, как я, чтобы получилась такая же клякса... Ого... Нет, это совсем не такая клякса... Попробуй еще... Ай-яй... Я сделал это с такой легкостью – почему у тебя не получается?» То, что первоначально было свободным и спонтанным поступком, превращается механическую рутину, подобную попыткам скопировать картины Джексона Поллока.

Так возможна ли постоянно самообновляющаяся традиция? Можем ли мы уберечься от окостенения и упадка? Устанавливая для буддизма новое направление, лучше всего запланировать его таким образом, чтобы, если все пойдет не туда, это стало бы очевидно и зашло так далеко, что кому-то пришлось бы на это отреагировать. Нам же не хочется добиться обманчивого успеха буддийской школы, которая расширяется и пользуется всеобщей поддержкой, но не имеет в своей основе никакого опыта, развития или проникновения. Равно справедливы и следствия. Просветленность ни в коей мере не гарантирует, что вам удастся достучаться до сколь угодно большого количества людей и открыть в них новые глубины. Может не доставать искусных средств, время может быть неблагоприятным, буддийская традиция, к которой вы принадлежите, может оказаться просто не по вкусу людям. Вы можете попытаться выглядеть истово верующим или интеллектуалом, аскетом или пуританином, гедонистом или хиппи (если вы будете непоследовательны, вас объявят ненадежным и скользким), но это не гарантирует духовного успеха, как бы искусно вы не приспособили свой стиль к преобладающей моде или духу времени. Бесполезно искать правила и алгоритмы для распространения Дхармы. Дзэнские мастера, к примеру, по-видимому, очень успешно передавали Просветление при очень небольшом личном контакте, поскольку культурные условия того времени позволяли короткой встрече с Просветленным приводить к далеким

последствиям. Не стоит и настаивать, что Дхарма может кристаллизироваться лишь в какой-то определенной форме.

Законы, согласно которым буддизм приходит в упадок, это те же законы, которые управляют буддизмом как групповой деятельностью. Всегда будут исключительные личности, которые не управляются этими законами, подлинные личности, которые не подвержены общему упадку. Это означает, что, по крайней мере, в принципе, буддизм, знание Дхармы будут продолжаться бесконечно. Упадок ни в коем случае не является неизбежным.

Потому что даже в те времена, Субхути, будут Бодхисаттвы, одаренные благим поведением, одаренные добродетелями, одаренные мудростью, которые, когда слова этой сутры будут преподаны, поймут ее истину. И этим Бодхисаттвам, Субхути, будет оказывать почтение не один Будда, не один Будда будет возвращать корни их заслуг. Напротив, Субхути, тем Бодхисаттвам, которым, когда слова этой сутры будут преподаны, придет хотя бы одна мысль, исполненная невозмутимой веры, будут оказывать почтение многие сотни тысяч Будд, и многие сотни тысяч Будд будут возвращать корни их заслуг. Они известны Татхагате, Субхути, силой его восприятия Будды, они видны Татхагате, Субхути, силой его ока Будды, они полностью известны Татхагате, Субхути. И все они, Субхути, обретут и примут неисчислимое и неизмеримое множество заслуг.

Чтобы понять истину этой сутры, людям нужно, как говорит Будда, накопить много заслуг и мудрости. Что, возможно, еще более знаменательно, им нужно чтить Будд прошлого, что означает, что элемент поклонения, эмоциональный элемент нельзя устранить из представления о подготовке к восприятию этих учений Совершенства Мудрости. Способность подняться до столь возвышенного общения (поскольку вступить в контакт с Буддой – значит, безусловно, вступить в контакт с *дхармакаей*) сама по себе предполагает определенную меру запредельного проникновения, достигает она или нет уровня Вступившего в Поток.

Контакт с *дхармакаей* – это, конечно, контакт с Необусловленным, и он может произойти лишь в самых таинственных условиях. Помню, когда я был в обществе Махабодхи в Калькутте, однажды я видел обратившегося в буддизм мусульманина. Само по себе это было довольно примечательным, потому что мусульмане обычно никогда не

приходят в места поклонения индуистов или буддистов. Но этот мусульманин объяснил свой необычный поступок странной историей, историей, ради которой он шел пешком от самого Ассама. Он пришел, потому что много раз его посещали видения Будды. Что придавало этой истории еще большую таинственность, так это то, что поначалу он не знал, что видит Будду. Он описал свои видения людям, и они сказали ему: «Ты видишь Будду». Он не практиковал медитацию – он был обычным мусульманином. Со временем он обратился в буддизм, необычайное событие, поскольку вероотступничество, как известно, нелегко совершить, если ты мусульманин. Нам пришлось тайно вывезти его из города, потому что, узнав о его поступке, мусульмане возжаждали его крови.

Как нам истолковать столь мощные видения, что они способны столь радикально изменить ход жизни человека? Конечно, он мог увидеть изображение Будды в учебнике, но это не объясняет, почему этот образ проявился столь мощно.

На самом деле, Бодхисаттвы обладают таким же восприятием, теми же чувственными впечатлениями, как и любой из нас, только они не принимают их за реальность...

Так, видя линейку, помещенную в воду, вы знаете, что она пряма, еще до того, как увидите ее искривленной

А почему? Потому, Субхути, что у этих Бодхисаттв (1) нет понятия самости, (2) не нет понятия существования, (3) нет понятия души, (4) нет понятия человека.

В своем переводе Конзе нумерует восемь способов, с помощью которым мы неверно понимаем или истолковываем наш опыт, а Бодхисаттвы, которые понимают эту сутру, не допускают подобного. Первые четыре – разновидности ложного воззрения о самости, которого придерживаются не-буддисты.

Первая из этих разновидностей – представление о том, что самость каким-то образом существует вовне, или внутри, или над пятью *скандхами*, несмотря на то, что любую деталь нашего опыта можно классифицировать внутри этих пяти «совокупностей» – как форму («объективную составляющую ситуаций восприятия... и телесных ощущений»²⁷), ощущения, восприятия или мысли, выборы или волевые акты и изменчивые состояния сознания. Поскольку все эти категории составляют то, что по своей сути является процессом, а не разделено на отдельные фрагменты, которые могут создать впечатление о чем-то устойчивом, когда они исчерпывающе исследуются,

оказывается, что нигде внутри или вне них не может это остановиться и сказать: «Я здесь, все это я».

Второе ложное воззрение – восприятие существа – ложно, поскольку нельзя сказать, что пять *скандх* ведут к возникновению существа (саттвы), которое сосуществует в пространстве со *скандхами*. Они не составляют существа, которое остается неизменным несмотря на любые изменения, которые происходят вокруг него.

Не придерживается Бодхисаттва и представления о душе – третьего из этих ложных воззрений, поскольку жизненная сила, которая собирает вещи воедино от рождения до смерти, не остается неизменной. Ее, несомненно, следует включить в пять *скандх* как *виджняну* или «сознание».

Подобно этому, не может быть и представления о личности, поскольку, что бы ни переходило от одного рождения к другому, оно не остается неизменным и отдельным от пяти *скандх*.

Нет у этих Бодхисаттв и (5) понятия о дхарме, или (6) понятия о не-дхарме. (7) Нет понятия и (8) нет отсутствия понятия.

Эти последние четыре ложные воззрения характерны для буддистов. У последователя Хинаяны может быть «представление о дхарме», если иметь в виду 169 (согласно Тхераваде) или 72 (как отмечается в школе Сарвастивады) материальных и ментальных элементов, на которые Абхидхарма подразделяла все феномены как сущности, обладающие абсолютным бытием. Однако Бодхисаттвы воспринимают все *дхармы* как условные интеллектуальные конструкции.

Конечно, следует быть осторожным, чтобы восприятие несуществования *дхарм* не превратилось в утверждение несуществования *дхарм* как более подлинной версии реальности: именно так возникает «понятие о не-дхарме». Дело не в том, что *дхармы* не существуют в абсолютном смысле, их нельзя отрицать, чтобы они стали несуществующими. У них нет *окончательного* существования, но определенно есть качественное, относительное существование.

Обычно, воспринимая сосредоточение качеств, мы представляем то, что мы можем идентифицировать их как единый предмет, что мы воспринимаем вещь, которой принадлежат эти атрибуты, но такое наше представление на самом деле – седьмое из ложных воззрений, которых избегает Бодхисаттва. На самом деле не существует вещи, которую можно было бы вывести из ее

атрибутов, нет вещи в том, к чему, так сказать, приклеены атрибуты. Возьмем простой пример – уберем зеленый цвет, остроконечность, гладкость – и где останется лист остролиста? Это, конечно, буддийский номинализм. Все, что у нас есть, это имена вещей, а не сами вещи.

На самом деле, Бодхисаттвы обладают таким же восприятием, теми же чувственными впечатлениями, как и любой из нас, только они не принимают их за реальность и поэтому «в них нет отсутствия понятия». Они не принимают воспринимаемое как нечто достоверное, не обманываются видимым – так, видя линейку, помещенную в воду, вы знаете, что она пряма, еще до того, как увидите ее искривленной.

А почему? Если, Субхути, у этих Бодхисаттв было бы понятие о дхарме или о не-дхарме, они бы тогда успокоились на самости, существе, душе или человеке. А почему? Потому что Бодхисаттва не должен успокаиваться ни на дхарме, ни на не-дхарме.

Абхидхарма анализировала так называемые личности и так называемые вещи, сводя их к *дхармам*, для того, чтобы доказать, что то, что вы думаете о себе и об объектах, на самом деле неотделимо от фиксированных сущностей. Махаяна продемонстрировала, что даже *дхармы* нужно рассматривать как пустые, и, далее, что саму *шуньяту* нужно отвергнуть. Ничего нельзя принимать как самоцель. Какова бы ни была наша интерпретация реальности, это всегда только средство, лекарство, плот. Пока мы настаиваем на восприятии объекта, даже если это сама *шуньята*, мы все еще сохраняем понятие о субъекте, о самости или некой субъективности – сколь бы тонкой или призрачной она ни была, – которые мы должны воспринимать.

Значит, Татхагата преподавал это изречение со скрытым смыслом: «Те, кто постиг, что проповедь дхармы подобна плоту, должен оставить дхармы, равно как и не-дхармы».

Согласно палийской версии этой проповеди, которая записана в «Мадджхима-Никае»²⁸, Будда говорит своим ученикам, что они должны оставить *дхаммы*, или добродетельные поступки, позади вместе с недобродетельными, когда они достигнут цели. Другими словами, практика нравственности – лишь средство достижения конечной цели, плот, который перенесет их на противоположный берег. Разборчивость в этике нужна лишь для непросветленных существ. Просветленным существам не нужно

пытаться действовать искусно – они поступают так по своей природе. Согласно Алмазной Сутре, эта проповедь несет также более сокровенное учение, в то время как слово «дхармы» нужно интерпретировать как «абсолютные сущности» Абхидхармы. Справедлива ли эта метафизическая интерпретация исторически или нет, другой вопрос, но в Махаяне в целом существовала тенденция находить более глубокие смыслы в учениях, унаследованных из Хинаяны в форме Сарвастивады. Понимаем мы сравнение этически или метафизически, суть в том, что на любом этапе нельзя останавливаться ни на чем.

Несмотря на это, тот факт, что Дхарма – только плот, не должен приводить к тайному обесцениванию Дхармы. Здесь возникает проблема, поскольку люди, по-видимому, склонны верить во что-то только в той степени, в которой они это абсолютизируют. Трудно верить во что-то, не воспринимая это как самоцель. Поэтому нелегко воспринимать буддизм как нечто временное – и именно потому, что это нелегко, буддизм со временем духовно окостенел в своих путях и поворотах.

Владыка спросил: «Как ты думаешь, Субхути, есть ли какая-то дхарма, которую полностью постиг Татхагата, как «высшее, верное и совершенное просветление», есть ли дхарма, которую явил Татхагата?»

Основная мысль здесь довольно проста. Когда мы говорим о чем-то, что выходит за пределы нашего опыта, мы все же можем говорить об этом только в рамках нашего опыта. Когда мы говорим, что Будда постиг Просветление, все сказанное нами основывается на аналогии с нашим собственным обычным знанием, и в нашем понимании знание предполагает субъект – знающего – и объект, известное ему. Другими словами, сама модель нашего знания дуалистична, поэтому мы можем воспринимать знание Буддой Просветления только в рамках подобного дуализма. Мы считаем, что, с одной стороны, есть Просветленный знающий, Будда, а с другой – объект его знания, Просветление, и заключаем, что стать Просветленным – значит «познать» этот объект. Однако в состоянии Просветления, безусловно, не существует деления на субъект и объект.

Мы можем даже рассмотреть двойной смысл слова «дхарма» – конечно, оно может быть понято, как «учение», но может быть и как «объект». Такая вероятность существует, поскольку в санскрите нет возможности использовать заглавную букву для различения этих двух значений, как мы обычно делаем это в

английском. Способ подчеркнуть такое слово, как «дхарма», на пали или санскрите – использовать маленькое несклоняемое слово «ити», которое обычно ставится в конце прямой цитаты. Отказавшись от заглавной буквы для слова «дхарма» в этом контексте, Конзе оставляет в переводе двусмысленность оригинала. Поэтому начало предложения можно понять двояко: «есть ли объект» или «есть ли *Дхарма*».

Возвращаясь к сути того, что здесь разъясняется, даже вероучительные категории буддизма нельзя понимать буквально, как самоцель. Все, что они могут сделать, – указать нам на опыт. Нет какого-то особого опыта, известного как «окончательное, верное и совершенное Просветление», которое вы можете принять или относиться к нему как к объекту, а затем представить его в качестве объекта другим людям, будь это в форме словесной передачи или в любой другой форме. Мы не должны переносить на Необусловленное различные категории, которые мы разработали, опираясь на опыт обусловленного. Опыт Просветления, полученный Буддой, нельзя воспринимать, исходя из нашего собственного опыта восприятия вещей, которые мы выделяем, как отдельные объекты – и это означает, что он в буквальном смысле является непостижимым.

Запредельное проникновение – не мысль, а сострадание как выражение этого проникновения – не эмоция

Субхути ответил: «Нет, насколько я понимаю сказанное Владыкой. Почему же? Эту дхарму, которую полностью постиг или явил Татхагата – ее нельзя уловить, о ней нельзя говорить, это не дхарма и не не-дхарма».

Где-то на этом месте может возникнуть простительное сомнение, не стегаем ли мы мертвого коня. Чтобы понять, какого рода состояние ума критикуют в данном случае учения Совершенства Мудрости, нам стоит представить себе очень подкованного католического теолога, который удовлетворился тем, что святой Фома Аквинский собрал все воедино, в законченном виде, и аккуратно описал раз и навсегда. Чрезмерная интеллектуализация или концептуальный подход, которому нужно было энергично противостоять посредством учений Совершенства Мудрости, возможно, не является самой большой проблемой Запада в наши дни. Англичане, в частности, не слишком интеллектуальны и не склонны к метафизике.

Однако нельзя сказать, что мы на Западе совершенно лишены этой опасности. На самом деле, идея достижения равновесия в

целом, идея равновесия рассудка, интеллекта, и веры или эмоций, не слишком полезна, когда речь идет о духовной жизни. Западным людям трудно выйти за пределы равновесия, поскольку с нашей точки зрения интеллект и эмоции, рассудок и вера принадлежат совершенно разным сферам, одну из которых захватила наука, а другую – религия. Семитские верования в целом, и особенно иудео-христианская традиция, были склонны отождествлять религию слишком тесно с идеями о материальном порядке. Когда эти идеи о материальном порядке начали подвергаться сомнению в Возрождение, религиозная вера окончательно утвердила себя в противовес интеллектуальному развитию. Индустриальную революцию и утрату связей, которые до недавних пор пронизывали мир на всех его уровнях, можно совершенно правдоподобно приписать этому надлому европейской души. Разрыв между религией и наукой – это на самом деле разрыв между старинной, древней наукой и современной наукой, но в результате его религия стала отождествляться с эмоциями и верой, стала противопоставляться разуму и быть уязвимой перед ним. Но положительные, здоровые эмоции и подлинная вера не содержат в себе никакой угрозы для любого уровня знания.

В индуизме это расщепление не затронуло души, но человек по-прежнему должен выбирать один из четырех альтернативных путей: *раджа-йоги*, *джняна-йоги*, *бхакти-йоги* или *карма-йоги*. Однако Будда ввел учение о пяти духовных способностях как раз для того, чтобы интегрировать и объединить веру и мудрость, энергию и сосредоточение, а объединяющим фактором выступает осознанность. Это не отдельная религиозная способность, которую мы привносим в нашу духовную практику. Духовное сознание – это просто концентрация и координация всех способностей человека в определенном направлении, которое признается им абсолютным. Очень важный аспект значения слова «духовный» заключается в единстве существования, единстве энергии. Когда мы вступаем на духовный путь – и это все еще мирской уровень, – любой конфликт между эмоциональным и рациональным исчерпывает себя.

Однако в результате этого глубокого надлома, который мы унаследовали, мы вряд ли способны не думать о пяти духовных способностях, как о *параллельном* развитии, а не об объединении или гармонизации. Соответственно мы склонны относиться к буддийским доктринам как к абстрактным метафизическим

идеям, как будто Будда завещал их нам для интеллектуального рассмотрения – особенно если мы рассматриваем буддизм как продукт особой интеллектуальной среды. Но если поступаем так, что нам делать с ними эмоциями? Куда мы обращаемся, чтобы удовлетворить свои эмоциональные потребности – или, скорее, к кому мы обращаемся? Факт в том, что, разрывая интеллект и эмоции, человек почти обязывает себя принять существование личного Бога в той или иной форме. В буддизме нет Бога – и по той же самой причине нет и абстрактных метафизических принципов, управляющих вселенной. Если Будда использует концептуальный язык, это, тем не менее, продукт Просветленного ума, и он адресован всему вашему существу. В конце концов, нет ничего интеллектуального в мудрости и ничего эмоционального в сострадании. Запредельное проникновение – не мысль, а сострадание как выражение этого проникновения – не эмоция.

А почему? Потому что абсолютное возвышает святых.

Более буквальным переводом, чем перевод Конзе, здесь было бы: «Потому что святые люди обретают влияние благодаря Несоставному». Конзе в своих примечаниях комментирует: «Абсолютное – это буквально «необусловленное». Очевидно и намеренно пренебрегая логикой, сутра утверждает, что этот ни с чем не связанный Абсолют может вступить в контакт с некоторыми людьми». На самом деле, буквальный перевод слова «*касамскрита*» – Несоставное. Хотя это можно считать равнозначным Необусловленному, замещение Необусловленного Несоставным восстанавливает логическое соответствие, потому что здесь нет противоречия между Несоставным, не соединенным из частей, и тем, что оно вступает в связь с чем-то еще, составным или сведенным воедино, или даже с тем, что тоже является Несоставным.

Конзе переводит термин «*прабхавита*» как «возвышение», но это не совсем верное слово. Идея *прабхавы* – это, определенно, идея влияния, и если выбирать из альтернативных вариантов перевода, предлагаемых Конзе в примечаниях, «черпают свою силу» было бы, вероятно, ближе всего к истине. Функция слова «благодаря» здесь – функция эмфазы, и подчеркивается Абсолютное (или, предпочтительно, Несоставное).

В любом случае, здесь продвигается идея, как это выражает Конзе, что святые «поднимаются» из Необусловленного. Это напоминает о словах, которые Будда часто говорил монахам в

Палийских текстах: «Вы – мои подлинные сыновья, рожденные из моего рта, рожденные Дхармой, вы наследники Дхармы, а не наследники мирских вещей...» Вы становитесь одним из Святых, когда вступаете в Поток, и в той степени, в которой вы становитесь частью Необусловленного или отождествляете себя с ним, вы обретаеете духовное влияние.

Святые наделяются тем, что попирает категории и определения, хотя вы и можете видеть, что все это играет роль в их жизнях. Поэтому этот «Абсолют» нельзя воспринимать как внешний объект, с которым человек вступает в контакт. Слишком просто было бы считать Просветление своего рода объектом, который надо обрести. Если вы будете рассуждать так, то вам будет казаться, что когда кто-то обретает Просветление, неактивное Просветление или Абсолют становятся активными и проявляются посредством этого человека. Однако это лишь образ мышления и выражения, и его нельзя воспринимать буквально. Святые возвышаются или наделяются силой, но нет Необусловленного, которое бы их возвысило, – хотя мы бы снова все неверно поняли, если бы сказали, что они возвышают сами себя.

Затем Владыка спросил: «Как ты считаешь, Субхути, если сын или дочь благородного семейства наполнят мировую систему, состоящую из тысячи миллионов миров, семью драгоценными качествами, а затем преподнесут их в дар Татхагатам, Архатам, Полностью Просветленным, обретут ли они силой этого великое множество заслуг?» Субхути ответил: «Великий Владыка, Великий, Вышедший за пределы, велико будет это множество! Почему же? Потому что Татхагата говорил о «множестве заслуг» как о «не-множестве». Так Татхагата говорит о «множестве заслуг». Владыка сказал: «Но если кто-то еще должен был бы воспринять из этой проповеди дхармы лишь одно четверостишие, и явил бы и прояснил его во всех деталях другим, он обрел бы силой этого еще большее множество заслуг, неизмеримых и неисчислимых. Почему же? Потому что из этого истекает высшее, верное и совершенное просветление Татхагат, Архатов, Полностью Просветленных, и так возникают Будды, Владыки».

Любой величины даяние материальных вещей в обычном мирском смысле, каким бы подходящим, нужным и полезным оно не являлось на своем уровне, сколько бы заслуг этим не обреталось в традиционном буддийском смысле, совершенно несравнимо даже с мельчайшим даром Дхармы, и в особенности

с даром Совершенства Мудрости. Всю совокупность (так сказать) обусловленного нельзя сравнить даже с малейшей песчинкой (так сказать) Необусловленного. Так какой же вывод нам стоит сделать?

Если вы пойдете и прочитаете лишь одну лекцию о Дхарме перед людьми, которые до этого никогда не слышали о Дхарме, количество созданных заслуг будет намного больше, чем, если бы вы, скажем, десять тысяч жизней были социальным работником

Будда действительно утверждал, что, если вы пойдете и прочитаете лишь одну лекцию о Дхарме перед людьми, которые до этого никогда не слышали о Дхарме, откроете перед ними перспективы, которые никто не открывал перед ними до этого, количество созданных заслуг будет намного больше, чем если бы вы, скажем, десять тысяч жизней были социальным работником в десяти тысячах различных миров. Почти невозможно переоценить то, какое количество заслуг приносит учение Дхармы – даже в обычном смысле, не говоря уже о том, когда вы открываете на основе собственного опыта учения Совершенства Мудрости.

Проще говоря, уже обращение к Прибежищу подразумевает ответственность за других. Мы искренне сдержаны в речах, потому что не хотим говорить о том, что выходит за пределы нашего опыта, или просто боимся, что другие узнают о нашей некомпетентности? Если говоришь о буддизме, необязательно раскрывать тридцать два вида пустоты, но, безусловно, можно просто рассказать о влиянии Дхармы на собственную жизнь и об опыте обращения к Прибежищу. Можно говорить об идеалах, даже не соответствуя пока этим идеалам полностью. Просто прочитав лекцию об основах Дхармы в шестом классе женской школы, можно заронить зерно в маленький островок плодородной почвы, который будет в этой аудитории. Это действия, которые нужно очень четко отличать от других видов деятельности, как бы они ни приносили исцеление и ни возвышали сознание. Едва ли мы можем обратиться к Прибежищу, не будь у нас проблеска идеи Просветления, которую мы могли бы передать другим. В конце концов, все сводится к усилию – усилию, которое неотделимо от духовной жизни и от идеала Бодхисаттвы. И нам нужно заботиться и поддерживать любые семена, которые мы посеяли – то есть мы должны оказывать поддержку духовной общине начинающих практиков Дхармы.

Семь драгоценностей – это золото, серебро, ляпис-лазурь, кораллы, самоцветы, алмазы и жемчуг. Прежде всего, нужно понять, что эти предметы драгоценны сами по себе и нисколько не обесцениваются, будучи собраны в столь огромным количествах, что заполняют галактическую систему. Затем, сведя на нет законы рынка, можно было бы представить, что самый выгодный с точки зрения заслуг способ вложения всех этих богатств – принести величайшее благо величайшему количеству существ. Но вы ошибетесь. С традиционной точки зрения заслуги, полученные от даяния, соизмеримы не только с качеством дара, но и с духовными добродетелями получающего его. Удобно для внешне добродетельных монахов, можете подумать вы, но какую пользу могут извлечь полностью Просветленные из этих семи драгоценностей, каковы бы ни были их количества? Никакую. И как, если уж говорить практически, можно вообще преподнести такой дар?

Величайший материальный дар – это тот, который преподносится в духе подлинной веры и преданности духовному идеалу в отличие от заботы о мирских целях, сколь бы полезны или достойны похвал не были эти цели. На деле это о том, чтобы сделать прекрасный алтарный зал, прежде чем накормить бедных. Чисто духовные цели нужно без всяких сомнений ставить выше всех остальных. Если вы строите ступу, посвященную миру во всем мире, например, это, вероятно, свидетельствует о недостатке убежденности в том, что огромная важность для человечества духовного идеала Просветления выше мирских идеалов, таких, как всеобщий мир, свобода и равные права. Ступа, посвящена Будде, ничем не оправдана на мирском уровне – она совершенно бесполезна, и тем яснее ее посыл. Буддийская «пагода мира» – это, честно говоря, неуместная банальность в свете того, что предлагает нам буддизм. Почему бы не построить ступу, посвященную Будде – и не просто приятный павильончик, привносящий немного восточного шарма в публичный парк, а огромное сооружение на пару акров? Если можно украсить его семью драгоценностями, тем лучше.

Однако даже такая ступа все равно останется материальным объектом, а материальный дар, даже посвященный духовным идеалам, конечен и, следовательно, способен создать лишь ограниченное количество заслуг. Наоборот, урожай всего лишь от одного зернышка Дхармы, посеянного в уме одного человека, может быть буквально неисчислимым. Необусловленное

принадлежит к совершенно иному порядку, нежели обусловленное.

Заметьте, что ответ Субхути на вопрос Будды здесь, хотя между ними и существует связка, как будто прослеживается какая-то логика («А почему? Потому...»), на самом деле не содержит логической связи. Субхути задает иронический тон последовательному перечислению доказательств, поскольку на самом деле он запутывает следы, чтобы оградить себя от любых обвинений со стороны Будды, что он неправильно понял его. Он как будто говорит: «Ты меня не поймаешь. Хорошо, я буду говорить на твоём языке, если ты настаиваешь, но меня он обманывает не больше, чем тебя». Он постоянно переключается с Абсолюта на относительную точку зрения. Работа с практическими запросами духовной жизни и разговоры о них требуют от нас определенного места на относительном уровне, но, овеществив идею языка, мы должны тут же разрушить ее. Литература Совершенства Мудрости пытается решить невозможную задачу. Чтобы оставаться верной себе, следовало бы не сказать ни слова. Так что постоянно, почти вынужденно, совершаются колебания между относительным и Абсолютным, что создает довольно необычную атмосферу. Как только вам говорят, что вы должны сделать что-то, текст торопливо замечает, что вы не должны этого делать, или что вы не сделали этого, или что вы должны думать, что не сделали этого.

Конечно, мы должны помнить, что отрицание на санскрите не соответствует отрицанию на английском и иногда может означать утверждение, но, даже несмотря на это, оно может утверждать что-то только в связи с отрицанием. Санскрит не может выйти за пределы относительности, которая присуща даже самому утонченному языку, он просто более удачно использует свои ограничения, что в каком-то смысле делает его более опасным инструментом. Санскрит – столь точный язык, он описывает тонкие различия так ясно и красиво, что можно и позабыть, что даже язык богов, *девабхаша*, как брахманы любят называть санскрит, не может выразить Необусловленное. Это только *девабхаша*, не *буддабхаша*.

Закон тождественности утверждает, что А есть А, закон противоречия – что А не может быть одновременно Б и не Б, закон исключения третьего – что вещь должна быть либо Б, либо не Б. Праджняпарамита грубо и настойчиво отрицает эти неопровержимые законы логики, и интеллекту остается только метаться между противоположными утверждениями в

бесплодных попытках определить, какое из них подлинно, поскольку он не способен воспринять измерение – измерение пустоты – в котором все противоположности тождественны.

Почему же? Потому что Татхагата учил, что дхармы, особые для Будд, это не просто особые дхармы Будд. Вот почему они называются «дхармы, особые для Будд».

Восемь особых атрибутов Будды, известные как *Буддадхармы* и составляющие *дхармакаю*, – это особенности его тела, речи и ума, такие как: «Татхагата не оступает», «Его энергия никогда не иссякает», «Его речь не бывает поспешной или шумной» и «Его понимание и видение прошлого, настоящего и будущего совершаются беспрепятственно и свободно». Они – запредельный эквивалент тридцати двух знаков, и здесь они упоминаются, потому что являются результатом или творением *праджни*, а не, как в случае с тридцатью двумя знаками, *пуньи*, заслуг. В то же самое время, Будда, конечно, не воспринимается и не распознается посредством этих качеств, как и посредством тридцати двух знаков, вот почему «дхармы, особые для Будд, это не просто особые дхармы Будд».

Глава 6

Озарение с большой буквы «О»

Если вы соблюдаете молчание или безбрачие, поститесь или занимаетесь иной практикой, совершенно необходимо, чтобы практика выполнялась с бодростью и спокойствием

Я, о Владыка, тот, на которого Татхагата, Архат, Полностью Просветленный указал как на первого из тех, кто пребывают в Покое. Я, о Владыка, Архат, свободный от жадности. И все же, Владыка, мне на ум не приходит: «Я Архат и я свободен от жадности». Если, о Владыка, мне бы пришло на ум, что я достиг состояния Архата, тогда Татхагата не сказал бы обо мне «Субхути, этот сын благородного семейства, первый из тех, кто пребывает в Покое, не пребывает нигде, вот почему его называют «пребывающий в Покое, пребывающий в Покое».

Дело не в том, что, будучи Архатом, Субхути не знает о том, что он Архат, но хотя ему известно, что он Архат, он, в то же самое время, не *сознает* этого. Он не рассматривает это как объект, поэтому не возникает и вопроса о том, чтобы сделать это объектом цепляния. Если ему и приходится преподносить это другим людям как объект, которого он достиг, он делает это только в силу возможностей словоупотребления. На самом деле он не осознает и не ощущает себя чего-то достигнувшим тем или иным способом – и именно поэтому он этого достиг.

Идея заявить о своих достижениях – довольно рискованная процедура. Однако, по-видимому, в некоторых традициях провозглашение своего духовного уровня стало ожидаемым событием, почти жестом вежливости. В дзэнской традиции это доходит до крайностей: в конце ретрита Мастер называет имена всех хороших учеников, которые достигли *кэнсё*, и они садятся во главе группы. Иногда им даже выдаются сертификаты. Трудно относиться к своему личному духовному развитию или озарению естественно и без самомнения, не присваивая его и не используя каким-нибудь изощренным образом, признавая это, буддийская традиция в целом приветствует здоровую сдержанность. Если вы соблюдаете молчание или безбрачие, поститесь или занимаетесь иной практикой, совершенно необходимо, чтобы практика выполнялась с бодростью и спокойствием.

Суть в том, что вы слишком сильно цепляетесь за свое духовное состояние, а то, за что вы цепляетесь – это вовсе не духовное состояние. Просто невозможно думать об обладании, даже если речь идет о концепции Просветления. Слишком сильно настаивать на своем достижении – значит ясно доказывать, что вы вообще ничего не достигли. Роберт Бернс высмеивает крайний пример подобного серьезного духовного недостатка (в рамках того, что, очевидно, и само по себе является довольно извращенной традицией) в своем известном стихотворении «Молитва святого Вилли». Оно представляет собой молитву шотландского кальвиниста, благодарящего Бога за то, что он гораздо набожнее остальных людей, хотя иногда ненадолго и опускается до пьянства и разврата.

Но если мы критикуем духовную гордыню, есть ли место для положительного качества «гордости Будды»? Простой ответ заключается в том, что это представление Ваджраяны. Поскольку Ваджраяна включает в себя Махаяну и поскольку, говоря формально, вся Ваджраяна заключена в последнем из десяти бхуми или «уровней» продвижения Бодхисаттвы, любая специфически ваджраянская идея относится лишь к полностью развитому Бодхисаттве. На этом этапе «гордость Будды» – это естественное осознание принадлежности к семейству Будды и естественное понимание того, как вести себя в качестве достойного члена этого семейства. Однако на самом деле внутри семейства Будды эта идея неприменима, поскольку здесь в буквальном смысле не может возникнуть вопроса о неуместном поведении. Здесь нет конфликта или даже различия между желанием и долгом.

Когда Субхути говорит, что он «один из тех, на кого Будда указал как на пребывающих в Покое», он намекает на известный отрывок из «Ангуттара-Никаи» Палийского канона, где Будда хвалит каждого из своих восьмидесяти главных учеников за определенное качество или достижение, в которых они достигли первенства²⁹. По-видимому, из этого следует, что развиваясь, люди становятся более индивидуальными, более выдающимися в своих способностях и дарованиях. Буддийскому искусству довольно часто не удается в должной мере отразить этот расцвет личных талантов и качеств внутри Сангхи. Монахи изображаются вокруг фигуры Будды как маленькие копии, миниатюрные версии его самого, только без *уиниши* – а это не то впечатление, которое создается на основе чтения писаний.

Теперь Бодхисаттвы, в противоположность Архатам, должны развить разносторонность качеств, но стоит сказать, что даже Будда не был хорош абсолютно во всем. Тысяча рук Авалокитешвары, каждая со своим оружием, орудием или знаком, изображают Сангху в разнообразии навыков, равно как и разнообразие навыков, необходимое для каждого Бодхисаттвы. Они символизируют идеал сотрудничества, способностей, работающих совместно и дополняющих друг друга – вместо того, чтобы бороться за первенство и доказывать, что область применения наших усилий гораздо важнее или значительнее, чем те важные вещи, которые делают другие люди.

Среди выдающейся компании учеников Будды со всеми их индивидуальными качествами, очевидно, не было недостатка в возможном его собеседнике для Алмазной Сутры. Несомненно, ведущую роль наряду с Буддой мог бы сыграть Шарипутра, «первый в мудрости», но его столь выдающаяся мудрость – скорее интеллектуальная, аналитическая мудрость Абхидхармы, а не запредельная мудрость Праджняпарамиты. Поэтому вместо этого составитель (если мы можем обозначить так автора или авторов этого текста с исторической точки зрения) Алмазной Сутры называет Субхути в качестве ученика, наиболее одаренного для получения Совершенства Мудрости.

Субхути стал Архатом, как свидетельствует «Ангуттара-Никая», на основе – что, конечно, не обязательно означает «посредством» – его практики метта-бхаваны, медитации развития универсальной любящей доброты. Будда также называет его тем, кто, «уча Дхарме без различий и ограничений, является главой тех, кто живет в уединении и мире». «В уединении и мире» – перевод слова «аранья», негативной формы термина «ранья», означающего «насилие», но также предполагается и слово *аранья*, лес, что привносит оттенок уединения, поэтому, возможно, это слово используется вместо более четкого эквивалента мира, *шанти*. Комбинация качеств, которая присуща Субхути, более свойственна идеалу Бодхисаттвы, чем Архата (в понимании Махаяны), и в Алмазной Сутре он предстает перед нами почти как махаянист.

Владыка спросил: «Как ты думаешь, Субхути, есть ли дхарма, которую Татхагата усвоил от Дипанкары, Татхагата, Архат, Полностью Просветленный?» Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка».

Согласно традиции будущий Будда, тогда носящий имя Сумедха, будучи учеником двадцать четвертого, предыдущего Будды, Дипанкары, получил от него заверение, что обретет состояние Будды. Однако в Алмазной Сутре говорится, что между Сумедхой и Дипанкарой ничего не произошло, а великая последовательность Будд, в которую Дипанкара включает собственного ученика, пуста.

Другими словами, строго говоря, буддийской традиции в буквальном смысле этого слова не существует. Нет «хранилища истины», как называют Библию некоторые протестанты, доступного во все времена верным и просто передаваемого из поколения в поколение (хотя тхеравадины и относятся иногда подобным образом к Палийскому канону). В этом смысле буддизм – не «религия откровения». В нем возможно откровение, в том смысле, что все знания – это своего рода откровение, но в нем нет вещи, которая была *открыта*, а затем стала передаваться в неизменности.

В этом отношении даже настойчивые требования Дзэна о необходимости передачи – Дзэна, который традиционно определяется как «передача без писаний» – могут быть обманчивы. Без сомнения, лучшие дзэнские мастера толкуют эту ключевую идею точно, как последовательность, основанную на удостоверении вашего понимания кем-то, чье понимание удостоверено – и так далее, вплоть до самого Будды. Но нет сомнений и в том, что многие ученики Дзэна воспринимают эту передачу вполне буквально, даже материалистически – и это несмотря на тот факт, что Алмазная Сутра особенно почитается традицией Дзэн.

Речь может идти о культурной традиции, но не о духовной традиции, если под этим мы подразумеваем нечто неизменное, действительно передаваемое из рук в руки или по наследству, как ваза передается из поколения в поколение (пока кто-нибудь ее не уронит). Единственный приемлемый образ для передачи Будды – эстафета горящих факелов, некоторые из которых трепещут, другие почти превращаются в искру, а третьи пылают и трещат, но каждый способен зажечь следующий факел.

Другой, более простой способ объяснения этого – просто сказать, что откровение Будды – это он сам, и, открывая себя, он вдохновляет каждого ученика становиться своим собственным Просветленным «я».

Владыка сказал: «Если какой-нибудь Бодхисаттва скажет: «Я

создам прекрасные миры Будды», он ошибется. Почему же? «Прекрасные миры Будды, прекрасные миры Будды», Субхути, преподаны Татхагатой как «не-миры». Поэтому он говорил о «прекрасных мирах Будды».

Бодхисаттва, говорящий о создании гармоничных полей Будды, скажет неправду, подобно тому, как музыкант, слишком сознательно подходящий к прекрасной музыке, которую он исполняет, скорее всего, возьмет неверную ноту. Хорошее исполнение зависит от полного погружения исполнителя в музыку, без подобных ошибок в сосредоточении. То же самое справедливо и по отношению к практике медитации, как вам, должно быть, известно по собственному опыту. Если посреди медитации вы внезапно думаете: «Боже, сегодня я действительно хорош... Я на самом деле сосредоточен... О да, я действительно погружаюсь глубоко... У меня почти нет мыслей...», – вот и вся ваша медитация. На гораздо более возвышенном, запредельном уровне то же самое справедливо по отношению к Бодхисаттве и созданию гармоничных полей Будды. (Это поля влияния, внутри каждого из которых Будда персонально ответственен за духовную эволюцию обитателей). Медитируете ли вы или создаете поля Будд, вы можете делать это успешно, только если делаете естественно и спонтанно.

**Духовная жизнь – это общее дело, сотрудничество,
предпринимаемое в неразрывной связи с другими
существами**

Однако что же на самом деле создается, когда с помощью совершенных искусных методов вы создаете поле Будды? Каков его онтологический статус? В каком смысле можно говорить о его существовании? Конзе утверждает, что они не являются «предметом для акта восприятия... в реальности... не более чем ментальной конструкцией». С другой стороны, буддийская традиция на самом деле считает поля Будд реально существующими, точно так же, как существует этот мир, – столь же материальными, столь же доступными восприятию и в то же самое время столь же пустыми. Если посмотреть на это с другой стороны, этот мир – не в меньшей мере конструкция ума, чем поле Будды или Чистая Земля, хотя мы и воспринимаем его как реальный, как существующий. Единственное различие, которое стоит провести между ними, заключается в том, что поле Будды более архетипично и, с относительной точки зрения, ближе к реальности, ближе к запредельности, чем наш мир, поскольку из этого мира (*камалоки*) нужно пройти через *рупалоку* и *арупалоку*,

чтобы попасть в запредельное. Следовательно, если классифицировать миры на три онтологические категории – абсолютно реальный, относительно реальный и видимый или иллюзорный, – поля Будды будут подпадать под вторую категорию. Если бы вы находились в поле Будды, вы бы ощущали его, как ощущаете этот мир – как пространственную реальность. Однако в абсолютном смысле поле Будды не ближе к реальности, чем этот мир, поскольку в абсолютном смысле обусловленное в *любой* форме *бесконечно* удалено от Необусловленного.

Но можно ли принять допущение, обретаемое на основе многих буддийских текстов (допущение, которое сам Конзе не исследует), что Бодхисаттвы самостоятельно устраивают поля Будды, творя их исключительно из своих собственных заслуг, чтобы другие существа пришли после и населили их? Может ли Бодхисаттва создать собственное поле Будды безотносительно к тому, что требуется другим существам? Нет. Напротив, ваше рождение зависит от духовных выборов, которые сделали вы сами, от вашей духовной эволюции, которая должна внести вклад в качество поля Будды, куда вы прибываете. Если припомнить, что Конзе предупреждает нас не слишком привязываться к идее о том, что Бодхисаттва «создает» поле Будды – поскольку санскритское *ништадаяти* также означает «завершить, усовершенствовать, возмужать, достичь зрелости» – можно будет с очевидностью прийти к выводу, что то, что приносит вас в это поле Будды, а не в другое, это сильная связь с Бодхисаттвой, ответственным за устройство этого поля Будды. Поэтому с определенной стадии (возможно, и с самого начала) Бодхисаттва, вероятнее всего, работает в последовательности жизней с множеством людей, и когда он в действительности устраивает поле Будды, в котором все они перерождаются, он делает это совместно со всеми ними. Будда этого поля Будды просто принимает ведущую роль в этом творении.

Это предположение вполне соответствует буддийской традиции. В легендах-Джатаках одна и та же группа людей – Девадатта, Расула, Ананда и остальные – перерождаются вместе с будущим Буддой раз за разом, или, скорее, жизнь за жизнью. Когда он обретает Просветление, все они становятся его учениками и все (кроме Девадатты) обретают Просветление вслед за ним. Так что в контексте Хинаяны присутствует идея о том, что целая группа людей под руководством одной сильной личности перерождается жизнь за жизнью вместе, пока однажды действительно не

объединяются в мире в своих последних жизнях и не обретают Просветление вместе. Махаянская версия подобного братства – это группа существ, перерождающихся снова и снова в различных мирах, даже в различных мировых системах, но всегда вместе, и, в конце концов, оказывающихся в собственном мире, так сказать, в мире, созданном их совместными усилиями. И если в Хинаяне сохраняется идея о том, что ваш путь кончается в этом мире, мире, который нечист, то, согласно Махаяне, мир, который вы помогаете создать, это не просто поле Будды, а *чистое* поле Будды. В чем две традиции согласны, так это в том, насколько важно, чтобы духовная жизнь была общим делом, сотрудничеством, предпринимаемым в неразрывной связи с другими существами.

Повтор, сделанный здесь Буддой, – «гармоничные поля Будд, гармоничные поля Будд» – это пример идиомы, которую можно обнаружить и в палийских писаниях, и очевидно, что она используется для усиления смысла. Ясно, что повтор обеспечивает надежный способ подчеркнуть мысль и в устном сообщении Дхармы, и в письменных текстах, записанных шрифтом *деванагари*, в котором отсутствовали такие печатные условности, как заглавные буквы, подчеркивание и курсив. Но, по-видимому, такой повтор присутствовал и в живой речи.

Это значит, Субхути, Бодхисаттва, великое существо, должен мыслить без опоры, то есть его мысль не должна иметь никакой опоры, не должна опираться на зримое, звуки, запахи, вкусы, осязаемое или объекты ума.

Как утверждает Конзе, эти слова отсылают к *апратиштита-нирване*, окончательной нирване Бодхисаттвы, не имеющей точки фиксации и опоры. Хотя он и свободен от сансары, Бодхисаттва не успокаивается в нирване и может продолжать появляться в измерении сансары, никоим образом к нему не принадлежа. Мы не должны представлять себе, что Бодхисаттва застревает в поле Будды, присматривая за множеством учеников: на этом уровне Бодхисаттва ничем и никак не ограничен и даже способен создавать бесчисленные эманации различных тел, чтобы выполнять разные функции в различных частях вселенной. Однако слова «не имеющий опоры» не следует воспринимать слишком буквально: в данном контексте они означают «не отождествляющийся исключительно с тем или другим», «не односторонний». Другими словами Будду или Бодхисаттву десятого *бхуми* нельзя рассматривать с позиций двойственности.

Хуэйчэн, шестой патриарх школы Южного Дзэна, вспоминает в «Сутре Помоста», как он обрел Просветление, услышав эти слова. Хотя в дзэнской литературе слово «Просветление» часто используется в довольно широком, свободном контексте, обозначая своего рода озарение, которое вы можете обрести во время первого ретрита выходного дня, опыт Хуэйчэна, несомненно, соответствовал Озарению с большой буквы «О». С другой стороны, справедливо также будет и сказать, что подлинное Озарение достигается на основе ряда малых озарений. Одно и то же малое озарение, повторенное достаточное количество раз, приводит к изменениям, которые сдвигают равновесие вашего существа в сторону Вхождения в Поток, и таким образом оно становится истинным Озарением. Это как ударить молотом по камню, пока с двадцатым ударом он не расколется. Каждый из предыдущих ударов внесет свой вклад в разрушение камня – не только если грянет двадцатый удар. Так что в некотором смысле трудно определить, является ли озарение само по себе просто озарением, или же оно часть процесса раскола камня. Можно только сказать, что для Хуэйчэна Алмазная Сутра стала моментом раскола.

Глава 7

Священная земля

Чандракирти предупреждает: «Лучше верить в самую, столь же великую, как гора Сумеру, чем иметь ложное воззрение о шуньяте»

Предположим, Субхути, что есть человек, наделенный телом, огромным телом, таким, что его личное существование подобно Сумеру, царю гор. Было бы это личное существование огромным?» Субхути ответил: «Да, огромным, о Владыка, огромным, Вышедший за пределы, было бы это личное существование. А почему? «Личное существование, личное существование» преподано Татхагатой как несуществование, поскольку, о Владыка, не существует существования или несуществования. Поэтому его называют «личным существованием».

На первый взгляд идея о человеке с телом величиной с гору Сумеру кажется абсурдной. Но это огромное личное существование, лишь потому что это одинокое существование. Оно бы утратило уникальность, если бы все были столь же большими, как гора Сумеру – то есть возвышались на восемьдесят четыре тысячи лиг (обычно считается, что лига примерно равна трем милям) над уровнем моря.

Конзе, возможно, следуя одному из индийских комментариев, утверждает, что этот пассаж «предназначен, чтобы подчеркнуть всепроникающую огромность тела Дхармы», но не предлагает убедительных доводов для принятия того, что он преподносит как неопровержимую интерпретацию. На самом деле, в некотором смысле уходя от ответственности в качестве переводчика комментатора, он заключает, что «весь отрывок утрачивает суть в переводе». В действительности это всего лишь дымовая завеса, поскольку перевод не более ясен, чем оригинал – к примеру, в нем не утрачивается никакой игры слов.

Можно справедливо прийти к выводу, что вся вселенная – дхармакая, но здесь, по-видимому, не прослеживается определенной связи. Что ясно, так это общий принцип: с чем бы мы себя ни отождествляли, даже если мы – следуя некоторым формам Веданты – рассматриваем всю вселенную как самих себя, это личное существование – все равно не-существование.

Буддийское воззрение заключается в том, что это – чем бы это ни было – мне не принадлежит, это не мое «я». Однако, по крайней мере, в одной из форм Веданты подход заключается скорее в том, чтобы расширить себя, насколько это возможно, расширить сознание до такой степени, чтобы стать единым со вселенной. Это совершенно нормальная процедура вплоть до определенного момента: практика четырех «брахма-вихар», «обитателей богов», включающая развитие метты, сорадости, сострадания и равносности, предлагает в чем-то похожий путь, подразумевая расширение чувства, если не существования. Но считать всех существ собой, все тела своим телом, а все видимое своим – это не буддийское воззрение, а воззрение Упанишад. Согласно Упанишадам внутренне вы отождествляете свой *атман* с *Брахманом*, а вовне – всю вселенную со своим собственным телом.

Именно против такого космического пантеизма, возможно, и направлен этот отрывок. Даже если ваше тело – космическое тело, это личное существование – все же не-существование. Что не осознает Веданта, так это то, что это вселенское космическое тело в своей сути все же *шунья*. Невозможно решить проблему «я», просто расширив его. Как бы протяженна ни была вещь, с которой вы отождествляете себя, у нее все же есть границы, если вы не относитесь к «личному существованию» как к «не-существованию». Согласно «логике», которая пронизывает всю Сутру, даже столь огромное существование, как гора Сумеру, будет огромным, *потому что* это не-существование.

Однако здесь, возможно, уместно напомнить себе о предупреждении Чандракирти: «Лучше верить в самость, столь же великую, как гора Сумеру, чем иметь ложное воззрение о *шуньяте*, потому что, если вы больны, лекарство может вас исцелить, но когда лекарство стало ядом, какая надежда у вас остается?»³⁰ На самом деле, он говорит, что лучше следовать Веданте и верить в Абсолютное «я», чем думать, что вы и все, что вы ощущаете, – иллюзия. Будучи буддистами, мы можем отлично развлечься, сбивая истины других религий, как кегли, говоря «Бога нет», «души нет» и так далее, но эти вещи, по крайней мере, символизируют нечто, стоящее выше материи и ума. Нам нужно быть осторожными и никогда не опускаться до сведения буддизма к форме материализма или нигилизма, обретающего распространение за счет неверного толкования *шуньяты*.

Мы можем даже зайти столь далеко, чтобы сказать, что

классическая форма доктрины *анатмана*, выраженная прямо и буквально, упускает суть и даже бесполезна. Мы можем прочитать о ней в книгах о буддизме, но если мы практикуем буддизм, этот вопрос не стоит перед нами в подобной абстрактной форме. *Атман*, который отвергается этой доктриной, это наше теперешнее существование, *воспринимаемое как нечто абсолютное*, за пределами чего нет более обширной или высокой перспективы, чего нам никогда не превзойти. *Анатман* означает, что воспринимаемое опытом «я» не абсолютно. Эта доктрина пытается донести до нас, что за нашим нынешним модусом существования и восприятия есть другие измерения существования, до которых мы можем дорасти способом, который непостижим для нашего теперешнего индивидуального состояния. Отрицая душу, доктрина *анатмана* не отрицает нечто более глубокое. Она говорит, что мы закрываемся от всего более глубокого, говоря: «Нет, *вот это* – я». Отвергать «душу» в поэтическом смысле, как выражение более глубокого эмоционального аспекта нашего существования, значит выставлять буддизм в совершенно ложном свете.

Хотя к идее об *анатмане* следует подходить осторожно, она действительно обладает определенной ценностью, поскольку очищает путь для более радикального и далеко идущего развития, нежели концепция души. Мистики испытывают заведомую трудность, пытаясь интерпретировать свой опыт в терминах Бога и души.

Одна из больших трудностей, с которыми столкнулись индийские буддисты, заключалась в том, как они могли дать некоторое представление, по крайней мере, на уровне рационального ума, о некотором высшем уровне сознания, который человек на самом деле может ощутить в будущем – которым, на самом деле, человек может стать – без эго, принимающего его и использующего для обозначения себя. Вивекананда, перебравшись на Запад, любил говорить: «Вы не грешники, вы божественны, вы – Бог», – что, конечно, действовало оживляюще в те времена, и справедливо, если понимать это утверждение в том смысле, что, разрушая свою теперешнюю индивидуальность, человек вступает в измерение, которое – Бог и, тем не менее, – он сам. Но чаще всего происходит, что человек воспринимает это так, что «я» – в некотором отношении Бог. То, что должно быть субстанцией «я», принимается как его атрибут – и очень трудно избежать некоторого раздувания эго, пользуясь этим предположением.

Поэтому буддизм не побуждает человека представлять: «Я Абсолют», «Я Будда», «Я Просветленный», – кроме как в некоторых очень продвинутых тантрических практиках, где человек отождествляет себя с божеством в центре мандалы. И даже тогда это происходит в совершенно особых условиях, при различных предосторожностях и подтверждениях, включая бдительное око учителя.

Считается, что Будда отверг брахманическую доктрину атмана, поскольку идея вечного, неизменного, автономного «я» – что подразумевают оттенки значения слова атман, оттенки независимости – должна была быть отвергнута как разновидность крайних взглядов на этернализм. Но он стремился оградить нас и от другой, противоположной крайности, склонности к аннигиляции. Поэтому когда странник Ваччхаготта спросил его: «Что ты можешь сказать об опыте «я»?», – он промолчал. Когда посетитель ушел в отвращении, Будда объяснил Ананде: скажи он, что «я» не существует, это бы «усилило замешательство странника Ваччхаготты, уже запутавшегося. Тогда он бы сказал: раньше у меня было «я», а теперь его нет»³¹.

Факт в том, что у нас *есть* «я» как совокупность наших действий, мышления, видения, чувств, желаний и воображения. Это «я» можно назвать *свабхавой*, «собственным существованием». Доктрина *анатмана* просто предупреждает нас, что не стоит абстрагировать сущность от этих процессов как нечто внешнее, активирующее их. За ними *есть* нечто – есть другое измерение сознания, есть даже Просветление – но это нельзя обозначать как «я». Поэтому, утверждая, что «я» пусто, мы должны ясно понимать, о чем говорим. С одной стороны, наше «собственное существование» как совокупность наших действий, пусто в том смысле, что подвержено закону обусловленности. С другой стороны, «я» как абстрактная сущность, стоящая за этими процессами, пусто, в том смысле, что оно иллюзорно или вообще не существует.

Конечно, в реальном опыте нельзя быть уверенным, где заканчивается иллюзорное «я» и начинается опытное. Следовательно, закон *анатмана* можно сформулировать так: «я» иллюзорно в той степени, в которой оно заявляет о своей абсолютности. То есть оно иллюзорно в той степени, в которой оно предъявляет абсолютные требования или имеет абсолютные ожидания, в какой оно считает, что вся вселенная должна вращаться вокруг него. Элемент этого присутствует в каждом:

«Почему это происходит со мной?», «Почему бы мне не быть счастливым?» И именно это способствует возникновению невротического цепляния и ненависти. Именно *это* «я» нужно отвергнуть как иллюзорное, нет ничего здорового или полезного в попытках разрушить эмпирическое «я». Лучшая модель для нашей практики – та, которая подразумевает утончение эмпирического «я», придание ему большей позитивности, до тех пор, пока оно, так сказать, не растворится в высшем измерении. С подлинным эмпирическим «я» связаны здоровые желания, даже здоровый гнев или энергия, которые не являются ни хорошими, ни плохими. Они просто оказываются сырым – даже необработанным – материалом, над которым нам нужно работать, чтобы преобразить его в нечто прекрасное. Эмпирическое «я» столь же необходимо буддисту, как глина гончару.

Мы обретаем более уверенную почву под ногами, если мы рассуждаем не в рамках классической доктрины *анатмана*, а в терминах роста. Мы даже можем говорить о «чем-то», что растет, и избавиться от метафизики в понимании этого «нечто» впоследствии. В нужное время мы поймем, что это развитие сознания подразумевает выход за пределы нашей нынешней индивидуальности, что мы должны стать частью чего-то большего. В конце концов, у нас есть способность переживать во снах или под воздействием наркотических веществ измерения сознания, о которых едва ли подозревает или даже признает их существование повседневное «я». Поэтому не должно быть слишком сложно – если не думать об этих аналогиях как о равнозначных духовному опыту – принять, что наше нынешнее ощущение личной идентичности не абсолютно и может быть превзойдено.

Любой вид сосредоточенной умственной деятельности может привести к некоторым необычным физическим последствиям

Более того, Субхути, то место на земле, где кто-либо принял бы из этой проповеди Дхармы хотя бы одну строфу в четыре строки, проповедовал или прояснил ее, это место на земле было бы истинным святилищем для всего мира богов, людей и асуров. Так что нам сказать о тех, кто сохранит в уме эту проповедь Дхармы во всей ее полноте, кто будет читать, учить и разъяснять ее во всех деталях другим! В высшей степени чудесные благословения будут им дарованы, Субхути! А в этом месте на земле или пребывает учитель, или святой,

представляющий его.

В главе 11 повторяется тема главы 8, неисчислимы заслуг, обретаемых от проповеди этой сутры. Глава 12 идет дальше и восхваляет добродетельность любого места на земле, на котором открывается сутра.

Слово, переведенное как «святилище», это слово *чайтья*, что буквально означает «нечто нагроможденное». Возможно, первоначально лишь маленькая горка камней обретала статус священного места, но слово стало применяться к любому объекту почитания, включая священные здания, реликвии, изображения и деревья. В Индии и сегодня можно увидеть камни, уложенные у подножия некоторых деревьев. В индуистском мире есть всего пять видов деревьев, которые почитаются как священные, включая дерево баньян, дерево бел, священное дерево Шивы, дерево бо, известное гербаристам как фикус священный, а буддистами называемое деревом бодхи, потому что именно под этим деревом Будда достиг Просветления. Эти деревья часто растут на окраинах деревень, иногда пять деревьев высаживают группой и окружают камнями у корней, и люди приходят, чтобы уместить их и поднести цветы. Источник их святости может быть известен – подобно дриаде или *девате*, живущим в дереве, но чаще это просто смутное, инстинктивное чувство силы, идущей от конкретного дерева. В писаниях Палийского канона упоминаются многие *чайтхи*, и Будда, по-видимому, провел многие часы, сидя то здесь, то там посреди них.

Обсуждая стабильность общин, Будда советовал вадджиянам продолжать подношения на древних алтарях³². Безусловно, это признак общего культурного упадка, если люди перестают уважать свои давние традиции и культуру. Пока существуют места рождения великих национальных деятелей, места, где они жили и работали, места, связанные со значительным вкладом в общество, например, военные мемориалы, и они поддерживаются силами нации как сосредоточение нашей благодарности за великие дела и труды, остаются, по крайней мере, некоторые признаки выживания культуры в национальном сообществе.

Впитывается ли что-то от этих великих людей в непосредственное окружение, существует ли некая объективная сила или добродетель, которая пребывает в священном месте, становится ли атмосфера этого места подобной лишь по

ассоциации, непросто утверждать. Создавая священное место, следует, вероятно, выбрать место, которое и так благоприятно, вот почему церкви часто строили на местах старых святилищ. Однако несомненно, что место может создавать атмосферу и само по себе, определенно, в результате медитации или практик поклонения, которые имели в нем место, и объекты также могут подвергаться подобному влиянию. Когда я жил в Хайгейте, у меня было две рупы, которые я привез из Индии, одна – Шакьямуни, а другая – четырехрукого Авалокитешвары. Они стояли на большом, тяжелом книжном шкафу в глубине комнаты, и во время работы я ясно ощущал, что позади меня сидят два человека. Сам я не слишком поклонялся этим фигурам, но, возможно, они служили объектом большого почитания в прошлом.

У меня была еще одна, более необычная, встреча с рупой в начале шестидесятых, когда я пришел к подруге в Бомбее. Это была пожилая дама, которая стала буддисткой и собрала несколько буддийских изображений, среди которых было маленькое изображение Будды, сделанное из полупрозрачного нефрита. Как только я пришел, моя подруга усадила меня в низкое кресло, обращенное к окну, выходившему на Аравийское море, а на подоконнике стояла эта зеленая рупа, и дама попросила меня сказать, что я вижу. Она была, несомненно, довольно возбуждена. Поэтому я сел и посмотрел какое-то время, и со временем я стал видеть вокруг изображения своего рода зеленую ауру. Это был не круглый ореол – фигурка окаймлялась полосой зеленого света, которая постепенно расширялась и наполняла всю комнату ярким зеленым светом. Конечно, я оглядывался вокруг в поисках какого-нибудь непосредственного источника, возможно, отражения от неба или моря, но свет определенно шел от изображения, и в нем не было ничего мягкого или нежного. Это было почти грубое свечение, немного напоминающее флуоресцентное. Через какое-то время оно угасло.

Вполне понятно, что слуг-христиан моей подруги это явление несколько напугало. Но согласно популярным индийским – хотя и не буддийским – верованиям это изображение можно рассматривать просто как особенно живое или *джаграт*, пробужденное. Буддисты Ваджраяны, как и ортодоксальные индуисты, проводят «оживляющие» церемонии над изображениями, иногда совмещая их с изображением глаз, и это церемонии, предположительно, вызывают их к жизни. Думаю,

они считают, что объект, на котором сосредоточены мысли многих людей, становится в некотором смысле живым.

Это, по-видимому, и случилось с реликвиями Шарипутры и Моггальяны, когда их однажды показали тысячам людей в Бирме. Мой давний друг, бхиккху Сангхаратана, сказал, что он, как и остальные присутствующие, видел, что реликвии действительно излучали свет в своих маленьких, герметично запечатанных стеклянных капсулах, окруженных радугами. Сам он не воспринимал это как нечто сверхъестественное, приписав это силе мыслей столь многих людей. Честно говоря, участвуя в организации приема реликвий во время их тура по Индии, я нашел атмосферу, их окружающую, скорее фетишистской и коммерческой, нежели чисто духовной, хотя они и создавали буддизму полезную рекламу на популярном уровне.

Все это говорит о том, что любая сосредоточенная умственная деятельность, по-видимому, приводит к необычным физическим последствиям. Поэтому нет причин, почему бы она не могла воздействовать на физическое окружение, на «место на земле», где происходит эта деятельность. Мы рассматривали довольно кратковременный эффект, но что, если речь идет о запредельном влиянии? По-видимому, в Алмазной Сутре предполагается, что запредельное может оказать влияние – посредством человеческого тела, естественно, – которое будет совершенно отличаться, так сказать, от мощного мирского влияния того, кто пребывает в дхьянах.

Будет справедливо также сказать, что все это – вопрос упражнения в искусных методах. Священные места становятся центральными местами национального почитания – вспомните о паломничествах в Кентербери в Средние века или паломничества к культурным памятникам, например, к месту рождения Шекспира. Возможно, Будда просто пытается причислить некоторые из случаев подобного почитания и преданности – в более изощренной и утонченной форме – влиянию Дхармы. Утверждая, что Совершенство Мудрости обладает силой сделать святым любое место, где было изложено лишь несколько строк из него, он подчеркивает важность и ценность этого учения. Поэтому, возможно, этот отрывок – так называемая *прахамса*, своего рода гиперболизированная хвала, которую не стоит воспринимать слишком буквально. В конце концов, с чисто духовной точки зрения все места одинаково священны. Священное не может быть ограничено подобным образом. Вероятно, не будет слишком разумным подходом сводить все к

нормам хорошего поведения в границах некоего освященного места, как это делают христиане в церквях и некоторые буддисты в алтарных залах, просто для того, чтобы пуститься во все тяжкие, как только мы снова выйдем наружу.

И все же большинству из нас хочется посетить буддийские священные места в Индии, и, возможно, не только потому, что многие места, где жил и учил Будда, не слишком изменились в наши дни. Дело не только в том, чтобы приблизиться к Будде как к исторической личности. Для нас эти места – священная земля.

Глава 8

Расширение ума до его пределов

Можно сказать, что Алмазная Сутра – своего рода усложненный коан, разработанный для постепенного расширения ума вплоть до точки прорыва

Субхути спросил: «Какова же, о Владыка, эта проповедь Дхармы, и как мне сохранить ее в уме?» Владыка ответил: «Эта проповедь Дхармы, Субхути, называется «мудростью, вышедшей за пределы», и именно так ты должен сохранить ее в уме!»

Это окончание первой части сутры. Первая глава второй части начинается с упорного повторения того же принципа, примененного к ряду различных случаев:

«А почему? Как раз тому, чему Татхагата учил, как мудрости, выходящей за пределы, он учил, как не выходящему за пределы. Вот почему она называется «мудростью, вышедшей за пределы». Как ты считаешь, Субхути, есть ли какая-нибудь Дхарма, которую преподавал Татхагата?» Субхути ответил: «Воистину, о Владыка, таковой нет». Владыка спросил: «Когда, Субхути, ты представляешь число пылинок в этой мировой системе из тысячи миллионов миров, будет ли их множество?» Субхути ответил: «Да, о Владыка. Поскольку то, что Татхагата преподавал как пылинки, он преподавал как не-пылинки. Вот почему их называют «пылинками». А эту мировую систему Татхагата преподавал как не-систему. Вот почему ее называют «мировой системой». Владыка спросил: «Как ты считаешь, Субхути, можно ли распознать Татхагату по тридцати двум знакам великого человека?» Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка. А почему? Потому что эти тридцать два знака, которые преподавал Татхагата, на самом деле – не-знаки. Вот почему их называют «тридцатью двумя знаками великого человека».

Когда начинаешь объяснять выходящее за пределы логики с помощью логики, можно выразить это только с помощью противоречий или парадоксов. Нечто является чем-то, потому что не является им, или все является тем, чем является, благодаря пустоте. У вас что-то есть, потому что у вас этого нет. У Будды есть тридцать два знака сверхчеловека – почему они у него есть?

Потому что у него их нет, его обладание ими – это не-обладание.

На самом деле об этом стоит задуматься. Это не то, что становится очевидным немедленно. Мы можем понять, что говорится – за исключением того, что это очевидная чепуха на уровне логических рассуждений. Однако передает ли эта чепуха проблеск запредельного логике значения? Возможно ли получить маленькое, слабое проникновение в то, о чем, должно быть, говорит Будда? Иногда возможно, но как только вы начинаете думать об этом, проблеск смысла иссякает. Просто это вовсе не головоломка, это нечто, что стоит воспринимать в контексте медитации и размышления.

Шуньята – не субстанция и не вещь, даже не запредельный или метафизический объект, и нам нужно понять, что это язык заставляет нас говорить о ней так, как если бы это было так. Говоря о *шуньяте*, мы постоянно насилуем язык, а когда мы перестаем насиловать язык, когда мы начинаем принимать сказанное о *шуньяте* буквально, мы больше не говорим о *шуньяте*. Основная мысль школы Мадхьямики и Махаяны в целом заключается в том, что о *шуньяте* не нужно думать в терминах существования или не-существования. С точки зрения интеллекта мы не можем зайти дальше этого. Мы должны выйти за его пределы интуитивно, так сказать, оком мудрости, и увидеть, что «есть» *шуньята*, не воспринимая ее как нечто существующее, и в то же самое время увидеть, что «не есть» *шуньята*, не воспринимая ее как нечто несуществующее.

Очень легко увлечься подобными рассуждениями и позволить интеллекту занимать себя играми с *шуньятой*, но эти игры не будут иметь под собой серьезной основы. Все время нам кажется, что наше представление проясняется, но цель Совершенства Мудрости – совершенно сбить с толку интеллект, чтобы мы ощутили необходимость задействовать другие способности. Алмазная Сутра стремится отрезать все пути к отступлению, натолкнуть интеллект на отвесную, непреодолимую стену, чтобы он сжался и признал, что ни на что не способен. В дзэнской традиции говорится, что пытаться проникнуть в *шуньяту* с помощью интеллекта – все равно, что комару попытаться проткнуть огромный стальной шар своим хоботком. В буддизме нет метафизических утверждений – он лишает нас всего, что мы можем понять на метафизическом уровне. Когда вы говорите: «О да, теперь я понимаю, что означает *шуньята*», – вы поняли слова и их конкретное значение, но слова не имеют ничего общего с *шуньятой*.

Опасность всего этого заключается в том, что человек может почувствовать склонность сдаться еще до того, как сутра сделает свою работу. Можно сказать, что Алмазная Сутра – своего рода усложненный коан, разработанный для постепенного расширения ума вплоть до точки прорыва. На самом деле, реальная цель буддийской спекулятивной философии – расширить ум до его пределов. Она, определенно, более эффективно расширяет ум, чем это делается на Западе, и, следовательно, более эффективно и «чисто» выходит за пределы ума. Но ум не расширится, если он уже скован тем фактом, что он играет в прятки с ничем. Коан не сработает, если вы знаете, каков настоящий коан, с самого начала. Только после настоящей борьбы за понимание вам открывается, в чем коан – тогда вы получаете проблеск чего-то большего. Если ученику Дзэн дается коан о «гусе в бутылке», например, коан, который он должен открыть в себе – это не коан о «гусе в бутылке», а коан о самом себе, работающем над коаном «о гусе в бутылке».

Владыка сказал: «И вновь, Субхути, представь мужчине или женщине, которые отказались бы от своей собственности такое же число раз, сколько песчинок в реке Ганг, и представь, что некто другой, взяв из этой проповеди Дхармы лишь одну строфу в четыре строки, разъяснил бы ее остальным. Этот последний благодаря этому обрел бы еще большее множество заслуг, неизмеримых и неисчислимых».

«Личное существование» было бы лучшим переводом *атма-бхавы* здесь, чем «собственность». Сказать «представь мужчине или женщине, которые отказались бы от личного существования» (другими словами, пожертвовали своей жизнью) было бы осмысленнее и ближе к буквальному смыслу. Это, безусловно, одна из главных тем сутры – несоизмеримость *пуньи* и *праджни*, или, если хотите, количества и качества. Даже бесконечно повторяемое жертвование крови собственного сердца – и мы должны предположить, что в данном контексте это означает, что подобная жертва делается без осознания Совершенства Мудрости – производит меньше заслуг, чем простая передача короткого учения из этой сутры. Другими словами, никакая мера условной религиозности не сможет восполнить недостаток подлинного духовного постижения.

Это ни в коем случае не умаляет важности для человека искусного поведения. Суть заключается в том, что (если речь о духовной общине), как бы богата ни была ваша культурная традиция, как бы интеллектуально глубоко не было ваше учение

о спасении, как бы широко не было распространение и влияние вашей религии, но, если в этой традиции нет некоторого опыта постижения, у вас есть не так уж и много. Буддизм как культурный феномен, без Дхармы в ее подлинном смысле, совершенно бесполезен.

Глава 9

Чувство возвышенного

Мы начинаем понимать Алмазную Сутру не тогда, когда воображаем себе, что определили ее смысл, но когда мы размышляем над ней, и нас трогает – даже до слез – чувство возвышенного

Тогда Досточтимый Субхути заплакал, тронутый воздействием Дхармы. Осушив слезы, так он сказал Владыке: «Чудесно, о Владыка, весьма чудесно, о Вышедший за Пределы, как прекрасно Татхагата преподал эту проповедь Дхармы. Посредством ее во мне проявилось знание. Никогда ранее не слышал я такой проповеди Дхармы. Сколь чудесные благословения получают те, кто, услышав преподанную им Сутру, обретут подлинное понимание».

Учение, предлагаемое в Алмазной Сутре, может показаться довольно абстрактным по форме, но для Субхути оно вовсе не абстрактно. Его эмоциональный отклик демонстрирует яркую черту Махаяны. Хорошо известно, что, когда Будда умер, Архаты, которые при этом присутствовали – а Субхути, согласно этому тексту, Архат – не проявили определенных эмоций. Только те, кто был относительно не просветлен, вообще почувствовали разлуку или утрату при исчезновении физического тела Будды. Так возникло общее представление Хинаяны об Архатах как о холодных, бесстрастных фигурах. Однако Махаяна признавала, что существуют подходящие объекты для выражения сильных эмоций – даже (и, на самом деле, еще в большей степени) на высочайших уровнях духовного развития. Например, в «Аштахасрика-сутре», «Совершенстве Мудрости в 8000 строк» есть Бодхисаттва Садапрарудита («сада» означает «всегда», «прарудита» – «плачущий»): он постоянно плачет, потому что его все время трогает Дхарма.

Субхути, конечно, только Архат, поэтому он лишь проливает несколько слезинок, но важно, что его глубоко трогает Дхарма. Очень важно, чтобы мы ощущали сильные и глубокие чувства по отношению к Трем Драгоценностям и определенному контексту, в котором мы практикуем, нашему буддийскому ордену и особенно к местной духовной общине, в которой мы живем или работаем. Это выражается в верности, преданности друзьям и сохранении веры в Дхарму. Знаменательно, что в Тибете

Бодхисаттву Тару называют «верной Тарой».

На современном Западе социальная мобильность дает нам ощущение свободы, но в то же самое время ей свойственно ограничивать нашу способность развивать близкие, глубокие и сильные отношения. Легкость, с которой мы бросаемся на поиск нового, притупляет ощущение драгоценности нашего опыта. Мы всегда можем уйти и завести новых друзей, когда ситуация или отношения начинают требовать от нас большего в эмоциональном плане, и это означает, что мы редко открываемся какому-то переживанию достаточно глубоко и длительно, чтобы оно могло нас тронуть. Чтобы быть сильными и здоровыми, эмоции должны корениться в верности и преданности. Когда люди меняют одно место на другое, одни отношения на другие, одну религию на другую, когда идея о том, что не стоит ни к чему привязываться, ограничивать свои возможности или отождествлять себя с определенными ценностями, воспринимается как свобода, когда больше не ясно, над чем рыдать и чему радоваться вместе, ситуация развивается так, что больше нет никакого выхода естественному выражению сильных эмоций.

Конечно, так было не всегда в нашем обществе. Стоит лишь вернуться в девятнадцатое столетие, чтобы увидеть, что вся страна, включая толстокожих политиков, рыдала над смертью Крошки Нелл или Поля Домби. Сам Диккенс, как известно, часто смеялся, плакал и вел себя как безумец, когда писал, захваченный событиями, которые он вызывал в своем воображении. Даже пятьдесят лет назад моя мать с подругой, как обычно, возвращаясь домой из кинотеатра вечером в четверг, рассказывали, как им понравился фильм: «Мы так плакали». Возможно, в наши дни мы боимся показаться сентиментальными. Мы испытываем все большую неловкость, когда нам приходится естественно откликаться на то, что в условностях общества считается не слишком достойным наших эмоций. И также, возможно, эмоции становятся более сдержанными в социальном контексте усиления контроля и защиты безопасности.

Но Субхути плачет. Он плачет, потому что Дхарма затронула в нем что-то, что не было затронуто ранее. Если вы плачете, услышав Дхарму, это знак, что что-то проникло в вашу суть. Как будто Дхарма касается в вас какого-то источника, открывает что-то, что до тех пор было заблокировано, растапливает лед, освобождает заточенную энергию. И вас это трогает, вас это

волнует, вас это пробуждает. Есть яркое выражение для такого рода переживаний на пали: *самвега*, быть потрясенным Дхармой. Даже на английском есть довольно сильное слово, дающее некоторое представление о том эмоциональном отклике, который нам необходимо найти в нас самих, прежде чем мы сможем утверждать, что усвоили хоть небольшое из этого учения, и это прилагательное *sublime* – «возвышенный». Мы начинаем понимать Алмазную Сутру не тогда, когда воображаем себе, что определили ее смысл, но когда мы размышляем над ней, и нас трогает – даже до слез – чувство возвышенного.

Возвышенное представляет собой нечто большое, величественное и необыкновенно мощное. Оно внушает нам пугающее ощущение собственной крошечности, но в то же время позволяет нам (и именно это трогает и даже приободряет нас) осознать, что на ином уровне оно не больше, чем мы, что в нас есть что-то, что откликается на это великолепие. Возвышенное трогает нас в той мере, в которой на это не способно просто прекрасное. Оно – в работах Микеланджело и Бетховена: среди *rag* традиционной индийской музыки оно выражается как *бхайрава*, «ужасный» стиль, а в «Тибетской книге мертвых» воплощается в гневных божествах, которые не столь прекрасны, как мирные божества, но величественны и устрашающи.

Субхути потрясен откровением чего-то даже более возвышенного, чем нирвана, которую он, предположительно, уже обрел. Он будто бы стоит на горной вершине, представляя, что это высочайшая горная вершина из всех, а потом, когда туман рассеивается, понимает глаза – и перед ним возвышается еще более высокий пик. По мере того, как Будда осторожно выводит Дхарму за пределы сравнения с самыми необычайными масштабами ценностей, именно возвышенность перспективы, открываемой перед ним, трогает Субхути до слез.

Мне не трудно принять эту проповедь Дхармы и уверовать в нее, когда она преподносится. Но те существа, которые появятся в будущем, в последние времена, в последнюю эпоху, в последние пятьсот лет, во времена упадка благого учения, те из них, кто, о Владыка, примут эту проповедь Дхармы, сохранят ее в уме, будут повторять и изучать ее и прояснять во всех деталях другим – их благословения воистину будут чудесны! Тем не менее, в них не будет места представлению о самости, о существовании, о душе или о личности. А почему? Представление о самости, о Владыка, на самом деле не является представлением. Представление о существовании, о

душе или личности, на самом деле не является представлением. А почему? Потому что Будды, Владыки оставили все представления позади».

Понимание Субхути изменилось. Увидев по-новому величие Дхармы, он обрел новое видение вещей. И сразу же его ум возвращается к людям, которые обратятся к этому учению в менее благоприятные времена. Он уже знает, из беседы, записанной в главе 6, что в те времена будут те, кто, как и он сам, сможет откликнуться на учение, так что это вопрос больше не нуждается в обсуждении. Однако он снова поднимает его – потому что первый вопрос исходил из несколько более ограниченной перспективы – но на этот раз с ощущением чуда. Тот же вопрос требует того же ответа, но в то же самое время несет несколько иную, более глубокую эмоциональную подоплеку, чем ранее, поскольку сам Субхути изменился.

Владыка сказал: «Это так, Субхути. Наивысшие благословения получают те существа, которые, услышав эту Сутру, не задрожат, не испугаются, не испытают ужаса».

Уильям Тернер, великий пейзажист, которому особенно удавалось изображение бури, часто выходил на лодке в шторм и привязывал себя к мачте, чтобы иметь возможность делать наброски в блокноте. Несомненно, если бы он позволял себе перепугаться до потери ума при таком опыте, ему бы не удалось извлечь из него должную пользу. Вместо этого он находил в себе смелость воодушевляться и вдохновляться возвышенностью диких естественных сил, бушующих вокруг него. Если вы слишком озабочены вашей собственной безопасностью, вам следует подняться над заботой исключительно о продолжении вашего существования. Еще один пример – если вы созерцаете гневные формы в неискusstном состоянии ума, они покажутся вам ужасными и пугающими, в то время как в более позитивном состоянии они внушат вам благоговение, покажутся героическими, чудесными, возвышенными. И, как указывает здесь Будда, то же самое применимо и к Алмазной Сутре.

Все это не означает, что в страхе есть что-то неправильное – как раз наоборот. Есть люди, которые остаются глухи и невосприимчивы к любой возможной угрозе, например, к шторму на море, поскольку слепо верят в капитана, в корабль и в невозможность собственной гибели. Это недостаток воображения. В каком-то смысле это довольно хороший знак, если вас ужасают учения сутры, потому что это показывает, что

вы до некоторой степени ее поняли. Говоря условно, можно сказать, что мирским людям Дхарма кажется пугающей, а Бодхисаттвам она предстает возвышенной и внушающей благоговение. Но если Дхарма кажется вам прекрасной – что ж, вы только что достигли уровня Будды.

На гораздо более приземленном уровне это вызывает вопрос о жизни в духовных общинах. Идея о том, чтобы жить в однополой общине, заставила бы мужчину из клапхэмского омнибуса пробежать милю, его бы ужаснула подобная перспектива. Кому-то, кто начал медитировать и размышлять о Дхарме, такая идея могла бы внушить благоговейный ужас. Но если вы на самом деле живете в общине, это просто прекрасно, поскольку вы на собственном опыте знаете, что это лучший образ жизни.

А почему? Потому что Татхагата преподавал это как высочайшее (парама) совершенство (парамита). А тому, что Татхагата преподает как высочайшее совершенство, учат и бесчисленные (апаримана) Благословенные Будды. Вот почему оно называется «высочайшим совершенством».

Игра слов позволяет с помощью этого простого утверждения на мгновение заглянуть в еще одну загадку Совершенства Мудрости. На самом деле, с точки зрения этимологии слова *парама* и *апаримана* вовсе не связаны тесно с *парамитой*, но они действительно проливают некоторый свет на это слово. Суть в том, что все Будды учат одному и тому же (то есть Совершенству Мудрости), потому что все они постигли одну и ту же реальность.

Глава 10

Совершенство терпения

Более того, Субхути, совершенство терпения Татхагаты – на самом деле не совершенство. А почему? Потому, Субхути, что, когда царь Калимбы срезал плоть с каждого моего члена, тогда у меня не было представления о себе, существовании, душе или личности. А почему? Если бы, Субхути, в то время я имел представление о самости, я бы имел представление и о злонамеренности. Так было бы, и если бы я имел представление о существовании, душе или личности. Обладая всеведением, я припоминаю, что в прошлом я пятьсот рождений вел жизнь святого, посвятившего себя терпению. Тогда у меня также не было представления о самости, существовании, душе или личности.

Здесь вводится новый предмет, *кианти-парамита*, Совершенство Терпения, и Будда отсылает к классическому примеру терпения из одной из его предыдущих жизней.

Будда говорит, что есть два вида терпения. Одно, мирская добродетель, когда вы просто стойчески стискиваете зубы и подставляете другую щеку, даже если вам бы хотелось нанести этому человеку удар в челюсть. Другой вид, запредельное терпение, имеет место там, где вы в каком-то смысле не осознаете, что кто-то что-то делает с вами. Вы не поддерживаете понятие я и не-я или понятие о другом человеке, как подпадающем под эти категории. С первым видом терпения вы пытаетесь как можно лучше удерживаться от гнева, со вторым нет самой возможности гнева. Вы видите, как кто-то что-то делает, но в вашем уме нет и следа мысли: «Он делает это мне».

На самом деле, это, несомненно, очень высокое достижение. Можно попробовать практиковать *дана-парамиту*, несколько напрягая воображение, но постигнуть Совершенство Терпения более трудно, особенно в таких испытательных условиях, о которых вспоминает Будда. В конце концов, отсутствие какого бы то ни было следа гнева не ведет ни к малейшему уменьшению чисто физического страдания. Возможно, мы можем получить некоторое представление о природе этого переживания, рассматривая отношения между матерью и ее ребенком. Ребенок может вполне сознательно ударять мать и причинять ей боль, но довольно часто мать не рассуждает «он ударил меня», потому что

у нее есть остаточное чувство единства с ребенком. В каком-то смысле, ее собственная кровь и плоть причиняет ей боль.

Третий вид терпения практикуется последователем Хинаяны, который в анализе сводит существ и вещи к их составляющим, *дхармам*, и осознает, как глупо гневаться на группу материальных и ментальных состояний. Это доказанный метод контроля и даже устранения более грубых форм гнева, но, к несчастью, это не мешает рассматривать сами *дхармы* как реальность, что не позволяет избавиться от более тонких форм гнева. Вот почему говорится, что хинаянская практика *кшанти* поддерживается *дхармами*.

На еще более низком уровне вы можете пережить некоторый опыт истинной практики относительно легко, когда пытаетесь найти причины для внешне беспричинного поведения. Какой-нибудь человек может, хотя и не отрывая ваше мясо от костей, но причинять вам множество неудобств и неприятностей, но вы можете увидеть, почему так происходит, почему этот человек в таком состоянии. Как утверждает французская поговорка: «Понять все – значит все простить».

Из этого следует, Субхути, что существо Бодхи, великое существо, избавившись от всех представлений, должен возвысить свой ум к окончательному, верному и совершенному Просветлению. Он должен явить мысль, существующую без опоры на формы, звуки, запахи, вкусы, прикосновения или объекты ума, без опоры на Дхарму или не-Дхарму, без опоры на что бы то ни было. А почему? Любая опора на самом деле лишена опоры. По этой причине Татхагата учит: «Даяние должен совершать Бодхисаттва, существующий без опоры, а не тот, кто опирается на формы, звуки, запахи, вкусы, прикосновения или объекты ума».

Бодхисаттва должен явить мысль, которая ни от чего не образована, не может быть ни к чему отнесена или чем-либо объяснена, не может быть сведена к обычному чувственному восприятию или двойственному мышлению. Все, что можно сказать, – что эта мысль возникает из глубочайшего из возможных уровней внутри него совершенно спонтанно.

«Любая опора на самом деле лишена опоры» – это не совсем верный перевод. Лучше было бы так: «То, что имеет опору, не имеет опоры». Основное Совершенство Мудрости! Это – возможно, к нашему удивлению – очевидно, равно как и справедливо. Если что-то зависит от опоры на другой объект, у

него в абсолютном смысле нет никакой опоры, потому что оно опирается на что-то вне себя, и эту опору можно убрать когда угодно. Поэтому то, что имеет опору, на самом деле, в абсолютном смысле, не имеет опоры. Единственный способ иметь опору в реальном смысле – оставаться без опоры.

И кроме того, Субхути, лишь на благо всех существ Бодхисаттва должен совершать подобные даяния. А почему? Это представление о существовании, Субхути, на самом деле не-представление. Те великие существа, о которых говорил Татхагата, на самом деле – не-существа. А почему? Потому что Татхагата говорит в соответствии с реальностью, изрекает истину, говорит о том, что существует, а не иначе. Татхагата не произносит лжи. Но, тем не менее, Субхути, с точки зрения той Дхармы, которую полностью постиг и явил Татхагата, с этой точки зрения нет ни правды, ни лжи.

Это отсылает нас к отрывку из Палийского канона, в котором Будда говорит, что хотя он использует обычный язык – то есть говорит в терминах «я» и «ты» – он не обманывается им. Опять же, если обратиться к «Ланкаватара-сутре», в ней можно найти известное и поразительное заявление, что с ночи Просветления до ночи *паранирваны* Будда не произнес ни слова. Менее провокационным выражением того же смысла будут слова, что ни одно произнесенное слово не может быть справедливо по отношению к реальности. Поскольку Будда на самом деле говорил, исходя из своего опыта реальности – поскольку все сказанное им, если понять истинный смысл этих слов, соответствовало реальности – на самом деле он ничего не говорил. И так было, потому что он «изрекает истину, говорит о том, что существует, а не иначе. Татхагата не произносит лжи».

Однако здесь необходима поправка, что мы не должны применять наши двойственные понятия об истине к тому факту, что Будда изрекает истину. Он изрекает не истину в противовес лжи, но истину в смысле абсолютной реальности, которую следует понимать в более глубоком, не двойственном смысле. Это не означает, что Будда может сказать ложь, это означает, что на метафизическом уровне нет различий между правдой и неправдой, к которым склоняется Будда.

В темноте невозможно ничего разглядеть. Точно также следует относиться и к Бодхисаттве, который погряз в вещном, и, погрязнув в вещном, отрекся от даяния. Зрячий человек, когда ночь проясняется и восходит солнце, видит

многообразие форм. Точно также следует относиться и к Бодхисаттве, который не погряз в вещном и, не погрязнув в вещном, отрекся от даяния.

Здесь противопоставлены два вида практики *даны*, один из которых соединен и просветлен *праджняпарамитой*, а другой нет, и потому слеп. Бодхисаттва, «погрязший в вещном», отдает что-то, считая, что есть реальная вещь, которую он отдает, что он сам, дающий, реален, и что тот, кому он отдает эту вещь, тоже реален. Такой Бодхисаттва пребывает в темноте и слеп к Совершенству Мудрости.

Это уже утверждалось раньше. Только метафора, образ видения, нова. Выражение «погрязший в вещном», возможно, вызывает в нашей памяти притчу о добром самаритянине, который «попался разбойникам», но также откликается и в гностическом выражении «павший в мир». «Отречение от даяния» – тоже новое выражение. Конечно, это не просто отказ от даяния, это просто более мощная версия «даяния», предполагающая, что мы еще сильнее отрекаемся от любых собственных интересов в этом даянии. Если речь идет об отречении от вашего собственного тела, *атма-бхавы*, можно даже сказать, что это представляет собой аспект *кианнти*.

**Будда, глядящий на вас, это аспект вас, глядящего на Будду...
И это в некотором смысле очень странный опыт**

И далее, Субхути, те сыновья и дочери благородного семейства, которые примут эту проповедь Дхармы, будут сохранять ее в уме, повторять, изучать ее и прояснять во всех деталях другим, они, Субхути, известны Татхагате благодаря его постижению Будды, зрими Татхагатой благодаря его оку Будды, полностью известны Татхагате.

Еще один отрывок, который звучит знакомо. В главе 6 Будда утверждает, что Бодхисаттвы, живущие во времена упадка, которым, «когда слова этой сутры будут преподаны, придет хотя бы одна мысль, исполненная невозмутимой веры», будут видны и полностью известны Татхагате. Однако здесь говорится, что видны и полностью известны Татхагате будут те, кто будет упорно заниматься практикой размышления, повторения, изучения и передачи. То, что они уже полностью известны Татхагате, подразумевает, что Будда знает все преждевременно, но на самом деле он уже полностью знает и видит этих людей, потому что одна из способностей Будды – непосредственное видение будущего³³.

Главное здесь – это общение. Благодаря способностям Будды, Будда видит вас оком Будды или, по крайней мере, знает вас постижением Будды. Будучи Буддой, именно так он видит и знает. Когда вы видите Дхарму, вы видите Будду своим оком Дхармы, и между вами и Буддой происходит гораздо больше прямого общения, чем когда вы видите какую-то мысль, образ или даже изображение Будды, а не самого Будду. Теперь, когда вы действительно смотрите на Будду, он может на самом деле посмотреть на вас. Так что Будда, глядящий на вас, это аспект вас, глядящего на Будду, и это в некотором смысле очень странный опыт. Это как глаза, нарисованные на *хармиках* непальских ступ: если смотреть на них, кажется, что они смотрят на вас.

Это взаимное видение отражает некоторую двойственность, но также и недвойственность. Вы не едины с Буддой, поскольку, в конце концов, он смотрит на вас, а вы смотрите на него, но в каком-то смысле он видит свое отражение в вас, а вы – свое отражение в нем, так что вы движетесь в направлении к недвойственности (всегда памятуя, что недвойственность не исключает двойственности).

Можно сказать, что быть увиденным Буддой – это еще один аспект обращения к Прибежищу. Мы используем разные слова, чтобы обозначить разные аспекты одного и того же фундаментального духовного переживания: Вхождение в поток, продвижение, открытие ока Дхармы, *параврити* (термин, заимствованный из «Ланкаватара-сутры»), «поворот». К этому можно добавить идею о том, чтобы быть увиденным Буддой его оком Будды.

Глава 11

Вдох абсурда

Должен быть в Дхарме какой-то элемент, который не имеет никакого отношения к нашему духовному развитию. Когда дело доходит до выхода за пределы обусловленного существования, меньше всего нам нужно что-нибудь полезное

И если, Субхути, мужчина или женщина должны отказаться от всех своих владений столько же раз, сколько песчинок существует в реке Ганг, и сделать то же самое в обед и вечером и таким образом будут отказываться от всех своих владений много сотен тысяч миллионов миллиардов эр, а кто-то, услышав эту проповедь Дхармы, не откажется от них, то этот последний силой этого обретет большее количество заслуг, неизмеримых и неисчислимых.

Как мы увидели, побуждение отказаться от этих учений велико, потому что они слишком пугают, и заслуги, полученные в результате противостояния этому побуждению, соизмеримо велики. Не отрицать эти учения равносильно их принятию или, по крайней мере, открытости к ним.

Однако есть и еще одна причина, чтобы отвергнуть Алмазную Сутру, и эта причина, возможно, более насущна для большинства из нас. Суть нашего сопротивления ей, скорее всего, заключается в том, что она вряд ли кажется нам полезной или подходящей для затруднительного положения, в котором мы находимся. Можно ответить на это обвинение языком самого Совершенства Мудрости. Его полезность – в его бесполезности, его уместность – в его неуместности.

Поскольку мы относимся к практике буддизма серьезно, нам нужно уметь соотносить традиционные учения с нашим личным опытом. Нам нужно выяснить, как Дхарма влияет на нашу жизнь, как она применима в нашем мире, как толковать древние тексты так, чтобы они непосредственно и практически касались ситуаций, в которых мы оказываемся. Но на другом уровне нам не следует слишком заботиться о том, что важно для «меня», интересно «мне», применимо к «моей» ситуации на Западе. Уместно ожидать, что буддизм будет иметь значение для того, где мы есть здесь и сейчас, но где это «здесь» и когда это «сейчас»?

Разве мы сводимся к нашему обусловленному существованию? Должен быть в Дхарме какой-то элемент, который не имеет никакого отношения к нашему духовному развитию. Когда дело доходит до выхода за пределы обусловленного существования, меньше всего нам нужно что-нибудь полезное. На самом деле, стоит чему-то неважному выйти за пределы определенных условий – и бессмысленное становится самым важным.

Поэтому в Алмазной Сутре мы все еще заняты Дхармой, но не заняты ни одной из тех вещей, что обычно, по нашему мнению, составляют Дхарму – вещей, на которых мы успокаиваемся и среди которых чувствуем себя комфортно. Мы отходим от рассмотрения нравственности, медитации или непостоянства, вместо этого мы делаем вдох абсурда, в духе Льюиса Кэрролла или Эдварда Лира (конечно, не выводя из этой аналогии, что «Алиса в стране чудес» – что-то вроде дзэнского текста).

Совершенство Мудрости подобно соли. Диета, состоящая исключительно из нее, вероятно, не принесет вам пользы, но щепотка ее нужна в вашем духовном рационе постоянно. Она придает ему оттенок вкуса – вкуса безотносительности. В другом случае, если все это стало бы слишком важным, вы бы восприняли все слишком серьезно – вы думаете слишком много о себе, каковы вы есть сейчас. Освежает, когда есть что-то, в некотором смысле понятное вам, но, с другой стороны, совершенно непонятное.

Что есть в Алмазной Сутре, так это постижимое, но безотносительное значение, и, что еще более важно, в своей сути оно подразумевает нечто важное, но непостижимое. Несложно понять значение предложений, но добраться до того, что я называю сутью, направлением, в котором указывают слова, возвышая и выводя за пределы словесного значения, гораздо более сложно. Иногда даже трудно объяснить связь между значением и сутью. Но в чем можно быть уверенными, так это в том, что мы доберемся до сути, только постоянно помня о значении. Один из способов сделать это – постоянно повторять слова, как это происходит в некоторых практиках визуализации, повторять определенные короткие строфы снова и снова. Если мы повторяем понятные, но бессмысленные слова снова и снова, как монахи делают тысячи лет в монастырях Японии и ламаистских храмах Тибета, что-то от сути начнет доходить до нас.

Те, кто примет эту проповедь Дхармы, будет сохранять ее в уме, повторять, изучать и прояснять во всех деталях другим, известны Татхагате благодаря его постижению Будды, зримы Татхагатой благодаря его оку Будды, полностью известны Татхагате. Все эти существа, Субхути, будут наделены множеством благословений, непостижимых, несравненных, бесчисленных и бесконечных. Все эти существа, Субхути, будут равным образом причастны Просветлению.

Эта «кусовая» модель Просветления, по крайней мере, в английском изложении, кажется странной, если не сказать неуклюжей. Здесь говорится о том, что все эти существа будут иметь во многом сходный духовный статус. Все они сыграют равную роль в Просветлении, можно сказать так. «Те, кто примет эту проповедь Дхармы, будет сохранять ее в уме, повторять, изучать и прояснять во всех деталях другим», будут иметь в своей основе много общего – довольно разумный вывод.

Если вы зашли так далеко, что встретились с Алмазной Сутрой, вы на самом деле прошли очень долгий путь

А почему? Потому что невозможно, Субхути, чтобы эту проповедь Дхармы услышали существа с низкими намерениями, существа, которые сохраняют воззрения о самости, существовании, душе или личности. Также не могут и существа, не принявшие обета Бодхисаттвы, ни услышать эту проповедь Дхармы, ни принять ее, ни сохранить в уме, повторять или изучать ее. Это невозможно.

Мы уже знаем, что слово «почему», скорее всего, сигнализирует о непоследовательном скачке в изложении – так оно и есть. Причина – вовсе не причина. Но сутра, несомненно, имеет в виду, что это удивительное заключение следует воспринимать буквально. Если вы слышите эту сутру, повторяете или изучаете ее, вы должны сделать вывод, что вы просто должны были принять Обет Бодхисаттвы. Здесь не говорится, что тот, у кого нет духовной решимости, не поймет эту проповедь, говорится, что такой человек ее даже не услышит. Если вы полностью доверяете сутре, вам придется заключить, что один тот факт, что вы слышали ее в этой жизни, свидетельствует о том, что в прошлой жизни вы приняли Обет Бодхисаттвы. Что ж, разве эту идею так трудно принять всерьез? Зачем некоторым людям читать и изучать текст, который на первый взгляд совершенно бессмыслен? Это совсем не бестселлер. Точный перевод Конзе, насколько я знаю, не всколыхнул издательского мира. Так как

вышло, что нас привлек такой загадочный и озадачивающий труд, как этот?

Почему так происходит, что некоторые люди привязываются к чему-либо с такой готовностью, как пресловутая утка к воде. Они просто бросаются туда со всех ног, как будто все это уже им очень знакомо. Они в своей стихии. И как часто нам попадаетея книга – совершенно случайно – как раз тогда, когда мы нуждались в ней, как будто существует некий закон магнетического притяжения, работающий на невидимом плане? Я не говорю, что здесь существует некая линейная зависимость, это скорее сеть взаимосвязанных нитей, опутывающих – я бы не сказал выходящих за пределы – пространство и время. Вы прикасаетесь к одному участку сети, и вот он, ответ из соответствующего участка.

Так мы можем начать сомневаться, нет ли у нас некоего таинственного родства с этими учениями Совершенства Мудрости, которое восходит к прошлой жизни. Возможно, это наша склонность верить, что мы возвращаемся к тому, что уже знали раньше, и снова брать в руки нити. Возможно, мы даже придем к выводу, что даже наше *нежелание* верить в то, что это реально, следует рассмотреть внимательнее.

В основании всего этого лежит общий принцип: когда вас привлекает учение, это значит, что вы готовы к нему. Как будто учение движется по направлению к вам, пока вы движетесь по направлению к нему. Вероятно, это вдохновляющая мысль – равно как и отрезвляющая – что само Вхождение в контакт с учениями Совершенства Мудрости означает, что у вас есть определенные духовные способности, что почва до некоторой степени подготовлена. Если вы зашли так далеко, что встретились с Алмазной Сутрой, вы на самом деле прошли очень долгий путь.

Это оптимистическое видение своего духовного состояния незнакомо любому, кто вырос в христианской традиции первородного греха. Пятно падения Адама можно смыть крещением, но как долго длится это состояние чистоты? Сохраняется ли оно, когда малыш впервые сжимает кулачки или капризно смотрит на мать? Нет, согласно святому Августину. В прошлом меня удивляло, сколь многие люди, воспитанные в христианской традиции, неважно, протестантской или католической, на поверку знали очень мало о настоящем

христианском учении; вместо этого, они, по-видимому, просто унаследовали мрачный вид.

Махаянская перспектива просто более вдохновляющая – если не более трудная, поскольку нам нужно стать достойными гораздо большего. У нас нет оправданий для апатии или неискренних состояний ума – как нет и причин для самоуспокоения. Мы сами ответственны за свое состояние, и средства для его улучшения также в наших руках. К такой, менее давящей атмосфере тоже нужно привыкнуть; вероятно, нам стоит напомнить себе, что можно сделать несколько глубоких вдохов время от времени. В буддизме не говорится, что у нас, без сомнения, были возвышенные и духовные прошлые жизни, говорится лишь о том, что мы должны пользоваться возможностью. Если бы мы, какова бы ни была причина, застаем себя за изучением Совершенства Мудрости, это действительно можно считать очень благоприятными обстоятельствами. Мы не так уж плохо проживаем свою жизнь. Вероятно, на нашей стороне больше заслуг, чем нам кажется.

Если вы все еще чувствуете себя жалким грешником, возможно, вы просто оступившийся Бодхисаттва, заблудившийся Архат, жалкая реинкарнация ламы. Возможно, ваше теперешнее воплощение – лишь небольшое отклонение от вообще-то вполне достойного духовного продвижения. Эта самая мировая система считается довольно грубой, в ней преобладает влияние Мары, а привязанности очень сильны. Так почему бы не быть оптимистом? Встретившись с Алмазной Сутрой, вы просто возвращаетесь домой.

Конечно, есть люди, которым становится не по себе, когда им говорят, что они приняли Обет Бодхисаттвы, люди, которые думают о перспективе стать Буддой с определенной долей уныния. Таково, несомненно, завершение «Саддхармапундарики», в которой Бодхисаттва, рассказывающий людям о том, что они все рождены, чтобы стать Буддами, встречает не слишком благоприятный отклик. Мне также приходит на ум отрывок из китайской оперы, переведенной Ли Ютанем, длинная речитативная песня девушки, убежавшей из монастыря и, наряду с другими сильными заявлениями, говорящей, что она не хочет быть монахиней, не хочет быть Буддой и не станет Буддой. Она собирается спуститься с холма, на котором расположен монастырь, и найти себе красивого молодого возлюбленного. И нет, она не хочет быть Буддой.

С другой стороны, как рассказывал мой друг и учитель, Дхадро Ринпоче, хотя он поначалу не *ощущал* себя воплощенным Бодхисаттвой, он поверил тем, кто сказал ему, что это так, и просто вел себя соответственно. Подобно этому, если встреча с Алмазной Сутрой убеждает вас, что вы принимали Обет Бодхисаттвы, вопрос лишь в том, чтобы вести себя, словно это так. Это пугающе упрощает все: вы знаете, кто вы, поэтому вы точно знаете, что вам делать.

Глава 12

Подогнанный под рамки

Также хорошо не изучать Алмазную Сутру в одиночку, по крайней мере, не изучать ее, не зная, кто наши духовные друзья и где они

...Те сыновья и дочери благородного семейства, которые примут эти самые Сутры и будут хранить их в уме, повторять и изучать их, они будут смиренны, очень смиренны! А почему? Нечистые поступки, которые эти существа совершили в своих прошлых жизнях, которые могут привести их к плачевному уделу, в этой самой жизни они устраняют благодаря этому смирению и достигнут Просветления Будды.

Может быть, мы и приняли обет Бодхисатвы в прошлой жизни, тем не менее, мы могли и совершать неискусные поступки. Но, взяв на себя изучение этих сутр, мы будем смиренны, и благодаря этому наши нечистые поступки будут устранены. Вот почему эта сутра иногда читается в контексте церемонии очищения. Чиги упоминает о подобном в «Дхьяне для начинающих», говоря, что, осознав любое нарушение предписаний, мы можем исповедоваться в этом перед изображением Будды, воскурить благовония, зажечь свечи и повторять сутры Махаяны, до тех пор, пока не почувствуем, что освободили себя от всех дурных последствий данного проступка³⁴.

Однако нам может показаться загадочным, почему сутра должна смирять нас. Но факт в том, что, вступая в контакт с учениями Совершенства Мудрости, вы вступаете в контакт с чем-то по-настоящему могущественным. Если вы позволите себе проникнуться этим, возникнет огромное несоответствие между вашим откликом и тем, каковы вы в обычной жизни, и это напряжение нужно снять. Те части вашего «я», которые остаются на периферии в то время, как часть вас стремится проникнуть в Совершенство Мудрости, нужно перехватывать очень, очень быстро. Должен произойти решительный поворот. Простого ощущения смирения от воспоминания о прежних неискусных поступках уже недостаточно. Разногласия могли бы быть опасны и даже стать причиной безумия, если бы не огромное количество *пуньи* (заслуг), которые вы накопили, подключившись к Совершенству Мудрости. Благодаря вашим заслугам, все действительно приводит к вашему смирению. Возникнут такие

обстоятельства, которые принизят вас, и с этим страданием большая часть того, что неискусно, будет очень быстро очищено, чтобы вы могли подняться для постижения Совершенства Мудрости.

Здесь открывается исключительная точка зрения на бремя страданий. Все может пойти плохо не в результате неискusstного поведения, а вследствие того, что мы открываем себя высшему видению. Однажды нам даже может прийти на ум, что дела у нас шли довольно хорошо, пока мы не решили вести духовную жизнь. Мы склонны ожидать, что духовная жизнь сделает нашу жизнь более ровной, но, конечно, так происходит не всегда. Духовная жизнь может быть счастливой, но она, без сомнений, не обязательно должна быть легкой или свободной от трудностей и страдания. Должным образом функционирующая духовная община поможет нам преодолеть эти препятствия. Также хорошо не изучать Алмазную Сутру в одиночку, по крайней мере, не изучать ее, не зная, кто наши духовные друзья и где они.

Эта новая перспектива требует совершенно нового способа реакции на обстоятельства. Если на самом деле случается так, что нас унижают, особенно так, что мы становимся смиреннее, мы не должны просто реагировать, восстанавливать свое положение и ограничивать вред. Нам нужно понять, что происходит, и отдать должное процессу самому процессу очищения. Это процесс хорошо известен всем, кто практикует *садханы* Ваджраяны; процесс очищения проявляет себя в различных переживаниях, иногда во снах, которые показывают, что мы избавляемся, если можно так выразиться, от всего неискusstного внутри себя.

Нам нравится читать книги о разрушении эго – идея сама по себе вдохновляет и даже привлекает. Но когда эго подвергается ударам и тычкам реальных обстоятельств, когда наша оценка действительно снижается на пару пунктов, это совершенно другое дело. Нужны определенные усилия, чтобы принять неприятные переживания как положительные, чтобы осознать, что иногда нам просто везет, что у нас бывают тяжелые времена – особенно такие времена, когда наше эго восстает против собственного эгоизма, когда оно вынуждено увидеть себя лицом к лицу и что-то предпринять по этому поводу. Это не означает, что все прежние страдания были хороши для нас, но нам нужно очень осторожно подходить к определению того, хороша ситуация или плоха, и является ли она, соответственно, результатом плохой или хорошей *кармы* – потому что иногда все

бывает наоборот. Например, вы может родиться здоровым, в богатой семье и решить, что эти обстоятельства были результатом *пуньи* (заслуг), а не *папа* (греха). Но всегда ли это так? Конечно, нет, например, если семья не уважает Дхарму.

Есть традиционные способы поместить человека в ситуацию смирения. Вы не можете не быть смиренным, прося подаяния, и, даже если вы просите от лица благотворительного фонда, вы вскоре увидите, причиняет ли ваша гордость вам неудобства и мешает ли исполнению этой роли. Традиционно гуру – тот, кто будет умирять вас, особенно в Ваджраяне – хотя люди на Западе, а в наши дни, я полагаю, и на Востоке больше не могут принимать подобного обращения, возможно, из-за недостатка веры.

Классический пример милостивых унижений ученика гуру – обращение Марпы с Миларепой, учеником, который совершил так много неискренних деяний, что должен был точно направиться в адские уделы. Единственной надеждой для Миларепы было достичь Просветления за одну жизнь, чтобы ему вообще не пришлось перерождаться в сансаре, и это была довольно жалкая надежда для столь отягощенного дурной *кармой* человека. Марпа не смог найти другого способа снять этот груз кармы со своего ученика, кроме как принижая его и заставляя строить башни и разрушать их снова и снова. Создав для Миларепы очень благоприятную ситуацию, в результате которой он должен был обрести полное и искреннее смирение, Марпа, по-видимому, действовал, как действует само Совершенство Мудрости (а его жену звали Дамема, по-тибетски *найратмья* или «не-я»).

Иногда говорят, что жесткие гуру в каком-то смысле лучше и действеннее, чем мягкие (а им приходится выбирать одно из двух, иначе ученики могут запутаться и разочароваться), но мягкие гуру лучше, если речь идет о большом количестве людей. Поэтому, как ни парадоксально, можно сказать, что чем меньше учеников, тем лучше гуру. Таким гуру, школа которого была школой тяжелых ударов, был встреченный мною в Бангалоре около 50-го года свирепый одноглазый Ялаханкар Свами, о котором говорили, что ему по крайней мере шестьсот лет³⁵. У него было лишь несколько учеников, и он сосредоточился на попытках искоренить их эгоизм. Он отправлял их с визитом к любому садху, который оказывался в этом районе, и заставлял выполнять перед ним очень длинные и изощренные простирации, на выполнение которых требовалось несколько

минут, и их следовало повторить несколько раз. Он чувствовал, что тайной гордости ничем не угрожает обычное соблюдение традиционного простирания, так что оно не имеет никакого эффекта. Он научил меня одной важной вещи: смирение – точно такая же форма эгоизма, как и гордость. С теми, кто был горд, он вел себя еще более гордо, с теми, кто был смиренен – еще более смиренно. «Как бы высоко ты ни поднялся, – сказал он мне однажды, – я всегда буду выше тебя. Как бы низко ты не опустился, я всегда буду ниже тебя».

У доктора Джонсона, на мирском уровне, тоже не было времени на самоуничижение: «Любое самоунижение – косвенная хвала. Это выставление напоказ того, как много может вынести человек. Оно имеет все черты самовосхваления и все уловки лживости». Смирение также может быть стратегией для сознательного избегания усмирения, как однажды заметил Босуэлл: «Иногда оно может развиваться из ясного осознания человеком, что за его поступками наблюдают. Он знает, что другие сбросят его с пьедестала, и, следовательно, лучше он тихо сползет по собственному желанию»³⁶.

Это означает, что смирения недостаточно. Вам нужно принять риск. Если вы никогда не были перед лицом неудачи, вы и не сталкивались с возможностью смирения и, следовательно, роста. Неудача станет значимой для вас, только если вы предприняли огромные усилия для достижения успеха. Ужасное искушение – ничем не рисковать. Но на самом деле, чем меньше вы рискуете, тем больше вас страх поражения и тем сильнее потенциал смирения. Так многое становится вложено в необходимость успеха, что вы не можете даже прочитать лекцию, если это не будет ошеломительный успех. Вас парализует. Вы не вышли за пределы успеха и неудачи – они раздавили вас. Если не соблюдать осторожность, вы станете человеком, чье великое будущее – уже позади.

В погоне за успехом вы призываете в свою жизнь и смирение в той мере, в которой ваша мотивация – личный успех, а не успех самого проекта. В той мере, в которой ваше это отождествляет себя с успехом определенного проекта, в такой мере вы и рискуете быть униженными. Но если вы отдаете всего себя достойному делу, вы побеждаете, успех вам сопутствует или неудача. Ваша мотивация, на самом деле, не важна – она все равно выкуется в процессе амбициозного и достойного проекта, а если вы потерпите неудачу, вас ждет смирение – и это, конечно, не так уж плохо. Смирение можно даже счесть одним из

способов зарождения Совершенного Видения – сама реальность устанавливает вам рамки, так что это может быть очень благоприятным переживанием. Если вы можете воспринять его так, окажется, что вы способны это перенести. Жизнь продолжается. Вы поднимаетесь из грязи и падаете в нее, и снова все сначала.

На обычном уровне, уровне общества вы рискуете каждый раз, когда делаете шаг навстречу другому человеку. Если социальный успех слишком важен для вас, вы никогда не осмелитесь ни к кому приблизиться. Вам просто придется привыкнуть, что время от времени вас будут гнать прочь. Опытom смирения может стать и пребывание в другой стране, где ваши языковые возможности будут ограничены – местные говорят с вами, как с ребенком, полным глупцом или глухонемым, но единственная альтернатива – остаться дома. Если вы выставляете себя глупцом на публике – забываете конспекты лекции или понимаете, что пришли не на ту встречу, – вы чувствуете, что опозорены. Вы обретаете смирение, открываясь критике. Если вы заболеваете и больше не контролируете собственное тело, собственный облик, или стареете, и люди начинают опекать вас, если вы выставляете себя на смех, все это может смирить вас. Есть так много потенциально смиряющих ситуаций, и вам нужно извлекать пользу из большинства.

Великого дзэнского мастера Хакуина много лет презирали благочестивые буддисты, потому что он обвинялся в том, что был отцом незаконного ребенка. «Он твой. Заботься о нем», – сказали возмущенные родители матери ребенка. «Это так?» – вот и все, что он сказал, принимая из их рук ребенка. Через несколько лет мать призналась, что она ложно обвинила его, чтобы защитить другого мужчину, и ее родители пришли за мальчиком. «Нам очень жаль, – сказали они, – это была ужасная ошибка, теперь мы понимаем, что ты вовсе не отец». Отдавая мальчика, Хакуин просто сказал: «Это так?» Ложное обвинение – одна из вещей, которые труднее всего принять, не поднимая шума. Когда мы теряем свою репутацию, и нас начинают презирать люди, которые ранее почитали, кажется, что мы утрачиваем смысл жизни: это так нечестно, так несправедливо, правда на вашей стороне. Но это также на вашей стороне. Такова была песнь Хакуина, когда он принял свое унижение – хотя для него это, конечно, не было унижением, так мало в нем было эгоизма, который мог бы быть поколеблен.

Если взять более близкий пример, поэт Джон Мильтон видел крушение дела всей его жизни – ниспровержение дела Республики, которому он посвятил всю свою жизнь – во время реставрации Короны в 1660 году. Все, что он отстаивал, в личной жизни и в политической, было утрачено. И все же он, очевидно, смирился с этой неудачей, как и со слепотой десять лет спустя, и изменил свои взгляды. Через несколько лет крушение всех его амбиций принесло плоды, и он создал единственную подлинно эпическую вещь в английской литературе – «Потерянный Рай».

Это довольно яркие примеры людей, которые не пали духом и так достигли глубокой гармонии. Смирение, которое берет начало в *пунье*, не может быть больше, чем вы можете вынести, но, конечно, могут быть и такие унижения, возможно, в результате злого умысла или неискренности других, которые могут нанести вред или принести ущерб. Не нужно сознательно унижать других людей, даже если вы убеждаете себя, что им это на пользу. Это будет довольно подозрительным мероприятием. Честная критика, безусловно, полезна – в интересах доброго общения и духовной дружбы – но дело смирения можно смело оставить Буддам и Бодхисаттвам.

С другой стороны, не обязанность друга – врачевать уязвленную гордость, утешать того, кто подвергся унижениям, и, следовательно, минимизировать опыт. Если взять в качестве примера самое ужасное происшествие, публичную речь, если кто-то забудет заметки и будет говорить столь неубедительно, что его невозможно будет слушать, не утешайте его. Не лишайте его собственного унижения. Позвольте ему извлечь пользу из этого опыта.

Глава 13

Реальность Будды

Тот, кто вступил в колесницу Бодхисаттв, больше не принадлежит к дхармам.

Бодхисаттва относится совсем к другой категории, чем все остальные существа. Он – или она – не принадлежит к *дхармам*. С зарождением бодхичитты берется новая нота, появляется новый, чисто трансцендентный элемент, высевается зерно, которое не принадлежит не земле, а совершенно другому месту. В гностической традиции о святом говорят как о «страннике» (иногда даже Страннике с большой буквы), который ни к чему не принадлежит. Подобен страннику и Бодхисаттва – за исключением того, что в действительности мы не можем считать Бодхисаттву личностью, потому что слово «личность» в том смысле, в котором мы обычно его используем, обозначает мирскую категорию. Можно добавить, что и духовная община, как и Бодхисаттва, не принадлежит к *дхармам*. Пребывая посреди общества, она не принадлежит обществу. Она не является частью социальной группы, хотя внешне и может так казаться. Она представляет собой появление (даже вторжение) иного тела, в строгом смысле этого слова.

Как Будда предсказывает будущие события?

«Как ты считаешь, Субхути, есть ли дхарма, благодаря которой Татхагата, когда он был с Татхагатой Дипанкарой, полностью постиг окончательное, верное и совершенное Просветление?» Субхути ответил: «Не существует никакой дхармы, благодаря которой Татхагата, когда он был с Татхагатой Дипанкарой, полностью постиг окончательное, верное и совершенное Просветление». Владыка сказал: «Именно по этой причине Татхагата Дипанкара предсказал обо мне: «Ты, молодой брахман, станешь в будущем Татхагатой, Архатом, Полностью Просветленным под именем Шакьямуни».

Здесь вновь утверждается и расширяется аргумент из главы 10. Будущий Будда, какое бы количество заслуг он не собрал, на самом деле не взял ничего из своего опыта общения с Буддой Дипанкарой, что впоследствии позволило бы ему самому реализовать Просветление. Будда говорит, что Дипанкара произнес свое предсказание, потому что будущее обретение

состояния Будды грядущим Буддой никак не могло быть изменено, приписано ему или предсказано в любых из возможных обстоятельств.

Способность предсказания, использованная Дипанкарой, является одной из шести *абхинья* (*абхиджня* на санскрите), сверхъестественных сил Будды. Пять из них, включая силу предсказания, представляют собой более высокие и утонченные виды мирских достижений, которые, так сказать, прокладывают путь шестой, по-настоящему запредельной силе: знанию о разрушении *асав* (*асава* – цепляние за чувственные удовольствия, за существование и неведение). Общий принцип заключается в том, что Просветление достигается путем последовательного утончения мирского, от *камалоки* через *рупалоку* и *арупалоку* к *локаттаре*. Поэтому первые пять *абхинья*, или первые две в краткой их версии, три *Нанья* или Знания, не являются частью опыта самого Просветления.

Как же действовала сила предсказания Дипанкары, хотя она и является мирской? Как Будда предсказывает будущие события? Искушение здесь – пытаться придерживаться противоречия, которым кормится христианская теология: как примирить свободу воли человека и предвидение Богом того, что сделают люди. Исходя из этого, можно было бы предположить, что Сумедха достиг Вхождения в Поток, и (следуя догматике Хинаяны) Дипанкара мог просто предсказать ему полное Просветление в течение семи жизней, сделав прямой вывод. Однако на самом деле Сумедхе было пообещано состояние *самьяksamбуддхи*, что означает, что он был на пути Бодхисаттвы, а не Архата, и что – согласно догматике Махаяны – до этого его ждало не семь, а бесчисленное число перерождений в течение трех калп.

Теперь можно, если хотите, уйти в сторону от исторического контекста, в котором развивались эти противоречивые доктрины, и попытаться примирить два пути. Однако это не так уж просто. Некоторые более поздние доктрины Махаяны помещают эти пути в, так сказать, непрерывную цепь, но в сутрах Совершенства Мудрости путь Архата и путь Бодхисаттвы, несомненно, считаются взаимоисключающими: вступая на один путь, вы не можете вступить на другой. Так что применительно к Сумедхе не идет речь о Вхождении в Поток, потому что он не собирается становиться Архатом, и, следовательно, Дипанкара не может сделать прямого вывода.

То, как работает предсказательная сила Дипанкары, становится очевидным, если мы примем к рассмотрению результаты кармы, которые также во всех деталях открываются сверхъестественному видению Будды. Кармические результаты любого действия на самом деле довольно неопределенны: невозможно заранее узнать результат данного конкретного действия. Некоторые кармы довольно слабы и могут вообще не созреть. Только время покажет. Поэтому, если Будда видит то, что существа переживают теперь, как прямой результат определенных карм, совершенных в прошлом, что те кармы, которые они совершают сейчас, приведут к определенным и особым результатам в будущем, это нельзя сделать на основании умозаключений. Будда не делает вывод, что одно действие происходит в результате другого и обязательно приведет к таким-то и таким-то последствиям. Он видит эти причины и следствия лишь благодаря непосредственному сверхъестественному постижению, которое действует независимо от времени, то есть видит прошлое и будущее в настоящем. Дипанкара постигает будущее достижение Сумедхой состояния Будды не как вывод из, скажем, Вхождения Сумедхи в Поток (потому что этого нельзя сделать), а просто посредством прямого восприятия. Дипанкара даже постигает, что молодой брахман-аскет, стоящий перед ним, получит имя Шакьямуни.

Шакьямуни, по случайности, – это прозвище, означающее «муни из племени Шакья». Муни означает «тот, кто молчит», а также «тот, кто мудр», поэтому иногда это слово переводят как «молчаливый святой». На самом деле, основное значение – «тот, кто молчит», но того, кто молчит, считают святым, как старую мудрую сову в детском стихотворении:

*В дремучем лесу то век, то ли два
Жила молчаливая птица-сова.
Чем дольше она молчала,
Тем больше она замечала,
Чем больше она замечала,
Тем дольше она молчала.
Так, может быть, стоит и нам поучиться
У этой неглупой и опытной птицы? (пер. В. Левина)*

*«Все дхармы», Субхути, как не-дхармы преподаны Татхагатой.
Вот почему все дхармы называют собственным и особыми
дхармами Будды.*

Вы не можете свести Будду к тому, что он является тем-то и тем-то, следовательно, ничто не принадлежит Будде и все принадлежит ему. Можно сказать, что Будда тождественен пустоте. Все *дхармы* пусты, и из этого следует, что Будда, будучи пустым, обладает всеми *дхармами*. Будда обладает *дхармами* благодаря осознанию им этой *шуньяты*, которая является сущностной природой всех *дхарм*. Эта идея персонифицирована в фигуре Мамаки, супруги Будды Ратнасамбхавы. «Мамаки» означает «та, что считает все своим». Все вещи принадлежат ей, потому что она ничего не считает своим. Она отражает отношение восторга и восхищения всеми и всем. Поскольку она видит все как неотделимое от себя, ей все одинаково дорого и близко.

Однако именно Бодхисаттву, Субхути, который сосредоточен на том, что «все дхармы лишены самости, все дхармы бессамостны», Татхагата, Архат, Полностью Просветленный провозгласил существом Бодхи, великим существом.

Есть два вида *найратмы* или «пустоты самости»: хинаянское представление *пудгала-найратмы*, или «не-души», и махаянское расширение этого принципа, *дхарма-найратмья* (бессамость дхарм). Будда говорит, что именно сосредоточенность на *дхарма-найратмье* или *дхарма-шуньяте*, более глубоком уровне, который выходит за пределы *пудгала-найратмы*, является признаком Будды.

Как уже упоминалось, школа Сарвастивады признавала, что *пудгала*, самость, не является чем-то устойчивым или неделимым – она состоит из частей и, следовательно, обусловлена, временна и не приносит удовлетворения. Разделив самость на ряд психофизических элементов, она считала эти элементы, *дхармы*, абсолютными, таким образом, просто перенося понятие сущности с *пудгалы* на составляющие *пудгалу* дхармы.

Махаяна сделала предположение, что все *дхармы* – концептуальные, почти произвольные конструкции, точно так же, как и *пудгала*. Вам не нужно останавливаться на *дхармах*, говорят последователи Махаяны. Вы можете идти дальше и дальше, бесконечно. Эта возможность постоянного продвижения представлена идеей – можно начать только с идеи – *дхарма-найратмы* или *дхарма-шуньяты*. Продвинувшись в направлении отрицания ярлыка «самости» по отношению к различным процессам, которые составляют индивидуального субъекта и управляются *пратитья-самутпадой*, законом обусловленности³⁷,

Махаяна настаивает, что тот же самый принцип должен быть применим к *дхармам*. Нет неизменной «сущности дхармы», как нет «сущности дерева» или «сущности кувшина», стоящих за этими вещами (или процессами, которые составляют эти вещи) и составляющих их реальную природу. Да, за ними есть что-то, но это реальность, Единый Ум, нирвана – и мы не можем применить к *этому* слово, которое мы использовали по отношению к чему-то совершенно иному, когда говорили о «дереве», «кувшине» или «дхарме».

Как ты считаешь, Субхути, существует ли плотское зрение Татхагаты?» Субхути ответил: «Да, о Владыка, плотское зрение Татхагаты существует». Владыка спросил: «Как ты считаешь, Субхути, существует ли небесное око Татхагаты, его око мудрости, его око Дхармы, его око Будды?» Субхути ответил: «Воистину так, о Владыка, небесное око Татхагаты существует, как существует его око мудрости, око Дхармы, око Будды».

Что происходит? Может ли это быть Совершенством Мудрости – позволить подобному утверждению проскочить и не припереть его к стене собственным противоречием? Ведь, несомненно, пять очей существуют, потому что они не существуют? Может, Субхути немного сдает? Может, Будда немного сдает?

На самом деле, нет причин заключать, что в этом месте Совершенство Мудрости на мгновение теряет свои позиции. Прежде всего, мирской реальности можно позволить существовать на ее собственном уровне, ради своих собственных целей – запредельное не отрицает мирского. Во-вторых, это внезапное утверждение атрибутов Будды посреди безжалостного и беспощадного разоблачения всего, за что может уцепиться ум, может иметь воздействие внезапного облегчения – реальности Будды как окончательного прибежища. Ради целей поклонения атрибутам Будды можно позволить существовать. И, наконец, тот факт, что на этом месте рассуждения обрываются, показывает, что к этому моменту мы должны и сами понимать, в каком именно смысле говорится о существовании чего-либо. Нам не нужно и далее говорить, что горы – это не горы, а деревья – это не деревья. Когда уроки проникают в нас и становятся второй нашей природой, горы снова становятся горами, а деревья – просто деревьями.

Владыка сказал: «Сколь много существ, столь много в этих мировых системах, как я знаю благодаря своей мудрости,

многообразных направлений мысли. А почему? «Направления мысли, направления мысли» – на самом деле, Субхути, как не-направления преподаны Татхагатой. Вот почему они называются «направлениями мысли». А почему? Прошлую мысль не ухватить, будущую мысль не ухватить, настоящую мысль не ухватить.

В раннебуддийской мысли распространено было мнение, что одно из достижений Будды – знание психологических характеристик, склонностей и темпераментов всех живых существ. Махаяна идет дальше и утверждает, что Будда знает эти направления мысли, потому что они – не-направления, потому что мысль, принадлежит ли она прошлому, настоящему или будущему, нельзя воспринимать как реальную, объективно существующую вещь, как и все остальное в прошлом, настоящем и будущем.

Как ты считаешь, Субхути, можно ли распознать Татхагату посредством обретенного им тела формы?» Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка...»

«Обретение тела формы» отсылает к определенному психофизическому организму, который Будда обретает в своей последней жизни в результате искусных деяний, совершенных в прошлых жизнях. Это *рупака*. В Хинаяне она противопоставляется только *дхармакае*, которая просто отсылает ко всей совокупности учений и не несет под собой ничего метафизического. Однако в Махаяне *дхармака* начинает означать запредельную личность Будды, в отличие от его мирской или феноменальной личности, *рупаки*.

Владыка спросил: «Как ты считаешь, Субхути, приходило ли на ум Татхагате: «Посредством меня была явлена Дхарма»? Кто бы ни сказал, Субхути, что «Татхагата явил Дхарму», сказал бы ложь, исказил представление обо мне, хватаясь за то, чего не существует. А почему? «Явление Дхармы, явление Дхармы», Субхути, заключается в том, что нет никакой Дхармы, за которую можно было бы ухватиться как за явление Дхармы».

Лишь случайно в этой сутре мы можем ухватиться за то, что сказано, на несколько более доступном уровне, чем чисто метафизический. Здесь нам действительно кажется понятным, что Будде не должно приходиться на ум «посредством меня была явлена Дхарма». В каком-то смысле, это видение ребенком взрослого: вождение машины и походы на работу кажутся совершенно особыми, чудесными, мистическими действиями,

пока они не становятся частью обычной, повседневной жизни. Вполне возможно и естественно, что Будда точно так же не думает о себе, что он учит чему-то под названием Дхарма. Он просто думает – если он вообще думает в таком смысле, – что говорит с людьми и делится с ними своим видением. Его «делание» неотделимо от его «бытия», и это совершенно естественно, хотя и может показаться нам довольно необычным. Но и для нас самих, по мере углубления нашей практики Дхармы, это все больше становится обычным образом жизни.

И снова заметьте, что различие между «Дхармой» и «дхармой», производимое в результате использования строчной или заглавной букв, невозможно в санскрите. В идеале вам стоит представить, что вы *слышите* сутру, а не читаете ее, чтобы восстановить двойственность слова. В большей мере метафизическое прочтение этого отрывка возможно, если воспринимать значение слова «дхарма» более общо, как «объект ума».

Субхути спросил: «Будут ли существа... во времена упадка благого учения, которые услышав эти дхармы, истинно веруют?» Владыка ответил: «Это, Субхути – ни существа, ни не-существа. А почему? «Существа, существа», Субхути, Татхагата преподал как не-существа. Вот почему он говорил обо «всех существах».

И снова мы можем воспринимать это на двух уровнях. Самое простое прочтение – также самое глубокое: все существа одинаково тождественны *шуньяте* – то есть неотделимы от нее. На относительном уровне, тем не менее, мы можем провести параллели с главой 17: «Тот, кто вступил в колесницу Бодхисаттв, больше не принадлежит к дхармам». Кажется, что некоторые существа более пусты, чем другие, по крайней мере, временно. Они могут уверовать, потому что в них есть то, что выходит за пределы существования и не-существования, это роднит их с учением, и благодаря этому их нельзя считать ни существами, ни не-существами. Они не являются отдельными личностями, но в то же самое время они на самом деле не не-существуют. Они принадлежат к новой категории, воплощенной в своей полноте в самом Будде.

Как ты считаешь, Субхути, есть ли какая-либо дхарма, с помощью которой Татхагата постиг окончательное, верное и совершенное Просветление?» Субхути ответил: «Воистину нет, о Владыка, не существует никакой дхармы, с помощью

которой Татхагата постиг окончательное, верное и совершенное Просветление». Владыка сказал: «Воистину так, Субхути, воистину так. Ни малейшей (ану) дхармы нельзя обнаружить или ухватить. Вот почему это называется «окончательным (ануттара), верным и совершенным Просветлением». Более того, Субхути, тождественна самой себе (сама) эта дхарма, и, следовательно, нечему быть в противоречии (вишама). Вот почему это называется «окончательным, верным (самьяк) и совершенным (сам-) Просветлением».

Здесь присутствует игра слов, которая утрачивается в переводе, но в оригинале помогает подорвать нашу веру в чисто вербальные конструкции. Во-первых, есть игра *ану*, хотя в первом случае под *н* есть точка, что делает звук носовым, так что это совершенно иная приставка, а, во-вторых, повторение *сама* – хотя, опять же, сомнительно, чтобы существовали этимологические связи между *сама* и *сам*.

Тождественное самому себе посредством отсутствия самости, существования, души или личности, окончательное, верное и совершенное Просветление полностью известно как всеохватность всех целостных дхарм.

«Тождественное самому себе посредством отсутствия самости» – еще одно отрицание закона противоречия: А тождественно А благодаря отсутствию А. «Нечему быть в противоречии» – просто еще один способ сказать «тождественное самому себе».

Можно сказать, что совершенное Просветление состоит во всеохватности всех искусных состояний ума – включая понимание того, что эти «целостные дхармы» – это «не-дхармы».

*Те, кто распознают меня посредством формы,
И те, кто следуют за моей речью,
Предпринимают неверные усилия,
Меня эти люди не видят.*

Другими словами, Будду стоит отождествлять скорее с его *дхармакаей*, нежели с *рупакаей*. То же самое Будда утверждает в Палийском каноне, где он говорит: «Тот, кто видит Дхарму, видит меня»³⁸. Это строки – скорее всего часть более древней традиции, они, насколько мне известно, не появляются в более обширных сутрах Совершенства Мудрости.

По Дхарме распознаются Будды,

*От тел Дхармы исходят их наставления,
Но подлинную природу Дхармы распознать,
И никто не может считать ее объектом.*

Будды в своей сути – воплощение Дхармы, воплощение *бодхи*, а не просто личности. Они руководствуются Дхарма-телами, высшими духовными реальностями, так тесно, что на самом деле неотделимы от них. В то же самое время, это Дхарма-тело, эта высшая реальность, не существует, как объект, отдельный от субъекта. Это «псевдообъект» – нечто, что не является объектом по своей сути, но воспринимается и называется объектом.

Точно так же не должен никто, Субхути, и говорить тебе: «Те, кто вступил в колесницу Бодхисаттв, постигли разрушение дхарм или их уничтожение».

Вы не можете постичь разрушение или уничтожение того, чего в реальности не существует. Сведение *дхарм* к *шуньяте* не означает, что вы разрушаете их: сам тот факт, что *дхармы* сводимы к *шуньяте*, означает, что они не являются сущностями, которые можно было бы разрушить.

Каково это - быть необратимым Бодхисаттвой?

И вновь, Субхути, если сын или дочь из благородного семейства наполнит семью драгоценностями столь же много мировых систем, сколько много песчинок есть в реке Ганг, и преподнесет их в дар Татхагатам, Архатам, Полностью Просветленным, и если, с другой стороны, Бодхисаттва обретет терпение и довольство в дхармах, которые ничто сами по себе и не могут быть созданы, тогда этот последний обретет благодаря этому более великое множество заслуг, неизмеримых и неисчислимых.

Опыт *анутпаттика-дхарма-кианти*, терпеливого принятия невозникновения дхарм, представлен восьмым *бхуми* (если перечислять *бхуми* согласно «Дашабхумике») ³⁹. Видя, как дхармы внешне начинают и прекращают существование, Бодхисаттва не видит в них реальных сущностей, появляющихся и исчезающих. Если взять старое сравнение о волшебнике, который заставляет вас увидеть слона, вы видите то, что предстает как слон, но никакого слона на самом деле нет. Даже если волшебник создает фигуру, убивающую слона, никакого убийства на самом деле не происходит. Это сравнение использовалось в Махаяне, чтобы увидеть вещи пустыми в их сути. Что особого в уровне проникновения, который мы рассматриваем здесь, на восьмом *бхуми*, так это элемент *кианти*. Любое давнее сопротивление

идее *анутпаттика-дхармы* уже позади.

Но все же остается вопрос без ответа, вопрос, который мы, кажется, так и не рассмотрели. Почему видение вещей подобным образом и *согласие* видеть вещи подобным образом составляют необратимость? Что особого в *анутпаттика-дхарма-кианти*? Какая особая связь между ними и состоянием *самьяksamбуддхи* в противовес архатству? Для того, чтобы понять это, нужно просто спросить себя: «Что значит быть необратимым Буддой?», или, если быть более реалистичными, «Можем ли мы получить представление о том, что значит быть необратимым Буддой?»

Мы можем начать с того, чтобы попытаться вообразить себе это, не воспринимая ничего серьезно, если говорить с точки зрения онтологии. Ваш опыт подобен сну, видению – вы видите все четко, но прозреваете сквозь все это, видите все насквозь. Это подобно ясному сну, сну, в котором вы знаете, что спите. Ваше восприятие мира, обусловленного существования, ярко – более ярко, чем когда-либо – но вы не обманываетесь этим. И, конечно, что всего важнее, вы видите, что нет никаких существ, которых нужно спасать. И среди этих так называемых существ – вы сами, так что не возникает вопроса и о «собственном» спасении. Вы больше не можете мыслить в терминах индивидуального освобождения. Начиная с этого момента, вы по-настоящему не видите никакой разницы между собой и другими. Все подобно сновидению и в каком-то смысле иллюзорно. Все подобно игре, и вас больше не заботит, в какие игры вы играете, но это еще и другая игра – спонтанное выражение творческой энергии.

Если мы размышляем о необратимости подобным образом, если необратимость, по крайней мере, в широком смысле аналогична Вхождению в Поток на так называемом пути Хинаяны, какой оттенок это понятие *анутпаттика-дхарма-кианти* придает идее Вхождения в Поток? Оно, несомненно, связано с первыми оковами, *саккаядиттхи*, ошибочной верой в устойчивое, неизменное «я», и эти оковы разрываются с Вхождением в Поток⁴⁰. Хинаяна не следует метафизическим выводам по поводу разрыва этих оков, как это делает Махаяна – она более практична, непосредственна, даже психологична в своем подходе – и, тем не менее, следствия налицо. Вы больше не думаете, что есть кто-то, кого нужно спасать – ни других людей, ни вас самих.

Более того, Субхути, Бодхисаттва не должен накапливать множество заслуг». Субхути сказал: «Несомненно, о Владыка, Бодхисаттва должен накопить множество заслуг». Владыка

сказал: «Должен обрести», *Субхути*, но не «должен цепляться». Вот почему говорится «должен обрести».

Бодхисаттва должен обретать заслуги спонтанно, не думая о реальности заслуг или о том, что обретение заслуг – это реальное обретение реальным человеком, который действительно обретает их.

Кто бы ни сказал, что Татхагата приходит или уходит, стоит, сидит или ложится, он не понимает смысла моего учения. А почему? «Татхагата» – это тот, кто никуда не уходил и ниоткуда не приходил. Вот почему его называют «Татхагатой, Архатом, Полностью Просветленным».

Татхагата – это тот, кто «так ушел», «ушел так-то и так-то» или «так пришел». Справедливы оба перевода, в зависимости от того, как делить слово: татха-агата или татха-гата. Он – «так пришедший» или «так ушедший», хотя он не приходит и не уходит. Обычная интерпретация Тхеравады довольно проста и непосредственна: Татхагата – это тот, кто ушел в состояние Просветления или вышел из него, как это делали его предшественники. Как можно ожидать, Махаяна добавляет в понятие немного философского значения: Татхагата приходит и уходит в том смысле, что он уходит из этого мира – из обусловленного в Необусловленное – посредством мудрости, а возвращается в этот мир по причине сострадания. Его уход – это его приход, его приход – это уход. Мудрость есть сострадание, сострадание есть мудрость.

В «Пробуждении веры в Махаяну» Асвагхоша использует термин «*татхата*» или «таковость», абстрактное существительное, образованное от того же основного слова. *Татхата* – довольно странный термин, обозначающий неопределимость вещей, невозможность определить или описать что-либо. Можно только сказать: «Все так, как оно есть» или «Это таково». Вещи есть то, что они есть, и слова или понятия не в силах выразить их природу.

Факт в том – согласно Алмазной Сутре – что *Татхагата* «так пришел» и «так ушел», потому что он не приходит и не уходит, он не стоит, ни сидит, не ложится. К этому моменту мы уже должны были понять причину этого, и, конечно, она заключается в том, что Будда должен отождествляться не с его физическим телом, *рупакаей*, а с *дхармакаей*. Несомненно, *дхармакая* не приходит и не уходит, не сидит, не стоит и не лежит.

Но можно понять смысл этих слов несколько глубже. Даже *рупакая* или феноменальная личность Будды не приходит и не уходит в абсолютном смысле, потому что в абсолютном смысле вообще не существует прихода и ухода, как не существует и возникновения и разрушения *дхарм*. Иногда даже говорится, что на абсолютном уровне все остается в состоянии неподвижности – хотя это, возможно, достаточно сложная идея.

Глава 14

Прозрение сквозь иллюзии

А то, что Татхагата преподавал как «мировую систему из тысячи миллионов миров», он преподавал как не-систему.

Примечания Конзе к главе 30 следует принимать несколько скептически. Он утверждает, что «вселенная – не что иное, как случайное скопление различных элементов, и, следовательно, это не система». Он дает «научное» объяснение, но это не объяснение сутры. На самом деле, мировая система из тысячи миллионов миров – это не-система не потому, что она случайна – а потому, что различные элементы сами по себе не существуют, потому что скопление – это не-скопление. Кроме того, уже закона кармы достаточно, можно себе представить, чтобы вещи не оставались «ни чем иным как случайностью».

Конзе также считает, что «наш дух часто отягощается одной мыслью... об огромном количестве материи, которое мы воспринимаем вокруг нас». Но, вероятно, Блез Паскаль в большей мере выражает наши сокровенные мысли, когда пишет в своих «Мыслях»: «Вечное молчание этих бесконечных пространств ужасает меня». Ум обычно успокаивается при ощущении материальной устойчивости.

И, наконец, Субхути, если Бодхисаттва, великое существо, наполнил неизмеримые и неисчислимые мировые системы семью драгоценностями и преподнес их в дар Татхагатам, Архатам, Полностью Просветленным, и, если, с другой стороны, сын или дочь благородного семейства примет из этой Праджняпарамиты, этой проповеди Дхармы всего лишь одну строфу в четыре строки и сохранит ее в уме, будет являть, повторять и изучать ее и разъяснять во всех деталях другим, благодаря этому этот последний обретет великое множество заслуг, неизмеримых и неисчислимых. И как он явит это миру? Не открывая это миру. Вот почему говорится: «Он обретет Просветление».

Не может существовать чисто концептуального откровения Совершенства Мудрости. Разъяснить его – значит только дать ему выражение, попытаться передать его посредством метафоры, сравнения, поэзии, и именно это и делает далее сутра⁴¹:

Как звезды, обман зрения, как лампу,

*Фальшивое представление, капли росы или пузырь,
Сон, вспышку молнии или облако, –
Так должно видеть обусловленное.*

Это самый известный отрывок всей сутры, и над этими строками полезно медитировать и размышлять таким образом, чтобы способствовать развитию проникновения. Если разбирать образ за образом, нужно рассматривать обусловленное, как звезды. Мы едва способны воспринимать звезды посреди огромных пустых пространств, как бы массивны они ни были. Мы так далеки от обладания ими, что они недоступны даже нашему восприятию. И они исчезают с первыми лучами солнца.

Затем, обусловленное подобно обману зрения. Вещи не таковы, какими кажутся. Это просто понять. Согласно традиционным комментариям, здесь имеются в виду болезни глаз, которые, к примеру, заставляют монаха видеть воображаемые волосы на чаше для подаяния. Эта иллюстрация – крайний пример, поскольку в таком виде она предполагает, что обусловленное столь же иллюзорно, как это «волосы», хотя с *метафизической* точки зрения обусловленное и есть иллюзия. Обусловленное не является реальностью в *абсолютном* смысле, но реально в том смысле, что мы его воспринимаем. Оно – не совсем то же самое, что мушки перед глазами.

Более поздняя философия Йогачары проливает свет на эти различия, выделяя три вида реальности: *парикальпита*, *паратантра* и *паринишпанна*. Первая из них, *парикальпита* – это то, что мы обычно понимаем под «иллюзорностью», нечто приписанное или выдуманное. Паратантра относится к знанию, которое «зависимо от другого» («*пара*» означает «другой», «*тантра*» – то, что сплетено или соединено воедино). Это слово применяется к тому, что не имеет самосуществования, но зависимо в своем существовании от различных причин и условий, которые вызывают его к существованию. Оно обозначает обусловленное или относительное знание, проекцию на внешний мир нашей собственной структуры ума. *Паринишпанна* означает «совершенное» и, следовательно, имеет отношение к абсолютному знанию – знанию того, что существует независимо от условий. Так что различие проводится между тем, что не имеет даже относительного существования, *парикальпитой* (если взять традиционный пример со змеей, которая оказывается веревкой), и *паратантрой*, тем, что реально в практическом значении, с точки зрения здравого смысла (вы

видите, что «змея» – на самом деле веревка), но само по себе является иллюзией с точки зрения *паринишпанны* (которая видит, что существование веревки зависит от составляющих ее нитей).

Если вы можете подняться над мирскими делами, которые когда-то вас очень заботили, это означает, что вы начинаете освобождать энергии, которые заблокированы этим беспокойством, и видеть сквозь иллюзии, которые с ними связаны

На самом деле существует два вида иллюзии в смысле *парикальпиты*. «Обман зрения» – это только аналогия для метафизической или даже психологической иллюзии *атмана*: мы думаем, что воспринимаем это, но его на самом деле нет. Говорится, что иллюзия «я» – того же рода, хотя и не того же порядка, что и миражи и воображаемые волосы на чаше для подаяния. В каком-то смысле не имеет значения, что мы *воспринимаем* «я» – точно так же, как не имеет значения, если мы воспринимаем воображаемые волосы. Но если мы *действуем*, исходя из допущения, что это «я» – независимая автономная сущность, существующая превыше совокупности наших мыслей, слов и поступков или за ними, если из этой иллюзии возникает какое-то эмоциональное отношение, мы в беде. Именно в этом смысле мы можем сказать, что весь современный взгляд на мир основан на иллюзии.

Однако мы также попадаем в беду, если нам не удастся различать иллюзию «я» как независимой сущности, с одной стороны, и реальность нашего эмпирического существования, наших мыслей и чувств – нашего опыта пяти *скандх* – с другой. Все, что имеют общего две эти различные формы знания – это *авидья*, недостаток запредельного знания. Относительно реальная *паратантра* иллюзорна, но только по отношению к тому, что абсолютно реально.

В-третьих, нам предписывают рассматривать обусловленное «как лампу». Лампа работает на топливе: заберите топливо, и лампа погаснет. Так и с обусловленными вещами⁴². Если мы думаем о свече на ветру – а формы ламп, используемые во времена этих строк, вряд ли были лучше защищены – легко представить, как хрупки и неустойчивы обусловленные вещи. Иногда кажется странным, как вообще что-то может существовать продолжительное время, раз его появление и выживание зависят от столь многих факторов. То, что вы читаете эту книгу в данной конкретной форме, представляет собой потрясающую

последовательность миллионов и миллионов обусловленных *дхарм*, работающих совместно определенным образом. Так что длительное существование обусловленных *дхарм* все время ставится под угрозу.

Затем, обусловленное подобно «фальшивому представлению». Пример магической иллюзии – излюбленный в индийской литературе. Большинство из нас знакомы с магическими трюками на уровне вытягивания кроликов из шляп, но то фальшивое представление, о котором идет речь здесь – гораздо большего масштаба, как знаменитое индийское шоу с веревкой. Вербку бросают в небо, и она замирает так, по ней поднимается мальчик и исчезает, за ним следует мужчина и также исчезает, затем вещи мальчика одна за другой падают вниз, а за ними спускается мужчина. И, наконец, главный фокусник складывает вещи мальчика под полотно, и когда он убирает его, под ним оказывается мальчик и кланяется. И потом они, конечно, пускают по кругу шляпу. Говорят, что это делают посредством массового гипноза.

Обычная жизнь снабжает нас переживаниями, которые в окончательном смысле не более реальны, чем индийский трюк с веревкой. На самом деле, по-настоящему профессиональный фокусник сумеет обмануть не только наше зрение, но и другие чувства, к примеру, вызывая из небытия музыкантов, играющих на разных музыкальных инструментах. В конечном итоге, можно сказать, все, что происходит – наши коллективные галлюцинации. На обычном уровне люди с одинаковым жизненным опытом склонны «видеть» вещи одинаково. Подобно этому, на более глубоком уровне мы разделяем одну и ту же реальность, потому что у нас похожая *карма*. Мы все видим сходные галлюцинации, хотя очень трудно осознать, что мы их видим, потому что мы все согласны в том, что наши галлюцинации реальны. То, что мы склонны считать реальным – то, что принято всеми в качестве такового. Если несколько людей в комнате видят розового слона, значит, розовый слон существует, если только кто-то вроде Будды не придет и не убедит их в обратном. Вопросы о природе реальности возникают потому, что, несмотря на этот кажущийся одинаковым опыт, на самом деле люди ощущают и видят вещи по-разному.

Английский поэт Роберт Геррик сравнил обусловленное существование с каплями росы так убедительно, как никто до него. Его стихотворение «К нарциссам» выражает печальное, но

остроумное восприятие непостоянства, сосредотачиваясь в своих выводах на образе капель росы:

*Нарциссы, все мы слёзы льём,
Не покидайте нас;
Ведь солнце не дошло в зенит,
Поднявшись в ранний час.
Нет, нет,
Встречайте дня расцвет;
Помчит
Затем к вечерне он;
Мы, вместе помолясь, пойдём
Вперёд под этот звон.*

*И нам отмерены часы,
Короткая весна,
И мы растём, чтоб увядать,
Судьба у нас одна.
Умрём
Как вы, как быстро днём
Опять
Исчезнет летний дождь;
Иль жемчуг утренней росы,
Который не вернёшь.
(Пер. А. Лукьянова)*

Сравнение обусловленного существования с пузырями также не ново для английских поэтов, например, для Френсиса Бэкона. На этот раз возьмем его знаменитое начало хрестоматийного стихотворения:

*Мир – мыльный пузырь, а жизнь человеческая
Меньше пяди.*

Вообще, идея непостоянства прекрасных вещей, конечно, общее место для поэтов всех национальностей. Это могут быть предписания «ловить день» (горацианское *carpe diem*) или «собирать бутоны роз, пока это возможно» (снова Геррик), но чаще всего настроение меланхолично.

Однако для буддиста непостоянство может служить источником радостного возбуждения. Если вещи непостоянны, это означает, что они изменяются, а если они изменяются, они могут измениться к лучшему. Если бы не было изменений, если бы вещи были постоянны, не было бы ни развития, ни работы, ни

прогресса, ни эволюции: ничто бы не могло случиться. Так что буддист на самом деле радуется перспективам и возможностям, открывающимся благодаря непостоянству.

Строфа Алмазной Сутры стремится убедить нас в том, что все обусловленное – сон. Суть этого сравнения в том, что, когда вы действительно пробуждаетесь, когда становитесь полностью Просветленными, вы обнаруживаете, что все эмоциональные переживания обычной жизни, относительного существования, нереальны, подобно сновидению, и они теряют свою силу. Пока вы спите, вы на самом деле пугаетесь или злитесь и действительно верите, что есть причины для испуга или гнева. Но когда вы пробуждаетесь, оказывается, что вы проснулись, а все это было сном. Эмоции утихают, и вот вы уже смеетесь над тем, что казалось вам таким реальным во сне. Так же происходит, и когда вы становитесь Просветленным: все страсти, все желания, все беспокойства обычной жизни блекнут и становятся незначительными, они больше не существуют для вас.

Для многих людей обретение большей преданности практике буддизма может также привести к такому эффекту. Вы обнаруживаете, что ваши мотивы изменились, а цели, которые всегда были для вас очень важными – получение новой работы, продвижение по службе, женитьба и покупка дома, забота о семье – теперь уже не кажутся такими значимыми. Они даже кажутся смешными, как игры, которые дети принимают столь серьезно. Если вы можете подняться над мирскими делами, которые когда-то вас очень заботили, это означает, что вы начинаете освобождать энергии, которые заблокированы этим беспокойством, и видеть сквозь связанные с этим иллюзии. Для дзэнской традиции особенно характерно (хотя упоминания об этом присутствуют и в индийских текстах), что люди часто разражаются смехом, когда начинают прозревать свои иллюзии.

Далее, обусловленное существование подобно вспышке молнии. Какими бы впечатляющими и привлекательными не казались обусловленные вещи, они столь же кратки, как вспышка молнии летней ночью, если их рассматривать в аспекте Необусловленного.

И, наконец, мы должны рассматривать обусловленное как облако. Очень легко увлечься различными модными течениями и влияниями, особенно общим «духом времени», который может окутать все общество своими чарами, но рано или поздно все проходит и уступает место другой общественной атмосфере,

новому экономическому климату. Очень просто позволить своему настроению или духу подвергнуться влиянию – даже заразить его – приливов и отливов политических течений. Необычайно просто подпасть под влияние преобладающих ортодоксальных взглядов. Но мы можем осознавать эти витающие в воздухе мирские силы и следить, чтобы они не определяли наше основное эмоциональное состояние. Наше духовное состояние не должно зависеть от временных, мирских факторов.

Так сказал Владыка. Придя в восторг, старейшина Субхути, монахи и монахини, благочестивые миряне и мирянки, бодхисатвы и весь мир с его богами, людьми, асурами и гандхарвами возрадовались учению Владыки.

Часть 4

Ратнагуна-самчаягатха

Введение

Великая мандала

В Алмазной Сутре Совершенная Мудрость – нечто мощное, потрясающее, действенное. Однако не воображайте, что «Ратнагуна-самчаягатха» обдаст вас мощным порывом ветра.

Здесь Совершенная Мудрость становится очень мягкой, очень нежной, очень ненавязчивой.

«Ратнагуна-самчаягатха» совсем не похожа на «Ваджрачхедиду». Она подходит к Совершенству Мудрости, можно сказать, с совершенно иной стороны. Это отражается уже в названии: мы размышляем не над Совершенством Мудрости, которое «рассекает подобно алмазу», а над «строфами о накоплении драгоценных качеств Совершенства Мудрости». Конечно, Совершенство Мудрости осталось прежним, но акценты здесь совершенно иные. Следовательно, прежде чем обратиться к тексту, нам нужно еще раз рассмотреть наши фундаментальные предположения относительно основного предмета «Ратнагуна-самчаягатхи». Иначе нам, скорее всего, с самого начала будут препятствовать тонкие, но важные расхождения в понимании.

Подобно Алмазной Сутре, «Ратнагуна-самчаягатха» посвящена одному-единственному предмету. На самом деле, это предмет обеспечивает поле изысканий для всего свода Совершенства Мудрости. Этот предмет – продвижение Бодхисаттвы. Кто такой Бодхисаттва? Как Бодхисаттва ведет себя, практикует, живет? Что делает Бодхисаттва? И если мы не будем осторожны, мы можем получить ложное представление о природе Бодхисаттвы, исходя из тщательно разработанных деталей, в которых тексты отвечают на эти вопросы. Если исходя из этих размышлений мы начнем представлять себе Бодхисаттву, как высокоинтеллектуальное существо, а Совершенство Мудрости – как высокоинтеллектуальное учение, тогда – глупцы – мы подойдем к вопросу совершенно не с того конца.

Строфы, с которыми мы познакомимся, могут показаться трудными для понимания, но они не *интеллектуально* сложны – или, по крайней мере, не так сложны, как большинство текстов Совершенства Мудрости. «Ратнагуна-самчаягатха» довольно

проста и понятна, по сравнению, к примеру, с Алмазной Сутрой. Если она все же кажется нам несколько пугающей, так может показаться потому, что она идет вразрез со средневековым индийским способом передачи мысли, который, будучи чрезмерно абстрактным и концептуальным, не слишком хорошо подходит для духовного гения буддизма. В особенности, столь беспощадно-концептуальный подход не подходит для задачи, которую стремится решить Совершенство Мудрости, задачи разрушения всего концептуального окружения, на которое опирается этот подход. Понятия опровергаются посредством других понятий: относительно грубые уступают место относительно тонким.

Большинство западных людей – и, конечно, большинство англичан – чувствуют себя не в своей тарелке от подобного подхода. Поэтому, возможно, будет облегчением узнать, что это не стандартный подход, которому следуют все буддисты. Нам нужно различать особенности индийского мышления и сам буддизм и выработать форму выражения, которая более естественна для нас самих. Возможно, трудно понять, где нам найти более реальную и непосредственную форму выражения, в которую можно перевести концептуальный язык, но прецедент есть. Распространившись из Индии в Китай, буддизм совершенно изменил манеру самовыражения. Чаньские буддисты взяли подобные учения и совершенно переделали их, так что вместо длинных, абстрактных изысканий появился окрик, хлопок ладонями или цветок в руке. Подразумевалось то же самое, но средства передачи совершенно изменились. Будучи переведенной на китайский язык, литература Праджняпарамиты обрела иной, более конкретный оттенок чувства, как указывает и китайское название – «Темная Мудрость».

Можно начать разрабатывать свою собственную версию учений, как сделали китайцы, сократив до некоторой степени метафизическое величие Махаяны. Или же мы можем вернуться назад и исследовать древние буддийские учения, такие, как «Удана» и «Сутта-нипата», которые появились задолго до того, как абхидхармисты и махаянисты начали свой концептуальный анализ, если мы хотим более приземленного подхода. Но не стоит отвергать тексты Совершенства Мудрости из-за страха неверно понять их. Даже в попытках справиться со средневековым индийским мышлением у нас все еще есть различные простые и безыскусные средства, которые можно использовать, чтобы получить от учений больше пользы.

Первое и самое важное: понять, что средство – это не послание⁴³. Другими словами, нам не стоит надеяться на знакомство с Совершенной Мудростью посредством чтения книг о ней или даже писаний. На самом деле, послание и средство послания настолько далеки друг от друга, что на самом деле они вредят друг другу. Совершенство Мудрости может говорить на языке, понятном интеллектуалам, но его послание на самом деле не имеет ничего общего с чем-либо интеллектуальным. Если мы уделяем больше внимания средству, а не самому посланию, мы можем подумать, что эти учения – побуждение к обдумыванию, но это не так. Скорее, они используют мысль, чтобы отвергнуть мысль. Конечно, сама эта идея может создать нам множество проблем, особенно если мы погрязнем в обдумывании того, как выдумать путь к тому, чтобы не думать – как мы, скорее всего, и сделаем, если поддадимся губительному влиянию всегда процветающей *литературы* о Дзэне.

Однако, признав, что средство – это не послание, как мы можем освободить наш ум от этой склонности к сложному мышлению? Один из методов – практика молчания. Когда мы перестаем озвучивать наши мысли, мышление становится менее занятым и более ясным. В то же самое время мы начинаем непосредственное вступать в контакт с вещами, и даже – что может удивить нас – с другими людьми. Молчание не означает перерыва в общении: на самом деле, общения становится больше, оно переходит на более тонкий уровень. Мы обнаруживаем подсознательные и в этом отношении более выразительные средства, включая выражение наших глаз, жесты, мимику и позы. Возможно, мы даже обнаружим, что способны передать кому-то наше понимание, не глядя на него.

Еще один метод, который позволяет приподнять завесу беспорядочного мышления, – начитывание *мантры*. Это действует, потому что дает вам то, о чем вы можете помнить, но не думать об этом, потому что у *мантры* нет значения в обычном смысле. Вы можете придать ей значение, но это будет уже не главное. Первичен звук – звучащий символ. Очень важно отдавать всего себя начитыванию *мантр*, сознательно решить в начале практики, что вся ваша энергия будет направлена на эту практику. Если вы не соберетесь с самого начала, вы будете в некотором смысле плыть по течению, и мысли будут разворачиваться по мере того, как *мантра* будет звучать на другом уровне вашего ума.

Любой серьезно изучающий Совершенство Мудрости, конечно, будет практиковать медитацию. Может показаться, что очевидной практикой для концентрации будет та, что специально развивает осознанность или внимательность – возможно, *анапана-сати*, «осознанность дыхания» – и это, безусловно, неплохая идея. Однако очень часто слово «осознанность» используется таким образом, что обозначает своего рода отстраненность от чувств, но это то, что я называю «отчужденной осознанностью», холодной, отстраненной осознанностью, очень сильно отличающейся от подлинной, вмещающей все осознанности Бодхисаттвы. Так что если вы хотите развить Совершенство Мудрости, столь же важна практика (хотя это и может показаться удивительным) меттабхаваны, взращивания универсальной любящей доброты.

Почему это так, становится ясно, когда мы смотрим на слово «мудрость» свежим взглядом. Это наш рабочий аналог санскритского слова «*праджня*», но Герберт Гюнтер переводит слово *праджня* более точно. Согласно доктору Гюнтеру, мудрость состоит в «аналитическом благодарном понимании». Как мы видели, сведение всех *дхарм* к *шуньяте* – это аналитическое понимание, которое является сущностным компонентом *праджни*, но его следует объединить с другим способом понимания, который Гюнтер описывает как «благодарность».

Бодхисаттва, не ставя это себе целью, переделывает всю вселенную и превращает ее в гигантскую мандалу

Аспект благодарности, признательности в праджне открывает новую перспективу видения основного предмета «Ратнагуна-самчаягатхи» – и Праджняпарамиты в целом, – которую слишком легко упустить из вида. Это столь важное измерение деятельности Бодхисаттвы, столь важный противовес интеллектуальности, с которой мы склонны подходить к текстам Праджняпарамиты (даже таким ярким, как «Ратнагуна-самчаягатха»), что стоит исследовать некоторые из его последствий. Следовательно, нам нужно напомнить себе, на что в действительности похож опыт Бодхисаттвы (которому особо адресована Праджняпарамита).

Просветление Будды не было холодным, отстраненным знанием. Его видение было наполнено теплотой, наполнено чувством. Что еще более важно, он видел все чистым, или *субха*, что также означает «прекрасный». Будда видел все как чистую красоту,

потому что он видел все в лучах сострадания – точно так же, как, напротив, когда вы что-то ненавидите, это кажется уродливым. Когда благодаря метте вы видите вещи прекрасными, вы естественным образом испытываете радость и восторг. А в этой радости и восторге берут начало спонтанность, творческая сила и энергия. Это течение от метты к радости, к свободе и энергии – постоянный опыт Бодхисаттвы. Следовательно, мудрость Бодхисаттвы в самом полном смысле включает метту. В каком-то смысле, можно даже сказать, что метта – это *праджня*.

Искусственный взгляд на Праджняпарамиту может привести к впечатлению, что Бодхисаттва – своего рода прославленный спорщик, но это впечатление далее рассеивается при рассмотрении другого слова, описывающего опыт Бодхисаттвы – «*видья*». *Видья* – это противоположность *авидьи*, неведения, и обычно ее переводят как «знание». Однако Гюнтер переводит его как «эстетическое восприятие» (подобное праздне, но не несущее элемента анализа), и это гораздо ближе к его истинному значению. *Видья* – своего рода наслаждение вещами, гармония с миром, а его противоположность, *авидья*, несет смысл отчужденности и конфликта – а вовсе не недостаток *знания* в обычном смысле этого слова.

Когда говорится о том, что кто-то что-то *знает*, это содержит предположение о том, что знание утилитарно. Человек знает, для чего предназначена вещь, знает, что можно с ней сделать. Иногда подобное отношение к вещам может неожиданно поразить вас. Однажды, когда я жил в Калимпонге, я вышел на прогулку и увидел необычайно высокое, красивое сосновое дерево, растущее у дороги. Пока я стоял и восхищался им, подошел мой непальский друг. «Только посмотри на это дерево! – воскликнул я. – Разве оно не великолепно?» «О да! – ответил он. – В нем должно быть, по крайней мере, двадцать маундов древесного топлива – хватит на всю зиму!»

Если мы видим лишь практическую ценность вещей, мы относимся к ним с позиций нужды, которая становится желанием, а оно превращается в страстное стремление заполнить объект, который воспринимается как способный осуществить желание. Дерево рассматривается не как существующее само по себе, ради самого себя, а как что-то, что удовлетворит наши нужды. Однако если у нас нет желаний, которые нужно было бы исполнять, нет субъекта и объекта. Это состояние Бодхисаттвы – пустое от любых желаний использовать вещи ради определенной цели. Все, что осталось – это

эстетическое восприятие и ощущение ценности. Если вы Бодхисаттва, вы наслаждаетесь миром, как наслаждаются произведением искусства или художественным представлением – с тем различием, что вы не ощущаете разницы между собой и тем, что «снаружи». Обычно – хотя в кино в меньшей степени – люди в аудитории сохраняют ощущение себя как субъектов, отличных от того, что они переживают как эстетический объект, и в этой степени остаются отчужденными от него. Но переживание мира Бодхисаттвой скорее подобно

*Музыке, в которую вслушиваешься так глубоко,
Что совсем не слышишь,
Но сам становишься музыкой,
Пока музыка длится⁴⁴*

и чем-то напоминает состояние женщины в партере, которая забывает, что это «только» пьеса и кричит Отелло, что Дездемона невинна.

Однако «цель» Бодхисаттвы, если вообще можно говорить о нем подобным образом, вовсе не пассивна. Она чем-то напоминает позицию деятеля искусства – разве только в том, что художник, к примеру, редко может просто наслаждаться миром, не начиная думать о том, как сделать с него картину. То, что создает Бодхисаттва, – нечто совершенно иное. Бодхисаттва, не ставя это себе целью, переделывает всю вселенную и превращает ее в гигантскую мандалу.

Что это означает? Что такое мандала? Отложив в сторону более традиционные определения, давайте воспользуемся этим кратким определением тибетского учителя Ронгзомпы Чокьи Зангпо: «Сделать мандалу – означает взять любой важный аспект реальности и окружить его красотой». То, что мы выбираем один аспект реальности, а не иной, должно происходить не в силу стремления к нему в форме страстного желания, а в силу духовного родства. Это должна быть сфера реальности, которую вы цените и уважаете достаточно, чтобы окружить ее гармоничной моделью прекрасных образов. Вы берете, к примеру, определенную фигуру Будды – ту, которую вы считаете особенно привлекательной, возвышенной или драгоценной – в качестве аспекта реальности, на котором вы хотите сосредоточиться, и украшаете его, например, другими фигурами Будд в направлениях света. Затем можно поместить в промежутках четыре элемента и использовать все другие

природные вещества как материалы, чтобы наполнить пространство и сделать его приятным и уютным местом.

Бодхисаттва создает мандалу, относясь к миру с чувством признательности и ощущения красоты, а не с точки зрения пользы. Чтобы поддерживать жизнь, вам придется участвовать в какой-то мере в практической деятельности – вы должны думать о вещах и понимать, как устроен мир – но если вы Бодхисаттва, все это имеет место внутри всеобъемлющего контекста эстетического ощущения ценности. Мы обычно думаем об «эстетическом ощущении ценности» как о частной, отдельной жизни, внутри гораздо более обширного пространства утилитарного и «практического», но на самом деле все должно быть наоборот. Нашим главным умонастроением, преобладающим отношением к жизни должен быть чисто эстетический взгляд. Мы должны стремиться не использовать вещи, а просто наслаждаться ими, ценить их, чувствовать их. Не нужно представлять нашу мандалу эстетической ценности размером с маленькую тибетскую *танку* в углу огромного мира важных практических дел. Вместо этого мы можем представить, что живем внутри более обширной мандалы эстетической ценности, в которой наши практические мирские дела и удовлетворение наших (не невротических) желаний и потребностей занимают лишь крошечный уголок. Реальные ценности – эстетические, а не утилитарные.

Есть история о даосском святом, который сидел у реки с удочкой, и кто-то подошел к нему и спросил, как он может примирить рыбалку и роль даосского мудреца. Он ответил: «Все нормально, у меня нет наживки». Он просто наслаждался рыбалкой; он не нуждался в попытках что-нибудь поймать. *На самом деле* нам не нужно ничего делать – но так ли мы делаем? Большую часть времени мы можем просто расслабиться, так сказать, и наслаждаться вселенной. Вот наше главное занятие. Это наша главная работа – а не работа. Нам нужно добыть пищу, одежду, крышу над головой, позаботиться о здоровье и передвижении, купить несколько книг... Но остальное время и энергию мы можем просто посвятить созерцанию вселенной, просто наслаждаясь всем этим. Именно так живет Бодхисаттва.

Я не говорю о питании лотосами, видениях наяву, сосредоточении на пупке как идеале. Бодхисаттва – самый отчаянный труженик, он постоянно отвечает на объективные потребности, возникающие в той или иной ситуации, но в то же самое время он (или она) действует внутри более обширной

мандалы эстетической ценности. Дело даже не в том, что сфера, внутри которой Бодхисаттва действует – это сфера «практической деятельности», которая существует отдельно от большой мандалы. Большая мандала проникает в эту ограниченную сферу, и практические действия становятся выражением ценностей большей мандалы в определенном контексте и на благо определенных людей.

По сути, Бодхисаттва прокладывает курс между двумя неудовлетворительными крайностями – и выходит за их пределы. С одной стороны, мы можем быть настолько погружены в практическую деятельность, что отождествляем себя с ней и соответственно утомляемся и впадаем в беспокойство, утрачивая видение далеких горизонтов эстетической ценности. С другой стороны, мы можем потеряться в слишком просторном – и едва ли в положительном смысле – состоянии ума, в котором мы не можем ничего совершить. Идеал – срединный путь. Нам нужно поддерживать круг практических занятий – к которым мы не привязаны, которые не беспокоят нас, которые не заставляют нас утомляться – внутри гораздо более обширного круга великой мандалы. Тогда мы сможем наслаждаться своей работой, потому что она проникнута этим ощущением и осознанием ценности. Такого равновесия непросто достичь. Все время мы склоняемся то к одной, то к другой крайности, так что нам нужно будет постоянно поправлять свой курс, чтобы следовать срединному пути.

Одно из противоядий от первой крайности – отправиться ненадолго в деревню и позволить влиянию природы напомнить нам о высшей реальности великой мандалы. Но помимо отдыха от города – ретритов, например – нам нужно понемногу восстанавливать равновесие каждый день. Это значит, что мы должны следить, чтобы время, проведенное с друзьями, не было посвящено исключительно практическим вопросам. Это означает, что мы творчески используем время медитации, а не пытаемся в этот момент обдумать проблемы и трудности повседневной жизни.

Противоядие от второй крайности – включиться в какой-нибудь сложный проект. Идеальная ситуация – жить и работать с другими людьми, чтобы все вы работали на достижение общей духовной цели, и все, что вы делали – прямо или косвенно – было направлено на достижение этой цели. Можно сделать большую, трудную и даже грубую работу, если выполняешь ее в общей атмосфере расслабленности, спокойствия и веселья (что

может означать жизнь и работу с людьми того же пола). Конечно, рано или поздно вы утратите перспективу, и атмосфера станет более напряженной или даже взрывоопасной. Тогда, по крайней мере, некоторым из вовлеченных в работу стоит ненадолго уйти и снова обрести целостное видение. К возвращению нужно подходить очень и очень осторожно: утонченная энергия, которую вы принесете из уединения, скорее всего, начнет рассеиваться при контакте с более грубыми, напряженными энергиями. Вы раздражаетесь, те, кто не уединялся, обижаются. Если это осуществимо, возможно, лучше всего, чтобы половина людей, живущих или работающих вместе, время от времени уходила в ретрит.

Правило в целом таково, что мы должны чередовать жизнь в деревне, где легче установить контакт с обширной мандалой, и жизнью в городе, где это ощущение ценности можно с готовностью применить в ситуации отдачи себя другим. И то, и другое абсолютно необходимо подавляющему большинству людей. Наша деятельность нуждается в безмятежности медитации, а наша медитация должна быть живой и динамичной, а не просто короткой приятной сессией расслабления. Если мы достигаем нужного равновесия, мы отправляемся в ретрит с энергией бодрости и возвращаемся в город с видением большей мандалы, чтобы применить его ко всему, что делаем. Цель – достижение которой может занять много времени – в том, чтобы привнести ощущение чисто эстетической ценности во все обстоятельства, с которыми мы сталкиваемся на пути.

**Вам не нужно доказывать ваше существование его
полезностью. Вы сами – доказательство своего
существования**

Когда я жил в Калимпонге, я познакомился с француженкой, буддийской монахиней, которая была довольно образованной женщиной – она училась в Сорбонне и в действительности была одаренной женщиной с точки зрения интеллекта. У нее был ужасный характер, она всегда была требовательна и возбуждена, всегда была занята. Когда бы я ни пришел к ней, она стирала и терла, кормила собак и кошек, готовила и занималась (одновременно), писала письма, бросалась на встречу то с одним, то с другим человеком, встречала лам, ходила на рынок, возвращалась с рынка, что-то строила, разрушала, разбирала по кирпичику... Однажды она пришла ко мне и сказала: «Бханте, кажется, я просто не могу медитировать». Я сказал: «Анила (это вежливое обращение к монахине), ты отлично справляешься со

многим, но есть лишь одна вещь, которой тебе стоит научиться – тогда ты сможешь медитировать». «Что это? Что это?» – спросила она возбужденно, готовая сорваться с места и отправиться выполнять это. Я сказал: «Ты должна научиться тратить время впустую». Услышав эти слова, она чуть не вышла из себя. «Тратить время?» – взвизгнула она. «Так многое нужно успеть, а вы просите меня тратить время впустую? Это ваш буддизм?» «Да, – сказал я, – что касается вас, это мой буддизм. Просто научитесь тратить время впустую. Станет гораздо лучше». К несчастью, она так и не научилась тратить время впустую. Таким людям, как она, так же трудно измениться, как и тем, кого не надо уговаривать тратить время, кому, напротив, не помешает обрести больше сосредоточенности в жизни.

Бодхисаттва делает полезные вещи, но он наслаждается этим. Вот почему говорится, что Бодхисаттва *играет*. Идея «*лилы*», игры или представления, играет довольно значительную роль в современной индийской духовной жизни. Сама духовная жизнь воспринимается как *лила*, чисто спонтанное излияние духовной энергии, которое в каком-то смысле бесцельно. В тантрическом буддизме это состояние обозначается термином *сахаджа* – состояние, которое совершенно естественно, изначально и спонтанно. Однако в буддизме Махаяны его называют *анубхогачарьей* – «спонтанной жизнью» Бодхисаттвы, которая представляет собой кульминацию целой серии *чарья*. Первая из них – добуддийская *брахмачарья*, «жизнь Брахмы», принятая ранним буддизмом. Затем идет *дхармачарья* – это буддийский, особенно хинаянский, термин. *Самбодхичарья* – общий термин Махаяны, а *анубхогачарья* восходит к поздней Махаяне. Идея самбодхичарьи даже сохраняется в названии довольно поздней, полной легенд и приукрашиваний истории жизни Будды, «Лалита-вистаре», или «Подробном повествовании об играх Будды». Его жизнь описывается как «игры», потому что, согласно Махаяне, его действия были спонтанны, свободны и естественны, подобно игре ребенка.

Разница между работой и игрой заключается в том, что игра не является необходимостью. Она не привязана ни к какой цели, у нее нет причины. На санскрите изящные искусства называются «*лалитакала*», «игривые искусства», потому что у них нет мирской пользы. Вы можете жить и без искусств – никто не умер от недостатка искусства. Они вполне излишни – и именно поэтому столь необходимы. Подобно этому, жизнь Бодхисаттвы – жизнь, изображенная в Праджняпарамите – необходима, потому

что бесполезна. Кульминацией медитации, обучения, правильного образа жизни становится переживание того, что вы просто счастливы, будучи тем, кто вы есть, не делая ничего особенного. Вы можете просто танцевать по комнате, бесцельно, не испытывая неловкости – не пытаясь быть игривым или спонтанным, просто будучи собой. Какой-нибудь человек, любящий вмешиваться в чужие дела, непременно подвернется вам и скажет: «Послушай, на что ты тратишь свое время? Для тебя есть работа». Но это означает ставить телегу впереди лошади (или, скорее, привязывать лошадь позади телеги).

Однажды один человек пришел ко мне и сказал, что не ощущает себя полезным, потому что у него нет ни к чему особого таланта. Я сказал ему: «Думайте о себе как о неспециализированном живом существе». Люди считают, что, если они не могут принести определенной пользы – не могут печатать, вести счета, не могут готовить, не могут писать, говорить, рисовать или играть на музыкальном инструменте – с ними что-то нет так. Но вспомните: это вроде бы бесполезное живое существо является продуктом миллионов и миллионов лет эволюции. Вы – цель, ради вас все происходит. Вам не нужно доказывать ваше существование его полезностью. Вы сами – доказательство своего существования. Вы появились на свет после всех этих миллионов лет эволюции не просто для того, чтобы сидеть перед печатной машинкой или вести счета. *Вы* – доказательство всего процесса. Вы и есть цель. Все, зачем вы действительно здесь – развиваться в более высокую форму человеческой жизни, стать Бодхисаттвой, стать Буддой. Так что не стыдитесь того, что просто сидите и ничего не делаете. Гордитесь этим. Делайте все спонтанно, исходя из состояния внутреннего довольства и успешности. Быть украшением – такая же добродетель, как быть полезным.

Если вы принимаете это всерьез, вам стоит внимательнее относиться к людям, пытающимся сыграть на вашем чувстве вины. Как можно быть спонтанным, если ты обременен виной? Так что не позволяйте людям производить по отношению к вам эмоциональное вымогательство. Если кто-то начинает говорить вам: «Посмотри, как тяжело я работаю ради Дхармы! Разве тебе не стыдно, что ты просто сидишь здесь и ничего не делаешь, пока я делаю все?» – вам нужно только сказать: «Нет, со мной все хорошо. Я действительно получаю удовольствие, наблюдая, как ты все это делаешь». Очень важно не допускать этого эмоционального «выкручивания рук»: это очень неискусно –

обращаться к негативным эмоциям других, чтобы добиться выполнения чего-либо, вместо того, чтобы пробуждать энтузиазм для работы с радостью. Не относитесь к своим буддийским обязанностям слишком старательно. Я не защищаю безответственность и легкомыслие или трату энергии по пустякам в бездумном веселье. Но даже стараясь изо всех сил в том, что вы делаете, помните, что в своей сути все это игра – и не лишайтесь сна из-за игры, она того просто не стоит. Серьезность не означает мрачности, точно так же, как празднование пуджи перед алтарем не требует постных лиц и «мрачного религиозного света».

Необходимо принять в расчет и еще кое-что, когда мы рассматриваем настроение, с которым мы подходим к дхармическим делам: вопрос психологических типов или темпераментов. Например, есть «организованные» люди, а есть «неорганизованные». Организованные люди склонны все организовывать, а неорганизованные – это те, кого организуют организованные, и часто независимо от того, нравится ли это неорганизованным или нет. Но одно лишь то, что вы не действуете определенным организованным образом, не обязательно означает, что вы ленивы, недостаточно преданны Дхарме, или даже что вы делаете меньше, чем те, кто *организован*. Можно действовать плодотворно, энергично и творчески, действуя так, что организованные люди предали бы вас анафеме.

К несчастью, в любой коллективной буддийской деятельности почти всегда учитываются те, кто любит организованность, а люди с противоположным темпераментом впрягаются в дело волей-неволей. Но почему бы время от времени не учесть и мнение неорганизованного человека? Почему бы не провести неорганизованный ретрит, без какой бы то ни было программы? Назовите его «Дхарма-выходным» – все ретритные возможности будут доступны, но только вы будете решать, как воспользоваться ими. Некоторым людям захочется собраться вместе, выбрать главного, организовать программу, а другие будут действовать сами по себе, и все же ретрит окажется для них в высшей мере плодотворным. Некоторые даже решат (вполне осознанно, объективно, ответственно и решительно), что лучший способ провести Дхарма-выходной для них – встать попозже и просто посидеть в саду, ничего не делая. Некоторым людям это может показаться трудной задачей: даже во время

ретрита всегда можно заполнить день полезной деятельностью и утратить ощущение обширной мандалы.

Бодхисаттва разрешает это противоречие или противопоставление между эстетическим созерцанием, с одной стороны, и практической деятельностью – с другой, и не ощущает конфликта. Но пока нам приходится переключаться с одного на другое, пока присутствие или опыт одного подразумевает отсутствие опыта другого, переход всегда будет составлять некоторую трудность. Все, что мы можем сделать, – каким-то образом привнести эстетический опыт в практическую деятельность: именно это и делает Бодхисаттва, как он представлен в Совершенстве Мудрости, и это очень трудный процесс. Можно начать с более легкомысленного отношения к практическим делам. Без сомнения, они полезны, но лишь внутри более обширного контекста совершенной бесполезности. Даосизм довольно хорошо раскрывает эту тему. Даосы говорят, что человек Дао подобен огромному дереву, которое настолько велико, что ни к чему не пригодно – ветви слишком толсты для рукояток топора и так далее. Можно попытаться стать слишком большим, чтобы быть полезным. Как бы ни важна была работа Бодхисаттвы, он или она видят в Совершенстве Мудрости, что она имеет место в крошечном круге внутри более обширной мандалы бесцельного ощущения ценности.

Таково видение Совершенства Мудрости. Если, взявшись за «Ратнагуна-самчаягатху», мы обнаружим, что она сопротивляется нашим попыткам понять ее смысл, если она откажется вместиться в наши интеллектуальные ожидания, то это произойдет потому, что она не предназначена быть полезной в каком бы то ни было смысле. Она пользуется общей валютой интеллектуальных операций, но так, чтобы показать нам, что происходит совершенно из другого измерения. Она происходит, так сказать, из более обширной мандалы.

Сутра

Поклоняюсь всем Буддам и Бодхисаттвам!
Вслед за этим Владыка, чтобы порадовать четыре собрания и
далее осветить это совершенство мудрости, проповедал в это
время следующие строфы:

Предварительное увещание

Призовите как можно больше любви, почитания и веры!
Устраните мешающие загрязнения и очистите все нечистоты!
Внимайте Совершенной Мудрости мягких Будд,
Преподаваемой на благо мира, для тех, чей дух полон героических
устремлений!

Источник авторитетности Субхути

Все реки на этом острове Розовых Яблок,
Благодаря которым произрастают цветы, плоды, деревья и травы
– Все они берут начало в могуществе царя Нагов,
В драконе, пребывающем в озере Анопатапта, в его магической
силе.

Точно так же, какие бы Дхармы ни утверждали ученики Джины,
Чему бы они ни учили, что бы искусно ни объясняли,
Все, что касается трудов святых, которые приводят к полноте
блаженства,
А также плоды этих трудов – это деяния Татхагаты.

Потому что, чему бы ни учил Джина, Ведущий к Дхарме,
Его истинные ученики достигают в этом успехов,
На основе своего непосредственного опыта, полученного в
упражнении, они преподают это,
Их учения произрастают из мощи Будд, а не их собственной
силы.

Основные учения

Нет мудрости, за которую можно ухватиться, нет высочайшего
совершенства,
Нет Бодхисаттвы, нет и мысли о Просветлении.
Когда Бодхисаттве скажут об этом, он, если не впадет в
замешательство и беспокойство,
Вступает на путь мудрости Вышедшего за Пределы.

В форме, в ощущении, воле, восприятии и осознанности –
Нигде среди этого нельзя им найти места успокоения.
Бездомные, они блуждают, не удерживаемые дхармами,
Не цепляясь за них – связанные лишь обязательством обрести
Просветление Джины.

Странник Шреника в его познании истины
Не мог найти основы, хотя скандхи не были опровергнуты.
Точно так же Бодхисаттва, который воспринимает дхармы как
должно,
Не остается в Благословенном Покое. Он пребывает в Мудрости.

Какова эта мудрость, чья она и откуда, он задается вопросом,
А затем обнаруживает, что эти дхармы совершенно пусты.
Безбоязненное и бесстрашное перед лицом этого открытия,
Недалеко от Бодхи это существо Бодхи.

Блуждать среди скандх, в форме, в ощущении, в восприятии,
Воле и так далее и не суметь понимать их мудро
Или представить, что эти скандхи полностью пусты,
Означает блуждать в видимом, отрицая путь непорождения.

Но когда он не блуждает в форме, в ощущении или восприятии,
В воле или сознании, но бродит бездомный,
Не осознавая, что твердо вступил на путь мудрости,
Думает лишь о непорождении – тогда лучший из всех экстазов
покоя приникает к нему.

Хотя Бодхисаттва теперь пребывает в покое в самом себе,
Его будущее состояние Будды удостоверяется предшествующими
Буддами,
Погружен ли он в транс или вышел из него, он не заботится об
этом,
Потому что постиг сущностную изначальную природу вещей,
каковы они есть.

Следуя этим путем, он следует мудрости Сугат,
И все же не схватывает дхармы, в которых следует ей.
Это следование благодаря своей мудрости он постигает как не-
следование,
Такова практика мудрости, высочайшего совершенства.

Чего не существует, как не существующее воображают глупцы,

Несуществованию и существованию они придают форму,
В реальности дхармы существование и несуществование равно
не реальны,
Бодхисатва продвигается по пути, когда постигает это своей
мудростью.

Если он постигает пять скандх как иллюзию,
Но не считает иллюзию одним, а скандхи – другим,
Если, свободный от понятия о множественности вещей, он
следует путем покоя,
Такова его практика мудрости, высочайшего совершенства.

Обладающие благими учителями и глубоким проникновением,
Не могут устрашиться при звуке глубокого учения Матери,
Но те, у кого учителя дурны, кого обманывают другие,
Портятся, как необожженный горшок при соприкосновении с
влагой.

Определения трех ключевых понятий

По какой причине мы говорим о Бодхисаттвах?
Жажущие устранить все привязанности и отсесть их,
Они обретают в будущем подлинную непривязанность, Бодхи
Джин,
Поэтому их называют «существами, устремленными к Бодхи».

Почему «Великих Существ» называют так?
Они поднимаются выше великого множества людей,
И у великого множества людей они устраняют ложные
воззрения,
Вот почему мы называем их «Великими Существами».

Великий даянием, великий мыслью, великий мощью,
Он возвышается в судне Величайших Джин,
Вооруженный великим оружием, он сокрушит искусного Мару,
Вот почему «Великих Существ» называют так.

Это знание показывает ему всех существ, как иллюзию,
Напоминающую огромную толпу людей, собранную на
перекрестке,
И фокусник отрубает тысячи голов.
Он знает, что весь этот мир – фальшивое представление, и все же
остается бесстрашен.

Форма, восприятие, ощущение, воля и осознанность
Не объединены, не связаны, не могут быть освобождены.
Бесстрашный в своих мыслях, он движется к Бодхи,
Которое – лучшая броня для высочайшего из людей.

И снова, каково же «судно, несущее к Бодхи»?
Возвышаясь на нем, он ведет к Нирване всех существ.
Велико это судно, огромно, неохватно, как небесная ширь.
Те, кто вступают в него, прибывают к безопасности, радости и
миру.

Запредельная природа Бодхисаттв

Так, выходя за пределы мира, он уходит из наших рук.
«Он уходит в Нирвану», но никто не может сказать, куда он
отправился.
Огонь иссякает, но куда, спрашиваем мы, он отправился?
Подобно этому, как обнаружить того, кто нашел Покой
Благословенных?

Прошлое Бодхисаттвы, его настоящее и будущее ускользают от
нас,
Три измерения времени нигде его не коснутся,
Он совершенно чист, свободен от условий, ничем не
сдерживается.
Такова его практика мудрости, высочайшего совершенства.

Мудрые Бодхисаттвы, следуя этому пути, размышляют о
непорождении,
И все же, делая это, порождают у себя великое сострадание,
Которое, однако, свободно от любого понятия о существе.
Так они практикуют мудрость, высочайшее совершенство.

Но когда понятие о страдании и существах приводит его к
мысли:
«Страдания я устранию, работая на благо мира!»,
И он воображает существ, воображает самость –
Ему недостает практики мудрости, высочайшего совершенства.

Мудрый, он знает, что все живущие не порождены, как не
порожден и он сам,
Он знает, что все существующее существует не в большей мере,
чем он сам или любое из существ.
Порожденное и непорожденное не различимы.

Такова практика мудрости, высочайшего совершенства.

Все слова, используемые для обозначения вещей в этом мире,
должно оставить,
Все порожденные и сотворенные вещи должно превзойти,
Тогда обретается бессмертное, высшее, несравненное
постижение.
В этом смысле мы говорим о совершенной мудрости.

Когда Бодхисаттва совершает практику, свободный от сомнений,
Все считают, что он живет, искусный в мудрости.
Все дхармы здесь нереальны, их сущностная изначальная
природа пуста.
Постичь это – практика мудрости, высшего совершенства.

Где пребывают Бодхисаттвы

Он не пребывает в форме, восприятии или ощущении,
В воле или в сознании, ни в одной из дхарм.
Он пребывает лишь в подлинной природе Дхармы.
Такова его практика мудрости, высочайшего совершенства.

Изменение и неизменность, страдание и освобождение, самость
и отсутствие самости,
Привлекательное и отвратительное – в этой Пустоте они лишь
единая Таковость.
Поэтому он не пребывает в обретенном им плоде, который
состоит из трех частей:
Архата, Одинокого Будды, полностью просветленного Будды.

Как сам Вождь не пребывает в измерении, свободном от условий,
Как не пребывает и в обусловленном, но свободно блуждает
бездомный,
Так же и Бодхисаттва пребывает, не имея поддержки или опоры.
Такое положение Джина назвал «лишенным опоры».

В чем упражняются Бодхисаттвы?

Те, кто желает стать учениками Сугаты,
Пратьекабуддами или Царями Дхармы,
Не обратившись к этому Терпению, не могут достичь своих
достойных целей,
Они пересекают реку, но их глаза не на другом берегу.

Те, кто учат Дхарме, и те, кто слушают ее проповедь,

Те, кто обрел плод Архата, Одинокого Будды или спасителя мира,
И нирвана, обретенная мудрыми и постигшими –
Просто иллюзия, лишь сновидение, как учил Татхагата.

Четыре типа людей не страшатся этого учения:
Сыновья Джины, искусные в истине, святые, которые не могут
вернуться вспять,
Архаты, свободные от омрачений и нечистот, избавленные от
страданий,
Те, кого возвращают благие учителя, считаются четвертым
типом.

Следуя этому пути, мудрый и ученый Бодхисаттва
Упражняется не в архатстве, не на уровне Пратьекабудд.
Он упражняется только в Будда-дхарме ради всеведения,
Не-упражнение – его упражнение, и некому упражняться в этом
упражнении.

Увеличение или уменьшение форм – не цель этого упражнения,
Он не стремится к обретению различных дхарм.
Он надеется обрести лишь всеведение этим упражнением,
К нему он движется, когда упражняется, и радуется его
добродетелям.

Факты существования

Формы – это не мудрость, мудрость не обретается в формах,
В сознании, восприятии, ощущении или воле.
Они – не мудрость, и в них нет мудрости,
Она подобна пространству, непрерывному и целостному.

Сущностная изначальная природа всех объективных опор
безгранична,
Подобно этому, безгранична и природа живых существ.
Как сущностная изначальная природа пространства не имеет
границ,
Так же безгранична и мудрость Постигших мир.

«Восприятие» – только слово, как проповедали Вожди,
Восприятие покинуто и ушло, и открыта дверь в Запредельное.
Те, кому удастся избавить себя от восприятия,
Достигнув Запредельного, исполняют заповеди Учителя.

Если в течение эонов, бесчисленных, как пески Ганга,

Вождь будет сам произносить слово «существа»,
Все же, чистое с самого начала, ни одно существо не появится
благодаря этим словам.
Это практика мудрости, высочайшего совершенства.

Завершение

Так Джина завершает свою проповедь и в конце говорит нам:
«Если все, что я сказал и сделал в прошлом, соответствует
совершенной мудрости,
То это предсказание я получил от Того, кто шел впереди меня –
«Полностью Просветленный, в будущем ты станешь Буддой!»⁴⁵

Глава 1

Предназначено для героического духа

...особое угощение

Поклоняюсь всем Буддам и Бодхисаттвам!

Вслед за этим Владыка, чтобы порадовать четыре собрания и далее осветить это совершенство мудрости, проповедал в это время следующие строфы.

Мы уже знаем, что перед нами – сутра Махаяны, хотя бы по тому, что приветствие адресовано «Бодхисаттвам» во множественном числе. Тхеравадины почитают только одного Бодхисаттву, Майтрейю. Однако есть и еще одно довольно ясное указание на то, что это краткое предисловие к основному тексту – не просто сутра Махаяны, но довольно ранняя сутра. Подсказка находится в слушающих – «четырёх собраниях», *катурварга*, первоначальных разветвлениях внутри *махасангхи*: *бхикишу*, *бхикишуни*, *упасаки* и *упасики*, то есть монахи, монахини, миряне и мирянки. Кто бы ни применил этот термин *катурварга*, вероятно – хотя я не знаю, приходило ли это на ум кому-то еще – подразумевал параллель с брахманической *катурварной*, четырьмя «цветами», или, как сказали бы мы, с четырьмя кастами брахманского общества: *брахманами*, *кшатриями*, *вайшьями* и *шудрами*, то есть жрецами, военной знатью, торговцами и рабочими. Параллель, по-видимому, преимущественно была предназначена для того, чтобы подчеркнуть принцип деления в каждом случае: *катурварна* делила общество согласно унаследованной касте, в то время как *катурварга* делила Сангху согласно полу и образу жизни.

Здесь аудитория сутры – довольно явное изображение духовной общины. Более поздние сутры старались выработать более открытую «политику доступа» в *махасангху*, и собрание в этих трудах становилось гораздо более пестрым, включая не только Бодхисаттв и Архатов, но и нагов, девов, гандхарвов и даже животных – на самом деле, представителей всех различных классов живых существ. Но в этой сутре воображение автора не заходит настолько далеко, и это помогает идентифицировать ее как труд ранней Махаяны.

Назвав присутствующих, сутра сразу же переходит к объявлению цели Будды в «проповедовании» (неудачный перевод) этих

строф. Его цель – в первую очередь «порадовать» четыре собрания – предложить им особое угощение. Вместо *шиллы* или *самадхи* они получают *праджню*, на самом деле, они получают *праджняпарамиту* – хотя, по-видимому, и не впервые, потому что Будда собирается *далее* разьяснить Совершенство Мудрости.

Предварительное увещание

Призовите как можно больше любви, почитания и веры!

Устраните мешающие загрязнения и очистите все нечистоты!

Внимайте Совершенной Мудрости милостивых Будд,

Преподанной на благо мира, для тех, чей дух полон героических устремлений!

Заголовок переводчика уместен – это слова предупреждения и совета. Поразмышляйте, с каким эмоциональным отношением вы приступаете к этой сутре. Если первая цель Будды – пробудить радостный эмоциональный отклик, значит, нам стоит еще раз задуматься о нашем подходе к Совершенству Мудрости в целом. Недостаточно, если мы не понимаем ее, заключить, что мы просто не готовы к ней интеллектуально. Первое, о чем спрашивает Будда – не «Я надеюсь, вам ум начеку?» или «Есть ли у вас степень по философии?», а «Положительны ли ваши эмоции? Восприимчивы ли вы к Дхарме? И позволяете ли вы этой позитивности и восприимчивости развиваться без ограничений?»

В конце концов, выражение «призовите» предполагает, что мы должны найти то, что уже есть в нас. Любовь, почитание и вера уже здесь, они присущи нам: они – естественные человеческие дарования. Будда как будто говорит: «Позвольте им выплеснуться, позвольте им проявиться. Они здесь, и это подходящие эмоции для Совершенства Мудрости. Поэтому не ограничивайте их, представляя, что вам придется усердно создавать их. Вы лучше, чем о себе думаете».

Эта идея, фундаментальная для буддизма, не по нутру тем, кто считает, что наши социализированные «я» имеют под собой непривлекательные, в основном животные импульсы, и если меньше сдерживать себя, из нас начнут лезть разные неприятные негативные эмоции. Но это односторонний взгляд: многое, что в нас хорошего и положительного, также подавляется. В светском обществе в целом это, вероятно, особенно верно по отношению к чувству почитания. Если вы, например, больше не верите в Пресвятую Деву Марию, вы не можете зажечь и свечи в церкви, и ваши любовь, почитание и вера остаются неиспользованными

и сдержанными. Вы можете даже прийти к выводу, что у вас вообще нет чувства почитания. Я знал многих вполне интеллектуальных людей, которые, находя требования о поклонении в христианстве удушающими, тем не менее, обнаружили, взявшись за буддийские практики поклонения, что им нравится выражать почитание. Они обнаружили – к своему удивлению – что им действительно нравится подносить цветы и зажигать свечи, что это своего рода облегчение, что они этому, наконец, научились. Так что призовите как можно больше любви, почитания и веры!

Устраните мешающие загрязнения и очистите все нечистоты!

Да, очистите их. Но сделайте это на основе развития положительных эмоций и устранения всего, что мешает им возникать. Устраните все, что мешает возникновению проникновения и ясности видения, развитию Совершенной Мудрости. Десять *клеш*, или загрязнений, и три *ашравы*, извращенных склонности (к чувственному опыту, обусловленному существованию и отвлеченным мнениям) должны быть устранены, потому что мешают энергии – на самом деле, они также расходуют энергию, позволяют ей утекать, расточают ее. Они расходуют энергию, которая необходима вам, если вы хотите принять отношение совершенной восприимчивости к Совершенству Мудрости.

Внимайте Совершенной Мудрости мягких Будд.

Эта строка может вызвать удивление. Несомненно, мы хотим получить очень «сильное» учение – на самом деле, абсолютное учение. Разве оно не должно быть провозглашено голосом, подобным грому? Почему Будды *мягки*? Может, это и странно, но духовные силы не имеют отношения к тому, что мы считаем могуществом. Это демонстрируется в Библии, в хорошо известном отрывке из Первой Книги Царств, в котором Бог наносит визит пророку Илии «и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня *веяние тихого ветра*». Илия понимает, что это глас Божий, и выходит ему навстречу.

Совершенство Мудрости неясно и трудноуловимо. Оно ускользает от хватки. Вы не можете за него удержаться...

Единственный реальный шанс, который у вас есть, заключается в нерациональном, почтительном подходе

Совершенство Мудрости не требует физической силы, оно не выражает себя в огромной психофизической энергии, оно не имеет ничего общего и с силой интеллекта. Это нечто совершенно другого рода. В качестве параллели, вспомним, как мы читаем мантры. Мантра Тары – «*Ом таре тутtare туре сваха*» – читается нежно, но это не делает ее слабее мантры Падмасамбхавы «*Ом а хум джецун гуру падма сиддхи хум*», которая обычно читается более громко (хотя было бы ошибочным считать, что можно выразить духовную энергию мантры Падмасамбхавы рычанием и криками).

В «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутре» нам преподносят Совершенство Мудрости, которое «*рассекает подобно алмазу*». Хань Шань, мастер Дзэн, называет ее алмазным ножом, отсекающим все сомнения, подобно *ваджре*. В Алмазной Сутре Совершенная Мудрость – нечто мощное, потрясающее, действенное. Однако не воображайте, что «Ратнагуна-самчаягатха» обдаст вас мощным порывом ветра. Здесь Совершенная Мудрость становится очень мягкой, очень нежной, очень ненавязчивой. Она не поднимается великим пластом из глубин, не спускается, как катастрофа, с высот. Скорее, она просачивается стороной, косвенно, не сразу. Вы и не замечаете, откуда она берется – она уже здесь, вот и все.

Неудивительно, что Праджняпарамита, будучи воплощена в качестве Бодхисаттвы, приобрела женскую форму. Совершенство Мудрости неясно и трудноуловимо. Оно ускользает от хватки. Вы не можете за него удержаться. Думать о ней рационально бесполезно, как бесполезно мужчине пытаться понять женщину (с точки зрения традиции и даже мифа), прибегнув к логике. Единственный реальный шанс, который у вас есть, заключается в нерациональном, почтительном подходе. Конечно, логично было бы сделать вывод, что женщины будут более способны к тому, чтобы ухватить (или не-ухватить) суть Совершенства Мудрости, чем мужчины. Но это опять же выводы буквалистского, «мужского» ума. Логика здесь просто не применима.

Чтобы избежать дальнейшего непонимания, давайте вкратце раскроем суть мужских предрассудков по отношению к женскому уму. Несомненно, женщины расстраиваются, когда их глубоко укорененные желания не удовлетворяются, но это не имеет ничего общего с иррациональностью. Женщины лишь кажутся мужчинам иррациональными, когда мужчины игнорируют эти глубокие мотивы или не видят их. На самом деле, все мы иррациональны, никто не руководствуется объективными,

логическими умозаключениями. Если уж говорить об этом, женщины более практичны и менее иррациональны, чем мужчины: менее вероятно, чтобы они открыли свою иррациональность, замаскированную слоем рационализации. Мой собственный опыт говорит о том, что мужчины более склонны к порывам, безрассудным поступкам и крайним эмоциональным реакциям, нежели женщины.

«Неуловимость» женщин – на более глубоком уровне всего лишь символ. Он сохраняет символическую значимость, даже когда мы смотрим более глубоко на эту прославленную женскую неуловимость – когда мы понимаем, что с точки зрения мужской души женственное неуловимо, потому что его нет «где-то вовне», чтобы за него ухватиться. Подобно этому, с женской точки зрения мужское не находится «где-то вовне». Вы привлечены определенным качеством – которое вы называете женственностью или мужественностью, считаете, что оно «где-то вовне» и вы должны отправиться на его поиски. Но, конечно, на самом деле это качество – потенциальное качество – вас самих, ждущее своего развития. То же самое в некоторой мере справедливо и по отношению к Совершенству Мудрости. Это не интеллектуальный объект, которым надо овладеть. Его нужно найти и взрастить, в каком-то смысле, внутри себя. Если вы отправляетесь на ее поиски любым другим способом, это подобно попыткам поймать в зеркале свое собственное лицо. Оно неуловимо, потому что это не объект, отдельный от субъекта и готовый к тому, чтобы его поймал этот субъект. С точки зрения интеллекта, он должен быть объектом, потому что в мышлении должен существовать объект, но с психологической точки зрения это скорее субъект, чем объект.

В конечном счете, нам придется выйти за пределы всего этого. За пределами психологического, на метафизическом уровне, нет ни субъекта, ни объекта. Совершенная Мудрость запредельна делению на субъект и объект. На самом деле, она неотделима от самого Будды. Это даже не то, чем он овладел. Совершенная Мудрость и *есть* Будда, Будда и *есть* Совершенная Мудрость (равно как и другие *парамиты*). Когда Будда «думает», действует Совершенная Мудрость. Если говорится, что Праджняпарамита – *Джинамата*, Мать всех Будд, то в том смысле, что Будда становится Буддой с возникновением Совершенной Мудрости. Точно так же Совершенная Мудрость начинает существовать, когда Будда передает содержание своего опыта Просветления.

Это круговые отношения: Совершенная Мудрость сеет Будду, Будда порождает Совершенную Мудрость.

Преподающей на благо мира, для тех, чей дух полон героических устремлений!

Отправляя в мир шесть своих первых учеников, Будда сказал им идти дальше и учить духовной жизни, как он учил ей их, простых людей (*бахуджана*) ради их блага (*хитая*) и счастья (*сукхая*). Так что возвышенные учения Совершенства Мудрости не имеют иной цели, кроме как этой простой и незатейливой: сделать всех счастливыми.

Конечно, можно быть счастливым, только если растешь, развиваешься, движешься вперед – а не стоишь на месте и бездействуешь – и это значит, что нужно предъявлять к самому себе высокие требования. Требования, предъявляемые учениями Совершенства Мудрости, огромны и предназначены лишь для тех, чей дух полон героизма. Этот дух победителя – дух Бодхисаттвы, непревзойденного практика Совершенства Мудрости, героя всех сутр Махаяны, храброго, деятельного, решительного, отважного первопроходца, всегда берущего инициативу и ответственность на себя.

Глава 2

Глас Будды

Идея о том, что материя мертва, – исключительно современное представление и, на самом деле, довольно искаженное

*Все реки на этом острове Розовых Яблок,
Благодаря которым произрастают цветы, плоды, деревья и
травы –
Все они берут начало в могуществе царя Нагов,
В драконе, пребывающем в озере Анопатапта, в его магической
силе.*

*Точно так же, какие бы Дхармы ни утверждали ученики
Джинны,
Чему бы они ни учили, что бы искусно ни объясняли,
Все, что касается трудов святых, которые приводят к полноте
блаженства,
А также плода этих трудов – это деяния Татхагаты.*

«Этот остров Розовых Яблок» – это Джамбудвипа, что иногда переводится как земля, остров или континент (потому что, без сомнения, речь идет об Индийском субконтиненте) сиреневых яблонь. Однако для древних индийцев Индия была больше чем континентом, она была целым миром. Над всем этим миром господствовали Гималаи, и среди их пиков – гора Кайлаш, у подножия которой было озеро, называемое индуистами Манасаровар, а буддистами – Анопатапта, что означает «не горячее» (другими словами, «прохладное»). Древние индийцы верили, что это озеро – источник всех рек Джамбудвипы. Беглый взгляд на любую из карт Индии подтверждает, что это действительно так: Брахмапутра берет начало на востоке, протекает через Тибет и возвращается в Индию, Инд берет начало на севере, Сутлей на западе, а Карнали на юге.

Учитывая огромное значение озера Анопатапта, неудивительно, что наг, пребывающий там, должен быть величайшим из всех нагов или драконов, которые населяют воды мира. Но кем мы должны считать этого нага? Мы можем рассматривать его в «примитивных» рамках анимализма, как дух вод, если хотите, дух глубин – или, более многозначительно, *жизнь* вод. В

древнеиндийской мысли ничто не воспринималось как неодушевленное. Идея о том, что материя мертва, – исключительно современное представление и, на самом деле, довольно искаженное. Джайны, например, всегда рассматривали стихии как живых существ – заметьте, как живых существ, а не живые *вещи*. Земля – джива, живое существо, и ей нельзя причинять вред. Это же справедливо по отношению к воде, воздуху, огню. Все живо, и эта жизнь персонифицируется в том, что мы называем мифологическими существами⁴⁶.

«Магическая сила» – это перевод *анубхавы*, что означает нечто вроде «авторитетности» или «влияния». Более знакомый термин для такой силы – *риддхи* (на пали – *иддхи*), что означает силу и власть в самом общем смысле, как когда вы читаете о *риддхи* царя, власти или влиянии, которые он распространяет. Но он также означает силу и влияние, которые проистекают из четвертой дхьяны, возвышенного сосредоточенного состояния погружения ума, благодаря которому можно создавать то, что кажется чудом. Здесь чудо, которое берет начало в *анубхаве* царя нагов, – плодоносная сила рек Индии, которая позволяет деревьям и травам расти, цвести и приносить плоды.

Сравнение этой плодоносной силы и *анубхавы* Татхагаты напоминает нам о притче о дождевом облаке в «Саддхармапундарика-сутре». В обеих использовано метафора о том, что посредством силы Будды существа растут, цветут и дают плод, каждое в соответствии со своей собственной природой. Мы должны представлять себе Дхарму, как великую реку, проистекающую из истока, Будды, по притокам его учеников, через века, по каналам всех размеров и возможностей, даже по тоненьким трубам, которые лишь под напором пускают тоненькую струйку.

Здесь Будда говорит, что, «чему бы ни учили ученики Будды, это деяния Татхагаты». Другими словами, когда говорит Просветленный ученик, говорит сам Будда. Так не делает ли это Будду чревоушателем, а учеников марионетками? Конечно, нет. Если вы, так сказать, повторили опыт Будды в самом себе, через вас вовсе не говорит другая личность или человек. Ваша личность не отключается, пока Будда берет слово, вы не подавляете собственные чувства и идеи, не позволяете Будде использовать вас. И еще меньше вы копируете или имитируете Будду. Подобно тому, как идеал подражания Христу часто превратно толковался на Западе, на Востоке люди совершают ошибку, пытаясь имитировать Будду, воспроизводя его внешние

признаки и повторяя его слова. Мы стремимся не воспроизвести способ передачи Буддой Просветленного опыта, а обрести сам опыт (конечно, не считая его вещью, опыт которой нужно получить). Мы скорее должны *действовать*, как *действовал* сам Будда.

Так почему же текст подразумевает, что слова Просветленного ученика – «деяния Татхагаты»? Так происходит, потому что эгоистическая часть этого человека не просто сдала позиции, она вообще ушла. Когда отказываешься от собственной воли, тогда действительно обретаешь волю, когда отказываешься от собственного пути, действительно находишь путь. В той мере, в которой вы Просветлены, как Просветлен сам Будда, в той мере, в которой вы обладаете подлинным проникновением, подлинным опытом реальности, в той мере вы будете явственно ощущать, что слова, произносимые вами, – в действительности слова Будды. Конечно, справедливо и следствие: когда вы говорите, исходя из своей глубочайшей сути, на самом деле говорит Будда.

В этой строфе Будда оговаривает, что «искусные объяснения» должны «касаться трудов святых, которые приводят к полноте блаженства». Можно прочитать целую серию очень интересных лекций о социальных и экономических условиях в дни жизни Будды, основываясь исключительно на «Мадджхима-Никае» («Собрание средних Наставлений»). Все будет основано на буддийских писаниях. Но будете ли вы передавать Дхарму? Нет, вы будете рассматривать лишь обертку Дхармы, а не суть. Если вы намереваетесь учить Дхарме, вы можете поговорить об обычаях и традициях во времена Будды лишь в качестве примера, для того, чтобы помочь создать для Дхармы подходящий контекст, в качестве отправной точки для учений. Вы должны привнести в объяснение столько деталей, чтобы оживить фон, но не ради самих деталей.

*Потому что, чему бы ни учил Джина, Ведущий к Дхарме,
Его истинные ученики достигают в этом успехов,
На основе своего непосредственного опыта, полученного в
упражнении, они преподают это,
Их учения произрастают из мощи Будд, а не их собственной
силы.*

Будда – проводник, он берет вас с собой и показывает вам Дхарму, чтобы вы увидели ее сами и обрели ее опыт. Дхарму не нужно принимать на веру. Ее нужно пережить. Но заметьте, что Будда *ведет*. Он не руководит. Это недвусмысленно

утверждается в отрывке из Винаи, где Девадатта просит разрешения руководить Сангхой, предположив, что Будде пришло время уйти на покой⁴⁷. Ответ Будды разоблачает ложную основу просьбы Девадатты. Он говорит: «Даже Шарипутре и Моггальяне не доверю я руководство Сангхой, не говоря уже о передаче ее такому, как ты. Татхагата не считает, что он руководит Сангхой. Если кто-то считает, что он руководит Сангхой, пусть он выйдет вперед».

Внутри духовной общины, внутри Сангхи должна быть полная анархия

Нужен ли лидер общине Просветленных существ? Нет – об этом и подумать нельзя. «Вождь» возникает как эпитет Будды позже, но его нужно понимать – в рамках этого недвусмысленного заявления из Палийского канона – просто как того, кто указывает путь. Группе может понадобиться лидер для действий в крайних обстоятельствах, когда решения нельзя быстро или легко принять всем участникам группы или даже их представителям. Но в духовном контексте не может существовать обстоятельств, в которых можно передать свою ответственность кому-то еще. Вы можете попросить у других совета, можете получить у них вдохновение и наставление, у вас может быть учитель, проводник – но не вождь.

Равным образом, в сангхе не может быть и представителей. Не может быть «послов» духовной общины. Политический посол наделяется силой того государства, которое он представляет, вот почему, согласно дипломатическому протоколу, послы обладают приоритетом над всеми, кроме глав государств. Таким образом, члены группы наделяют своей силой одного человека и принимают его действия и высказывания как свои собственные. Это политика. Если кто-то просит «буддийского представительства» на экуменической встрече, это политика духовенства.

Безусловно, ваш гуру не представляет вас. Если бы стоял вопрос о представлении, все было бы наоборот – духовная община представляла бы гуру. Учитель или наставник может высказать мнение, может прояснить ситуацию, как он ее видит, может не согласиться с решениями, принятыми другими людьми в духовной общине, но индивидуальная свобода выбора должна включать возможность совершения ошибки. В той мере, в которой буддисты могут иметь представительство, они больше не являются буддистами.

Даже если вы член буддийского ордена, вы не представляете его, вы не наделяетесь силой говорить от его имени. Что можно сказать, так что этот орден *присутствует* в вас. Вы совершенны в самом себе, так что вы микрокосм ордена, и где бы вы ни были, орден присутствует в этом месте. Не то чтобы орден был в каком-то другом месте, а вы его представляли, это скорее напоминает идею катаров о том, что вся катарская церковь присутствует в теле отдельного верующего. Но когда кто-то встречается с вами, они встречают вас, а не орден – за исключением того факта, что вы воплощаете орден в миниатюре. Орден не отвечает за ваши слова, а вы ни в коем случае не являетесь рупором ордена. По определению вы член ордена, отдельная личность: вы стоите на двух ногах. Если вы действительно буддист, вы не можете представлять буддизм.

Все это может быть вполне ясно вам, если вы практикующий буддист, но все будет иначе для других людей, и иногда вам будет казаться, как будто вас захлестывает океан ложных мнений, и вы будете отчаянно пытаться выбраться на сушу. Если членов ордена можно узнать по какой-то отличительной черте или одежде (в случае с буддийской общиной «Триратна» это простая *кеса*⁴⁸), их непременно примут за знак принадлежности к группе, а не за то, чем они являются – «внешний и видимый знак внутренней духовной благодати»⁴⁹, другими словами, за еще одну форму общения.

Если вы скажете: «Я говорю сам за себя, не как представитель какой-либо определенной группы буддистов», вас, скорее всего, будут все же считать членом группы, но в некотором смысле отщепенцем, возможно, своеобразным буддистом-эксцентриком, белой вороной или даже изгоем, выпровоженным из Сангхи. Если вы представляете себя как отдельный буддист, так вас будут видеть люди. Они хотят знать, что думают буддисты *вообще*, а не что думаете вы. Они хотят партийной линии – чтобы сравнить ее с другой партийной линией и вывести общий знаменатель.

Вы делаете себя каналом для передачи Дхармы в той мере, в которой постигли ее, но в той мере, в которой вы ее не постигли, вы можете быть лишь «представителем», и это может оказаться ложной и неудобной позицией. Это как оказаться за границей. Если вы приехали из демократической страны, люди часто считают, что справедливо приписывать вам личную ответственность за действия вашего правительства, которое вы – хотя и номинально – поддерживаете. Когда я десять лет жил в Индии, ко мне приходили люди и спрашивали: «Почему вы это

совершили?» Я спрашивал: «Совершил что?» И они говорили: «Вторглись в Суэц, конечно, зачем вы вторглись в Суэц?» Подобно этому, будучи буддистом, человек странным образом становится ответственным за все грехи, упущения и преступления всех буддистов земного шара.

Буддист не отвечает даже за «буддийское государство»; на самом деле, буддийское государство – явное противоречие. Государство может решить, к примеру, силой выгнать захватчиков или, наоборот, не выказывать сопротивления и занять позицию однозначного ненасилия, но, в любом случае, оно будет действовать не как *буддийское* государство. Будучи буддистом, вы принимаете индивидуальные решения. Если кто-то хочет сделать это за вас, он не буддист, а если вы примете эти решения на свой счет, вы тоже не будете буддистом. Понятие о правительстве не имеет места в духовной общине. В идеале это анархия. Анархия не означает, что правительства не существует, она означает, что вам не нужно правительство, потому что вы управляете собой. Поскольку все мы управляем собой согласно одним и тем же духовным принципам, нам не нужно внешнее правительство. Внутри духовной общины, внутри Сангхи должна быть полная анархия – ровно действующая, гармоничная анархия.

В этом отношении современные политические усовершенствования в сторону регионализма и автономии – принципа «решения проблем на местном уровне» – выглядят более чем здоровыми. Наши правители боятся не того, что анархия не работает, они боятся того, что она работает. Они скажут: «Если Великобритания будет распадаться на все более мелкие независимые, самоуправляемые образования, будет полная анархия». Да, будет. В этом и смысл. Без сомнения, вначале будут трудности. Без сомнения, необходимо будет в какой-то мере продолжать координацию между этими образованиями и развить различные интернациональные службы, чтобы разрешать противоречия. Но люди должны уметь решать свои собственные проблемы – им не нужно высшее начальство, делающее это за них.

Будда мог сказать о своих учениках «На основе своего непосредственного опыта, полученного в упражнении, они преподают... Дхарму», но мы можем оказаться в положении, когда мы говорим о Дхарме и нам все еще недостает реализации, когда мы еще не *говорим* Дхармы. В подобных обстоятельствах мы должны четко определить, для себя и для других, что

передаем нечто, что не является нашим. Ключ всегда в том, чтобы оставаться верным нашему собственному опыту, связывать учение с собственным опытом, там и когда это возможно, даже если наше собственное переживание отражает лишь проблеск Дхармы, и всегда сводить общие принципы к конкретному применению.

На самом деле нет смысла в том, чтобы пускаться в долгие объяснения всех различных видов кармы, как будто ты лично видел их в действии, заглянул в каждую небесную сферу и адский удел и видел, как перерождаются люди. Достаточно дать короткий обзор учения и или обозначить общий принцип и сказать: «Вот что я понял из учения Будды». Если человек действительно смог углубить свое понимание и опыт Дхармы, к примеру, в ретрите, он может захотеть найти возможность передать часть этого опыта и понимания, хотя бы для того, что выражение его упрочит и усилит его в нем самом. Но если голос Будды исходит из чьих-то уст, и человек не признает, что на самом деле это говорит не он, это будет выглядеть довольно неуместно.

Вторая ошибка, которой следует избегать, уча буддизму, – предположение о том, что человек выступает как представитель буддизма *во всей его полноте*. Мы заблуждаемся, если думаем, что можем преподносить буддизм как некий монолитный блок, как если бы Абхидхарма, Йогачара, Мадхьямика – не упоминаю уже о крайностях современного буддизма, к примеру, в Японии – плотно примыкали друг к другу, потому что это не так, и они не во всем сходятся. Означает ли это, что мы вообще не можем представлять учение? Конечно, нет. В конце концов, все сводится к опыту: нам не обязательно представлять доктрины и учения, которые не кажутся важными для нашей собственной практики здесь и сейчас.

Если вы в некоторой мере реализовали учение, в этой мере учение может говорить посредством вас, и в этой мере можно сказать, что вы представляете учение. Даже если вы вообще его не реализовали, но получили некоторое ощущение его – если вы не полностью отрезаны от нереализованной истины, о которой говорите – вы все еще можете быть уверены, что передаете учение в той мере, в которой связаны с ним. Это, конечно, подразумевает, что вы не используете Дхарму, чтобы похвастаться самим собой, выразить свои собственные мысли и чувства под маской выражения Дхармы. Когда Будда выражает

себя, он выражает Дхарму, но мы не можем быть столь самоуверенными.

Означает ли это, что мы должны уходить от разговоров о предмете, который мы не поняли должным образом или не успели подготовиться к нему? Необязательно. Не слишком хорошо сознательно позволять Будде использовать вашу *нама-рупу* (психофизический организм) для своего рода чревовещания духа, но это не такая уж редкость. Как будто не вы даете учение. Словесная формулировка Просветленной точки зрения может на самом деле создать у слушающего более глубокое впечатление, чем у того, кто говорит. Даже в контексте простой лекции учение может иметь больший смысл для слушающего, чем для говорящего. Другими словами, учитель может позволить проявиться некой силе, присущей не только Дхарме, но и формулировке Дхармы, и таким образом позволить особенно возрасти восприимчивости аудитории.

Глава 3

Мудрость невозможно присвоить

Запредельная жизнь – естественная стихия Бодхисаттв. Вот почему Бодхисаттва не думает: «Вот он я, Бодхисаттва» или «Я следую по пути Совершенной Мудрости»

Нет мудрости, за которую можно ухватиться, нет высочайшего совершенства,

Нет Бодхисаттвы, нет и мысли о Просветлении.

Когда Бодхисаттве скажут об этом, он, если не впадет в замешательство и беспокойство,

Вступает на путь мудрости Вышедшего за Пределы.

Это самый сложный вопрос всего Совершенства Мудрости. Бодхичитта, «мысль о Просветлении» – это одно из фундаментальных понятий, с помощью которых мы, если захотим, можем суммировать всю Махаяну (другими будут *Бодхи*, Будда и Бодхисаттва). Поскольку это столь важная идея, ее нужно понимать очень четко. Для начала, *мысль* о Просветлении – слово «мысль» в значении чистого понятия, лишённого опытного наполнения, на самом деле, неверно. Бодхичитта – скорее *воля* или *устремленность* к Просветлению – конечно, Просветлению на благо всех живых существ. Что касается Бодхисаттвы, он или она считаются в Махаяне живым воплощением этого устремления.

Даже эти определения недостаточно тщательны. Когда мы говорим о «мудрости», «высочайшем совершенстве», «Бодхисаттве» или «бодхичитте», мы называем «внешний» объект, но все эти термины принадлежат к абсолютной реальности, которая по определению превосходит двойственность субъекта и объекта. Нам нужно постоянно напоминать себе, что, если мы обозначаем то, что выходит за пределы субъектно-объектной двойственности, называя объект, мы на самом деле не обозначаем его – на самом деле, мы фальсифицируем его. «Мудрость», «высочайшее совершенство», «Бодхисаттва» и «бодхичитта» – по своей природе понятия, объекты мысли, но то, что они означают, к чему относятся, реальность, которую они описывают, вовсе не объект мысли. Пока мы имеем дело с понятиями, мы не имеем дела с абсолютной реальностью.

Так что Бодхисаттва, на самом деле, не существо – или, если хотите, эго – в поисках высочайшего совершенства. Тот, кто так считает, будет искать то, чего нет здесь – «Нет мудрости, за которую можно ухватиться, нет высочайшего совершенства». Но вы можете спросить: а что тогда я должен делать? Ведь вся духовная жизнь, безусловно, заключается в попытках уловить мудрость? Если я не должен пытаться уловить мудрость, если я не должен пытаться жить как Бодхисаттва, как хороший буддист, что же мне делать?

Конечно, факт заключается в том, что вначале нам нужно на что-то опереться. Мы не можем не думать в подобных терминах: они образуют нашу систему координат. Если бы эти рамки исчезли, мы бы не знали, что делать – мы бы почувствовали, что не чувствуем безопасности в духовном отношении и впали в замешательство. Однако или поздно эти рамки *нужно* убрать, если мы хотим действовать дальше, хотим иметь возможность расти в духовном смысле. В конце – когда мы достигаем стадии, на которой мы больше не чувствуем беспокойства и замешательства в качестве опоры, наша интеллектуальная система координат убирается – и наше духовное функционирование становится спонтанным.

Если вы буддист, ваши действия соответствуют трем последовательным уровням понимания. Вы начинаете со здравого подхода к нравственному поведению, основанного на восприятии себя и других как отдельных и осознанных эго. Затем вы очищаете свое воззрение и начинаете видеть в них лишь совокупности *дхарм*, абсолютных психофизических элементов, которые определяются в анализе существования в Абхидхарме. Но в конечном итоге этот «научный» подход к нравственности уступает место искусственному поведению и действиям, которые вполне спонтанны и не имеют никакой рациональной основы. Вы не ведете себя определенным образом по определенной рациональной причине, которую вы выработали – чтобы отправиться на небеса, стать Просветленным и так далее. Вы просто делаете это – только не воображайте, что это действительно обозначает то, что мы думаем, когда говорим: «Просто сделай это». Это «деяние» совершенно особого уровня, это следование пути Совершенной Мудрости, которое может проявиться в *шиле*, но вы все время видите только *шуньяту*.

«Следование» – довольно неуклюжий перевод слова «*чарья*», что также можно перевести как «жизнь» или «хождение», как, к примеру, *брахмачарья* – жизнь Брахмы. Бодхисаттва пребывает

или живет в мудрости *сугаты*, Вышедшего за пределы, того, кто счастливо ушел или отправился к счастливому состоянию. Подразумевается, что Просветление, или *праджня* Будды – подобно великому океану, и Бодхисаттва, достигнув этого океана и нырнув в него, резвится там, плавает, ощущает его, живет и движется в нем. Запредельная жизнь – естественная стихия Бодхисаттв. Вот почему Бодхисаттва не думает: «Вот он я, Бодхисаттва» или «Я следую по пути Совершенной Мудрости». Подобно этому, великий художник за работой не думает «Я, великий художник, творю шедевр». Как только у вас появляются подобные мысли, работа, творчество останавливаются. Но Бодхисаттва погружен в этот океан до такой степени, что забывает о себе и пребывает в этом состоянии все время, не останавливаясь и не отворачиваясь от мольберта.

*В форме, в ощущении, воле, восприятии и осознанности –
Нигде среди этого нельзя им найти места успокоения.
Бездомные, они блуждают, не удерживаемые дхармами,
Не цепляясь за них – связанные лишь обязательством обрести
Просветление Джинны.*

Пять классов феноменов, которые составляют психофизическое существо человека – пять *скандх* – предлагают относительную, практическую модель, которая, в конечном счете, нежизнеспособна. На самом деле нет такой вещи – нет даже такого процесса, как «форма», «ощущение», «воля», «восприятие» или «сознание», не более, чем неизменного «я», стоящего за ними.

Эта идея не так уж трудноуловима. Стоит только посмотреть, как физики описывают атом, как своего рода краткосрочную планетарную систему, где электроны вращаются вокруг ядра, а нейтроны формируют ядро, а на деле эти компоненты – скорее различные формы энергии. Построение модели атома из миллиарда шариков может быть прекрасным способом объяснения его структуры, но эту модель не стоит принимать буквально. Подобно этому, *скандхи*, если уж что и представляют, то временные сгущения энергии – они *пусты*.

Это не означает, что нам нужно отказаться от интеллектуальных моделей и структур: мы лишь не должны основывать нашу духовную безопасность (не говоря уже о психологической безопасности) на временной интеллектуальной структуре, так что если эта структура пошатнется, пошатнется и наша уверенность. Так мы можем избежать опасности, связанной с

принятием любой системы верований, религиозной, политической или какой бы то ни было иной, – опасности впасть в замешательство и беспокойство, когда кто-то пытается пошатнуть эту самую структуру верований. Так мы, не «останавливаясь ни на чем», продолжаем двигаться и расти. Снова и снова в текстах Махаяны, в литературе Совершенства Мудрости, как и в Палийских текстах, Будда увещевает своих учеников не успокаиваться в воззрениях.

«Бездомные, они блуждают» – эти слова предполагают традиционный образ бхиккху, и поначалу мы склонны принимать их буквально. Но «дхармы их не удерживают» означает, что блуждание без дома нужно воспринимать не только материально, но также и психологически. У Бодхисаттв нет психологического дома. На самом деле, у них нет духовного дома – никакого дома нельзя найти в духовной общине. Так идеал бездомности интерпретируется гораздо глубже – и, на самом деле, в таком виде он присутствует в более древних палийских текстах «Сутта-нипаты». Нигде не останавливаясь, оставаясь свободным и не связывая себя такими временными понятиями, как *скандхи* и *дхармы* (используя их, но не поработавшая ими) – *вот* идеал бездомности.

Нам не нужно даже отбрасывать представление о «я», до тех пор, пока мы четко осознаем, что это *рабочее* понятие. Много лет назад, когда я был сравнительно молодым буддистом, я очень старался избегать слова «я» и всегда (как истинный верующий) ставил на его место «не-я», но через несколько лет я начал любопытствовать, а чего это я так боялся. Если подходить к этим терминам слишком скрупулезно, это означает подходить к ним буквально, а в этом случае даже ваше не-я станет я. Что касается попыток не использовать личные местоимения, это псевдо-безличная неопределенность, в лучшем случае, а в худшем – совершенная отчужденность. Мы можем безопасно использовать эти выражения, если мы делаем это в разговоре, поэтически, а не принимаем их буквально.

Интеллект иногда определяется как творческое использование понятий – и умный буддист творчески использует буддийские понятия. Их не нужно принимать буквально, как догмы или объект слепой веры. Дхарма, вероятно, ближе к поэзии, чем к науке, и подлинная передача ее скорее подобна выражению красоты в предмете искусства, которую вы ощутили, чем попыткам передать свод научных законов, которые вы поняли.

Посвятить себя известному – явное противоречие

*Странник Шреника в его познании истины
Не мог найти основы, хотя скандхи не были опровергнуты.
Точно так же Бодхисаттва, который воспринимает дхармы как
должно,
Не остается в Благословенном Покое. Он пребывает в
Мудрости.*

Странник Шреника – это фигура из санскритской традиции, которая появляется в тексте Сарвастивады. Он подходит к Будде со своей собственной теорией. Она заключается в том, что Татхагату следует отождествлять с «подлинным я», или, скорее, «подлинное я» следует отождествлять с Татхагатой. На это Будда отвечает, что Шреника ошибается, Татхагату нельзя считать одним со *скандхами*, нельзя считать отдельным от них, нельзя найти в их отсутствии. Другими словами, Татхагату вообще нельзя постичь в терминах пяти *скандх*. Он невыразим, необъясним. Тем не менее, в наивысшем акте веры (выражение Конзе) Шреника обращается к Прибежищу в Будде – хотя ему и не удается постичь интеллектуально, чем на самом деле является Будда.

Шреника обращается к Прибежищу, полагаясь на эмоции. Несмотря на то, что у него нет *причины* двигаться вперед, его несет энергия, которую он создал и не может остановить. Вот что понимается под верой. Означает ли это, что вера иррациональна? Нет, конечно. В конце концов, всегда ли нам нужно выяснить все интеллектуально, прежде чем действовать? Определяем ли мы когда-нибудь все за и против в ситуации полно и окончательно, без возможности ошибки, прежде чем предпринимаем что-нибудь? Конечно, нет. Просто невозможно знать все различные факторы, вовлеченные в ситуацию. Мы никогда не обладаем полным знанием, когда действуем. На самом деле, мы живем верой. Это не означает, что нужно жить *только* верой – но, узнав как можно больше с точки зрения причин и следствий, нам всегда приходится рисковать. У нас может быть разумное количество фактов в нашем распоряжении, прежде чем мы предпринимаем решение, но мы не можем обладать ими *всеми*.

В определенных ситуациях, подобных той, в которой оказывается Шреника, у нас вообще не может быть никаких фактов. Тогда нам действительно нужно нырнуть, мы должны действительно посвятить себя этому, потому что посвятить себя известному – явное противоречие. Вы всегда посвящаете себя неизвестному –

или, по крайней мере, в том, чему вы себя посвящаете, всегда есть неизвестный элемент. Это как узнавать другого человека – можно ли сказать однажды, что вы знаете его полностью? Посвящение себя дружбе должно быть актом доверия, актом веры. На самом деле, чем более глубокой и творческой становится дружба, тем больше в ней неизвестного. Чем больше вы можете на кого-то положиться, тем менее предсказуемым становится этот человек. И наоборот, если вы точно знаете, что должно произойти – что скажут люди, как они поведут себя в конкретной ситуации – вы можете также быть совершенно уверены, что эти люди в своем поведении действуют реактивно, а не творчески, что они движутся по глубоким колеям бессознательных привычек и в конечном итоге очень ненадежны.

Шреника «не мог найти основы» для того, чтобы успокоиться на идее о том, что Будда является тем или иным, не является тем или иным, несмотря на то, что «скандхи Будды не были опровергнуты», то есть психофизическая личность Будды еще не окончательно угасла по достижении *паранирваны*. Скандхи Будды были перед ним, но он не смог понять, искать ли Будду внутри, или снаружи, или в их отсутствии.

Есть и альтернативное прочтение этой строки, которое утверждает, что Шреника «не мог найти основы», потому что, хотя скандхи – Будды или его собственные – «не были опровергнуты», он увидел, что они подобны магической иллюзии: он не принял их как абсолютную реальность.

На самом деле, опровергается не нирвана как личное владение, но идея нирваны как личного владения

Строфа говорит нам, что, точно так же, как Шреника «не мог найти опоры... Бодхисаттва, который воспринимает дхармы как должно, не остается в Благословенном Покое». Бодхисаттва, видя все *дхармы*, включая саму идею нирваны, как пустоту, как «рабочие понятия» (по выражению Гюнтера), не ведя больше всех этих разговоров о достижении и не-достижении нирваны, не имеет понятия об уходе в «благословенный покой».

Бодхисаттва отвергает нирвану не в абсолютном смысле, а в уничижительном смысле, приданном этому слову Махаяной – как что-то, обретаемое для самого себя. Однако эту концепцию не стоит принимать буквально. В Палийском каноне слово «нирвана» означает полную реализацию. Но как можно понять владение нирваной для себя и исключение других? Это явное

противоречие, потому что в нирване не ставится вопрос о себе в противовес другим.

На самом деле, хотя Хинаяна и звучит уничижительно, подобный образ мысли столь же типичен для Палийского канона, как и для Махаяны. Например, есть палийская сутта, в которой Ананда видит, что его друг Шарипутра выглядит очень свежим и живым, и отмечает это: «Выглядишь так, как будто хорошо медитировал». Пустившись в объяснения, Шарипутра отвечает, что провел весь вечер, медитируя в лесу, пребывая все время во второй дхьяне. Он продолжает такими словами: «Хотя я провел день, пребывая во второй дхьяне, мне ни разу не приходило на ум, что я пребываю во второй дхьяне»⁵⁰. Если типичный хинаянский Архат, Шарипутра, не воспринимает даже такое начальное достижение, как вторая дхьяна, как свой собственный опыт, можно ли хоть отдаленно утверждать: «Что ж, я достиг нирваны»? Возможно ли даже *отвергнуть* нирвану как личное достижение? Если стоит вопрос о том, что вы ее отвергаете, это означает, что вы все еще считаете, что ее возможно обрести для себя. Если в «Благословенном покое» можно остаться, это не будет Благословенный покой – это не будет нирвана.

Махаяна часто запутывает тем, что использует термины, взятые из ранних традиций, обесценивая их. Без сомнения, к тому времени, когда развилась Махаяна, идеи Хинаяны пришли в некоторый упадок в том, что касалось реальной практики. Возможно даже, что некоторые из тех, кто называл себя Архатом или считался таковым, стали рассматривать нирвану в ограниченном и ложном свете, как будто она заключается всего лишь в опыте четырех дхьян. Если они *действительно* начали так рассматривать нирвану, трудно было ожидать, чтобы они оглянулись, будучи в этих состояниях блаженства, и озаботились судьбой живых существ. Возможно, это объясняет, почему последователи Махаяны говорили: «Вам нужно выйти за пределы нирваны»: вероятно, они имели в виду, что нужно выйти за пределы четырех дхьян.

Возможно, термины, которые Махаяна восприняла уничижительно, «Архат» и «нирвана», на самом деле использовались в подобном смысле во времена расцвета Махаяны. Однако в дни Будды это было не так. Нигде и никто в Палийском каноне не назывался бы Архатом, живи он так, чтобы напоминать карикатуру на Архата, созданную Махаяной. Нигде не прославляется в Палийских писаниях и подложная нирвана, которой устроили такой разнос эти карикатуры⁵¹.

Если вы попытаетесь определить все различные подходы к нирване, принятые всеми различными школами буддизма, вы придете к четырем главным способам «определения»⁵². Есть позитивный подход – нирвана как Просветление, высочайшее блаженство и т. д., подчеркиваемый в Махаяне. Есть символический подход, образный подход – например, нирвана как «прохладная пещера» – который в наши дни отвергается, за исключением, возможно, последователей буддизма Чистой Земли. Затем, есть парадоксальный подход, который утверждает о противоречивости понятия нирваны – на это указывает Совершенство Мудрости и популяризирующий этот подход Дзэн. И, наконец, есть негативный подход Хинаяны: нирвана – это устранение неведения, страстей, *самскар*, обусловленного. Поскольку эти подходы очень легко спутать, неправильно чрезмерно возвышать ни один из них.

Символический подход, посредством образов и поэзии, по-видимому, подвергся незначительным искажениям, и они довольно безобидны. Одной из услуг, сделанных буддизму Карлом Юнгом, было признание определенной ценности и роли таких архетипических символов, как символы Чистой Земли, хотя мы и не должны принимать их буквально. Однако что касается парадоксального подхода, здесь опасность, как теперь уже должно быть понятно, очень реальна. Во-первых, существует опасность усиления иррационализма, во-вторых, есть опасность, что рациональный ум неверно истолкует эти парадоксы и решит, что может ужиться с ними, в-третьих, существует опасность вообразить, что *абсолютная* пустота духовной практики означает, что можно обойтись без духовной практики и на *относительном* уровне.

Недостаток негативного подхода заключается в том, что о нирване сказано так мало, что вы можете, в результате, счесть ее бессодержательным, невыразительным состоянием, в котором вы, в конце концов, исчезаете и перестаете существовать. Нирвана буквально означает «угасание». Скорее всего, это был буддийский неологизм, образованный от слова *ниббута*, которое отсылает к потуханию огня. Но угасание огня несло определенное значение в древнеиндийской мысли. Когда физическое пламя исчезало, считалось, что оно обращается вспять и превращается в некое архетипическое пламя. Когда кто-то говорил об угасании огня, это понималось не как полное уничтожение, а как трансформация, переход пламени в более высокое или утонченное состояние. Поэтому слово нирвана, по-

видимому, первоначально просто не могло подвергнуться неверному, нигилистическому истолкованию.

Можно сказать, что Хинаяна принимает более сдержанное, даже уважительное отношение к нирване, нежели Махаяна. Она вполне довольна тем, что доставляет вас сюда, а дальше все зависит от вас. Нирвана покажет вам, что это, когда вы доберетесь туда. Несомненно, в Хинаяне есть нерушимый запредельный принцип – но о нем нельзя сказать, что он «всепроникающий» или является «основой существования», не обязательно потому, что он *не* всепроникающий и так далее, но потому что, сказав это, вы придете к элементам метафизики, а Хинаяна избегает метафизических утверждений. Хинаяна говорит, что, став Просветленным, вы больше не будете перерождаться вопреки своей воле, то есть ваше рождение не будет обусловлено цеплянием и неведением. Она предпочитает не спекулировать о том, существуют ли дальнейшие *сознательные* перерождения, обусловленные состраданием. Махаяна заходит дальше в своих выводах, и сразу выявляются проблемы, в которые отказывается втягивать себя Хинаяна.

Позитивный подход к нирване предлагает более широкую перспективу на цель духовной жизни, но в то же время он открыт и для ложных толкований. «Сознательное» перерождение предполагает, что есть индивидуальное сознание, совершающее выбор, но если вы попытаетесь избежать этого и вместо этого скажете, что Просветленное сознание *должно* проявиться в определенном виде из сострадания, это будет означать, что вы пытаетесь ограничить то, что по своей природе совершенно свободно. Уже слова о том, что оно выражает себя, предполагают различия – между тем, что нужно выразить, и самим выражением, и это понятие неприменимо. Просветленное сознание бесконечно: оно уже *во* всех вещах, оно уже повсеместно выражено, выражается и выразимо. Его нельзя воспринимать как нечто статичное, «Благословенный Покой», в котором можно остаться раз и навсегда. Это деятельность, и эту деятельность называют состраданием, хотя эта деятельность и неотделима от покоя, не начинается с неподвижности. В непостижимом состоянии сознания неподвижность и активность несовместимы.

Можно сказать, что Бодхисаттва, достигнув полного Просветления, участвует в универсальной сострадательной активности *дхармакаи* – с Абсолютной точки зрения и до этого Просветления он не был неполноценен, не произошло никакого

разрушения его индивидуального состояния Будды. Возможно, с нашей точки зрения одним Просветленным, одним Бодхисаттвой стало больше – но не, так сказать, с точки зрения *дхармакаи*.

Несмотря на внимание Махаяны к сострадательной деятельности, нужно сказать, что до недавних пор тхеравадинские миссионеры значительно превосходили числом махаянских. Тибетцы не думали о пропаганде буддизма за пределами Тибета, пока не были изгнаны коммунистами. Китайские и японские буддисты также прибыли на Запад много позже тхеравадинов. Что действительно можно сказать насчет Махаяны, так это то, что она подчеркивает альтруистические следствия духовной жизни в большей мере, чем Хинаяна, и более сознательно нацелена на то, чтобы духовная жизнь в ее наиболее полном выражении была доступна как можно большему числу людей через Идеал Бодхисаттвы.

Идеал Бодхисаттвы в его популярной версии часто толкуется превратно. Согласно этой «профанной» версии вы альтруистично откладываете свое достижение нирваны до тех пор, пока *все* живые существа не станут Просветленными. Но нельзя в буквальном смысле отсрочить нирвану. Скорее по мере продвижения вы все менее и менее способны провести различия между помощью себе и помощью другим. Вы все глубже видите, что они – различные аспекты одного процесса. Вы постепенно обнаруживаете, что не можете помочь себе, не оказав помощь другим, а другим не можете помочь, если не помогли себе. Так что на самом деле нет двух разных духовных идеалов, Идеала Архата и Идеала Бодхисаттвы, каждому из которых можно следовать отдельно до самого конца. Чем дальше вы продвигаетесь по так называемому пути, тем больше вы видите, что эти идеалы соединяются. Историческое деление, которое на самом деле тройственно – путь Архата, путь Пратьекабудды и путь Будды – на самом деле неудачно. В качестве главного учения Сутры Белого Лотоса подчеркивается, что эти три пути – в действительности единый путь, *экаяна*.

Так что же происходит, когда нам говорят, что Бодхисаттва сознательно опровергает эксклюзивную нирвану ради Просветления на благо всех живых существ? На самом деле, опровергается не нирвана как личное владение, но *идея* нирваны как личного владения. На ранних стадиях пути вы не можете не говорить о «достижении» нирваны, «обретении» Просветления, но по мере приближения к цели становится вполне очевидно, что эти выражения не согласуются с реальностью. Махаяна

преподносит эту концепцию в довольно грубой, популярной форме, говоря, что Бодхисаттва отвергает индивидуальную нирвану, но на самом деле опровергаются именно эти популярные воззрения. Так что махаянская картина в действительности не отличается от хинаянской. Махаяна только восстановила, до некоторой степени, первоначальный дух учений Будды и более полно проявила его.

Однако, несмотря на сказанное, по моему опыту, в учении и практике Махаяны присутствует нечто, чего нет в Хинаяне, возможно, потому что в ней более выражен аспект сострадания. Радусие и дружелюбие тхеравадинов известны, но тибетский буддизм в особенности создает впечатление гораздо более определенной духовной и даже запредельной доброты и сострадания. Это различие между меттой, которая чудесна, и бодхичиттой, которая еще более чудесна.

Тхеравадины будут охотно учить вас, но только в своих собственных и довольно строгих рамках. Подлинные махаянисты попытаются помочь вам на месте, не настаивая на традиции. Конечно, можно сделать разные обобщения: бирманские монахи, следующие Абхидхарме, и монгольские монахи, которые часто являются хорошими *геше* и следуют махаянскому варианту Абхидхармы, склонны проявлять бурный темперамент, тайцы, уделяющие основное внимание Винае, известны своей дисциплиной и внимательностью, в то время как сингалцы всегда хороши в общении – можно сказать, добрые друзья. С другой стороны, китайские и японские монахи всегда очень холодны, они вообще не хотят вас знать. И все же история, рассказанная мне в Индии подругой, сестрой Палден, свидетельствует, что отдельные личности не поддаются под подобные категории.

Она некоторое время прожила в японском храме неподалеку от Раджгира, и когда она уезжала, японский монах, возглавлявший монастырь, взялся проводить ее до станции. Ее чемодан был довольно тяжелым, и монах нес его за нее (тхеравадинский бхиккху никогда бы не позволил себе так уронить свое достоинство), а потом они увидели, что поезд тронулся. Они еще немного не дошли до станции, и главный монах понял, что есть лишь один способ посадить ее на поезд. Без лишнего шума он водрузил большой чемодан себе на голову, подобно кули, и *побежал*. Так она успела на поезд. Суть истории в том, что он мог без малейших колебаний отбросить в сторону свое достоинство, когда это было нужно. Это дух Махаяны.

Никто не может быть более эмоциональным и менее разумным, чем интеллеktуал

Итак, мы узнаем о Бодхисаттве, что, «воспринимая дхармы как должно..., он пребывает в Мудрости». Жизнь в мудрости – спонтанная жизнь. Она не зависит от интеллектуальных опор, она выходит за рамки очевидного. Если мы посмотрим на то, как мы действуем, мы поймем, что чувства поставляют нам сырье, материал, а затем с ними начинает работать ум, и, наконец, мы приходим к различным выводам. Но мы не можем принять этот уровень действия за основу. Мы больше, чем наши чувства, и, следовательно, больше, чем способность рассуждения, основанная на этих чувственных данных. Если мы позволяем себе оставаться в рамках данных чувственного опыта, мы ограничиваем все наше существо.

Так почему бы в качестве эксперимента не попытаться сделать что-то, не найдя для этого прежде причины? Слушайте голос рассудка – он полезен, как отправная точка – но не следуйте ему все время. Вы больше, чем ваш рассудок, отсюда и потребность в вере. Если вы обладаете верой, вы можете выйти за рамки текущей ситуации, вы справляетесь при минимуме рациональной, интеллектуальной поддержки. Обдумывать ситуацию меньше, чем это необходимо, глупо, но обдумывать ее больше, чем необходимо – проявление невроза, это ведет к беспокойству. Вера и беспокойство несовместимы: если у вас есть вера, нет места для невроза.

Всесторонний человек действует как цельный человек, действует с умом – в том смысле, что обладает ясным пониманием определенных объективных фактов, обстоятельств и возможностей – но одновременно и эмоционально. Вы с большей вероятностью сможете быть по-настоящему рациональными и принимать в расчет объективные обстоятельства ситуации, если вы также проявляете более свободно свои эмоции. На самом деле, мы в меньшей степени мыслим по-настоящему рационально, чем мы привыкли думать. В большинстве случаев так называемые рациональные люди – те, у кого наиболее развита способность к рационализации и наиболее глубоко похоронены эмоции. Возьмем, к примеру, ученых. Когда я впервые стал общаться с учеными, занимающимися буддизмом, в начале 50-х, меня удивило, насколько они иррациональны. Как только один из них опубликовал статью, другой специалист в той же области выступил с гневной эмоциональной реакцией и затем провел «объективное» исследование для того, чтобы

опровергнуть и действительно разнести в пух и прах выводы своего противника. Не обходилось у них и без академических интриг, отсылки к авторам недостоверных исследований и увольнений противников исподтишка. Невинный, я полагал, что ученые объективны, бесстрастны, рациональны – ни в малейшей степени. Никто не может быть более эмоциональным и менее разумным, чем интеллектуал.

С тех пор я пришел к выводу, что это справедливо по отношению к большинству людей. Конечно, есть те, кто вообще не предпринимает попыток скрывать свои эмоции и открыто действует в согласии с ними. Однако другие обладают большей способностью скрывать эмоции под маской ума. Мы можем найти причины для того, чтобы что-либо сделать, но на самом деле наши эмоции – тайный двигатель. Нет ничего неправильного в том, чтобы мотивировать свои действия эмоциями – проблемы возникают, когда эмоциональная подоплека остается неузнанной. Это то, что можно назвать «неизвестным фактором» – фактором, который не упоминается, когда люди объясняют свои действия. Неизвестный фактор не то чтобы бессознателен, но люди впадают в абсолютную и поэтому практически бессознательную привычку не признавать его, поэтому этот фактор находит подспудное, косвенное и, следовательно, негативное выражение. Лучше прояснять эмоции, выводить их на свет и, если не принимать более позитивно, то, по крайней мере, действовать на основании их более непосредственно. Если мы позволим эмоциям играть свою роль более свободно и открыто, они будут лучше поддавать уму, когда ум понадобится. Мы сможем увидеть их подлинное лицо и принять меры либо для того, чтобы контролировать их (с осознанностью), либо для того, чтобы очистить их и сделать более возвышенными и прозрачными.

Если вы не можете прийти к выводу с помощью ума, вы вряд ли найдете направление для своих энергий. В то же самое время, вы вряд ли добьетесь многого, если ваше сердце остается безучастным. Но когда вы объединили все – когда ваш ум и есть ваши эмоции, а эмоции и есть ум, – очень трудно сказать, делаете ли вы что-либо по какой-то причине или просто потому, что вы так чувствуете. В самом лучшем случае вы не сможете сказать, рассуждаете ли вы или проявляете эмоции. Вы осознаете, почему вы поступаете так или иначе, и эмоционально вовлечены в то, что делаете, но кажется, что первое и второе происходит одновременно. Это разумность. Но когда разумность

откалывается от остальной личности и действует автономно, она становится тем, что мы называем интеллектом, и начинается рационализация.

Конечно, слово «интеллект» – очень уважаемое понятие в европейской мысли. «Рассудок» или «интеллект» первоначально обозначали надындивидуальную, высшую способность постигать истину, лишь Кант смог дать начало различению между этим понятием и тем, что мы называем «пониманием». Однако термины «рассудок», «интеллект» и «понимание» больше не выражают для нас подобных различий: на самом деле, в нашем словаре больше нет слова, выражающего интеллект как эту высшую способность. В лучшем случае, у нас есть довольно сомнительное слово «интуиция», которое можно успешно применить к прямому постижению чего-то, что не требует демонстрации – то есть к «интуитивному постижению», но не к высшему уровню интеллекта.

Подобный упадок языка можно связать с упадком христианства: слово «разум» в традиционном смысле используется в наши дни только среди католических теологов. Традиционная платоновская, неоплатоническая и христианская католическая мысль оперировала в рамках трехчленного деления человека на «тело», «душу» и «дух». Затем «дух» стал приравняться к «душе», а в наши дни исчезает и слово «душа», оставляя нас, в сущности, наедине с телом, а терминология отражает это сужение перспективы.

Будучи буддистами, мы не хотим восстанавливать старый статус слов, если это также означает восстановление их христианских коннотаций. Следовательно, нам нужно быть осторожными и ясно различать такие термины, как *праджня* и *виджняна*. *Виджняна*, которая, на самом деле, является одной из пяти *скандх*, – это не столько «сознание», сколько полностью рациональный, концептуальный уровень знания, в противовес совершенно иной, высшей способности интеллекта, представленной *праджней*.

Здоровый человек не обладает ни интеллектом в нашем современном, уничижительном смысле, ни бесконтрольно несущими его эмоциями. В здоровом, целостном человеке голова и сердце работают вместе. Что касается мудрости, или «интеллекта» Бодхисаттвы, она не больше связана с сердцем, чем с головой. Она коренится в обоих, вырастает из обоих и превосходит обоих. Запредельная мудрость, несмотря на все

сравнения с интеллектом, равно доступна – и равно недоступна – и уму, и сердцу. Так что Бодхисаттва «преживает в мудрости» – он живет как полностью целостный человек.

Глава 4

Прыжок веры

Шуньята – не вещь, поддающаяся описанию, а скорее состояние существования

*Какова эта мудрость, чья она и откуда, он задается вопросом,
А затем обнаруживает, что эти дхармы совершенно пусты.
Безбоязненное и бесстрашное перед лицом этого открытия,
Недалеко от Бодхи это существо Бодхи.*

Наши сомнения и вопросы разрешаются, когда мы понимаем, что никакие мыслимые объекты не обозначают существующие сущности или реальные факты, которые пусты или неопределимы и, следовательно, совершенно недоступны для логического изложения. Открытие пустоты всех *дхарм* нерационально, но, выходя за пределы ограничений разума, Бодхисаттва остается безбоязненным и бесстрашным.

Термин «неопределимая» для *шуньи* не предполагает, что мы переводим *шуньяту* как «Неопределимое», подобно «Необусловленному» или «Абсолютному». Учение *шуньяты* пытается передать нам тот факт, что реальность, опыт, жизнь не могут быть адекватно и полно представлены в мышлении. Мышление не тождественно опыту и не соразмерно ему. Опыт выходит за пределы мышления. Если мы говорим о *шуньяте* как о «безграничном измерении бытия», как это делает доктор Гюнтер, это, по-видимому, слишком напоминает определение. Разве жизнь в буквальном смысле безгранична? Если мы используем подобное выражение, это лишь указатель, предупреждение, чтобы мы не накладывали наши концептуальные категории слишком жестко на реальную жизнь.

Согласно Праджняпарамите, есть двадцать видов *шуньяты*. Можно, к примеру, сказать, что что-то *шунья* в том смысле, что его совершенно не существует: то, что иллюзорно, может быть описано как пустотное в том смысле, что его вообще нет. Однако когда мы говорим об *относительно* реальном как *шунье*, в этом контексте *шунью* нельзя перевести как «не-существование». «Относительно реальное» возникает в зависимости от причин и условий и прекращается, когда эти причины и условия исчезают, так что в этом случае *шунья* означает «относительное», «опытно существующее», «обусловленное», а не «несуществующее». А

когда мы говорим, что нирвана – это *шунья*, это означает, что нирвана пуста от всего причинно-следственного процесса, что в ней нет ничего от обусловленного существования. Тогда в высочайшем смысле мы можем говорить о *шуньяте дхармакаи*. Это означает, что *дхармака* пуста от всех различий. Нельзя сказать, что она существует или не существует, *шунья* или *ашунья*, пустотна или не-пустотна – она запредельна всем этим словам. Она совершенно пуста – но это, опять же, не означает, что она попросту не существует.

Если кто-то говорит «в буддизме все пустота», он обречен на бесконечные ложные выводы. Никогда нельзя использовать термин пустота (или пустотность) без тщательного соотнесения его с соответствующим контекстом. Это не вещь, поддающаяся описанию, а скорее состояние существования. Если ваш опыт – это опыт *шуньяты*, вы увидите все, с чем встречаетесь, как *шуньяту*. Это подобно опыту метты: любой человек (на самом деле, любое существо), который входит в круг вашей метты, становится объектом этой метты. Человек не изменился, но в то же время – для вас – изменился. Люди, которые казались совершенно ужасными или вызывали презрение раньше, теперь кажутся достойными любви, привлекательными и трогательными. Подобно этому, когда в вас возникает постижение, вы видите и переживаете как *шуньяту* все, что попадает в ваш духовный кругозор, в той мере, в которой вы вообще это ощущаете и переживаете.

*Блуждать среди скандх, в форме, в ощущении, в восприятии,
Воле и так далее и не суметь понимать их мудро
Или представить, что эти скандхи полностью пусты,
Означает блуждать в видимом, отрицая путь непорождения.*

Не воображайте, что *скандхи* пусты, если это обозначает, что вы представляете их как реальные сущности или что-то, чем на самом деле являются *скандхи*, что-то качественно определенное и таким образом оформленное тем, что называется пустотой. Сказав, что *скандхи* пусты, мы лишь говорим, что их не стоит принимать буквально, опираясь на видимость. Вообразить, что *скандхи* пусты реально и подлинно «означает блуждать в видимом – то есть означает принимать нечто, что обладает лишь относительным и временным существованием, за абсолютно реальное. Это означает, что мы не осознали «непорождение» вещей.

«Непорождение» – это важная идея (или скорее не-идея) Махаяны, традиционно иллюстрируемая магическим шоу фокусника. Если фокусник вызывает в воображении лошадей и слонов, и вы видите то, что появляется, как слонов и лошадей, начинают ли эти слоны и лошади реально существовать? Порождаются ли они на самом деле? Нет – может казаться, что они порождаются, но в реальности ничего не было порождено. Подобно этому, Бодхисаттва видит все явления (которые кажутся порожденными), как мираж или магическое шоу. Они воспринимаются (и в этом смысле существуют), но не имеют абсолютной реальности. Следовательно, не возникает вопроса об их порождении как такового. Бодхисаттва видит *дхармы* – все феноменальные объекты – как мираж в пустыне. Мираж предстает перед нами, но на самом деле его не существует.

Невозникшая – *анутпанна* – природа всех дхарм связана с практикой *киантти*, терпения, которое является третьей *парамитой*. Строго говоря, эта *парамита* называется *анутпаттика-дхарма-киантти*, терпеливое принятие невозникновения всех *дхарм*⁵³. Это терпение в глубочайшем смысле, как его практикуют Бодхисаттвы на восьмом *бхуми*, восьмом из десяти уровней продвижения Бодхисаттвы. Это терпеливое принятие того факта, что в своей сущностной природе все дхармы не порождены. В действительности они не появляются. Все пребывает в состоянии неподвижности, покоя, *шуньяты*, а порождаются лишь видимые вещи, подобные миражу или магии фокусника. Терпеливое принятие Бодхисаттвой невозникновения всех *дхарм* – это видение и принятие того, что вещи таковы. Это стезя или путь непорождения.

Однако если Бодхисаттва принял бы абсолютную неподвижность всех дхарм как приглашение сесть и ничего не делать, это бы подразумевало различие между достижением и не-достижением, когда на самом деле они оба, безусловно, пусты. Таким образом, сострадательная активность Бодхисаттвы основана не на каком-либо мирском и поэтому в сущности эгоцентрическом «гуманистическом» идеале, а на реализации пустоты.

Когда мы «блуждаем в видимом», мы берем все субъективно обусловленные идеи и понятия, с которыми мы связываем определенное чувственное ощущение, и делаем их «объектом» нашего восприятия (преимущественно понятия о существовании и не-существовании), составляющим подлинную природу нашего чувственного восприятия.

*Но когда он не блуждает в форме, в ощущении или восприятии,
В воле или сознании, не бродит бездомный,
Не осознавая, что твердо вступил на путь мудрости,
Думает лишь о непорождении – тогда лучший из всех экстазов
покоя принакает к нему.*

Когда Бодхисаттва не успокаивается ни на каком наборе представлений, например, о пяти скандхах, и не принимает эти идеи как представляющие абсолютную реальность, а остается сосредоточенным на терпеливом принятии невозникновения всех дхарм, и у него не возникает сознания того, что он твердо вступил на путь мудрости, тогда Бодхисаттва будет естественно пребывать в дхьянах, блаженных состояниях высшего сознания.

**Состоянию дхьяны не присуще ничего, что ведет к мудрости,
но вам присуще то, что не удовлетворится этим
переживанием**

*Хотя Бодхисаттва теперь пребывает в покое в самом себе,
Его будущее состояние Будды удостоверяется
предшествующими Буддами,
Погружен ли он в транс или вышел из него, он не заботится об
этом,
Потому что постиг сущностную изначальную природу вещей,
каковы они есть.*

Достижения предшествующих Будд удостоверяют для Бодхисаттвы будущее состояние Будды, в том случае, если он предпримет те же самые усилия, что и предшествующие Будды до того, как обрели Просветление.

Бодхисаттва понимает фундаментальную природу всех вещей, включая дхьяны («трансы», как Конзе неудачно переводит этот термин), как в своей сути невозникающую, непорождающуюся, и, следовательно, не привязывается к ним. Он может испытывать наслаждение, но он не обманывается этим наслаждением и не воспринимает дхьяны как существующие, так сказать, сами по себе. Однако стоит сказать, что даже с относительной точки зрения дхьяны – часть феноменального мира и, будучи таковыми, не могут быть объектами привязанности.

Хотя с буддийской точки зрения эти переживания ограничены, они, безусловно, очень ярки, и индуистский теизм прочно основывается на них. Надо отдать им должное, индуисты относительно хорошо знакомы с высшими состояниями дхьяны;

слишком легко, не обладая собственным опытом этих состояний, начать критиковать индуистов за привязанность к ним. Но увязнуть в этих состояниях легко, потому что это очень соблазнительные, опьяняющие состояния. Вы чувствуете, как вас переполняет блаженство, вы возвышенны и радостны, и вас уносит порывом божественного ветра. Когда вы говорите с людьми, они восхищаются: «О, вы так не похожи на всех, кого я встречал до этого!» На этой волне вы можете начать читать лекции и разъяснять Бхагавадгиту. Толпы людей, жаждущих вас послушать, вскоре захотят построить для вас ашрам, говоря: «Должно быть, ты постиг Бога, ты душа, постигшая Бога», и вы, без сомнения, вскоре начнете отвечать: «Должно быть, это так». В конце концов, у вас появятся несколько учеников с Запада, и вот вы уже на вершине. Вы отправляетесь в мировое турне, собираете кучу денег и строите гигантский ашрам.

Это история десятков современных гуру. Они, безусловно, не фальшивки – часто они искренне стремятся помочь людям, любят их, полны положительных эмоций, и хорошо, что такие люди есть вокруг, но вы можете понять, против чего выступал Будда и почему он придерживался такого отношения. В Индии люди слишком охотно утверждают, что постигли Бога, а другие слишком охотно верят этому. Обычные религиозные или духовно настроенные люди в Индии склонны думать лишь в рамках дхьяны или *самадхи*, и если вы достигли этого состояния, они признают вас Просветленным: вы «постигли Бога». Они используют подобные утверждения слишком легко и свободно. Вы можете без проблем сделать из себя гуру подобным образом, особенно если у вас живой, кипучий, общительный темперамент. Ваше жизнелюбие признают излинием Божественного Блаженства, которое вы обрели.

Дхьяна приготавливает вас к мудрости, но не приводит вас к ней, потому что не существует дхьяны независимо от человека, ощущающего дхьяну. Состоянию дхьяны не присуще ничего, что ведет к мудрости, но *вам присуще* то, что не удовлетворяется этим переживанием, несмотря на склонность эго успокоиться на нем. В практике дхьяны (на самом деле, в практике всех *парамит* – даяния, нравственности, терпения, усердия, медитации и мудрости) берут начало положительные энергии сосредоточения, которые трансформируют ваше чисто интеллектуальное понимание в настоящий опыт. Но проникновение в истину исходит от вас как целостной, мощной личности, возможно, с помощью определенной

интеллектуальной опоры, взятой из традиции. Это проникновение в истину – первое проникновение в значении *vipashьяны* или скачкообразных вспышек озарения, а затем постепенно возникает мудрость, *праджня*, которая имеет скорее природу постоянной способности, хотя иногда понятия *vipashьяна* и *праджня* грубо уравниваются.

В самом индуизме, безусловно, существует традиция *джняны*, а также *самадхи*, а позиция Адвайта-веданты заключается в том, что на самом деле *джняна* или постижение дает окончательную реализацию. Однако из моего собственного общения с последователями Веданты я могу заключить, что их знание почти всегда интеллектуально и редко поддерживается дхьяной. По-видимому, существует довольно странный водораздел между двумя традициями: очень редко случается, чтобы кто-то одновременно развил и *джняну*, и дхьяну. На самом деле, согласно последователю недвойственной Веданты, которого я встретил в Индии, духовная практика совершенно не нужна, поскольку мир – не что иное как иллюзия. Даже его очевидное дурное расположение духа, по-видимому, было иллюзией⁵⁴.

Противоположным, хотя, в конечном счете, столь же односторонним, является известный пример Рамана Махарши. Из общения с ним я вынес вполне определенное впечатление, что он обладал переживанием *арупа-дхьян*, бесформенных дхьян, и что он даже упрочился в этом состоянии, но не обладал мудростью в буддийском смысле слова. В его ашраме было заметно отсутствие сострадания, все еще поддерживались кастовые различия, и он это допускал. Буддист сказал бы, что это просто несовместимо с состраданием, а без сострадания нет подлинной мудрости. Буддизм более осознан в отношении этого: он гораздо более критичен и самокритичен – чем индуизм.

*Следуя этим путем, он следует мудрости Сугат,
И все же не схватывает дхармы, в которых следует ей.
Это следование благодаря своей мудрости он постигает как не-
следование,
Такова практика мудрости, высочайшего совершенства.*

*Чего не существует, как не существующее воображают
глупцы,
Несуществованию и существованию они придают форму,
В реальности дхармы существование и несуществование равно
не реальны,*

Бодхисатва продвигается по пути, когда постигает это своей мудростью.

*Если он постигает пять скандх как иллюзию,
Но не считает иллюзию одним, а скандхи – другим,
Если, свободный от понятия о множественности вещей, он
следует путем покоя,
Такова его практика мудрости, высочайшего совершенства.*

Очень важно понимать, что все интеллектуальные структуры, даже буддийские, условны. Их функция, по сути, практическая – стимулировать соответствующие чувства. Идеи и понятия покоятся в вас, вы не успокаиваетесь на них. Если вы переворачиваете с ног на голову, вас ждут совершенно ненужные семантические сложности. Например, если вы берете одно слово из простого конкретного предложения и ищите ему определение, это чисто семантический эксперимент. Затем вы берете одно слово из этого определения и подбираете определение ему, и так далее – пока после пяти или шести предложений вы не поймете, что вам приходится использовать слова из первого предложения, чтобы определить новое слово. Процесс определения значения полностью цикличен и сам по себе не имеет смысла: он ни на чем не останавливается.

Но на самом деле вы бы точно знали, что я имел в виду, если бы я сказал «идите в эту дверь», потому что если бы вы этого желали, и это было возможно, вы бы последовали этим указаниям. Смысл был бы передан. Предложение несет смысл, потому что вы понимаете его для практических целей. Только если вы попытаетесь понять абстрактное значение слов отдельно от конкретной ситуации, в которой оно используется, вы обречены на хождение по кругу. Значение слова опирается на человека, использующего его, а не наоборот. Если вы будете настаивать на «понимании» смысла предложения, прежде чем что-либо предприняли по его поводу, вы никогда не дойдете до действий. Это будет подобно требованию удостовериться, что дверь реальна, ее на самом деле можно открыть, повернув ручку, а с другой стороны нет высокого рва, куда вы могли бы свалиться. Почему бы просто не пройти в дверь? В конце концов, все сводится к вере, с одной стороны, и страху неизвестного – с другой. Нам ничего не известно заранее. Вы не можете узнать, что значит пройти в дверь, пока вы не сделали этого.

То же самое справедливо по отношению к знакам и символам. Бодхисатва читает символы и знаки точно так же, как мы читаем указатели на дороге, просто отмечая, что говорит каждый знак о направлении и состоянии дороги впереди. У него не возникает желания остановиться и начать любопытствовать, что на самом деле означает каждый квадратный кусок раскрашенной жести: почему он синий? почему квадратный? Бодхисаттва просто видит знак и едет вперед – конечно, если это верная дорога.

*Обладающие благими учителями и глубоким проникновением,
Не могут утраститься при звуке глубокого учения Матери,
Но те, у кого учителя дурны, кого обманывают другие,
Портятся, как необожженный горшок при соприкосновении с
влагой.*

«Мать» – это, конечно, Праджняпарамита, «Мать всех Будд». Эта строфа заключает раздел, который Конзе называет «Основополагающие учения», строгим предупреждением обходиться с ними с большой осторожностью. Те, у кого не хватает понимания, чтобы отличить хорошего учителя от плохого, кто не выносит тщательно собственных суждений, поймут Совершенство Мудрости неверно и не получают должного наставления в его практике. Пытаться выйти за пределы интеллектуальных категорий буддизма, не поняв их и не поработав с ними, губительно. К Совершенству Мудрости следует подходить с чувством благоговения и почтения, потому что без хорошего учителя очень легко понять его неверно.

Вы лучше всего подражаете учителю, будучи собой. Если вы сознательно пытаетесь повторять наружность, это означает, что вы не уверены в себе и, в конечном итоге, не уверены в своей сущностной природе, которая, как и у ваших учителей, – шуньята

Но как нам распознать хорошего учителя? Если и есть в учении буддизма склонность к какой-то слабости, то это тенденция к институционализации и конформизму. Железное правило, которое можно использовать для того, чтобы убедиться, имеет ли место подлинная передача мудрости между учителем и учеником, заключается в том, чтобы понаблюдать, преданно ли ученики *внешне* следуют примеру учителя и схожи ли они с ним в мышлении. Чем явнее ученики подражают образу жизни учителя, темпераменту и выражению лица, тем более искусственным, скорее всего, окажется общение. Если ученики – точная копия учителя, это в высшей мере подозрительно. Это как

современные тайские картины, изображающие сцены из жизни Будды, на которых Будда окружен двадцатью или тридцатью так называемыми учениками, в точности похожими на него. Будда может отличаться от них несколькими черными завитками, но во всем остальном они кажутся сделанными по одному шаблону.

Если у вас очень благочестивый гуру, окруженный очень благочестивыми учениками, вам стоит насторожиться. Может быть, они собрались в одном месте лишь на основе общего темперамента, сильного чувства стадности, что вряд ли будет способствовать передаче постижения. (Это не означает, что в таких условиях невозможно достичь определенного духовного уровня, поскольку уровни дхьяны могут быть очень мощными, хотя и не допускать вопроса о проникновении). Если у вас есть мудрость, которую вы хотите передать ученику, это то, что выходит за рамки темперамента. Нужно с осторожностью следить, чтобы вы передавали мудрость, *минуя* темперамент, и обращались к тому, что выходит за рамки темперамента, в другом человеке, а не просто передавали *выражение* вашего темперамента. Если вы выражаете учение определенным образом, подходящим кому-то с определенным темпераментом, это все очень хорошо, но лишь для того, чтобы человек принял это учение, чтобы оно могло проникнуть в него, минуя его темперамент.

Выглядит вполне убедительно, если у учителя, строго соблюдающего монашеские обеты и ведущего дисциплинированную жизнь в монастыре, появляется верный ученик, который ведет себя непринужденно и не выносит порядка, не заботится об одеянии и прочем – или наоборот. Ученики могут учить внешне совершенно иным образом, нежели их учитель, может даже казаться, что они дают совершенно иные учения, но так может случиться, потому что они передают учение людям с темпераментом, отличным от их собственного или от темперамента их учителя. Никто не ощущает одинаково одни и те же вещи, и вы должны принимать это в расчет. Средство важно, но оно – не послание; не нужно обманываться наружностью. Вспомните Марпу и его ученика Миларепу – они преодолели различия в темпераменте, и произошла реальная передача знания. Вы лучше всего подражаете учителю, будучи собой. Если вы сознательно пытаетесь повторять наружность, это означает, что вы не уверены в себе и, в конечном итоге, не уверены в своей сущностной природе, которая, как и у ваших

учителей, – *шуньята*. Вы – одна и та же таковость, вы равно уникальны.

Глава 5

Природа Бодхисаттвы

По какой причине мы говорим о Бодхисаттвах?

Жаждающие устранить все привязанности и отсечь их,

Они обретают в будущем подлинную непривязанность, Бодхи Джин,

Поэтому их называют «существами, устремленными к Бодхи».

В «Арьяпарьесана-сутте» Будда говорит о себе до достижения Просветления как о *бодхисатте* – это палийское слово, поскольку санскритская форма, очевидно, появилась позже. В контексте «Арьяпарьесана-сутты» это слово, несомненно, относится к самому Будде, стремящемуся к Просветлению, но палийское слово «*сатта*» может означать и «существо», и «устремленный», так что *бодхисатта* может означать и «существо *Бодхи*», и «тот, кто стремится к *Бодхи*». Однако санскритский эквивалент, *саттва*, означает просто «существо», поэтому, строго говоря, *бодхисаттва* может обозначать лишь «существо *Бодхи*». Если вы примете, что *бодхисатта* означает «тот, кто стремится к *Бодхи*», – а это, несомненно, было исходное значение – санскритским эквивалентом в строгом смысле становится *бодхишакта*, но по какой-то причине утвердилось слово *бодхисаттва*.

Мы даже можем перевести слово *бодхисаттва* – в значении *бодхишакты* – как «тот, кто способен на Просветление». Например, в современном хинди *шакта* означает «мочь» (если вы хотите сказать «я могу сделать это», вы говорите «ме шакта хун»), так что *шакта* означает способность, энергию или силу. Тогда, возможно, лучший перевод слова *бодхисаттва* – «тот, кто склоняется к Просветлению» или «тот, кто ориентирован в направлении Просветления». В Махаяне все буддисты – по крайней мере, все буддисты Махаяны – считаются Бодхисаттвами, поскольку они принимают идеал Бодхисаттвы, по крайней мере, в принципе. Можно принять термин *бодхисаттва*, опять же в значении *бодхишакты*, но не ограничивать его специфическим махаянским идеалом, применяя ко всем, кто стремится к *Бодхи*, Просветлению, как окончательной цели. Тогда его можно использовать в несектарном значении вместо слова «буддист», потому что

буддист – это тот, чье обращение к Прибежищу является стремлением обрести Просветление.

Определение *бодхи* не как «высшего знания» или «высшего блаженства», а как «подлинной непривязанности», говорит само за себя. Сила «подлинной непривязанности» – в том, что она применима не только к мирским вещам, удовольствиям и знанию, но в более глубоком смысле и к идеям и учениям в их доктринальной формулировке. Однако есть более простой и практичный способ понять это. Учитывая тот факт, что привязанность – то, с чем мы немедленно сталкиваемся, когда начинаем пытаться вести духовную жизнь, будет в высшей мере естественным, что мы должны видеть перед собой цель Просветления как состояние непривязанности.

Почему «Великих Существ» называют так?

Они поднимаются выше великого множества людей,

И у великого множества людей они устраниют ложные воззрения,

Вот почему мы называем их «Великими Существами».

Когда Будда отправил в мир первых шестьдесят учеников, он сказал: «Я, о монахи, свободен от всех оков, человеческих и божественных, и вы, монахи, свободны от всех оков, человеческих и божественных. Поэтому идите дальше, монахи, ради блага и счастья всех людей»⁵⁵. Очевидно, что в отрывках, подобных этому, не проводится никаких различий между Просветлением, обретенным Буддой, и тем, что обрели ученики, которых стали называть Архатами. «Архат» – это, на самом деле, добуддийский термин, означающий буквально «достойный» или «почтенный», и, по-видимому, вначале он использовался в качестве обращения, как мы говорим «его милость мэр». На начальном этапе развития буддизма слово стало обозначать того, кто был достойным духовно, но оно использовалось и во вполне конкретном смысле. Позднее, хотя, скорее всего, еще при жизни Будды, оно стало практическим обозначением для ученика, который достиг Просветления, хотя самого Будду продолжали именовать Архатом⁵⁶. Однако со временем Будду стали все больше прославлять, а его Просветление стало рассматриваться как особое – в некотором смысле излишнее – Просветление, по сравнению с которым Просветление Архата стало считаться чем-то меньшим. Это различие воплотилось в термине *анубодхи*, «последующее *бодхи*», который относился к реализации того, кто

достиг того же Просветления, что и Будда, но только следуя по его стопам.

Со временем это небольшое различие (в способе достижения, а не в самом достижении) между Буддой и Архатом расширилось до такой степени, что Махаяна могла сказать: «Не устремляйтесь к меньшему Просветлению Архата, устремляйтесь к высшему Просветлению Будды». Несомненно, это увещание основано на ложном противопоставлении. Просветление было одинаково и у Архатов, и у Будды, *анубодхи* по своей сути равнозначно *бодхи* Будды. Тем не менее, Махаяна все же возвращает нас к первоначальной позиции буддизма – одной цели для всех. Она предлагает нам свою собственную иерархию (в противовес хинаянской иерархии *арья-пудгал* – Вступившего в Поток и так далее), основанную на десяти *бхуми* – с тем различием, что по достижении десятого *бхуми* вы становитесь не «просто» Архатом, а Буддой.

«Великое существо», *Махасаттва* – это синоним слова Бодхисаттва в санскрите. В текстах Совершенства Мудрости Бодхисаттвы часто обозначаются как *Бодхисаттвы-Махасаттвы*. Мысль поздней Махаяны определяла «Великое Существо», *Бодхисаттву-Махасаттву*, как Бодхисаттву, который достиг, по меньшей мере, восьмого *бхуми*. Однако на этой ранней стадии подобные различия, по-видимому, еще не существовали.

Конечно, приставка *маха-* появляется и в других составных словах, например, *махапраджня* и *махакаруна*. Согласно другу и учителю по имени Чен, который у меня был в Калимпонге, мастеру чаньского буддизма, *маха-* в данном контексте означает *шуньята*: слово нужно трактовать не в значении пространственной обширности, а в значении пустоты. С данной точки зрения Махаяна – это *яна*, колесница пустоты, *Махасаттва* – существо, которое постигло пустоту, *махапраджня*, Великая Мудрость, – это мудрость, которая заключается в постижении пустоты, а *махакаруна* – это не просто обычное сострадание, которое чувствует один человек по отношению к другому, а сострадание, которое берет начало в осознании пустотности субъектно-объектного деления. Что бы ни следовало за приставкой *маха-*, это нужно понимать как преобразенное опытом *шуньяты*, или, как это определял мистер Чен, «как прошедшее через очистительный огонь *шуньяты*». С этой точки зрения Махасаттва – это существо, прошедшее через пламя *шуньяты* и очистившееся. Так это излагал мистер Чен,

хотя общий принцип традиционен. В следующей строфе «великое оружие» – еще один способ представления *шуньяты*, оружие *шуньяты* как подлинная защита, источник истинного бесстрашия.

«Великие существа... поднимаются выше великого множества людей», потому что они немногочисленны и редко встречаются. Здесь предполагается, что Бодхисаттва – редкая личность (вы должны быть личностью, чтобы направить свой ум к Просветлению, «высочайшему месту»).

Ложные воззрения отсекаются лишь тогда, когда мы находим их эмоциональную основу

Хотя отсечение «ложных воззрений» великого числа людей – это особая функция Бодхисаттвы (на самом деле, это одна из вещей, которая делает его Бодхисаттвой), это ни в коем случае не предусматривает своеобразной интеллектуальной гильотины. Из различных утверждений Будды в Палийском каноне становится ясно, что *миччха-дитти*, ложное воззрение – это, по сути, рационализация основополагающего ложного отношения, которое скорее является эмоциональным, нежели умопостигаемым. Например, Будда напрямую связывал *вибхава-танху*, цепляние за несуществование, с *миччха-дитти уччхедаваны*, буквально «склонностью отрицать» или нигилизмом – верой в то, что, умирая, вы полностью прекращаете свое существование, а смерть – абсолютный конец. Подобно этому, основополагающее отношение *бхава-танха*, жажда существования, находит концептуальное выражение в *миччха-дитти сассатавады*, этернализма, веры в то, что нечто неизменное и бессмертное, «душа», избегает смерти. Другими словами, мы *верим*, что в некотором смысле вечны, потому что мы *хотим* быть вечными, или, наоборот, *верим*, что смерть – абсолютное прекращение, потому что это, в некотором отношении, удовлетворяет нас⁵⁷.

Так что ложное воззрение – это не просто интеллектуальное утверждение, к которому человек приходит посредством довольно бесстрастных и объективных интеллектуальных методов, которые просто оказываются ложными. Ему может быть найдено чисто концептуальное выражение, но *миччха-дитти* псевдо-рационально, потому что мы придерживаемся его в соответствии с не признанной нами эмоциональной опорой. традиционно говорится, что *миччха-дитти* – «крайнее воззрение», а истина, как говорят, «пребывает на срединном

пути». Но если вы по характеру имеете склонность к компромиссу, закрываете глаза на различия и называете все это срединным путем, сам ваш срединный путь становится *миччхадитти*. Как далеко вы можете зайти, если вам только этого захочется, прекрасно иллюстрирует вопрос, который мне однажды задал очень умный индуист на публичной встрече. Он спросил: «Буддизм учит Срединному Пути, не так ли?» Я согласился. «Тогда, – продолжал он, – мы должны придерживаться срединного пути между истиной и ложью. Но все же буддизм также учит нас слушать истину, и в этом отношении он, безусловно, не придерживается собственного принципа Срединного Пути, не так ли?» ответ на этот вопрос, конечно, заключается в том, что истина – это Срединный Путь между двумя крайностями, преуменьшения и преувеличения.

Человек, если он не страдает шизофренией, вряд ли может думать, не испытывая эмоции. Даже самые бесстрастные интеллектуалы тонкими нитями связаны с эмоциями, какими бы подавленными и угнетенными они не были. Поэтому ложные воззрения можно отсечь, лишь найдя их эмоциональную основу. Когда человек теряет подлинный контакт со своими эмоциями, конечно, безнадежно менять ложное воззрение, пока не освобождены эмоции, и есть разные способы добиться этого. Поскольку люди, утратившие связь с чувствами, могут не обладать и телесной осознанностью, может помочь массаж или даже занятия спортом, а для быстрого результата меньшим их двух зол может быть алкоголь. Я признаю, что в семидесятых случалось такое: если гость был мучительно косноязычен, я посылал ему бутылку, чтобы ослабить его зажатость, и это всегда срабатывало.

Однако, по-видимому, часто бывает, что человеку нужно вернуться к негативным эмоциям, прежде чем ощутить положительные, а самые сильные эмоции обычно связаны с другими людьми. Если кто-то действительно глубоко закрыт эмоционально, это происходит потому, что произошло что-то глубоко неправильное в его отношениях с другими людьми, и это повлияло на все его отношение. Вот где был нанесен вред, и именно там его и надо устранять. Если кто-то полон чувства обиды, он обижен не на деревья и цветы или на всю природу, он обижен на людей, которых встречал и знал, может быть, когда был очень мал, и эта обида выражается в его отношениях с другими людьми. Здесь особенно полезны простые упражнения на общение – или просто непосредственное взаимодействие с

открытыми и восприимчивыми людьми. Более серьезные случаи, конечно, требуют психологической поддержки или психоанализа, и некоторые виды терапии быстро приносят облегчение.

Однако затем мы должны установить для себя позитивную цель. Необязательно исчерпывать до конца нашу негативность. Нам не нужно испытывать гнев, скажем, неделю за неделей. На самом деле, ситуация групповой терапии может быть совершенно бесполезной, поскольку она склонна естественно создавать чувства, которые предположительно должна изгонять. Если люди собираются и начинают думать и говорить о своих отрицательных эмоциях, через какое-то время создается очень странная атмосфера – очень нездоровая и напряженная. Нужно провести черту между очищением старых эмоций, которые, подобно яду в кровеносной системе, бродили в нас всю нашу жизнь, и созданием новых отрицательных эмоций под маской очищения, и, по-видимому, этой линии просто не проводится, когда кажется, что некуда идти, когда нет понимания, куда сделать шаг дальше – одним словом, нет идеала. В наши дни жизнь многих людей целиком поглощена теми или иными видами психологической терапии, и, возможно, временами они переоценивают ее и не заглядывают дальше. «Движение роста» может вполне помочь в качестве корректирующего лечения, но мы должны осторожно изучить то, во что мы, по крайней мере, стремимся вырасти.

Если мы действительно хотим вырвать наши *миччха-дитти* с корнями, нам нужно работать с факторами, обуславливающими нас наиболее глубоко, работать таким образом, чтобы бросить вызов самым радикальным из традиционных ценностей. Поэтому мы хотим как можно скорее оставить нашу негативность позади, изменить направление и начать исследовать нечто новое. Мы хотим начать освобождать не только гнев и боль, но и любовь, и восторг, и благодарность, которые мы, возможно, также слишком долго подавляли. Положительное начало, как только мы до него добрались, легко растворяет негативное. В мощной практике медитации, если мы не блокированы серьезно, отрицательные эмоции могут быть растворены вообще без сознательного ощущения их, и мы можем начать взаимодействовать с людьми мощно и позитивно, не проходя через эту негативную фазу.

*Великий даением, великий мыслью, великий мощью,
Он возвышается в судне Величайших Джин,
Вооруженный великим оружием, он сокрушит искусного Мару,
Вот почему «Великих Существ» называют так.*

Даяние, или щедрость, – это первая из *парамит*. Иногда говорится: «Если не можешь ничего сделать, по крайней мере, практикуй *дану*». Даже если вы не можете соблюдать наставления или медитировать, разобраться в буддийской философии или почувствовать хоть малую толику преданности и почтения – ничего страшного. Если вы, по крайней мере, щедры – надежда еще остается. Эта тема бесконечно долго развивается в текстах Махаяны.

Высочайшая форма даяния – это, конечно, дар Дхармы, и чтобы суметь эффективно разъяснить Дхарму, вам в действительности понадобится некоторый навык в соблюдении наставлений. Затем Бодхисаттва велик мыслью – все это вполне понятно. Но «великий мощью» – эти слова не кажутся настолько очевидными. Под мощью подразумевается бодхичитта, «воля к Просветлению». Эта мощь – не владение индивидуального Бодхисаттвы, в том смысле, что кого-то можно назвать «могущественным человеком». Бодхичитта – это сила или энергия, которая не то чтобы безлична (это звучит, как электричество), но, скорее, «сверхлична». Согласно некоторым текстам, бодхичитту нельзя включать в пять скандх – то есть она не является составляющей обычной личности, она не функция эгоистической воли. Это делает бодхичитту чем-то запредельным, и ее зарождение, следовательно, не является индивидуальной мыслью, действием или волевым актом. Бодхичитту лучше всего определять как сверхличную запредельную энергию, которая проявляется посредством личности, хотя в то же время это самая подлинная и глубокая природа личности. Именно в этом смысле бодхичитта является «мощью» – и в этом смысле Бодхисаттва, в котором возникла энергия, также «велик мощью».

Слово «судно» здесь появляется на месте обычной «колесницы» и предполагает плот Дхармы, который переносит нас через океан – или великую реку – сансары. Под «великим оружием» обычно понимается бесстрашие.

Одна из заповедей Бодхисаттвы – воздерживаться от проповеди учения шуньяты тем, кто не подготовлен духовно, потому что они не могут истолковать его иначе как в духе нигилизма

*Это знание показывает ему всех существ, как иллюзию,
Напоминающую огромную толпу людей, собранную на
перекрестке,*

*И фокусник отрубает тысячи голов.
Он знает, что весь этот мир – фальшивое представление, и все же остается бесстрашен.*

Иллюзию нужно понимать очень точно, иначе вы можете прочитать эту строфу с совершенно ложным представлением о том, в чем заключается знание. Это ложное понимание, которое, должно быть, вынес Император Китая из ответа Бодхидхармы на вопрос: «Какова высочайшая истина святого учения?» Бодхидхарма был не из тех, кто ходит вокруг да около, он ответил: «Огромная пустота и ничего святого». Явно смущенный идеей пустоты, Император задал второй вопрос, пытаясь найти что-нибудь, на чем Бодхидхарма должен был основывать некую реальность: «Тогда кто стоит передо мной? Разве ты не святой?» Однако Бодхидхарма остался непоколебим и ответил: «Я не знаю».

Мы должны заключить, что Бодхидхарма очень точно понимал, что делает, – и в качестве коана весь этот диалог нужно исследовать в контексте медитации. Но на самом деле очень большая ошибка пытаться передать Совершенство Мудрости и *шуньяту* таким загадочным образом, если это абсолютное видение не является вашим видением. И даже тогда вы должны помнить, что одна из заповедей Бодхисаттвы – воздерживаться от проповеди учения *шуньяты* тем, кто не подготовлен духовно, потому что они не могут истолковать его иначе как в духе нигилизма. Недостаточно провозгласить абсолютную истину. Вы должны также провозгласить относительную истину, на основе которой можно осознать эту абсолютную истину, и должны указать, как сделать ее основой для реализации абсолютной истины.

Если мы относимся к относительному существованию как к иллюзорному, у нас нет основы для реализации абсолютной истины. Мы вырываем почву у себя из-под ног. Очень важно различать, что действительно иллюзорно (*парикальпита*) и тем, что относительно реально (*паратантра*)⁵⁸. Если мы спутаем эти два вида и будем рассматривать относительно реальное как иллюзорное, тогда вся наша духовная жизнь (равно как и мирская) оказывается в руинах. Если мы не существуем в относительном смысле, кто говорит, что мы не существуем? В этом отношении большая часть популярной дзэнской литературы оказывает губительное действие на, вероятно, подавляющее большинство тех, кто читает ее без дзэнского мастера

неподалеку, который бил бы их по голове, каждый раз, когда им показалось бы, что они испытали *кэнсё*. Те, кто зрелы духовно настолько, чтобы извлечь из этого пользу, можете себе представить, очень редки и немногочисленны. К несчастью, то же справедливо и по отношению к писаниям Кришнамурти, возможно, даже в большей степени.

Однако, когда мощное влияние этих учений принимается с должной точки зрения, необходимо бесстрашие как качество для того, чтобы перенести проникновение в реальность. Бодхисаттва знает и постигает весь мир живых существ как фальшивое шоу, не погружаясь в страх и помешательство.

*Форма, восприятие, ощущение, воля и осознанность
Не объединены, не связаны, не могут быть освобождены.
Бесстрашный в своих мыслях, он движется к Бодхи,
Которое – лучшая броня для высочайшего из людей.*

Согласно Абхидхарме, пять *скандх* соединяются силой *кармы*, но здесь Будда утверждает, что в реальности они никогда не объединяются и никогда не связываются, поэтому они не могут быть освобождены. Более того, их *нельзя* объединить или связать. такое вообще нельзя помыслить, потому что *скандхи* являются непорожденными, они в реальности не приходят к существованию. Они также подобны магическому шоу.

*И снова, каково же «судно, несущее к Бодхи»?
Возвышаясь на нем, он ведет к Нирване всех существ.
Велико это судно, огромно, неохватно, как небесная ширь.
Те, кто вступают в него, прибывают к безопасности, радости и миру.*

К несчастью, в этом месте мы вынуждены не согласиться с текстом. Вы получаете впечатление о Бодхисаттве как о капитане корабля, штурмане, ведущем корабль с множеством пассажиров через океан рождения и смерти к «безопасности, радости и миру». Это впечатление сбивает с правильного пути, а недопонимание роли Бодхисаттвы, которое берет в нем начало, приводит к тому, что в странах распространения Махаяны многие считают, что только монахов можно считать Бодхисаттвами в действии, в то время как миряне должны удовлетворяться ролью пассажиров и расслабиться, сидя в шезлонгах на палубе. Строго говоря, в духовной жизни не может быть пассажиров. Удивительное утверждение Махаяны о том, что Бодхисаттва посвящает себя помощи другим, может вызвать

у вас представление, что те, кому оказывается помощь, довольно пассивны – они едут в чьей-то еще колеснице или судне. На самом деле, все, что может сделать Бодхисаттва – это помочь людям, чтобы они помогли себе сами. Хотя Бодхисаттва указывает путь, вам придется следовать за ним на своих двоих.

Исходя из этого, следует признать, что помощь другим простирается лишь до определенных границ. Даже люди, которые, как нам кажется, не имеют собственного ума, обладают собственной волей. Можно вдохновить людей, ободрить их, убедить их, выказать заботу и заинтересованность в них. Можно обеспечить им нужные условия и наилучшие возможности – можно привести лошадь к воде, но не заставить ее пить. Нельзя практиковать нравственность за других людей, нельзя медитировать за них, нельзя развить вместо них проникновение – и не стоит расстраиваться, если они не хотят предпринимать ради этого самостоятельных усилий.

Бодхисаттва никогда не идет против воли других. Вам придется оставить людей в покое, чтобы они совершали собственные ошибки. Если они отказываются следовать вашему доброму совету и идти по указанному вами пути, вы ничего не сможете с этим поделать. Просто примите все как есть. Не то чтобы вы должны принимать поражение или неудачу, потому что никогда и не стояло вопроса о том, чтобы их преодолеть. Вы не несете ответственности за других людей – вы можете сделать для них что-нибудь, но за их решения вы не отвечаете. Вы ответственны за то, что вы можете сделать, чтобы помочь им. Но, в конце концов, это они ответственны за собственную жизнь, точно так же как вы ответственны за свою.

Подлинная личность – если подразумевать под этими словами человека, который осознанно относится к самому себе и обладает положительными эмоциями, может принять и нести ответственность, чьи энергии освобождены – не давит на людей. В то же самое время на подлинную личность, безусловно, также нельзя надавить. Если кто-то высказывает свои мысли, и мне начинает казаться, что на меня давят, манипулируют мной или запугивают меня, я не являюсь личностью. Возможно, этот человек не является, но это уже другой вопрос. На самом деле, невозможно, чтобы один член духовной общины давил на других, манипулировал ими или запугивал их. Человек, который решительно – даже громко – высказывает свое мнение, не обязательно стремится склонить волю другого человека в свою сторону. Вне духовной общины вам, возможно, придется

смягчать воздействие вашей индивидуальности, чтобы избежать ответного подчинения или сопротивления со стороны того, кто более уязвим, но в самой духовной общине нужно, чтобы один человек имел возможность встать перед другим человеком и выяснить различия между ними свободно и открыто. Нужно научиться говорить свободно в том случае, если вы уверены, что перед вами – целостный человек, на которого невозможно надавить, а не неаккуратная охапка мнений, наскоро привязанная к охапке эмоций, которая высказывается и реагирует случайным образом, не имея целостного отношения. Духовный принцип, который лежит в основе подобного отношения друг к другу, заключается в том, что мы все должны «оплатить наш проезд». А чтобы сделать это, нам нужно быть личностями.

В целом, сентиментальная идея о том, что Бодхисаттва черпает ковшом Просветление для покорных масс, полностью не соответствует буддизму. Отводить людям пассивную роль и навязывать им свое сострадание – совершенно не эффективно и даже наоборот с точки зрения духовной помощи и поддержки, потому что так мы не уважаем личность людей. Если они мыслят здраво, они восстанут против этой роли и даже довольно сильно обидятся. Духовное развитие достигается личностью – и это развитие вполне может включать отказ от покровительственной помощи. На самом деле, мы можем сделать для других очень мало, несмотря на то, что эта малость важна и должна быть сделана.

Глава 6

Непостижимая личность

Единственный способ узнать другого человека – отнестись к нему со вниманием и признанием его ценности. Так Будда узнает другого Будду, Бодхисаттва узнает другого Бодхисаттву, личность узнает другую личность. Если кто-то не является личностью, ему, по сути, не удастся увидеть того, кто ей является

*Так, выходя за пределы мира, он уходит из наших рук.
«Он уходит в Нирвану», но никто не может сказать, куда он отправился.*

*Огонь иссякает, но куда, спрашиваем мы, он отправился?
Подобно этому, как обнаружить того, кто нашел Покой Благословенных?*

Прошлое Бодхисаттвы, его настоящее и будущее ускользают от нас,

*Три измерения времени нигде его не коснутся,
Он совершенно чист, свободен от условий, ничем не сдерживается.*

Такова его практика мудрости, высочайшего совершенства.

Можно сразу же спуститься с небес на землю. Не только Бодхисаттва непостижим, личность также непостижима. В той мере, в которой кто-то является личностью, в этой мере – если вы сами не личность – вы не можете постичь его или даже распознать его. Вы не можете узнать его, потому что не можете видеть, кто он есть на самом деле. невозможно тому, кто не является личностью, на самом деле увидеть другого человека, в котором больше личностных черт. Так что если вы пока не Бодхисаттва, вы не сможете узнать того, кто *является* Бодхисаттвой, потому что Бодхисаттва – это личность *по преимуществу*.

Еще один способ взглянуть на это – спросить: «Что есть знание?» Если мы говорим, что знаем что-то, мы обычно имеем в виду, что можем соотнести это с какой-то категорией. Если вы берете цветок, определяете его гены и вид, говорится, что вы знаете цветок с точки зрения ботаники. Нечто может стать известным, если включить его в класс других подобных вещей,

знание об этом предмете будет означать знание класса, подкласса и так далее, к которым он принадлежит. Но личность уникальна, неповторима, а класс не может состоять лишь из одной вещи – это то, что в логике называется «инфимальный вид». Поэтому личность нельзя классифицировать: можно классифицировать человека лишь в той степени, в которой он не является личностью. Его индивидуальность ускользает от нас. Личность непостижима в обычном, научном значении слова «знание».

Нужна личность, чтобы постичь другую личность – и даже тогда это знание нельзя будет классифицировать, оно будет скорее *опытом* по природе, а не знанием. Это означает осознание этого человека не посредством холодного научного наблюдения, а посредством участливой осознанности, теплого, сочувственного отношения, полного метты и восторга. Так одна личность может постичь другую. Это не означает, что вам нужно стать личностью, прежде чем знакомиться с другой личностью – вы двое можете сосуществовать, и одна индивидуальность будет оттачивать себя посредством другой. Это как два зеркала, повернутые друг к другу. То, что другой человек видит вас, помогает вам видеть его более ясно как личность, это также помогает вам более отчетливо понять себя.

Этот опыт себя – конечно, не то же самое, что самосознание в смысле различия между сознаниями. Полностью ощущать себя – совсем не то же, что ясно осознавать себя отчужденным образом, часто сопровождая это беспокойством о том, что другие думают о вас. Фаза подросткового возраста, когда вы постоянно осознаете, насколько некрасивы, неуклюжи, не способны делать что-либо спонтанно, по-видимому, является необходимой переходной стадией между бессознательной спонтанностью ребенка и зрелой, целостной непосредственностью подлинной личности. Подобная рудиментарная стеснительность – на деле, вполне полезна и позитивна в качестве переходного этапа. Но чувство вины и может закрепить ее в нездоровой невротической форме: под влиянием этого чувства вины, например, вы ощущаете, что «очи Господни повсюду, обрезают и дурное, и благое».

Подлинное осознание себя, с другой стороны, примиряет самосознание со спонтанностью ребенка – и этого трудно добиться. Если вы спонтанны, вы должны не осознавать, что делаете, если вы осознаете, что делаете, как вам быть спонтанными? Но именно этого вы пытаетесь достичь, к примеру, к контексте медитационного ретрита. Вы можете

приехать с чувством зажатости и отчужденности, и вам придется начать с расслабления и отпускания, в некоторой мере, с освобождения вашего животного страха. Затем ведущий ретрита может почувствовать, что пришло время подтянуться и ввести больше внимательности, ввести дополнительные сессии медитации периоды молчания. А затем, возможно, снова понадобится немного оживить атмосферу, освободить немного энергии.

Если человек не следует подобному срединному пути, кончается тем, что он либо остается в совершенно не осознанном, но полном грубой животной энергии состоянии, либо будет вполне осознан, но не спонтанен и зажат. Однако по мере обретения более утонченной жизненной силы и более творческой осознанности эти два качества могут проявляться одновременно, особенно посредством положительных эмоций, для того, чтобы создать целостный опыт осознанности и спонтанности, какой обычно испытывают лишь творческие личности за работой – осозная, что они делают, сохраняя внимательность, но, в то же время, не ограничивая себя и полностью вовлекаясь в процесс.

Именно такое осознание себя нужно привнести в наши отношения с другими людьми. Отправная точка – простое наблюдение, осознание другого человека. Как мы можем общаться с кем-то, даже не замечая его, не ощутив его? Как бы мы ни вступали с ним в контакт, должна присутствовать осознанность и признание ценности того, что мы вступаем в контакт с другой *личностью* – и это признание ценности исключает интерес с точки зрения флирта. Единственный способ узнать другого человека – отнестись к нему со вниманием и признанием его ценности. Так Будда узнает другого Будду, Бодхисаттва узнает другого Бодхисаттву, личность узнает другую личность. Если кто-то не является личностью, ему, по сути, не удастся увидеть того, кто ей является. А если человек не видит на самом деле другого человека, как ему понять, что он делает и почему? Этот человек полностью за пределами его видения.

Но даже подлинная личность, скорее всего, будет в замешательстве, пытаясь отыскать след Бодхисаттвы, запредельной личности. Можно сказать: «Он уходит в нирвану», но никто не может сказать, куда он отправился. «Огонь угасает, – говорим мы, – но куда он отправился?» Подобно этому, как может обычная личность «обнаружить того, кто нашел Покой Благословенных»? Палийские тексты также утверждают, что Будду, Татхагату, нельзя узнать, постичь или классифицировать.

Он не *дева*, не *гандхарва*, не *якиа* – даже не человеческое существо. Он просто Будда – назвать его *одним из* Будд в строгом смысле также неверно, потому что это сводит его к классу, а Будда уникален. Когда мы говорим о множественности Будд, это множественность с точки зрения метафизики, а не численности. Это подобно неоплатонической идее «Единого», которое обозначает «Абсолют» – не единицу с точки зрения нумерации, то есть «один» в отличие от «двух» или любого другого числа. Мы не можем принять идею, что реальность одна или их множество, Будда один или их множество: наши представления о числах никак не применимы к Абсолютному.

Поэтому Будда говорит Ануратхе, что бессмысленно говорить, что после смерти он существует или не существует, одновременно существует и не существует или ни существует, ни не существует⁵⁹. Точно так же, как во время жизни о Будде нельзя утверждать, существует он или не существует, или и то и другое, или ни то, ни другое, справедливо это и после смерти. О Будде говорят, что он непостижим в смерти, равно как непостижим в жизни, будучи совершенной личностью, он не может быть отнесен ни к одной категории. Именно так нужно понимать запредельную природу Бодхисаттв, а не посредством метафизического прочтения этих строф, которое склонны принимать некоторые.

**Этот парадокс говорит нам, что, если мы понимаем, что
сказал человек, мы даже не начали это понимать**

*Мудрые Бодхисаттвы, следуя этому пути, размышляют о
непорождении,
И все же, делая это, порождают у себя великое сострадание,
Которое, однако, свободно от любого понятия о существе.
Так они практикуют мудрость, высочайшее совершенство.*

Так, следуя этому пути, мудрые Бодхисаттвы размышляют о непорождении, не так ли? Кто говорит, что они размышляют о непорождении? Откуда мы это знаем? Что значит размышлять о непорождении? На самом деле, эти слова не имеют для нас никакого смысла. К счастью, текст продолжает противоречить сам себе. Мудрые Бодхисаттвы, говорится в нем, размышляют о непорождении, и в то же самое время они порождают великое сострадание – свободное от понятия о существе как объекте этого сострадания. Да, это парадокс. Это совершенно ясно. «Так они практикуют мудрость, высочайшее совершенство», – и мы полагаем, что поняли, кто такой Бодхисаттва. Но давайте будем

честными: это не так, ни в малейшей степени. У нас нет ни малейшего представления об этом. В этом опасность текстов Совершенства Мудрости и их концептуального изложения: мы думаем, что поняли их, потому что поняли слова. Мы даже понимаем идеи. Хотя они и крайне трудны для понимания, мы можем с ними справиться, или доктор Конзе, доктор Судзуки или доктор Гюнтер сделают это за нас. Но этот парадокс говорит нам, что, если мы понимаем, что сказал человек, мы даже не начали это понимать. На самом деле, мы вообще ничего не поняли. Когда мы поняли *это*... да, тогда мы добираемся до чего-то, но не раньше.

Но когда понятие о страдании и существах приводит его к мысли:

*«Страдания я устраню, работая на благо мира!»,
И он воображает существ, воображает самость –
Ему недостает практики мудрости, высочайшего
совершенства.*

Здесь у нас не возникает проблемы, не так ли? Так не должен думать Бодхисаттва, и если он так думает, это явный знак, что он не практикует Совершенство Мудрости. И, исходя из этого, очень легко сделать вывод, как *должен* думать Бодхисаттва. Если мы реагируем на эти строки именно так, это как раз то, чего не должен делать Бодхисаттва. Думая о том, как не следует думать Бодхисаттве, мы думаем, что поняли, как следует думать Бодхисаттве. Так мы совершенно запутываемся.

Это как со старым дзэнским примером – пальцем, указывающим на луну. Палец – это учение, которое указывает на луну Просветления, и (рискуя опровергнуть предмет этого примера, выражая его в словах) можно сказать, что, принимая учение слишком буквально, мы принимаем палец за луну. Так что нам нужен еще один палец, чтобы указать на это, и это часто принимает форму отрицания любого буквального понимания изначального указания. Но мы остаемся сосредоточены на пальце, даже если он указывает на нечто более тонкое, так что на *это* нам указывает еще один палец... И так продолжается история буддийской мысли, и нам приходится сражаться с целым рядом все более тонких указующих пальцев. Но необходимо ли на самом деле все это? Будда просто указывал на луну (так сказать). Это изощренный средневековый ум, последовавший за ним, нужно нам благодарить за все это интеллектуальное жонглирование. Возможно, мы более простосердечны и

практичны – как китайцы. Им нужен был лишь удар, чтобы вернуться с небес на землю, особенно в буддизме Чань.

*Мудрый, он знает, что все живущие не порождены, как не порожден и он сам,
Он знает, что все существующее существует не в большей мере, чем он сам или любое из существ.
Порожденное и непорожденное не различимы.
Такова практика мудрости, высочайшего совершенства.*

*Все слова, используемые для обозначения вещей в этом мире, должно оставить,
Все порожденные и сотворенные вещи должно превзойти,
Тогда обретается бессмертное, высшее, несравненное постижение.
В этом смысле мы говорим о совершенной мудрости.*

Эта вторая строфа, по-видимому, подводит общий итог. Весь человеческий язык развился из чувственного опыта, из обдумывания чувственного опыта и из обобщений, сделанных в результате этого обдумывания. Но запредельное – по определению то, что выходит за любые рамки, и, следовательно, к нему нельзя применить слова, и, чтобы приблизиться к нему, все слова нужно оставить позади. Слова, которые мы применяем к нему – мудрость, Бодхисаттва и запредельное – неприменимы. Они просто указующие пальцы, и рано или поздно от них придется отказаться. Возможно, и у нас было ощущение, что слова в конечном смысле ничего не значат. Они не просто неприменимы, они совершенно не важны. Все то время, что мы говорим о Буддах и Бодхисаттвах, следующих по пути Совершенной Мудрости, о «Непорожденном» и так далее, и тому подобное, мы заняты лишь словами, или, по крайней мере, мыслями, и, пока мы размышляем над этими словами и идеями, мы ничуть не приближаемся к тому, что они должны означать. Не то чтобы перед нами лежал долгий путь: мы вообще не приближаемся. Нет ступеней, нет градаций между Совершенной Мудростью и нашими словами и мыслями, как бы глубоки они ни были. Их все нужно просто отбросить.

*Когда Бодхисаттва совершает практику, свободный от сомнений,
Все считают, что он живет, искусный в мудрости.
Все дхармы здесь нереальны, их сущностная изначальная природа пуста.*

Постичь это – практика мудрости, высшего совершенства.

Бодхисаттва совершает практику, потому что свободен от тех особых сомнений, к которым так склонны Бодхисаттвы – сомнений о непорождении и так далее. На нашем собственном уровне, мы совершаем практику только в той мере, в которой мы свободны от вытягивающих энергию сомнений, которые выражают эмоциональное сопротивление. Чтобы эта энергия двигалась, нам необходимо возвращать веру, а поскольку вера – форма эмоции, то, чтобы возвращать ее, нам нужно ощущать связь с нашими эмоциями. Затем нам нужно направить эти эмоции, а, на деле, и всю эмоциональную природу, к объектам веры – к тому, что выше, благороднее и возвышеннее. В буддийской традиции под этим понимаются размышления о Трех Драгоценностях – размышления о положительных качествах Будды, Дхармы и Сангхи, восхищение этими качествами, удовольствие от них, жажда их обрести. Это вера.

Глава 7

Перевернутые воззрения

В метафоре язык начинает выходить за свои пределы. Метафора предлагает нам ключ к разгадке природы реальности

*Он не пребывает в форме, восприятии или ощущении,
В воле или в сознании, ни в одной из дхарм.
Он пребывает лишь в подлинной природе Дхармы.
Такова его практика мудрости, высочайшего совершенства.*

Мы уже встречались с этой идеей, но выраженной несколько другими словами. Вместо того, чтобы «следовать пути», Бодхисаттва теперь «пребывает». Слово предполагает уверенность в своем положении: пребывая в *скандхах*, вы действительно стоите на этом самом льду, и он все время тает, однако вы стоите на месте и остаетесь неподвижны. Такие ли образы нам следует вынести из этой строфы? Вообще-то нет, потому на самом деле выражение иное: вы не стоите «на» чем-то, вы пребываете «в» чем-то. Это выражение касается корней.

Из «Дхаммапады» мы должны быть знакомы с образом дерева с неглубокими или слабыми корнями, которое легко может вырвать ветер⁶⁰. Если мы не укоренены в духовной жизни, мы коренимся в маломощной, каменистой, рыхлой и зыбучей почве, возможно, даже в песке. Мы коренимся в реальности явлений, и нас может унести Мара. Так что, если мы не являемся Бодхисаттвами, наше положение очень не надежно. Но если мы укоренены в реальности, наши корни простираются гораздо глубже, мы черпаем питательные вещества из гораздо более глубокого уровня и, следовательно, укреплены гораздо лучше и вырастаем намного сильнее. Бодхисаттва пребывает в подлинной природе Дхармы в том смысле, что он укоренен в ней, и корни уходят очень глубоко – столь же глубоко, можно сказать, как и само существование, и даже глубже.

Теперь последняя строфа – «Такова его практика мудрости, высочайшего совершенства» – становится более понятной. Если вы укоренены в реальности, вам не нужно думать о том, чтобы практиковать что-либо. Конечно, есть усилие в значении вирьи, но это не вопрос воли, это не эгоистические усилия, которые мы обычно принимаем. Точно так же, как жизненные соки текут по

дереву совершенно спонтанно и естественно, так и сила, необходимая для практики мудрости, спонтанно истекает из существа Бодхисаттвы, которое укоренено в абсолютной реальности. Запуская корни еще глубже в Дхарму, Бодхисаттва позволяет энергии течь еще более свободно и обильно. Но, точно так же как дерево лишь внешне отдельно от соков, которые текут сквозь него, так нет и различия между Бодхисаттвой и энергией, которая берет начало в источнике абсолютной реальности. Когда вы полностью погружены в какую-нибудь творческую деятельность, вы и энергия едины. Так действия Бодхисаттвы на основе этой абсолютной реальности становятся «практикой мудрости, высочайшего совершенства».

Когда вы живете, исходя из глубочайшего уровня реальности, это и есть ваша практика мудрости. Практика – это то, как вы живете. Вся ваша жизнь – выражение того, в чем вы укоренены, точно так же, как листья и цветы дерева – выражение жизненного сока, который берет начало в земле. Эта строфа говорит: «Не черпайте питательные вещества из какого бы то ни было аспекта обусловленного существования. Идите глубже. Берите их из глубин «Необусловленного, берите их из подлинной природы Дхармы, которая в каком-то смысле является и вашей собственной подлинной природой». Если вы будете делать так, все ваши слова, поступки и мысли будут вашей «практикой мудрости, высочайшего совершенства».

Такое видение Бодхисаттвы – как глубоко укорененного дерева – дает нам более верное представление о природе Бодхисаттвы или жизни Бодхисаттвы, чем какое угодно абстрактное или обобщенное понятие. Абстрактные идеи полезны для передачи информации и выдачи инструкций, но они не могут дать нам представления о реальности как таковой (и, говоря это, я использую абстракции и, следовательно, не передаю понятия реальности). Если мы считаем по-другому, в действительности мы глубоко заблуждаемся. Нам нужно вернуться к частному, к конкретному, к уникальному, к индивидуальному.

Абстракция – это общая идея, которая не соответствует ничему, с чем вы на самом деле встречаетесь и что вы на самом деле переживаете, будь это опыт духовный или чувственный. Так, «истина» – это абстракция, «реальность» – это абстракция. Когда вы вообще встречаетесь с чем-то, что вы можете назвать «реальностью»? Это понятие, это ваша мысль. Вы когда-либо видели универсальное качество голубизны отдельно от реальных

голубых объектов. Вы можете вывести идею кругообразности, но существует ли кругообразность отдельно от круглых предметов?

Платон бы сказал, что реальность на самом деле существует в этих универсалиях, а не в отдельных вещах, и, действительно, можно счесть, что абстракции велики, всеобъемлющи и целостны, в то время как отдельные вещи довольно малы и разрозненны. Но Платон, по-видимому, ощущал эти универсалии не как понятия, а как архетипы, так что его опыт реальности вовсе не обязательно противопоставлять опыту тех людей, которые, подобно Уильяму Блейку, ощущали реальность как «мельчайшие детали». Когда Уильям Блейк говорит об опыте реальности как «мельчайших деталей», он говорит о работе Воображения, а для Блейка воображение – это не способность, а деятельность всего человека в целом, когда разум и эмоции полностью едины. И именно посредством образов, символов, мифов и метафор *целостный мужчина или женщина* может понять реальность, откликнуться на нее, пережить ее как мельчайшие детали в их *полноте*. Если вы поступаете так, вы ощущаете реальность не только в каком-то одном аспекте, который заставляет вас скользить по поверхности: скорее, вы видите все аспекты реальности, не только поверхностно, но в их глубине.

Когда вы имеете дело с Совершенной Мудростью, важно отстраниться от концептуального выражения, в которое она облекается, столь неподходящего и чуждого тому, какое значение она несет. Нам нужно перевести его в более конкретные термины, как это сделали китайцы. Но если китайцы перевели его главным образом в то, что мы называем Чань, или – в японской форме – Дзэн, мы, с другой стороны, обретем более прочную почву под ногами, если переведем его в образы, мифы, символы и метафоры. Тогда мы, возможно, оживим учение. В метафоре язык начинает выходить за свои пределы. Метафора предлагает нам ключ к разгадке природы реальности. Она передает своего рода смешение – возможно, не субъекта и объекта, но, по крайней мере, одного объекта с другим. И это и *есть* общение. Если бы существовала непреодолимая преграда между субъектом и объектом, между одним человеком и другим, общения не могло бы существовать.

Образы становятся намного мощнее, если мы также принимаем в расчет тот факт, что люди различного темперамента видят и воспринимают вещи по-разному и даже делают то или иное по-разному. Идея укоренения в реальности предполагает, что есть

реальность, которая осязаема, прочна, цепка и даже пахуча, и она привлекает и даже вдохновляет людей определенного темперамента, возможно, кого-то воздушного и непостоянного. Кому-то немного более невозмутимому и приземленному, возможно, захочется сделать все наоборот. В «Бхагавадгите» есть образ большого дерева баньян, корни которого устремлены в небо – высшее сознание развивается скорее вглубь, а не вверх. В ней говорится: пусть твои корни будут в небе, а не на земле, свешивай голову сверху, с реальности. Встать с ног на голову – хороший буддийский образ видения вещей. Возможно, это более изощренный образ; определенно, он несколько парадоксален. Конечно, может случиться и так, что ни один из этих образов не зажжет в вас искры. Возможно, вместо этого Бодхисаттве нужно воспламениться, *светиться* реальностью: можно быть охваченным огнем реальности, точно так же, как быть укорененным в ней. Или же, безусловно, можно сказать, что Бодхисаттва *дышит* реальностью или реальность *течет* по венам Бодхисаттвы. Это лишь несколько направлений (основанных на стихиях), в которых воображение может начать работать. Есть множество других подходов, и лишь человек может обогатить их своим собственным опытом.

Не может быть абсолютной двойственности между дуализмом и отсутствием дуализма. Абсолютная истина – это Абсолютная истина относительной истины. Они нераздельны. Абсолютную истину нельзя осознать, не пребывая в относительной истине

Изменение и неизменность, страдание и освобождение, самость и отсутствие самости,

Привлекательное и отвратительное – в этой Пустоте они лишь единая Таковость.

Поэтому он не пребывает в обретенном им плоде, который состоит из трех частей:

Архата, Одинокого Будды, полностью просветленного Будды.

Пары противоположностей – это четыре *випарьясы*, четыре перевернутые или беспорядочные воззрения. Они заключаются в видении вещей вверх тормашками, шиворот-навыворот, а не так, каковы они на самом деле. Если вы видите то, что склонно изменяться, как неизменное, – это перевернутое воззрение. Если вы видите то, что по сути болезненно, как приятное, то, что лишено самости, как обладающее реальной самостью, то, что отвратительно, как привлекательное и прекрасное – это также

перевернутые воззрения. Они перевернуты, потому что характеристики Необусловленного ложно приписываются обусловленному. Необусловленное действительно неизменно и в высшей степени блаженно, оно также обладает – по крайней мере, согласно Махаяне – подлинной самостью, и оно поистине прекрасно. Но мы не видим таким образом Необусловленное, вместо этого мы видим так обусловленное существование. Вы можете подумать, что это смешно, что мы на самом деле не считаем вещи вокруг нас неизменными – но это так. Эмоционально мы относимся к этому так, как будто обрели эти вещи навсегда и будем тем, кто мы есть, вечно. В раннем буддизме и в большей части Махаяны большое внимание уделяется преодолению *випарьяс*⁶¹.

Однако в то же самое время это учение основано на дуализме, а Махаяна не считает дуализм (понятие о том, что у нас есть обусловленное с одной стороны и Необусловленное – с другой, и мы должны просто уйти от одного и прийти к другому) окончательной данностью, чем-то совершенно достоверным. Однако это не означает, что Махаяна отвергает дуализм в качестве необходимой основы для духовной практики, достаточно мощной, чтобы поддерживать любого рода недвойственную реализацию. В начале мы не можем себе позволить быть недвойственными.

В «Арьяпарьесана-сутте» из «Мадджхима-Никаи» Будда говорит, что когда он был Бодхисаттвой (то есть до Просветления) и сам был обусловлен, вначале он пребывал в погоне за обусловленным. Но затем ему пришлось в голову гнаться не за обусловленными вещами, а за Необусловленным: так он начал свои поиски Просветления и со временем достиг его⁶². Поэтому этот дуализм – основа буддизма. Для достижения практических духовных целей мы должны размышлять в рамках перехода от низшего состояния сознания к высшему. Любое духовное развитие должно основываться на двойственных допущениях: мы устанавливаем два принципа, от одного из которых мы отказываемся, а другому следуем. Все духовные системы имеют практическую, рабочую дуалистическую систему подобного рода. Некоторые, такие как зороастризм, считают эту основу метафизической и абсолютной, другие, подобно Махаяне, не считают ее абсолютной с точки зрения метафизики, а некоторые, подобно буддизму Хинаяны, не утверждают ни того, ни другого. Хинаяна вполне довольствуется практическим дуализмом, не говоря ничего о метафизическом или онтологическом статусе

этой двойственности. Постигаете ли вы состояние недвойственности, постигая Необусловленное, или видите ли вы тогда, что на самом деле нет разницы между обусловленным и Необусловленным, это вопрос, который Палийский канон оставляет открытым.

Однако Махаяна берет быка за рога. На уровне Бодхисаттвы – и с нашей дуалистической точки зрения это «высший» уровень – дуалистический подход оказывается недостаточным, чем-то, что нужно рассеять или разоблачить. Это достигается осознанием третьего измерения *шуньяты* – *махашуньяты*, «великой шуньяты», пустоты или недостоверности различия между обусловленным и Необусловленным. С практической точки зрения это означает, что Просветление заключается не в переходе из сансары в нирвану – как будто это две отдельные реальности – а в осознании их сущностной неразличимости. Так в высочайшем смысле духовная жизнь оказывается иллюзией.

Поскольку это нельзя постичь никак, кроме как с помощью духовной жизни, нужно сказать, что недвойственность вообще не имеет для нас смысла. Это просто слова, в лучшем случае – абстрактная идея. Если недвойственная перспектива открывается нам, когда мы прокладываем путь наверх по духовной лестнице, прекрасно. Но мы осознаем, что никогда не существовало никакой лестницы, что нет различий между «верхом» и «низом», только когда мы проложили путь к «вершине». Мы не можем основывать нашу практику на чисто интеллектуальном понимании недвойственности.

Даже на философском уровне идея недвойственности представляет собой непреодолимую трудность. Учитывая тот факт, что мысль сама по себе неизбежно двойственна, невозможно составить утверждение о недвойственности, которое не было бы двойственным, по крайней мере, по форме. Это путаница понятий. Если вы говорите «обусловленное и Необусловленное недвойственны», они должны быть двойственны в каком-то смысле для того, чтобы вы сделали это утверждение. Если вы говорите «разница между обусловленным и Необусловленным иллюзорна», все еще остается иллюзорная разница – и все еще есть двойственность между тем, что иллюзорно, а что нет.

Шанкара, придавший Веданте систематическую форму в начале IX века нашей эры, противопоставляет воззрения некоторых школ Веданты насчет того, что вселенная и Брахман (абсолютная

реальность) едины в том смысле, что вселенная сделана из Брахмана и исходит от него, воззрению, согласно которому вселенная лишь *кажется* исходящей от Брахмана. Это, как он утверждает, абсолютная недвойственность в самом чистом виде. Однако, даже если вы утверждаете подобным образом, что вселенная не берет начала в реальности, кроме как видимо, все еще остается двойственность между реальностью и видимым. Заявляя о недвойственности своей позиции, вы неизбежно впадаете в двойственность. Любая философия обречена быть дуалистичной, поскольку ни одно утверждение не возможно без, по крайней мере, двух конечных принципов.

Если и существует недвойственность, она должна принять форму чисто духовного или запредельного опыта, который нельзя никоим образом сформулировать. Ее можно лишь передать посредством своего рода «абсолютного дуализма» – как в Праздникапарамите – в котором дуалистическая мысль попадает в собственный капкан и освобождает высшую духовную реализацию. Мы не можем зайти дальше. Если мы попытаемся предположить, что постигается столь таинственно – например, «состояние или принцип, который лежит за пределами» – мы определенно привносим третий принцип. Когда мы начинаем думать об этой реальности, в которой субъектно-объектного деления не существует, мы делаем эту реальность внешним объектом, тем самым опровергая ее. Думая о недвойственности, мы преуспеваем лишь в том, что все глубже закапываемся в двойственность. Нельзя даже сказать: «Ну, тогда мы должны видеть то, что мы видим». Сколь бы неопределенным ни был объект, он остается объектом. Мы не можем победить – дело не в победе. На самом деле, мало что мы можем обсудить с пользой. Мы должны изменить саму структуру нашего сознания, особенно посредством медитации, чтобы оно перестало расщеплять все на субъект и объект.

Следовательно, подход Хинаяны в некотором отношении мудрее всего, хотя это и не умаляет рассуждений Махаяны. У некоторых людей ум очень изошрен, и им нужно все более утончать свой дуализм, чтобы выйти за его пределы. Однако, каков бы ни был духовный опыт отдельных личностей, двойственный или недвойственный, те традиции Махаяны, которые утверждают, что основаны на недвойственных исходных положениях, должны быть ошибочны. Например, есть школы, которые говорят, что нет разницы между вами и Буддой. Вы и *есть* Будда. Может

показаться, что двойственность здесь отрицается, но, отрицая двойственность, вы, на самом деле, упрощаете ее.

Есть дзэнская история, которая показывает, насколько осторожно нужно вести себя, принимая подход Махаяны. В истории говорится о дзэнском мастере, которого преследовала «лисица-дух» (не столько необычное привидение, сколько очень необычная лисица, хотя и нередко встречающаяся в японском фольклоре). Соблазнившись беседой с ней, дзэнский мастер узнает, что она пятьсот раз перерождалась лисицей-духом, но до этого круговорота неудачных реинкарнаций была великим дзэнским мастером. Ее падение было результатом ответа, который она дала на вопрос: «Когда кто-то реализует природу Будды, что происходит с законом кармы?» Вопиющая ошибка, которая заставила этого бывшего дзэнского мастера пятьсот раз перерождаться лисицей-духом, заключалась в следующем утверждении: «Когда кто-то достигает нирваны, он заменяет собой закон кармы. Закон кармы уничтожается». Лисица-дух продолжала: «Несомненно, я ответила неверно. Что я должна была ответить?» И дзэнский мастер говорит ей верный ответ: «Когда ты Просветлен, закон кармы тебе не препятствует».

Махаяна постоянно подчеркивает, что абсолютная истина не заменяет собой относительную истину. Она настаивает, что абсолютное нужно постигать внутри относительного, как его более глубокое или глубинное измерение (так сказать). Относительная истина мистическим образом содержится внутри абсолютной истины. Даже само различие между относительной и абсолютной истиной является частью (или принадлежностью) относительной, а не абсолютной истины, потому что не может быть абсолютной двойственности между дуализмом и отсутствием дуализма. Абсолютная истина – это Абсолютная истина относительной истины. Они нераздельны. Абсолютную истину нельзя осознать, не пребывая в относительной истине.

Есть два крайних воззрения, сдерживающих нас и отвергающих любую возможность духовного развития. Нигилистическая крайность заключается в перенесении качеств иллюзорности на относительно реальное, так что утверждается, что раз все нереально, следовательно, медитация не реальна, духовная жизнь не реальна. Этерналистская крайность – перенесение качеств абсолютного на относительное. Эта крайность представлена *випарьясами*, которые иногда называют «ошибкой замещения абсолютности».

Однако ошибку этернализма также можно представить свободными толкования доктрины Татхагатагарбхи, «источка состояния Будды», которая выражает потенциал Просветления в непросветленном уме. Если мы воспримем идею о том, что в любом существе есть природа Будды, буквально, если мы овеществим идею Татхагатагарбхи, если мы забудем, что она пуста, мы можем заявить: «Что ж, раз у меня есть природа Будды, бессмысленно прилагать усилия к тому, чтобы ее обрести. Если я попытаюсь сделать это, я упусти суть». Мы можем проделать тот же самый овеществляющий трюк и по отношению к бодхичитте, воображая, что она каким-то образом содержится внутри нас, ждет своего часа, и все, что мы должны сделать, – осознать ее. В каком-то смысле, это, возможно, и верно, но как мы это преподносим? «Окей, я злой, эгоистичный, неряшливый, ленивый, невежественный, но под всем этим я Будда». Это не дает нам никакой точки опоры. На самом деле, полезнее будет сказать, что наряду с этими слабостями существуют *реальные* духовные качества, в каком бы зачаточном состоянии они ни находились, – мгновения щедрости, доброты и внимательности – которые являются подлинными семенами духовного развития и могут, если их развивать, привести к настоящему состоянию Будды. *Есть* Абсолютное, *есть* Вечное, *есть* Бесконечное – но это *не* эта опытная реальность. Эмпирически, относительно реальное не иллюзорно, но не абсолютно реально.

Эта строфа говорит нам, что *випарьясы* – «в этой Пустоте лишь единая Таковость». Хотя духовное содержание слова *шуньята* («Пустота») на самом деле позитивно, или, скорее, ни позитивно, ни негативно, само слово несет негативные оттенки – отсутствие. *Татхата*, что означает «таковость», обозначает ту же самую реальность и является, следовательно, можно сказать, ее позитивным эквивалентом. *Татхата* указывает на невыразимость реальности, что означает, если хотите, невыразимость отдельных вещей, «мельчайших деталей» Блейка. Когда бы мы ни пытались описать что-то, в нашем опыте всегда остается нечто непередаваемое. В конце концов, все, что мы можем сделать, – это показать на вещь и сказать: «Она такова, какова она есть», «Она такова», «Вот так», «Так-то и так-то». «Таковость» вещей – это их уникальное, невыразимое качество или сущность. Реальность вещей нельзя описать, ее можно лишь пережить. Все – будь это сансара или нирвана, обусловленное или Необусловленное, изменчивое или неизменное – таково, каково оно есть. Счастье – это счастье, страдание – это страдание. Все вещи равно неописуемы. Но когда мы описываем

все как «единую Таковость», давайте будем осторожны и не будет подразумевать, что *тамхата* – это в некотором, даже самом тонком, смысле материя. Это рабочее понятие – поэтому мы можем овеществить ее лишь как фигуру речи. Когда мы указываем на вещи, мы можем отметить лишь их «таковость», а не их «чтойность».

В конце концов, что мы на самом деле передаем, пытаюсь передать наш опыт? Даже на гораздо более низком уровне, нежели *тамхата*, наш опыт большей частью нельзя передать. Используя образ, вы можете пробудить опыт в человеке, с которым вы говорите, сходный с тем, который вызвал этот образ в вашем уме – возможно, более непосредственно, чем при использовании абстракций – но личные ассоциации, связанные с образом, будут разными для разных людей. И, не говоря уже о невозможности подлинной *передачи* нашего опыта, в любом случае другой человек никогда не сможет ощутить нечто так же, как это ощутили вы. Другой человек не будет относиться к объекту точно так же, как вы, потому что в некотором смысле вы изменяете объект благодаря самому вашему опыту его – вы не можете вырвать объект из контекста вашего переживания его.

«Опыт» – еще одно из этих абстрактных слов, которые мы склонны принимать буквально, как будто мы можем переживать опыт как опыт. Но как нам вычленить опыт из контекста «обладания» опытом? Только вы можете пережить свой опыт, у другого человека будет его собственный опыт. Дайте кому-нибудь книгу, которая вам понравилась, и, возможно, она тоже доставит ему удовольствие, но опыт этого человека будет совершенно отличаться от вашего. Вручите кому-нибудь цветок, и его ощущения от этого цветка будут его собственными, не теми же, что у вас. Тот же цветок, но человек другой. Так на обычном, мирском, субъектно-объектном уровне мы можем развить осознание уникальности и невыразимости нашего опыта вещей.

Однако это осознание не будет тождественным постижением Бодхисаттвой того, что «в этой Пустоте они лишь единая Таковость». И даже если это в буквальном смысле непостижимо для нас, Бодхисаттва не останавливается на этом. «Он не пребывает» в том или ином достижении – он не отдыхает успокоенно, даже когда достигает плода полного Просветления. Однако, несомненно, в этот момент ему становится нечего больше делать. Зачем нужно подчеркивать, что он не поживает на лаврах? Одним из ответов будет, что Будда не пускает корни в Просветлении, потому что даже полное Просветление – это не

достижение устойчивого положения, но скорее длительность и необратимость процесса. Думайте о нем – хотя и условно – как о спирали, постоянном движении и возвышении все расширяющимися кругами к вечности.

Как сам Вождь не пребывает в измерении, свободном от условий,

Как не пребывает и в обусловленном, но свободно блуждает бездомный,

Так же и Бодхисаттва пребывает, не имея поддержки или опоры.

Такое положение Джина назвал «лишенным опоры».

«Вождь» – это, конечно, Будда, и он не пребывает в Необусловленном, как чем-то отличным от пребывания в обусловленном, потому что он вышел за пределы подобной двойственности. Он свободно блуждает, не имея пристанища ни в обусловленном, ни даже в Необусловленном. Махаяна различает два вида нирваны: *пратиитхита*, закреплённая нирвана, и *апратиитхита*, незакреплённая нирвана, нирвана, которую, так сказать, нельзя найти в каком-то определенном месте. Поэтому, если Будда пребывает где угодно, он пребывает в *Махашуньяте*, Великой Пустоте. Он свободен от всех понятий, всего двойственного мышления. И его положение – это неположение. Его основа – не-основа. Его опора – отсутствие всякой опоры. Эта строфа предполагает отношение веры и доверия к жизни в целом. Некоторым людям, почти от природы, это свойственно более, нежели другим: они меньше беспокоятся, меньше волнуются, меньше нервничают, поэтому им удается справляться без планов, замыслов и структур.

Запредельное Терпение, терпеливое принятие абсолютно неприемлемого, подобно – и это нужно сказать – тому, чтобы позволить реальности найти к вам подход

Те, кто желает стать учениками Сугаты,

Пратьекабуддами или Царями Дхармы,

Не обратившись к этому Терпению, не могут достичь своих достойных целей,

Они пересекают реку, но их глаза не на другом берегу.

Те, кто учат Дхарме, и те, кто слушают ее проповедь,

Те, кто обрел плод Архата, Одинокого Будды или спасителя мира,

И нирвана, обретенная мудрыми и постигшими –

Просто иллюзия, лишь сновидение, как учил Татхагата.

В очень общих чертах «это Терпение» означает восприимчивость к духовным истинам, которые совершенно чужды вашей естественной реакции на мир. Вы терпеливо принимаете неприемлемое. Не нужно терпения, чтобы принимать то, что приемлемо – мы можем примириться с приемлемым поведением. Лишь когда мы сталкиваемся с неприемлемым, начинаются испытания нашего терпения. Поэтому тот, кто проверяет ваше терпение – пусть и по неосторожности – отлично справляется с тем, чтобы сделать вас терпеливым. Ругать кого-то за то, что он приводит вас в нетерпение – все равно что ругать нищего за то, что вы бедны.

Поэтому, где бы в текстах Совершенной Мудрости ни говорилось о Бодхисаттве, проникающем в мудрость – *праджня* женского рода, – практика терпения требует «женственного» положения перед лицом реальности. Одна из четырех функций состояния Будды, согласно Тантре, – соблазнять, очаровывать, и хотя эта идея была гораздо полнее развита в индуизме (с фигурой Кришны и его гопи), она присутствует и в буддизме. На самом деле, практика метга-бхаваны подразумевает, что мы видим все, как *сухха*, чистую красоту. Так почему бы не соблазниться реальностью? Вы должны открыть двери возможностям получения опыта, которого никогда ранее не предвидели. Может быть, реальность очарует вас. Человек должен быть открыт всем возможностям выражения – не забывайте, что в буддийской иконографии Бодхисаттва представляется с крючком сострадания, чтобы вытащить вас, или с лассо, чтобы поймать вас, как упирающегося вола. Запредельное Терпение, терпеливое принятие абсолютно неприемлемого, подобно – и это нужно сказать – тому, чтобы позволить реальности найти к вам подход.

Здесь мы снова встречаемся с *анутпаттика-дхарма-кианти*⁶³, терпеливым принятием совершенно лишаящего нас присутствия духа, по-настоящему неприемлемого факта того, что в реальности ничего не возникает, потому что вещи не имеют объективного существования, которое может возникнуть: все не рождено, не имеет начала. Это также терпеливое принятие вытекающего из этого факта того, что даже если вы сами достигли нирваны, вы не стали ничем обладать, как будто ваше достижение – сон. «Просто иллюзия, лишь сновидение».

Если это так, нам не обязательно принимать наши, менее выдающиеся достижения столь серьезно. Если наша духовная

практика идет хорошо – медитация сильна, энергия течет – прекрасно. Не стоит слишком упиваться этим или трубить повсюду, как будто мы действительно чего-то достигли. Чувство юмора может помочь нам вывести на чистую воду неуместность эго, заявляющего о своих правах.

Четыре типа людей не страшатся этого учения:

Сыновья Джины, искусные в истине, святые, которые не могут вернуться вспять,

Архаты, свободные от омрачений и нечистот, избавленные от страданий,

Те, кого возвращают благие учителя, считаются четвертым типом.

Если кого-то не потрясают учения Совершенной Мудрости, это, вероятно, происходит потому, что он их не понял, он совершенно непроницаем для этих учений. Но если вы чуть более осознанны и умны, если вы искренне стараетесь развиваться, они не могут вас не потрясти. Они идут вразрез со всеми вашими предположениями, они бросают вызов всему вашему обусловленному существованию. Иногда вы читаете или слышите что-то, будь это текст Совершенства Мудрости или нечто совсем иное, и это оказывает на вас подобное экзистенциальное влияние, и вы изменяетесь навсегда. Неприятное, даже болезненное сотрясение всего вашего мировоззрения предшествует возможности полного осознания этих учений, настолько глубокого, чтобы они *перестали* быть для вас потрясением и ударом.

Следуя этому пути, мудрый и ученый Бодхисаттва

Упражняется не в архатстве, не на уровне Пратьекабудд.

Он упражняется только в Будда-дхарме ради всеведения,

Не-упражнение – его упражнение, и некому упражняться в этом упражнении.

Увеличение или уменьшение форм – не цель этого упражнения,

Он не стремится к обретению различных дхарм.

Он надеется обрести лишь всеведение этим упражнением,

К нему он движется, когда упражняется, и радуется его добродетелям.

Бодхисаттва не имеет цели упражнения, не стремится к обретению различных качеств или атрибутов, не пытается попасть куда-либо в мире форм, не ищет увеличения или

уменьшения обусловленного. На этом уровне подобные мысли даже не приходят вам в голову. Вы не пытаетесь увеличить Необусловленное или уменьшить обусловленное. С одной стороны, вы не проводите различий между ними, вы выходите за пределы самой идеи об уменьшении или увеличении, точно так же, как выходите за пределы обретения и не-обретения, ни того, ни другого, или того и другого одновременно.

Это все не так уж возвышенно, но ошибочно будет браться за это преждевременно. Это важная – и опасная – переходная стадия. Нужно понять, что, хотя направление ваших устремлений может стать более определенным, а импульс практики более мощным, изменятся сами «идеи», изменится видение вещей – на самом деле, изменяется вся ваша жизнь. Могут измениться и причины для того, чтобы быть буддистом – по крайней мере, причины, которые человек формулирует. Возможно, кого-то вначале привлекло воззрение буддизма, которое, как впоследствии выяснилось, было неверно понято или даже ложно. Но в каком-то смысле воззрение не могло быть абсолютно ложным, если со временем оно привело к тому, что человек понял его ложность. К этим переходным этапам следует относиться позитивно и творчески, хотя для многих людей это нелегко. Например, в самом конце своей жизни Фома Аквинский, по-видимому, понял, что все написанное им не стоило и ломаного гроша, и совершенно не мог примириться с этим ощущением интеллектуальной беспомощности перед лицом реальности.

Глава 8

Факты существования

*Формы – это не мудрость, мудрость не обретается в формах,
В сознании, восприятии, ощущении или воле.
Они – не мудрость, и в них нет мудрости,
Она подобна пространству, непрерывному и целостному.*

*Сущностная изначальная природа всех объективных опор
безгранична,
Подобно этому, безгранична и природа живых существ.
Как сущностная изначальная природа пространства не имеет
границ,
Так же безгранична и мудрость Постигших мир.*

Мудрость подобна пространству, потому что единственная непрерывная и целостная вещь, которую мы можем воспринять, – это пространство. Пространство можно постичь только через отрицание, посредством вещей, которые в нем находятся. Оно не может быть разделено или распорото, оно не состоит из частей. Оно повсюду. Таковы характеристики мудрости, в которой разрывы, трещины и разделения существуют лишь концептуально. Вы не можете разрубить на куски пространство, не можете разрубить на куски бытие – не можете и разрубить мудрость. Мудрость присутствует везде в целостном виде. Ее нельзя нарезать на ломти, нельзя быть частично Просветленным. Мудрость обладает абсолютной продолжительностью, она лишена разрывов, она безгранична, в том смысле, что не непостижима. Таковы и все вещи: в своей сущностной изначальной природе они неопределимы, непостижимы и, следовательно, безграничны. «Объективные опоры», то есть *скандхи*, безграничны – как и существа, и пространство, и мудрость. В своей сущностной изначальной природе их нельзя уловить, подвергнуть анализу или классифицировать.

*«Восприятие» – только слово, как проповедали Вожди,
Восприятие покинуто и ушло, и открыта дверь в Запредельное.
Те, кому удастся избавиться себя от восприятия,
Достигнув Запредельного, исполнят заповеди Учителя.*

*Если в течение эонов, бесчисленных, как пески Ганга,
Вождь будет сам произносить слово «существа»,*

Все же, чистое с самого начала, ни одно существо не появится благодаря этим словам.

Это практика мудрости, высочайшего совершенства.

Восприятие требует наличия субъекта и объекта. Когда вы выходите за пределы двойственности субъекта и объекта, восприятие, следовательно, «уходит и забывается». Там нет ничего, что в реальности получает существование. Вы можете понять это, но ни вы, ни кто-либо другой не может это изменить. Даже если бы сам Будда сказал, что существа существуют, а для буддиста эта мысль не может быть выражена ярче, даже если бы он повторял это в течение эонов, бесчисленных, как песок в реке Ганг, это все равно не стало бы правдой, не изменило бы того факта, что в реальности существ нет. Это означает, что нет совершенно никакой возможности существования творения или творца. Так Совершенство Мудрости отмечает теистический подход.

Теизм, по-видимому, не был важным направлением мысли в дни Будды, и он упоминал о нем лишь отрывочно. Он развился гораздо сильнее позже, вместе с теистическими культурами поклонения в Индии в Средние Века, и частичной недвойственностью – оставляющей место для творца и творения – различных школ Веданты, начиная примерно с X века.

Христианские исследователи в области сравнительного религиоведения в прошлом пытались делать заявления, что монотеизм появился позже всего остального и, следовательно, является вершиной религиозного поиска. Однако более современные исследования установили постоянные соответствия между «примитивными» социальными структурами и очень явными и ясными монотеистическими идеями. Конечно, монотеизма обычно достаточно, чтобы удовлетворить среднестатистического человека: вот он, мир, кто-то должен был создать его, и, кто бы он ни был, это Бог. С этим не поспоришь. Людям с такими воззрениями придется полностью изменить всю структуру своего ума, чтобы увидеть мир по-другому, и, вероятно, это означало бы просить от них слишком многого.

Если оставить это в стороне, сама эволюция идей оставляет несколько вопросов. Рассматриваете ли вы абстрактное развитие идей, отделенных от личностей, которые ими обладали? Разве тот факт, что вы можете организовать идеи в определенной временной последовательности, обязательно требует эволюционной теории? Можно сказать, что идеи человека были

вдохновлены, в хорошем или плохом смысле, предшествующими идеями. Но сама религия, сама философия не развивается – подобные слова являются лишь оборотом речи. Все, что можно сказать, – что есть определенные основные позиции или взгляды, которые остаются прежними, как бы ни отличалась степень интеллектуальной утонченности, которую люди приносят в эти идеи. Простые люди, которые не могут выразить свои взгляды, не обязательно меньше «развиты», их воззрения необязательно более примитивны или менее разумны, чем воззрения интеллектуально изощренных людей. Монотеизм святого Фомы Аквинского не обязательно более «развит», чем у «примитивного» жителя племени.

Вполне может существовать нечто, что соответствует своего рода «жизненной силе», действующей во вселенной – это довольно позитивная и здравая идея. Это может быть даже духовная сила.

Но не может быть запредельной жизненной силы

Стремление проводить соответствия между религиями возникает из страха, что вы в некотором роде что-то упустите, если посвятите себя одной религии, а не другой. С другой стороны, вера подразумевает прыжок во тьму, выбор неизвестного. Когда вы становитесь буддистом, вы перестаете быть христианином – все именно так. Если вы не хотите менять религию до тех пор, пока не убедились, что новая религия – такая же, как старая, в чем смысл их менять?

Если мы пытаемся соединить разные идеи, нас подстерегает серьезная опасность получить неразбериху. Так буддизм Махаяны начинает рассматриваться как вид теизма. «Будда присматривает за нами и защищает нас – именно это в основном и делает Бог...» Вот такие доводы выдвигаются. Но что мы здесь имеем в виду под Буддой? Шакьямуни? Нет. Состояние Будды, которое полностью реализовал Шакьямуни, присутствует повсюду, и нам остается лишь реализовать его, вступить с ним в контакт. Оно не ограничено ни пространством, ни временем, поэтому оно доступно в любой точке пространства и в любой момент времени, и, следовательно, в некотором смысле распространяет влияние, которому мы можем открыться. Этот взгляд совершенно отличается от того, чтобы воспринимать Будду как человека, присматривающего за нами, не говоря уже о личности, которая сотворила вселенную.

Давайте проясним буддийскую позицию по поводу теизма. Согласно тому, что Будда говорит в Палийском каноне, теизм возникает из попыток передать опыт иного порядка, опыт *брахмалоки*, а не более высокий опыт – и, конечно, не переживание *шуньяты*. Характеристика буддизма как «нетеистической» религии, безусловно, определяет его в терминах теизма, что не может быть особенно полезно, кроме как на начальном уровне, потому что в буддизме такие понятия, как «теизм», «не-теизм» и даже «пантеизм» не имеют особо смысла. Однако понятие «нетеистический» более предпочтительно, чем «атеистический», которое отсылает к воинственному материализму, антирелигиозным, отрицающим духовность взглядам.

Сарва-дхарма-шуньята, «пустота всех дхарм», иногда преподносится как форма пантеизма. Это в некотором смысле справедливо – опять же, на элементарном уровне – если рассматривать элемент «теоса» в мире как *шуньяту*. Но вам нужно понять, что буддизм Тхеравады нельзя рассматривать как пантеизм ни с одной из точек зрения: было бы рискованно навешивать подобный ярлык даже на Махаяну. Есть два взгляда на пантеизм. Его можно рассматривать как материалистический монизм, подразумевающий представление о том, что все воспринимаемое – та или иная трансформация одного абсолютного *материального* принципа; или же можно рассматривать его как представление о том, что все является трансформацией одного *духовного* принципа. В любом случае, существует – и это учение Упанишад – одна основная «субстанция», материальная или духовная, которая принимает различные формы: все во вселенной в своей основе является ей. Это в некотором отношении близко к воззрениям Спинозы о том, что есть одна абсолютная субстанция, «Бог», с бесконечными атрибутами. То, что мы узнаем, принимает форму двух атрибутов, пространства и времени, но есть бесконечное множество других атрибутов, о которых мы совсем ничего не знаем.

Все это – формы субстанционализма, но буддизм не является его формой. *Шуньяту* нельзя интерпретировать как метафизическую субстанцию. Это не единая трансцендентная вещь или существо, которое проявляется во всех *дхармах*. Мы можем сказать, что существует реальность, представляемая словом «*нирвана*», «*шуньята*», «*татхата*» или «*дхармакая*», которая выходит за пределы феноменальной или относительной реальности, и что

мы, пребывая в этом мире, можем постичь ее, если приложим необходимые усилия. Но это не некий «космологический принцип», присутствующий в мире.

Среди этих понятий *дхармака* наиболее подвержена квазиатеистическим толкованиям. В оригинальном изложении Махаяны *дхармака* означает абсолютную реальность человека, исторического Будды, тот аспект его природы, в котором он един с абсолютной реальностью, в противовес аспекту, в котором он проявляется на человеческом уровне (*нирманакае*) и архетипическом уровне (*самбхогакае*). Поэтому *дхармака* не стоит персонифицировать и считать ее своего рода космической силой, свободно проявляющей активность. «Активность» *дхармака* проявляется через Просветленных существ: поскольку Будда един с реальностью, реальность «функционирует» напрямую и беспрепятственно через Будду. *Дхармака* проявляется в той мере, в которой каждый человек подобен Будде – и это частичное проявление формально называется бодхичиттой, которая, можно сказать, последовательно заполняет разрыв между отсутствием Просветления и Просветлением.

Однако понятие *дхармака* было расширено в Китае и Японии и стало обозначать абсолютный духовный принцип не только в самом Будде, но и в целом во вселенной, которая сама по себе стало своего рода собирательной *нирманакаей*. Несомненно, в популярном изложении все это приобретает некоторый пантеистический оттенок. Различие в том, что в ранней индийской версии Будда *сознательно* объединяется с *дхармакаей*, в то время как в случае с дальневосточными изменениями этой идеи то же самое вряд ли можно сказать по отношению к целому космосу.

Следовательно, нужно с осторожностью подходить к истолкованию этой «вселенской» *дхармака* и не превращать ее в «единое» в противовес «множеству». Для начала, возможно, стоит рассматривать ее просто как позитивный эквивалент учения об *анатмане*, чтобы не возникало соблазна рассматривать универсальный духовный принцип как состояние уничтожения. Она указывает нам, в каком направлении искать реальность. Затем, не говоря, чем она может являться сама по себе, мы можем сказать, что она – неистощимый источник духовного смысла и видов деятельности, которые мы персонифицируем в форме Бодхисаттв. Мы можем зайти еще дальше и сказать, что понятие *дхармака* используется для обозначения запредельного принципа, принципа, посредством которого связано все

остальное, который, при окончательном анализе и с максимально широкой точки зрения, позволяет всем вещам – в той мере, в которой они существуют, – взаимозависеть, быть вплетенными в великую гармонию, которую мы называем *дхармадхату*. Именно в этом смысле мы можем рассматривать *дхармакаю* как принцип единства: не в том смысле, что истинно единство, а двойственность – ложна, а в смысле принципа *гармонии*. Это полюс или ось, на которые ориентируется все остальное, принцип, который, если рассматривать его правильно, позволяет всему быть частью великой мандалы, которой является космос.

В то же самое время этот образ мандалы не стоит принимать буквально. В ней нет периферии: периферия существует в чем-то конечном, но как можно быть на окраине реальности? Мы не должны позволять любви Махаяны к абстрактным рассуждениям слишком отдалять нас от личного опыта. Все эти рассуждения следует понимать в свете Совершенства Мудрости. Если мы вообразим, что структура языка некоторым образом отражает структуру реальности и начнем принимать утверждения о запредельной реальности буквально, а не, скажем, поэтически, мы очень быстро отделимся от сути. Степень, в которой философию Махаяны можно толковать онтологически – а, на самом деле, и степень, в которой в буддизме вообще присутствует онтологическая точка зрения – в действительности очень спорна.

Приняв однажды идею о космологическом принципе, легко начать с мыслей о некой «жизненной силе» и кончить своего рода наивно-натуралистическим пантеизмом. Вполне может существовать нечто, что соответствует своего рода «жизненной силе», действующей во вселенной – это довольно позитивная и здравая идея. Это может быть даже духовная сила. Но не может быть *запредельной* жизненной силы. Никакая жизненная сила не будет соответствовать *дхармакае*. И уж точно не может идти речи о феноменальной или относительной реальности, «возникающей» в каком бы то ни было смысле из запредельной.

Слова «все существует вследствие пустоты» означают, что пустота, верно понятая как обусловленность, делает все возможным – как духовную жизнь, так и мирскую

Космос, сансара, состоит из различных уровней и слоев существования, вплоть до самого утонченного и духовного из всех измерений, *брахмалоки*, и говорится, что все возникает из этого высочайшего измерения в начале эры и возвращается в

него в конце. Эта пульсация существует с безначальных времен и продолжится в бесконечном будущем. Поэтому можно говорить о духовной силе брахманического происхождения, работающей посредством космического процесса эволюции и инволюции. Можно даже назвать ее «Богом». Но если бы мы захотели вывести подобное тождество, нам пришлось бы приготовиться к принятию того факта, что «Бог» относителен и принадлежит миру феноменов, потому что запредельное – это нечто другое. В то же время нужно сказать, что принятие «Бога» за трансцендентное – простительная ошибка, потому что с нашей собственной точки зрения очень сложно провести грань между высокоразвитыми духовными измерениями и запредельным – точно так же, как при взгляде на ночное небо сложно отличить близкие планеты от далеких галактик.

Когда вы рассматриваете мировой процесс и пытаетесь отследить его до самого начала, как бы далеко в прошлое вы ни ушли, вы никогда не сможете определить точку, в которой все началось. Согласно буддизму, это все, что можно сказать, и легко понять, почему. Само время является частью нашего видения вещей – оно в некотором смысле субъективно, так что просить ум вернуться к началу времен – своего рода противоречие. Там, где есть ум – обычное сознание, – там будет и мир, воспринимаемый этим умом. Ум никогда не сможет вернуться в ту точку, где нечего воспринимать, где все начинается и есть только ум. Это как пытаться сделать монету с одной стороной. Будда просто говорит: «Когда прекращается мир – прекращается ум, когда прекращается ум – прекращается мир». Если вы хотите добраться до конца мира, вы должны остановить ум – то есть остановить обусловленный, эмпирический ум. Это конец обусловленного существования и начало запредельного измерения, в котором нет пространства и времени, субъекта и объекта, начала и конца. Просто не существует доступной восприятию причинной зависимости между мировым процессом и абсолютом. Конечный ум не может одновременно воспринимать эти два измерения, и они, следовательно, не могут быть объединены никаким интеллектуальным синтезом. Как бы далеко мы ни зашли, мы не можем найти точки, в которой весь космический процесс берет начало в абсолютe, обуславливается им или творится им.

Однако мы жаждем объяснений и поэтому находим псевдообъяснения, например: «Почему цветок растет? Он активизируется принципом роста». Самодовольные

формулировки вроде этой вообще нельзя назвать объяснениями. «Почему люди добры? Потому что они активизируются принципом доброты». «Как появилась вселенная? Она берет начало в универсальном принципе». «Как появляются и развиваются вещи? Посредством жизненной силы или эволюционной энергии». Это псевдообъяснения. Еще одно внешне правдоподобное объяснение мира – сказать, что он творится *авидьей*, неведением, но для того, чтобы сказать так, нам нужно овеществить абстрактное понятие, превратить идею неведения в «принцип неведения», а затем в своего рода «принцип творения». Отсюда всего шаг до заявления о том, что мир некоторым образом «выпал» из абсолюта, а затем мы начинаем говорить о Падении и даже о *lapsus felix*, «счастливом Падении».

Классический буддизм, как Хинаяны, так и Махаяны, отказывается делать первый шаг на этом пути к овеществлению, а Совершенство Мудрости безжалостно преследует все наши попытки овеществить понятия. Это необходимо, потому что мы не можем не делать этого снова и снова. Тому, кто утверждает, что учение о пустоте отрицает любую возможность духовной жизни, мы отвечаем вместе с Нагарджуной: «Все существует вследствие пустоты». Но тогда становится трудно не воспринимать «пустоту» как некий космический принцип, который, так или иначе, ответственен за существование мира. Так мы овеществляем абстрактное понятие, выражающее тот факт, что все, что мы переживаем, возникает в зависимости от причин и условий. Слова «все существует вследствие пустоты» означают, что пустота, верно понятая как обусловленность, делает все возможным – как духовную жизнь, так и мирскую.

Иногда говорят, что согласно буддизму универсальным принципом является карма, но это не так. Обусловленность – это универсальный принцип, а карма – лишь частный случай его применения на уровне этики⁶⁴. Используя традиционную аналогию, если *дхармака* – это океан, обусловленность – это волны. Волны могут вздыматься и пениться, но вода остается водой. К этому довольно грубому образу, конечно, не стоит привязываться, потому что он может заставить нас подумать, что *дхармака* – своего рода духовная «субстанция».

Важно ясно понимать различия между этим универсальным принципом обусловленности и представлением о причине и следствии. В индийской философии, по сути, существуют две школы мысли, изучающие причину и следствие. Одна, школа

саткарьявадинов, утверждает, что причина и следствие тождественны. Если взять кусок золота и превратить его в украшение, золото останется золотом. Изменяется только форма, субстанция остается прежней. Следовательно, согласно Веданте, которая придерживается мнения Саткарьявады, вся вселенная – трансформация *Брахмана* (Абсолюта, Первичного принципа), и, поскольку следствие и причина тождественны, Бог и мир, *Брахман* и космос едины. Противоположное воззрение, воззрение асаткарьявадинов, представленное школой Сарвастивады Хинаяны, заключается в том, что причина и следствие, напротив, различны, так же, как из молока производят различные виды творога, одни из которых кислы, а другие – сладки.

Однако Нагарджуна отмечает, что, если причина и следствие тождественны, причинная связь невозможна, если они различны, она также невозможна. Буддийская идея обусловленности просто равносильная наблюдению, что определенные факты и явления последовательно связаны: «Если это существует, становится то, из возникновения этого возникает то, если это не существует, этого не становится, после прекращения этого то прекращается»⁶⁵. Это учение, *пратитья-самутпада*, «обусловленное совозникновение», не является теорией причинности. Оно просто говорит, что определенные факты склонны сопровождаться другими, не утверждая причинной связи в строгом смысле. В зависимости от кислорода и водорода, соединенных вместе, получается вода. В зависимости от присутствия неведения и цепляния, оставшихся в конце жизни, вы получаете «новое» сознание в «следующей» жизни, и оно и не тождественно прежнему, и не отлично от него. Вопрос о том, что на самом деле совершает переход, – это лишь отступление ума в сторону овеществления.

Согласно Нагарджуне, равно как возникновение непостижимо, так же нереальна и причинность, это условная конструкция ума, сновидение. Это, безусловно, означает, что и сама *пратитья-самутпада* также нереальна, пуста, обусловлена. Она учит не реальной причинной связи между некоторыми автономными сущностями, но тому, что вещи взаимообусловлены и, следовательно, лишены независимой «самости». Она связывает воедино не реальности, а видимости. О ней нельзя сказать, что она существует или не существует, или и то, и другое, или ни то, ни другое. Она пуста. Так буддийские учения противоречат самим себе, будучи восприняты буквально. Их справедливость

относительна, а не абсолютна. Они лишь средства достижения окончательной цели – Просветления.

*Так Джина завершает свою проповедь и в конце говорит нам:
Если все, что я сказал и сделал в прошлом, соответствует
совершенной мудрости,*

*То это предсказание я получил от Того, кто шел впереди меня –
«Полностью Просветленный, в будущем ты станешь Буддой!»*

Примечания

Сноски, в которых в конце стоит (С), сделаны Сангхаракшитой, остальные составлены редактором.

1. Что касается символизма *яб-юм* в Ваджраяне, будет справедливо сказать, что в каком-то смысле все супруги являются воплощениями Праджняпарамиты – их даже иногда называют *праджнями*. Однако было бы серьезной ошибкой принять этот символизм буквально, как будто он предполагает своего рода сексуальную дифференциацию на уровне запредельного (С).
2. Буддисты, как и другие нехристиане, не используют аббревиатуры AD («от Рождества Христова») и BC («до Рождества Христова»). Они отмечают годы согласно этой принятой условной датировке как «до нашей эры» или «нашей эры».
3. Шлока состоит из тридцати двух слогов и является довольно распространенной в санскрите, как ямбический пентаметр является стандартной строкой английской поэзии. Однако это не означает, что текст написан в стихах. В санскрите не бывает метрически излишних слогов, поэтому даже прозу можно исчислять в единицах из тридцати двух слогов. Следовательно, эти «строки» довольно длинные, их великое множество, и все это делает этот труд довольно внушительным (С).
4. «Собрание средних Наставлений» («Мадджхима-Никая»), т. 1, пер. И. Б. Хорнера, Общество Палийских текстов, Лондон, 1976, №73 («Ваммика-сутта»), с. 186. («Кобра, монах, это имя для монаха, чьи пороки уничтожены»).
5. «Удана: Строфы о возвышении, малые собрания Палийского канона, часть 2», пер. Ф. Л. Вудварда, Общество Палийских текстов, Оксфорд, 1996, т. 5, с. 67; «Книга дисциплины» («Виная-питака»), часть 5, пер. И. Б. Хорнера, Общество Палийских текстов, Лондон, 1952, «Кулавага», гл. 9, с. 332-336.
6. Тот же самый подход в некоторой степени присутствует и в *via negativa* западного мистицизма. Неустранимый тупик для западных мистиков – это, конечно, Бог, но в Совершенстве Мудрости довольно четко говорится о необходимости отвергнуть даже понятие о «Будде» и «Просветлении» (С).

7. *Саддханусарин*, «последователь веры», и *дхамманусарин*, «последователь учения» – два разряда из семи *арья-пуггал* (благородных учеников), перечисляемых в Палийском каноне. См. Ньянатилока, «Буддийский словарь», Общество буддийских публикаций, Кэнди, 1980, с. 24-25. Также Буддхагхоша, «Путь чистоты» («Вишуддхимагга»), пер. Пе Монг Тин, Общество палийских текстов, Лондон, 1975, с. 806-807.

8. «Собрание средних Наставлений» («Мадджхима-Никая»), т. 3, пер. И. Б. Хорнера, Общество Палийских текстов, Лондон, 1976, сутты №121 и 122 («Куласуньята-сутта» и «Махасунньята-сутта»).

9. См. Л. Гомес, «Прото-Мадхьямика в Палийском каноне» в «Философии Запада и Востока», № 26(2), с. 137-165.

10. Этот перевод взят из «Книг буддийской мудрости», переведенных и снабженных комментарием Эдварда Конзе («Анвин хьюман», Лондон, 1988, с. 99-129). Для целей семинара Сангхаракшита изменил одно предложение изначального перевода. Версия Конзе этого предложения была такова: «Следовательно, о Шарипутра, именно благодаря своему недостижению Бодхисаттва, положившись на совершенство мудрости, пребывает без завесы мыслей». Версия Сангхаракшиты такова: «Следовательно, о Шарипутра, именно благодаря своему безразличию к любым личным достижениям Бодхисаттва, положившись на совершенство мудрости, пребывает без завесы мыслей».

11. *Дхармакая* означает буквально «тело истины». Учение Махаяны о *трикае* различает три «тела» Будды: *нирманакаю*, человеческого, исторического Будду, *самбхогакаю* (буквально «тело взаимного наслаждения»), архетипического Будду, и *дхармакаю*, принцип Будды, из которого эманерируют архетипические фигуры *самбхогакаи*. Более полно это учение излагается в книгах Сангхаракшиты «Три Драгоценности» («Windhorse», Бирмингем, 1998, с. 33-40) и «Обзор буддизма» («Windhorse», Бирмингем, 2000, с. 282-297), а также в книге Вессантары «Встречая Будд» («Windhorse», Глазго, 1993, с. 27-30).

12. Это два из «трех уровней мудрости»: *шрута-маи-праджни*, «мудрости посредством слышания», *чинта-маи-праджни*, «мудрости посредством размышления», и *бхавана-маи-праджни*,

«мудрости посредством медитации». См. «Три уровня мудрости», «Windhorse», Глазго, 1988.

13. «Алмазный резец, отсекающий сомнения» и «Прямой разговор о Сутре Сердца», пер. Лу Квань Ю (Чарльза Лука) в «Учениях Чань и Дзэн» (серия 1), «Райдер», Лондон, 1960.

14. Из «Книг буддийской мудрости», там же, с. 21-71.

15. «Удана», там же, гл. 5, 4, с. 49.

16. В примечаниях Конзе к главе 1 даны более подробные уточнения во избежание заблуждений:

а) Ананда не повторяет *тексты*, которые он услышал, он повторяет *проповеди* и другие устные учения. Это, конечно, невнимательная описка, но она характеризует стремление позабыть о том, что буддийский канон однажды состоял не из собрания текстов, а из собрания воспоминаний.

б) Шравасты называют «Городом Чудес», потому что, согласно одной истории, здесь Будда явил «двойное чудо» (*ямака-иддхи*), поднимаясь и опускаясь по воздуху и одновременно испуская потоки воды и огня из своего тела.

в) Кошала была родиной Будды лишь потому, что территория Шакья включалась в царство Кошала. Представление о том, что однажды ее населяли 900 тысяч семейств, – вероятно, преувеличение, сделанное традицией Хинаяны.

г) За сорок пять лет своего пастырства Будда провел двадцать пять *сезонов дождей* в Шравасте. Остальную часть года он проводил в путешествии, переходя пешком с места на место (С).

17. Бодхисаттва, «существо, стремящееся к Просветлению», – это тот, в ком возникла бодхичитта, «воля к Просветлению». После зарождения бодхичитты продвижение Бодхисаттвы к Просветлению можно описать согласно уровням «пути Бодхисаттвы». «Дашабхумика-сутра», наиболее значительное из описаний этого пути, делит его на десять уровней, известных как *дешать бхуми*, буквально «площадок». Достигнув восьмого уровня (*ачала*, *недвижимости*), он больше не может упасть – его продвижение к полному Просветлению гарантировано.

18. *Антарабхава* – санскритский эквивалент более известного тибетского слова *бардо*, буквально «между двумя», «промежуточное состояние», и используется для обозначения состояния между двумя состояниями сознания, но более часто – как здесь – для обозначения периода между смертью и перерождением.

19. Хотя обычно слово *парамита* переводится как «совершенство», буквально оно означает «то, что выходит за пределы» (см. введение к части 1), так что *шесть парамит*, которые практикует Бодхисаттва – это средства «выйти за пределы», превзойти себя. Совершенства таковы: даяние, нравственность, терпение, усердие, медитация и мудрость – по крайней мере, таковы ближайшие варианты перевода, хотя и не все из них в полной мере удовлетворительны. Дальнейшую информацию см. в книге Сангхаракшиты «Обзор буддизма», там же, с. 466-490, а также в книге «Драма космического Просветления», «Windhorse», Глазго, 1993, с. 11-15.

20. Цит. по книге Сангхаракшиты «Победа Будды», «Windhorse», Глазго, 1991, с. 62-62, а также в «Некоторых изречениях Будды», пер. Ф. Л. Вудварда, Буддийское общество, Лондон, 1975, с. 103, и «Книге дисциплины» («Виная-питака»), часть 4, пер. И. Б. Хорнера, Общество палийских текстов, Лондон, 1982, «Махавагга», гл. 8, с. 431-432.

21. Обращение к Прибежищу в Трех Драгоценностях – Будде, Дхарме и Сангхе – это акт посвящения себя достижению Просветления, и именно к этому обычно относится фраза «Обращение к Прибежищу». Однако на самом деле мы обращаемся к прибежищу все время, будь это «истинные прибежища», которые могут «поддержать» нас, или «ложные прибежища», такие, как чувственные объекты, упомянутые здесь, которые не могут стать для нас реальной «опорой».

22. Практика шести элементов – это медитативная практика випашьяны (проникновения), которая работает как противоядие от самодовольства, эмоции, которая возникает из сильного чувства самоотождествления. Практика основана на том факте, что все, с чем мы могли бы отождествить «я», включает шесть элементов – землю, воду, огонь, воздух, пространство, сознание. Нет «я», отдельного от этих элементов, а в реальности даже они «позаимствованы» и должны будут однажды вернуться во вселенную. За детальным описанием практики обращайтесь к

книге Камалашилы «Медитация: буддийский путь покоя и проникновения», «Windhorse», Бирмингем, 1996, с. 211-217.

23. См. детальное описание пяти скандх, пяти «совокупностей» обусловленного существования, на с. 33.

24. Эта третья их десяти оков, которые, согласно традиции Хинаяны, должны быть разорваны, прежде чем становится возможным достижение Просветления. После разрыва первых трех возникает запредельное проникновение или – согласно терминологии Хинаяны – человек становится «Вступившим в Поток». Эти первые три оковы можно перевести как «воззрение о личности, скептическое сомнение и цепляние за правила и ритуалы как самоцель». В книге «Вкус свободы» («Windhorse»), Бирмингем, 1997, с. 19-22) Сангхаракшита называет их «привычка, искусственность и неопределенность» и рекомендует в качестве противоядий творческий подход, преданность и ясность. См. также Сангхаракшита, «Буддизм: основы пути», «Windhorse», Бирмингем, 1996, с. 99-102.

25. См. прим. 11.

26. См. «Книгу дисциплины» («Виная-питака»), часть 1, пер. И. Б. Хорнера, Общество палийских текстов, Лондон, 1949, с. 14-17.

27. См. Герберт Гюнтер, «Философия и психология в Абхидхарме», «Шамбала», Боулдер и Лондон, 1975, с. 231-232.

28. См. Бхиккху Нанамоли, «Жизнь Будды», Общество буддийских публикаций, Кэнди, 1992, с. 256, а также «Собрание средних Наставлений» («Мадджхима-Никая»), т. 1, там же, с. 173-174.

29. «Собрание последовательных Наставлений» («Ангуттара-Никая»), т. 1, пер. Ф. Л. Вудварда, Общество Палийских текстов, Лондон, 1932, с. 16-25.

30. В комментарии Чандракирти к «(Мула-)Мадхьямакакарике», гл. 8, 8.

31. «Собрание сходных Наставлений» («Самьютта-Никая»), т. 3, пер. Риса Дэвидса и Ф. Л. Вудварда, Общество палийских текстов, Лондон, с. 281-282, см. также Бхиккху Нанамоли, «Жизнь Будды», там же, с. 209-210.

32. «Собрание длинных Наставлений» (Дигха-Никая»), т. 3, пер. Риса Дэвидса и Ф. Л. Вудварда, Общество палийских текстов, Лондон, 1977, гл. 16 («Маха-париниббана-суттанта»), с. 79-81. См. также Бхиккху Нанамоли, «Жизнь Будды», там же, с. 289-292.
33. См. с. 169.
34. См. Чиги, «Дхьяна для начинающих», в «Буддийской Библии», ред. Дуайт Годдард, «Бикон Пресс», Бостон, 1970, с. 443.
35. См. Сангхаракшита, «Радужный путь», «Windhorse», Бирмингем, 1977, с. 347 и далее.
36. Джеймс Босуэлл, «Жизнь Сэмюэля Джонсона», выпуск от 25 апреля 1778 года.
37. «Если это существует, становится то, из возникновения этого возникает то, если это не существует, этого не становится, после прекращения этого то прекращается». См., например, «Собрание средних Наставлений» («Мадджхима-Никая»), т. 2, пер. И. Б. Хорнера, Общество палийских текстов, Лондон, 1976, с. 319-320.
38. Цит. в «Буддийских текстах сквозь века», пер. Эдвард Конзе, «Oneworld», Оксфорд, 1995, с. 103, и в «Некоторых изречениях Будды», там же, с. 85-86.
39. См. прим. 17.
40. См. прим. 34.
41. Это не взгляды самого Конзе. Он считает, что «[Совершенство Мудрости] проясняется, или объясняется, косвенно, путем установления мудрого подхода к обусловленным вещам, как в строфе из четырех строк, которая идет следом». Это взгляды основаны на предположении, что «Праджняпарамита касается необусловленного Абсолюта и Пустоты», которые, как говорит Конзе, не могут быть открыты напрямую. См. «Книги буддийской мудрости», там же, с. 67 (С).
42. Конзе предлагает хинаянскую интерпретацию этого образа: «...Этот мир продолжается, лишь пока у нас есть страстные желания. Когда страстные желания больше не будут гнаться за нами, мир подойдет к концу». (См. «Книги буддийской мудрости,

там же, с. 69). Вероятно, это не вполне справедливо даже с точки зрения Хинаяны: поскольку есть прекращение страстных желаний, мир прекращает существовать для нас, но продолжает существовать для других, если считать, что эти люди существуют, равно как и мы. Чтобы избежать любых подозрений в солипсизме, можно сказать, что мир подойдет к концу в той мере, в которой он *зависим от страстных желаний* (С).

43. Здесь под «посланием» я имею в виду Дхарму как Истину, Закон или Реальность, а под «средством» – учение Будды, но вне этого контекста можно также вполне справедливо сказать, что сам Будда был посланием, а Дхарма – средством (С).

44. Т. С. Элиот, «Драй Сэлвейджем», ч. 5, в «Четырех квартетах».

45. Из «Совершенства Мудрости в восьми тысячах строк и его стихотворного комментария», пер. Э. Конзе, «Four Seasons Foundations», Сан-Франциско, 1983, с. 9-14.

46. Нельзя провести явного и прямого соответствия между нагами и «змеиной силой», известной в буддийской тантре как *чандали*, «полыхающая» или «пламенная» (*тумо* или *думо* по-тибетски), хотя эти два понятия и могут отражать аналогичные мифологические представления. Символизм скорее относится к огню, нежели к воде, и представляет собой силу, скрытую в микрокосме в человеческой форме, а не свободную и текущую в макрокосме, мире. Что касается того, что известно в индуизме как *кундалини*, это буквально означает «то, что свернуто» и передает значение скрытой энергии, ждущей освобождения и, следовательно, отсылает не только к змее, но и пружине (С).

47. См. Бхиккху Нанамоли, «Жизни Будды», там же, с. 259. Также «Книгу дисциплины» («Виная-питака»), ч. 5, пер. И. Б. Хорнера, Общество палийских текстов, Лондон, 1952, «Кулавагга», 7, с. 264.

48. Первоначально японская форма символического монашеского одеяния, сведенная к полосе материи, соответственно вышитой и свободно одеваемой на шею, подобно повязке.

49. Из «Книги общих молитв» (О Таинствах).

50. См. «Собрание сходных Наставлений» («Самьютта-Никая»), т. 3, пер. Ф. Л. Вудварда, Общество палийских текстов, Лондон, 1992, с. 186-187.
51. В английской истории есть параллель этому упадку слова Архат. В семнадцатом столетии те последователи пуританских сект, которые верили в собственное спасение путем предопределения, называли себя «святыми», а в восемнадцатом веке всех угрюмых и ограниченных пуритан стали издевательски дразнить «святошами» (С).
52. См. Сангхаракшита, «Три Драгоценности», там же, с. 113-125.
53. См. с. 177.
54. См. Сангхаракшита, «Радужный путь», там же, с. 375.
55. См. Бхиккху Нанамоли, «Жизнь Будды», там же, с. 52, а также «Книгу дисциплины» («Виная-питака»), ч. 4, пер. И. Б. Хорнера, Общество палийских текстов, Лондон, 1982, «Махавагга», 1, с. 28.
56. См., например, Алмазную Сутру, гл. 2.
57. Подробнее о двух крайностях нигилизма и этернализма см. Сангхаракшита, «Буддизм: основы пути», там же, с. 99-100.
58. См. с. 182.
59. См. «Собрание сходных Наставлений» («Самьютта-Никая»), т. 3, пер. Ф. Л. Вудварда, Общество палийских текстов, Лондон, 1975, с. 100-101, а также Бхиккху Нанамоли, «Жизнь Будды», там же, с. 203.
60. См. «Дхаммападу», гл. 1, строфа 7.
61. Подробнее о випарьясах читайте в книге Сангхаракшиты «Три Драгоценности», там же, гл. 11.
62. См. «Арьяпарьесана-сутту», «Собрание средних Наставлений» («Мадджхима-Никая»), т. 1, там же, с. 207, а также Бхиккху Нанамоли, «Жизнь Будды», там же, с. 10.
63. См. с. ??? и ???
64. «Этический план» – карма нияма – лишь одна из пять ниям, пяти порядков причинно-следственных связей или обусловленности. Подробнее о пяти ниямах читайте в книге Сангхаракшиты «Три Драгоценности», там же, с. 62 и далее.
65. См. прим. 37.

Содержание

Предисловие издателя	5
Общее введение	11
Традиция Совершенства Мудрости	13
Сутра Сердца	27
<i>Сутра</i>	29
Комментарий	31
Алмазная Сутра	43
Введение	45
<i>Сутра</i>	53
Глава 1. Удивительно обыкновенное начало	71
Глава 2. Сущностная революция	83
Глава 3. Природа даяния	95
Глава 4. Как распознать Будду	105
Глава 5. Плот Дхармы	113
Глава 6. Озарение с большой буквы «О»	131
Глава 7. Священная земля	139
Глава 8. Расширение ума до его пределов	149
Глава 9. Чувство возвышенного	153
Глава 10. Совершенство терпения	159
Глава 11. Вдох абсурда	165
Глава 12. Подогнанный под рамки	171
Глава 13. Реальность Будды	177
Глава 14. Прозрение сквозь иллюзии	189
Ратнагуна-самчаягатха	197
Введение. Великая мандала	199
<i>Сутра</i>	213
Глава 1. Предназначено для героического духа	221
Глава 2. Глас Будды	227
Глава 3. Мудрость невозможно присвоить	235
Глава 4. Прыжок веры	251
Глава 5. Природа Бодхисаттвы	261
Глава 6. Непостижимая личность	273
Глава 7. Перевернутые воззрения	281
Глава 8. Факты существования	295
Примечания	305
Содержание	313