

Д.Т. Судзуки

Основные принципы

БУДДИЗМА МАХАЯНЫ





Дайсэцу Тэйтaro
Судзуки

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ
БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

Daisetz Teitaro

Suzuki

OUTLINES OF MAHAYANA BUDDHISM

Дайсэцу Тэйтaro
Судзуки

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

Перевод с английского
С. В. ПАХОМОВ



Санкт-Петербург
«НАУКА»
2002

УДК 1/14 + 29

ББК 86, 35

С 89

Судзуки Д. Т. Основные принципы буддизма махаяны. — СПб.: Наука, 2002. — 382 с.

ISBN 5-02-026180-7

Книга известного японского буддолога Дайсэцу Тэйтаро Судзуки (1870—1966), написанная в начале XX в., является одной из первых систематических и глубоких работ в области изучения махаяны. Автор развеивает миф о том, что махаяна была искаженной формой буддизма и показывает ее органическую встроенность в общепобуддийский контекст. Подробно разбираются такие основополагающие темы буддизма махаяны, как ступени пути бодхисаттвы, соотношение пробуждения и нирванического покоя, высшая реальность Дхармакаи, связь абсолютного и относительного уровней бытия, концепция трех тел Будды и др. Ориентируясь на западных читателей, автор старается представить буддийские постулаты и теории в максимально ясной форме и часто ищет для них аналоги в христианской западной культуре.

© Издательство «Наука» РАН,
2002

© С. В. Пахомов, перевод, послесловие, 2002

© П. Палей, оформление, 2002

ISBN 5-02-026180-7

Алан Уоттс

ПРЕДИСЛОВИЕ

Несколько лет назад один выдающийся английский ученый в лондонском ресторане излагал другу свои научные теории. За соседним столиком сидела некая очаровательная дама и с интересом прислушивалась к разговору; наконец, не в силах больше сдерживаться, она подошла к ним и воскликнула: «Вы меня простите, но я не могла не слушать вашу беседу: ведь то, о чем вы говорили, очень похоже на буддизм махаяны!» Ученый сознался в полной неосведомленности в этом предмете и попросил ее назвать какие-нибудь книги, которые могли бы просветить его. Дама перечислила несколько книг, среди которых были работы д-ра Судзуки и мои. Так случилось, что в силу чудесной взаимосвязи всех вещей мы с этим ученым стали друзьями. Любопытно, что одной из сфер его интересов является проблема одновременности открытия: это когда два исследователя или более, работая совершенно независимо друг от друга, в разных частях мира, делают одно и то же научное открытие. Нечто подобное происходит и в наши дни, когда мы, не зная о том, переоткрываем идеи, известные еще в Древней Индии и Китае.

В самом деле, есть почти сверхъестественное сходство между некоторыми ведущими направлениями современной западной мысли и буддийской философией. Бергсон, Уайтхед, Витгенштейн, Шредингер, Дьюи, Кожибский, Хайдеггер, Уайт, Тиллих — все они в некотором отношении были близки буддистам. Но зачем подчеркивать этот факт? Немногие из них (а может быть, никто) начинали свою деятельность с серьезного изучения восточной мысли, хотя книга,

которую вы держите в руках, была впервые опубликована еще в 1907 г. Кроме того, бессмысленно использовать это сходство как козырь в борьбе за сектантское превосходство, словно говоря: «Посмотрите, насколько современными и прогрессивными были буддисты по сравнению с этими суеверными христианами!» Возможно, следы подобного стремления к превосходству есть и в данной книге, но это вполне понятно, если учесть, что д-р Судзуки писал ее в то время, когда восточная философия не имела еще такого интеллектуального успеха, как в наши дни, — успеха, достигнутого в немалой мере благодаря его работе. Обнаружение параллелей между буддизмом махаяны и различными движениями современной мысли имеет всецело творческое значение и не является сектантской пропагандой буддизма. Наверное, настоящий, серьезный исследователь тех предметов, которые разрабатывает махаяна, был бы попросту напуган пропагандой буддизма на Западе как некоей организованной религии.

Хотя д-р Судзуки говорит здесь о буддизме как о *религии*, он использует этот термин только в самом общем, неопределенном смысле. Ибо изучать буддийские дисциплины — совсем не то же самое, что исследовать, скажем, идеи, которые более значимы для римской католической церкви, чем для баптизма, или наоборот. Подлинные основы буддизма ближе к сфере психотерапии или даже к офтальмологии, чем к выбору между различными системами веры, которые, как мы считаем у себя на Западе, и есть религии. Обращенного в буддизм столь же невозможно себе вообразить, сколь и обращенного в поварское искусство, если только обращение не означает, что некто сделал выбор в пользу кулинарии, а не сапожного дела, или что он просто захотел научиться хорошо готовить. Ибо буддизм, будь то хинаяна или махаяна, не является системой доктрин и заповедей, требующих нашей веры и послушания. Это метод (одно из точных значений термина *дхарма*) коррекции нашего способа восприятия, метод преобразования сознания. Он настолько экспериментален и эмпиричен, что подлинной сущностью буддизма следует считать скорее непосредственный, невербальный опыт, чем набор верований, идей или правил поведения.

В целом, буддизм есть средство для трансформации в человеке чувства самоидентичности, т. е. способа восприятия

человеком факта собственной одушевленности. Похоже, что и на Востоке, и на Западе, как в наши дни, так и в 600 г. до н. э., большинство людей воспринимают себя как единичные и изолированные «я» — души, умы, эго, упрятанные в мешки из кожи. И внешний мир материальных событий, и внутренний мир мышления и чувства суть царства, которые «я» *отталкивает* от себя как чуждые, как иные, чем он сам. Индивид поэтому понимает себя не как часть мира, но как находящегося в мире, которому он совершенно безразличен и в котором он является лишь непостоянной случайностью. Буддизм — и в этом он совпадает с ведантой и йогой в Индии и с даосизмом в Китае — рассматривает подобное ощущение автономной идентичности как галлюцинацию.

Эта галлюцинация — неудачный побочный продукт развитой человеком до высокой степени способности осознанного внимания, способности концентрировать сознание на образах вплоть до исключения их основ, на вещах и событиях вплоть до исключения контекста, в который они вписаны. Наказанием за столь блестящую, но ограниченную форму сознания становится неведение (*авидья*) той почвы, на которой разворачивается событие, а также космической среды, в которой развивается индивидуальный организм. Иначе говоря, сверхспециализация деятельности подобного высоко избирательного и исключительного сознания дает человеку иллюзию, будто он сам — его самоидентичность — ограничивается пределами его кожного покрова. Но должное исправление восприятия показало бы ему, что «он» — это не только система внутренних органов, но и вселенная за пределами кожи. Деятельность одной — это и деятельность другой, и существование их обеих является столь же взаимосвязанным, совместным, обуславливающим друг друга и скоординированным, как и существование спины и живота.

Обычный здравый смысл — это почти что заговор против видения человеком истины. Наш язык, наш такой привычный склад ума и восприятия и наши социальные стереотипы в целом на удивление затрудняют возможность увидеть, почувствовать индивида и вселенную как единую сферу, единую систему, единый процесс деятельности — короче говоря, как единое Я. Человек поэтому рассматривает

рождение и смерть индивидуальных организмов как начало и конец отдельных «я», не понимая, что они приходят и уходят подобно листьям с дерева, что именно это дерево, так сказать, и является настоящим «я». Но это понимание требует расширения и углубления сознания, благодаря которому узкий луч обыденного восприятия может обнаружить исток, из которого оно происходит.

Реальное содержание и цель буддизма, таким образом, и состоят в подобном расширении сознания. И только это, а не какая-то совокупность концепций, должно стать значимым для развития современной мысли. Ибо, как мы вскоре увидим, западная философия и наука разрабатывают такие теоретические конструкции, которые довольно близки идеям буддизма махаяны. Но по большей части эти взгляды так и остаются теоретическими: нет соответствующего реального изменения в состоянии сознания. Как результат, человек знает вещи, но не чувствует их. Иначе говоря, ученый XX столетия теоретически знает, на основании своего знакомства с экологией и биологией, что сам он является организмом, неотъемлемым от окружающей среды. Однако на практике он ведет себя так, как если бы все еще жил где-нибудь в веке XVI или во II, просто переживая себя как отдельный организм в чуждой ему среде. Он никогда лично не ощущал ту новую идентичность, которая предполагается его же теорией, и, наверное, даже боялся такого опыта как некоей разновидности патологического и «регрессивного» мистицизма.

Мне хотелось бы показать главные положения, в которых, как мне кажется, философская и научная мысль XX столетия имеет черты сходства с махаяной. Но для начала можно задаться вопросом, имеется ли какое-то историческое влияние последней на первую. Вопрос этот особенно трудно решить, поскольку, несмотря на то, что надежная информация по буддийской философии была доступной по крайней мере уже с начала XX столетия, она не стала чем-то таким, к чему академический философ или ученый — подобное положение сохранялось вплоть до недавнего времени — питал глубокий интерес, если он, конечно, не ориенталист или филолог. Его интерес к буддизму оставался тогда чисто формальным, сосредоточиваясь, как правило, на литературных и исторических его аспектах, а не на философском и

практическом содержании. Тем не менее, есть свидетельства о том, что ряд западных ученых имел и практический интерес к буддизму, однако они из предосторожности скрывали его перед своими коллегами.

Буддизм в те времена, с одной стороны, традиционно связывался с языческим идолопоклонством, а также с культурами, которые западному колониализму было удобно определять как отсталые и примитивные. С другой стороны, на рубеже столетий восточная философия широко ассоциировалась с различными формами теософии, а тем самым и с теософским акцентом на оккультных или психических феноменах, что никоим образом не отвечало характеру научной мысли той эпохи. Но все-таки около 1900 г. появились и стали постепенно увеличиваться в числе работы по буддизму махаяны, а также и по другим видам восточной философии, исполненных и научного духа, и симпатии к практическому, экспериментальному аспекту этой философии. Настоящее произведение — одно из самых ранних примеров такого рода работ, и современный читатель, прочитавший более поздние сочинения того же автора, и имеющий представление об общем прогрессе буддологии, может и не сразу понять, в чем состоят его замечательные достоинства.

Насколько я могу судить, д-р Судзуки был первым представителем Азии, если говорить о ней с точки зрения буддизма или индуизма, который, соединил в своем лице прекрасное владение английским языком и академические знания в области своей философии, одновременно отвечая западным образцам и с симпатией относясь к предмету, и который систематически изложил одно из направлений восточной философии в книге «Основные принципы буддизма махаяны». Перебирая разные библиографии, я не нашел ни одной книги восточного автора, датированной более ранним временем, которая могла бы сравниться с его творчеством.¹

¹ Я, конечно, говорю о монографических работах, а не о переводах. Единственным человеком, которого можно было бы сопоставить с Судзуки, является Свами Вивекананда, но его подход был скорее сознательным подходом проповедника и популяризатора, чем ученого. Бунъю Нандзё и Дзюндзиро Такакусу, двое выдающихся ученых, опубликовали одну работу на английском языке еще до 1900 г., однако она состоит

В таком случае, Судзуки может считаться первым великим азиатским ученым, истолковавшим Восток для Запада, и так удивительно сознавать, что сейчас, летом 1963 г., в то время, как я пишу эти строки, он все еще жив и бодр, хотя ему исполнилось уже 94 года. Самая его известная работа появилась только через двадцать лет после «Основных принципов»: в 1927 г. он опубликовал первый том своих «Эссе о дзэн-буддизме». И вскоре после этого Джеймс Биссетт Пратт* сделал свое знаменитое замечание о том, что существует два типа культурных людей: те, кто читал Судзуки, и те, кто не читал. Не было бы смысла говорить такое, если бы действительно великое множество культурных людей не прочло его. Возможно, какой-нибудь детектив от литературы однажды проследит подлинные каналы влияния Судзуки. Об этом влиянии нельзя забывать, однако в то же время идеи как бы «носятся в воздухе», так что мы можем схватывать их, не догадываясь об их источнике.

Итак, каковы же основные черты западной научной мысли, которые роднят ее с идеями буддизма махаяны? Прежде всего, это *относительность* в ее самом общем смысле — признание того, что не существует всеобщей истины, которую можно выразить том или ином осмысленном суждении. Все сущее существует только для того или иного конкретного наблюдателя и только в конкретной ситуации. Не представляется возможным говорить одновременно со всех возможных точек зрения. (Последние два предложения могут показаться тавтологиями, хотя фактически они лишь утверждения о наблюдении и описании.) Таким

из каталогов и статей на мелкие темы. Еще одной восточной работой, которую можно сравнить с трудом Судзуки, по-видимому, является сочинение Согэна Ямаками «Системы буддийской мысли» (*Yamakami S. Systems of Buddhist Thought*), опубликованное Калькуттским университетом в 1912 г.

* Пратт Д. В. (1875—1944) — известный американский религиовед, в качестве научного метода использовавший философию инструментализма и прагматизма. Основные труды: *Psychology of Religious Belief*, 1907; *What is Pragmatism*, 1909; *The Pilgrimage of Buddhism*, 1928, и др. — Прим. пер.

образом, невозможно выдвинуть какое-либо законченное утверждение о реальности, бытии или природе всех вещей. На сей счет существует общее соглашение в современной аналитической философии — логическом позитивизме, научном эмпиризме, как бы это не называть. И это положение можно сравнить с махаянской доктриной *шуньяты*, или «пустотности», которая не утверждает, как некоторые полагают, что вселенная на самом деле не существует, но говорит, что все утверждения или концепции о вселенной «пусты», т. е. необоснованны.

Однако в отличие, скажем, от логического позитивизма, махаяна не останавливается на этих утверждениях, не запутывает себя хитросплетениями формальной логики. Она движется к познанию универсального, познанию абсолютной реальности, которое не может быть вербальным. Шуньята имеет своего рода позитивный аспект — переживаемый, но не выражаемый. К нему необходимо приближаться через более глубокое понимание термина, которое показывает, что в реальном, невербальном мире нет ни вещей, ни событий. Подобный взгляд ассоциируется на современном Западе с различными видами семантики, особенно с теми, которые излагаются в трудах Кожибского, Сепира, Уорфа и, до некоторой степени, у раннего Витгенштейна. Именно их сочинения ясно показали, что вещи и события суть элементы не природы, а мышления. В реальности вещь или событие — это лишь некая сфера пространства или отрезок времени, на которых может быть сфокусировано наше внимание. Чтобы приспособить мир к своему мышлению, нам надо раздробить его на эти послушные элементы. Мы пользуемся подобным способом для вычисления криволинейных объектов, но это также и наш способ поглощения пищи. Объем пищи необходимо уменьшить до такого размера, чтобы ее можно было проглотить или разжевать. Но как коровы не вырастают из готовых частей, так и естественный мир не складывается из готовых вещей. Это не означает, что реальный мир представляет собой бесформенную, однообразную кашу. Он существует таким, каким мы воспринимаем его, но не обязательно таким, каким мы себе его представляем.

Поэтому для того чтобы вообразить мир как множественность отдельных вещей, надо пренебречь глубинным единством, существующим как между телами, далеко отстоящими

друг от друга в пространстве, так и между столь же далеко отстоящими друг от друга молекулами в каком-нибудь отдельном теле. Наши неуклюжие попытки объяснить одно событие через другие посредством таинственных причинных связей — это просто неспособность увидеть, что события, соединенные таким образом, фактически образуют одно событие, и что оно, в свою очередь, составляет (если смотреть с одной стороны) или выражает (если смотреть с другой стороны) Событие, которое махаянисты называют *Дхармакаей*, Телом Бытия.

Отсюда понятно, почему буддисты культивируют временное замолкание интеллекта. Это должно быть осознано как то, чему суждено случиться, о нем не надо думать, говорить, не следует воображать его. Мир тогда виден в своем глубинном состоянии *татхаты*; русским эквивалентом данного слова может быть «таковость» или «этость». Но как раз подобное состояние Кожибский называл «несказанным», т. е. невербальным, уровнем реальности. Сущность буддийской практики состоит в том, чтобы увидеть, что жизнь сама по себе достаточно проста. Есть частные проблемы — скажем, выстроить мост или выбраться из пламени; но нет Проблемы Бытия, пока некто не создает ее для себя из ничего. Ибо, как заметил Витгенштейн, мы сами изобретаем Проблему Жизни из-за того, что задаем вопросы или выдвигаем бессмысленные или самопротиворечивые требования к себе и к другим. Мы играем с миром в некую сложную игру, придаем ценность каким-то обломкам природы, а затем смешиваем эту игру с самим миром. Говоря словами Витгенштейна, «смысл мира должен находиться вне мира. В мире все есть, как оно есть, и все происходит, как оно происходит, в нем нет ценности — а если бы она и была, то не имела бы ценности. Если есть некая ценность, действительно обладающая ценностью, она должна находиться вне всего происходящего и так-бытия. Ибо все происходящее и так-бытие случайны».² Махаянисты продолжили бы эту мысль, указав,

² *Логико-философский трактат*, 6. 41 [Цит. по: Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат*. 5. 41 // Витгенштейн Л. *Философские работы* / Пер. Козловой М. С., Асеева Ю. А. Часть I. Москва, «Гнозис», 1994. С. 70. — Прим. пер.].

что понимание отсутствия ценности в мире не означает того, что он вообще не имеет ценности, ибо слово «обесцененность», в том смысле, в каком мы используем его, подразумевает негативное ценностное суждение: мир хаотичен, абсурден, лишен смысла и т. д. Татхата, таковость — просто мир за пределами оценивания, неважно, позитивного или негативного. На этом запредельном уровне мир еще и случаен, в смысле термина *сваямбху* (самосущность, саморазвитие) или китайского *цзы-жань* (спонтанность, самоестественность, природность). К сожалению, термин «случайность» имеет уводящее в заблуждение значение чего-то происходящего наудачу, что, в свою очередь, предполагает наличие некоей упорядоченности.

Шуньята и *татхата* поэтому являются базовыми и взаимодополняющими терминами. *Шуньята* означает, что такие понятия, как вечное или временное, одно или многое, реальное или нереальное, бытие или небытие, благо или вред, нельзя применять к миру в целом. Каждое из этих слов получает смысл только по отношению к своей противоположности. Но нет ничего за пределами целого, которое могло бы стать противоположным ему. В действительности мышление — это система классификации, сортировки переживаний в рациональные ячейки. Каждый класс, каждая ячейка должны обладать и внутренним, и внешним; однако мир как целое не имеет внешнего, а потому и внутреннего: его не впишешь в систему. *Шуньята*, таким образом, означает, что мир в реальности не делится на отдельные вещи и события и не состоит из них. Ведь каждое деление есть также и объединение, взаимозависимость. Фигура резко выделяется на фоне, но без него она просто не сможет проявиться. *Шуньята* есть истощение мысли в ее попытке объять существование. Но когда мысль ослабляет свою хватку, мир — не представленный, но воспринятый мир — оказывается татхатой. Иначе говоря, все, что происходит, становится самообъяснимым, самодостаточным и совершенным уже в силу самого факта своего появления. Однако почему-то в таком случае продолжают говорить не «ну и что?», а «Боже мой!», или «проклятье!»

Одно из самых глубоких прозрений буддизма махаяны имеет свою современную параллель в транзакционализме Джона Дьюи, в организмической философии Уайтхеда, а

также в концепциях биологов фон Берталанфи, Голдштейна и Вуджера.³ Судзуки написал свои «Основные принципы» еще до того, как он приступил к фундаментальному исследованию *Аватамсака сутры*, тексту, который представляет собой высокий уровень махаянистской философии. Центральной темой *Аватамсаки* является учение *дхармадхату*, или взаимного проникновения друг в друга всех вещей и событий. Д-р Такакусу выразил эту теорию следующим образом: «буддизм утверждает, что ни одна вещь не создавалась без помощи других вещей, сама по себе. Все вещи во вселенной — как материальные, так и духовные — возникли одновременно; все в ней зависит друг от друга, каждая вещь, оказывающая влияние, испытывает влияние со стороны остальных вещей, и это образует вселенскую симфонию гармонической целостности. Отсутствуя хотя бы один элемент, вселенная не была бы завершенной; без вселенной же ни один элемент не мог бы существовать».⁴

Слово «одновременно» в вышеприведенном отрывке, возможно, выбрано не очень удачно. Ведь вещи во вселенной не возникают в одно и то же время. Идея здесь, скорее, в том, что все события в прошлом, настоящем и будущем, здесь и там, взаимно обусловлены. Более раннее событие *A* не произойдет, если не предполагается более позднее событие *B*, подобно тому как электрический ток не отойдет от клеммы-плюс, если не соединится с клеммой-минус. Уход требует точки прибытия. И еще: хотя событие *A* может прекратиться до того, как начинается событие *B*, появление *B* будет зависеть от того, что произошло с *A*. Таким образом, все зависит друг от друга и продолжает зависеть даже тогда, когда отдельное событие уже исчезло. Вселен-

³ Джозеф Нидэм, который, ко всему прочему, был еще и биологом организмической школы, привел остроумные, во многом убедительные доказательства того, что организмическая философия Уайтхеда может быть прослежена вплоть до даоса Чжуан-цзы — через монадологию Лейбница, которая восходит отчасти к первому латинскому переводу даосской литературы, который изучал Лейбниц (см.: *Needham J. Science and Civilization in China. Vol. II. P. 291—303*).

⁴ *Takakusu J. Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, University of Hawaii, 1947. P. 40.*

ная, в которой, скажем, Сократ не существовал и не мог существовать, не являлась бы разновидностью подобной вселенной.

Аватамсака уподобляет космос многомерной сети драгоценных камней, каждый из которых отражается во всех остальных — *ad infinitum*. Каждый камень подразумевает все остальные, потому что все они проецируются друг на друга. Многие люди испытывают некоторые трудности в понимании этой разновидности обоюдных или полярных отношений, хотя сам принцип столь же прост, как две палочки, поддерживающие друг друга в форме перевернутой буквы «V»: одна опирается на другую. В каком-то смысле это напоминает концепцию Дьюи о транзакционной* природе отношений между индивидом и миром.⁵ Термин «транзакция»** выбран из-за предпочтительности феномена взаимодействия или реакции, поскольку здесь подчеркивается отношение взаимности. В транзакции покупки и продажи обе операции идут рука об руку: нет купли без продажи или продажи без купли.

Таким образом, живой, индивидуальный организм — не только часть мира, но и то, что соответствует миру именно по своей природе, подобно тому как яблоки соответствуют только яблочным деревьям. И, наоборот, такой мир — мир света и звука, веса и биологической ткани — соответствует нашей органической структуре. Только глаза могут воспринимать свет, идущий от солнца. По-видимому, верно, что как организм есть нечто, присущее миру, так и мир в то же время есть нечто присущее организму, поскольку свет и звук, форма и субстанция суть состояния организма.

Еще глубже это прояснено биологами и экологами, которые знают, что нет отдельных организмов в среде, но есть комплекс организм-среда, единая сфера функционирования. Описывая деятельность любого организма, биолог очень скоро обнаруживает, что необходимо также описывать и функционирование среды, окружающей организм. И тогда он понимает, что должен использовать термин, обозначающий

* Инструментальной. — Прим. пер.

⁵ Dewey J., Bentley A. F. *Knowing and the Known*. Boston, Beacon Press, 1954.

** Буквально «делка», «ведение дела». — Прим. пер.

новую целостность, — «организм-среда». Это влечет за собой интересное следствие: атрибуты, которые первоначально приписывались только организму — в частности, сознание — должны также приписываться окружению. Именно по этой причине нынешние биологи говорят об эволюции окружающих сред в том же смысле, что и об эволюции организмов, ибо понимают, что данный организм разовьется только в окружении, которое достаточно развито, чтобы поддерживать его.

Подобное положение вещей было трудно усмотреть до тех пор, пока наука старалась объяснить предметы чисто аналитическим способом, т. е. рассматривая бóльшие элементы природы через изучение структуры меньших единиц, которые «составляют» их. (Обратите внимание на переходный глагол!) Бесспорная ценность этого подхода в том, что он давал ясную картину структуры целого; однако он же приводил к иллюзии, будто меньшие единицы, например клетки и молекулы, в каком-то смысле становятся причинами организмов, отвечают за них. Однако, как весьма ясно показал фон Берталанфи, то, чем является клетка, и то, что она делает, зависит от разновидности системы или контекста, в котором она встречается.⁶ Кровь в пробирке — не то же самое, что кровь в венах, потому что, хотя и здесь и там — кровь, все же способ ее функционирования разный.

Прозрениям подобного рода весьма помогла идея о том, что в науке следует говорить не столько о сущности вещи, сколько о способе ее действия. Мир должен описываться как функционирование или процесс: то, что прежде называлось «вещью», теперь становится просто «событием». Больше уже не утверждают, будто *нечто* (вещь) действует так-то и так-то. Просто описывают действие и говорят, где оно происходит. Другими словами, уже не надо действие приписывать деятелю, определяемому как нечто отличное от действия. Деятель *тоже* может быть неплохо описан как действие. Эта мысль в точности совпадает с буддийской доктриной *анатмана*, гласящей, что деяния (*карма*) существуют, однако нет делателей, ибо человеческая деятельность не управляется субъективной душой, или эго.

⁶ Bertalanffy L. von. Problems of Life. New York, Harper, 1960.

Таким образом, когда западная наука подходит к пониманию мира как единой сферы деятельности, она тем самым приближается либо к идее Дхармакаи, Универсального Тела (организм), либо к идее Дхармадхату, Универсального Мира. Но не только к идее. Эмпирический подход западной науки в принципе предполагает, что за гипотезой должны следовать эксперимент и наблюдение. Поэтому, если гипотезу о том, что человек есть организм-среда, индивид-вселенная, проверить на практике, что необходимо сделать? Очевидно, что человек должен узнать, каким образом и чему именно он соответствует за пределами всех идей и фантазий о самом себе. Он должен суметь сорвать свои маски, перестать идентифицироваться со стереотипами и ролями, и понять, чем он является экзистенциально, или, как сказали бы буддисты, чем он становится в сфере «таковости».

Когда буддизм называют *дхармой*, это слово следует понимать в смысле скорее метода, чем доктрины. Ибо, строго говоря, буддийских доктрин не существует. Метод, по существу, состоит в диалоге между Буддой, т. е. человеком, который пробудился до своей реальной идентичности, и обычным человеком, считающим себя отдельным существом. Диалог начинается, когда последний ставит вопрос, который может быть и радикальным, и простым: как избежать страдания? В качестве ответа на подобный вопрос учитель (хотя индийский термин *гуру* в реальности означает не совсем то, что мы понимаем под этим словом) предлагает совершить эксперимент. Он не дает прямого ответа, но просто предлагает спрашивающему самому проверить ту основу, на которой зиждется его проблема. Он может сказать, что, поскольку страдание возникает вследствие желания, то решение проблемы состоит в том, чтобы истребить желание, и затем отсылает вопрошателя *испытать* это. Таким образом, то, что на первый взгляд представляется как учения буддизма, например учение о желании, или страсти, как источнике страдания, на самом деле суть только начальные стадии диалога (включающего в себя также и ряд экспериментов) — диалога, который может завершиться так, как едва ли предвидели вначале.

Сущностный принцип диалога состоит в применении *шуньяты*, т. е. в том, чтобы дать вопрошателю возможность узнать, что ничто из того, что он сможет сделать или не

сделать, помыслить или не помыслить, не ответит на его вопрос. Ибо этот вопрос основан на ложной предпосылке о том, что «он» есть нечто отдельное от всего того, что он переживает, нечто такое, с кем что-то случается, нечто такое, что противостоит всему остальному в мире, не являясь этим. Цель учителя — показать, что отдельный «наблюдатель» мира — фикция; что он не способен ни действовать, ни бездействовать; и что любое членение мира с помощью мысли, которое позволяет утолять любопытство наблюдателя, бесполезно. Короче говоря, диалог, а также практики медитации и мысленного контроля, которые его сопровождают, создаются для того, чтобы завести вопрошателя в полный тупик. Он приходит к пониманию того, что все его философские и метафизические понятия абсурдны, все установки неверны, и оказывается в ситуации, при которой ему не за что ухватиться, чтобы оказаться в духовной или психологической безопасности.

В этой ситуации у вопрошателя нет иной альтернативы, кроме как расслабиться или, лучше сказать, дать этой расслабленности самой пройти через все его существо, поскольку расслабленность является действием, которое уже не приписывается эго как деятелю. Он оказывается в шуньяте — подобно человеку, которого впервые бросают в воду, — в океане относительности. Поскольку в воде нет ничего такого, за что можно было бы ухватиться, то, чтобы не утонуть, следует просто довериться воде — и вода сама поддержит тебя.

Аналогичным образом и шуньята переживается как положительное состояние, для которого философия махаяны не дает ни ясного теоретического основания, ни реального объяснения того, почему это происходит. При этой полной расслабленности индивид почти неизбежно обнаруживает, что пребывает в состоянии глубокой любви к миру. Как говорят *сутры*, в нем пробуждается великое сострадающее сердце. Дхармакая всегда описывается в негативных терминах, из-за чего кажется слишком абстрактной и жесткой, реальная же, переживаемая, она совершенно иная. Чем бы Дхармакая ни являлась сама по себе, но, реализуясь в человеческом опыте, она превращается в силу *каруны* — в сострадание у того, кто понимает, что всякое страдание в каком-то смысле есть его собственное страдание и что все

«чувствующие существа» скрывают в себе его же внутреннюю природу. Именно эти последние идеи махаяны могут оказаться полезными для западной культуры.

* * *

«Основные принципы буддизма махаяны» Судзуки, несмотря на свой почтенный возраст, остаются хорошим введением в чрезвычайно сложный предмет. Но введение, собственно, является только введением и потому должно сообщить читателю, каким образом лучше всего изучить темы, которые в нем очерчиваются. Есть и другие «основные принципы», имеющие иные цели. Одной из лучших книг такого рода является William McGovern, *Introduction to Mahayana Buddhism* (London, 1922). Есть также краткое, но удивительно всестороннее резюме жены д-ра Судзуки, Beatrice Lane Suzuki, *Mahayana Buddhism* (London, The Buddhist Society, 1938). Более полно изложенным и академичным выглядит труд Junjiro Takakusu, *Essentials of Buddhist Philosophy* (Honolulu, University of Hawaii, 1947). По преимуществу специальный и сухой, этот труд содержит, однако, множество информативных подробностей и может служить великолепным справочником. Есть также некоторые работы по буддизму в целом, содержащие весьма обстоятельные разделы по махаяне, а именно Edward Conze, *Buddhism: its Essence and Development* (Oxford, Cassirer, 1953), Sir Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism* (3 vols. London, Routledge, 1957), его же *Japanese Buddhism* (London, Arnold, 1935), *The Path of the Buddha*, изданную Kenneth Morgan (New York, Ronald Press, 1956), и J. B. Pratt, *Pilgrimage of Buddhism* (New York, Macmillan, 1928).

Как бы то ни было, человек, прочитавший «Основные принципы», сможет уже самостоятельно обратиться к специальным исследованиям махаяны, посвященным ее конкретным школам или регионам распространения. Например, к книге, в которой исследуется главным образом школа мадхьямики Нарарджуны, — T. R. V. Murti, *Central Philosophy of Buddhism* (London, Allen and Unwin, 1955). Это великая книга, которой присущи академичность и философский блеск, и в ней имеется интересное сравнение теорий мадхьямиков с идеями выдающихся западных мыслителей, особенно с идеа-

ми Канта. Более простым введением в мадхьямику, рассчитанным на массового читателя, является небольшая книжка Александры Дэвид-Неел (Alexandra David-Neel), несколько эзотерично озаглавленная *The Secret Oral Teachings in the Tibetan Buddhist Sects* (Calcutta, Maha-Bodhi Society, 1956). Мадам Дэвид-Неел — замечательная француженка, которая провела несколько лет в Тибете, изучая буддизм, и в весьма почтенном возрасте написала необыкновенный по своей глубине и проницательности труд.⁷ В Соединенных Штатах, однако, это произведение почти недоступно — разве что в тех книжных магазинах, которые специализируются по восточной литературе или сравнительному религиоведению.

Неплохое введение в тибетскую махаяну — описание путешествия Marco Pelli, *Peaks and Lamas* (New York, Knopf, 1949), особенно 22-я глава, «The Presiding Idea», которая вообще является одним из лучших освещений доктрины бодхисаттвы. Пока что нет добротного и современного обзора тибетского буддизма в целом, и читатель должен поэтому добывать соответствующую информацию из произведений, затрагивающих частные аспекты. Я бы рекомендовал вступления к переводам W. Y. Evans Wentz, *The Tibetan Book of the Dead* (Oxford, 1949), *Tibetan Yoga and Secret Doctrines* (Oxford, 1935) и *The Tibetan Book of the Great Liberation* (Oxford, 1954). Более популярное, однако очень информативное изложение духовных практик Тибета имеется у Alexandra David-Neel, *Initiations and Initiates in Tibet* (London, Rider, 1958).*

Литература по китайскому буддизму разочаровывающе скудна. Ранние стандартные работы Эдкинса, Била и Рейхельта устарели и не свободны от предрассудков. Несколько легковесна, но, тем не менее, великолепна как введение книга John Blofeld, *The Jewel in the Lotus* (London, Sigdwick and Jackson, 1948), с подзаголовком «An Outline of Present Day

⁷ Я всегда рекомендую эту книгу тем, кто обвиняет меня в изобретении собственной версии буддизма, и поэтому она стала известна среди моих студентов как «я-вам-говорил-о-такой-книге».

* См.: Дэви-Неел А. Посвящения и посвященные в Тибете / Пер. А. И. Бреславца. СПб., «Орис», 1993. — Прим. пер.

Buddhism in China». Ценной, но тоже слишком лаконичной является книжка Arthur Wright, *Buddhist in Chinese History* (Stanford and Oxford, 1949), одна из немногих работ, которая пытается представить дальневосточный буддизм в ясной исторической перспективе. Китайский буддизм лучше всего изложен в книгах о японском буддизме; впрочем, строго философские аспекты обсуждаются достаточно обстоятельно в соответствующих главах Fung Yu-lan's *History of Chinese Philosophy* (2 vols. Princeton, 1953).^{*} Когда же мы обращаемся к японскому буддизму, литература здесь необозрима. Я уже упоминал Sir Charles Eliot, *Japanese Buddhism*. К ней можно добавить популярный труд D. T. Suzuki, *Zen and Japanese Buddhism* (Rutland, Japan Travel Bureau and Charles Tuttle, 1958), но для более полного изучения я бы предложил Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion* (London, Kegan Paul, 1930). Что касается различных школ японского буддизма, то из них чаще всего обсуждается дзэн, и в качестве вводных трудов я бы порекомендовал Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism* (New York, Philosophical Library, 1949), мою книгу *The Way of Zen* (New York, Mentor Books, 1959) и отличную антологию дзэнских произведений, составленную Nancy Wilson Ross, *The World of Zen* (New York, Random House, 1960). Читатель, желающий погрузиться глубже в этот предмет, должен познакомиться с Heinrich Dumoulin, *History of Zen* (New York, Pantheon Books, 1963),^{**} Suzuki, *Training of the Zen Buddhist Monk* (New York, University Books, 1959), а также с тремя томами его *Essays in Zen Buddhism* (London, Rider, 1949, 1950, 1951).

Последняя книга подводит меня к теме сочинений Судзуки в целом. Имеются по меньшей мере семнадцать томов его произведений на английском, не считая огромного множества статей в различных журналах. Поэтому мне придется сделать довольно произвольную выборку из того, что,

^{*} См.: Фэн Ю-лань. История китайской философии / Пер. Р. В. Котенко. СПб., «Евразия», 1999. — Прим. пер.

^{**} Русский перевод (правда, только первой части): Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай / Пер. А. И. Бреславца. СПб., «Орис», 1994. — Прим. пер.

с моей точки зрения, является его выдающимися трудами, помимо уже упомянутых. Первой в списке я бы поставил его самую, наверное, лучшую работу — *Zen and Japanese Culture* (New York, Pantheon Books, 1959). Еще два его произведения тоже представляют большой интерес — *Living by Zen* (London, Rider, 1958)⁸ и *The Zen Doctrine of No-Mind* (London, Rider, 1949). Особого внимания заслуживают его комментарии по различным формам буддизма, в том числе иных, чем дзэн, в частности, *Mysticism, Christian and Buddhist* (New York, Harper, 1957).^{*} Есть и другие произведения Судзуки, имеющие немалое академическое значение, такие как *Studies in the Lankavatara Sutra*, но они рассчитаны уже на подготовленного читателя.

Наконец, я бы упомянул ряд переводов оригинальных письменных источников буддизма махаяны — преимущественно санскритских сочинений из Северной Индии, позднее переведенных на китайский. Есть великолепные разделы у Edward Conze, *Buddhist Texts Through the Ages* (Oxford, Cassirer, 1954), и его же *Buddhist Scriptures* (London, Penguin Classics, 1959). Другие источники можно найти у Suzuki, *Manual of Zen Buddhism* (London, Rider, 1956) и у Edward Conze, *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom* (London, Buddhist Society, 1955).

Саусалито, Калифорния
Май 1963

⁸ Есть и более позднее издание этой книги, осуществленное в Японии, значительно обновленное, однако я еще не видел его. Книга особенно ценна своим исследованием учения Банкэя, самого оригинального дзэнского мастера XVII столетия.

^{*} Русский перевод: *Мистицизм христианский и буддистский*. Киев, «София», 1996. — Прим. пер.

ВВЕДЕНИЕ

1. Махаяна и хинаяна

Термины «махаяна» и «хинаяна» могут быть незнакомы большинству наших читателей, возможно, даже тем, кто посвятил какое-то время изучению буддизма. Вплоть до настоящего времени их убеждали поверить в то, что существует лишь одна форма буддизма, и что нет таких отдельных направлений, как махаяна и хинаяна. Но на самом деле в буддизме, как и в других религиозных системах, имеются различные школы. Известно, что в течение ста лет после ухода Будды образовалось более двадцати различных буддийских школ,¹ и каждая из них считала себя ортодоксальным учением, восходящим к самому

¹ Согласно «Трактату об основоположениях различных школ буддизма» Васумитры, насчитывающему три китайских перевода (самым ранним из которых является перевод Кумарадживы, наставника, появившегося в Китае в 401 г.), первый великий раскол, по-видимому, произошел примерно через сто лет после нирваны Будды. Зачинщиком недовольных был Махадева, и его школа получила название *махасангхика* («великое собрание»), в то время как школа ортодоксов получила название *стхавира* («старший»). Спустя какое-то время обе школы разделились на ряд меньших ветвей, двадцать из которых упомянул Васумитра. Трактат его чрезвычайно интересен, поскольку проливает свет на ранние страницы истории буддизма в Индии.

Будде. Однако они, похоже, канули в безвестность одна за другой после того, как появилась новая школа, довольно отличающаяся по духу от своих предшественниц и намного более важная с религиозной точки зрения. Эта новая школа или, скорее, система, сделалась столь выдающейся с течением времени, что встала особняком от всех прочих школ, которые позже объединились в отдельный класс. По существу, она занималась всеми теми вопросами, которые традиционно считались буддийскими, однако более обстоятельно разрабатывала свои основоположения, методику и сферу знаний. В связи с этим буддизм отныне раскололся на две великие системы, махаяну и хинаяну, причем в последнюю без разбора включили все малые школы, которые в своем историческом возникновении предшествовали махаяне.

В целом, разница между махаяной и хинаяной состоит в следующем: махаяна более либеральна и прогрессивна, но во многих своих аспектах она слишком метафизична и обильно насыщена спекулятивными мыслями, которые часто достигают удивительной возвышенности; хинаяна же консервативна и может во многих отношениях считаться просто рационалистической этической системой.

Махаяна буквально означает «великая колесница», а *хинаяна* — «малая, или низшая, колесница», в смысле «колесницы спасения». Это различие проводится только последователями махаяны, поскольку именно они дали нелюбезный ярлык «хинаяна» своим конкурирующим собратьям, считая себя более прогрессивными и обладающими более плодотворной энергией, чем те. Сторонники хинаяны, само собой разумеется, отказались признать махаянскую доктрину как истинное учение Будды, настаивая на том, что не могло быть иного буддизма, чем их собственный; с их точки зрения, система махаяны была, несомненно, своего рода «ересью».

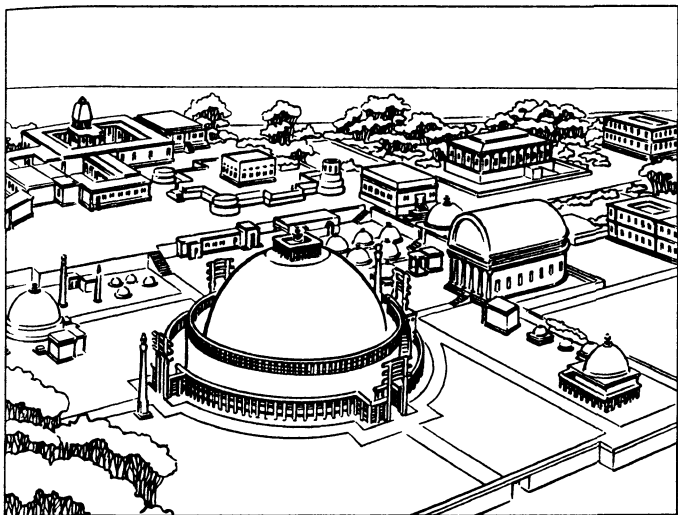


Рис. 1. Буддийский комплекс в Санчи.

Географически эта прогрессивная школа буддизма имела своих последователей в Непале, Тибете, Китае, Корее и Японии, в то время как консервативная школа укрепились на Цейлоне,² в Сиаме и Бирме.

² Анагарика Дхармапала из Цейлона возражает против этого географического разграничения. Он не усматривает никакой причины, по которой буддизм Цейлона следует воспринимать как хинаяну, ведь в нем проповедуется реализация высшей совершенной мудрости (*ануттара-самъяк-самбодхи*) и шести совершенств (*парамита*), поскольку эти две черты, среди некоторых других, считаются характеристиками махаяны. Возможно, что когда так называемая махаяна стала доминировать во всей Центральной Индии во времена Нагарджуны и Арьядевы, она также приобрела сторонников и на Острове Льва; или же, по крайней мере, ортодоксальные буддисты испытали столь сильное влияние махаяны, что изменили свои консервативные воззрения. Впрочем, находясь на нынешнем уровне знаний о буддизме, мы не можем в точности сказать, что именно произошло. Когда будут прове-

Соответственно, махаяна и хинаяна известны также как северный и южный буддизм.

*En passant** замечу, что это различие является не вполне корректным, ибо имеются некоторые школы в Китае и Японии, эквивалент, или двойник, которых невозможно обнаружить в так называемом северном буддизме, т. е. буддизме, который расцвел в Северной Индии. Например, в Непале или в Тибете нет ничего подобного секте сукхавати** Японии или Китая. Конечно, основные положения философии сукхавати встречаются как в литературе сутр, так и в сочинениях таких авторов, как Ашвагхоша, Асанга или Нагарджуна. Но эти положения не были развиты, и на их основе не образовалась новая школа, как это случилось на Востоке. Поэтому, наверное, лучше было бы разделить буддизм не на два, а на три географических региона: южный, северный и восточный.

Почему два учения?

Несмотря на это различие, два течения, хинаяна и махаяна, на самом деле суть два главных ответвления от изначального источника, который был открыт Шакьямуни; и естественно, мы находим немало общих черт, существенных для них обоих. Дух, который действовал в сокровеннейшей глубине серд-

дены широкомасштабные сравнительные исследования палийских, сингальских, тибетских, санскритских и китайских буддийских источников, мы сумеем понять историю и эволюцию буддизма вплоть до времени его полного расцвета.

* Мимоходом (фр.) — Прим. пер.

** Школа сукхавати развилась на основе почитания будды Амиды (Амитабхи). В Китае она называется *цзинту*, в Японии *дзёдо*. Последняя весьма популярна в современной Японии. — Прим. пер.

ца Будды, очевиден в южном буддизме не в меньшей степени, чем в северном. Разница между ними не так радикальна, не так значительна, как воображают некоторые. С одной стороны, мы видим полное развертывание религиозного сознания и постоянное расширение интеллектуального горизонта, а с другой — консервативные стремления сохранить в первоизданном виде монашеские правила и традиции. Обе школы унаследовали один и тот же дух, двигались в одном и том же направлении. Однако если одна из них не ощущала особой потребности в том, чтобы развить дух проповедей Учителя и старалась следовать его словам настолько буквально, насколько это возможно, то другая, вдохновляемая либеральным и пытливым духом, подпитывалась от всех доступных ей источников, стремясь взрастить те семена в изначальной системе буддизма, которые были сильными и плодотворными. Эти различные склонности среди первых буддистов естественным образом вели к размежеванию буддизма на махаяну и хинаяну.

Мы не станем здесь входить в детальное рассмотрение того, какие именно внешние и внутренние силы действовали в буддизме, вызывая к жизни систему махаяны, и каким образом она в ходе своего постепенного развития поглощала и примиряла все противоречивые представления, с которыми сталкивалась. Однако постараемся в общих словах ответить на вопрос, который часто задают непосвященные: «Почему буддизм вообще оказался разделенным на две системы, которые явно противоречат друг другу по многим положениям?» Иначе говоря, «как могут два буддизма одинаковым образом представлять истинное учение основателя?»

Причина лежит на поверхности. Учение того или иного великого религиозного основателя, как правило, является само по себе очень общим, всеохватным, многогранным, и потому в нем содержится немало

возможностей для различных истолкований со стороны его учеников. И именно эта всеохватность позволяет последователям, имеющим различные потребности, характеры и уровень духовного развития, утолять духовный голод, и в целом и в частности, учением своего наставника. Эта широта, однако, возникает не из-за намеренного использования учителем двусмысленных терминов, не из-за неясности и запутанности его теоретических концепций. Инициатор движения, как духовного, так и интеллектуального, не располагает временем для того, чтобы продумать все возможные детали этого движения и последствия его развития. Когда принцип движения усвоен современниками и заложен его прочный фундамент, собственная работа основателя как инициатора завершена, а остальное можно свободно переложить на плечи учеников. Последние подхватят его миссию и разработают ее во всех нюансах, одновременно произведя все необходимые изменения и уточнения согласно обстоятельствам. Поэтому роль, которую играет основатель, неизбежно является многозначной и всеобъемлющей.

Например, Кант, как основоположник немецкой классической философии, по сути дела стал и родоначальником столь разных философских систем, как учения Фихте, Гегеля, Шопенгауэра и др. Каждый из них постарался развить некоторые положения, неопределенно, неявно или косвенно указанные самим Кантом. Иисус из Назарета, будучи вдохновителем революционного движения против иудаизма, не имел никакой разработанной теологической доктрины, такой, которая была установлена позднее христианами апологетами. Неопределенность его взглядов была столь очевидной, что вызвала разногласия даже среди его личных учеников; большинство же его учеников лелеяло призрачную веру в наступление Царства Божия на земле. Но те внешние черты,

которым суждено исчезнуть, не препятствуют тому, чтобы дух движения, некогда пробужденный великим наставником, стал бы еще более могущественным и благородным.

То же самое можно сказать об учениях Будды. Он вдохнул в своих сторонников дух той религиозной системы, которая ныне известна как буддизм. Ведомые этим духом, последователи Будды подробно развили его взгляды в соответствии со своими конкретными потребностями и обстоятельствами, что в конце концов привело к разделению на хинаяну и махаяну.

Изначальный смысл слова «махаяна»

Термин «махаяна» сперва использовался для обозначения высшего принципа, или состояния, или знания, манифестацией которого является вселенная со всеми ее живыми и неживыми существами и посредством которого они только и могут достичь окончательного освобождения (*мокши* или *нирваны*). «Махаяна» не была названием какой-то определенной религиозной системы; и это понятие не имело ничего общего с противоречиями в доктринальном плане, хотя позднее прогрессивная партия использовала его в этом смысле.

Ашвагхоша, первый из известных нам проповедников махаяны, живший примерно во времена Христа, употреблял этот термин в своей религиозно-философской книге, озаглавленной «Трактат о пробуждении веры в махаяну»,* как синоним *бхута-*

* На санскрите это произведение звучит как *Махаяна шраддхотпада-шаstra*. Между тем данный труд был написан не в Индии и не Ашвагхошей, а в Китае в V—VI в. н. э. Судзуки перевел его на английский язык в 1900 г. (Chicago,

татхаты, или *Дхармакаи*,³ высшего принципа махаяны. Он уподоблял постижение этого высшего состояния-принципа и веру в него парому, который сможет благополучно перевезти нас через бурный океан рождений-и-смертей (*сансара*) к вечному берегу нирваны.

Однако вскоре после смерти Ашвагхоши споры между двумя направлениями буддизма, консервативным и прогрессивным, как мы можем их назвать, стали еще более ожесточенными; и когда они достигли своего пика, что, возможно, произошло во времена Нагарджуны и Арьядевы, т. е. через несколько столетий после Ашвагхоши, прогрессивная партия изобрела остроумный термин «хинаяна», по контрасту с «махаяной», причем последний был принят ими в качестве обозначения их собственной школы. Тем самым хинаянисты и *тирххики*⁴ были огульно осуждены махаянистами как люди, применяющие неадекватные средства для достижения всеобщего спасения живых существ.

Традиционная классификация буддистов

Еще до того, как разделение на махаянистов и хинаянистов стало явным, т. е. приблизительно во времена Нагарджуны или даже прежде него, те буддисты, которые отстаивали более прогрессивные и широкие взгляды, различали три *яны* среди последова-

The Open Court Pub. Co.). Есть несколько отечественных переводных изданий, в первую очередь следует отметить: Тракта́т о пробуждении веры в махаяну / Пер. с кит. Е. А. Торчинова. СПб., 1997. — *Прим. пер.*

³ Эти термины будут объяснены позднее.

⁴ Тирххики — последователи любой небуддийской школы. Этот термин используется подчас в уничижительном смысле, как в случае с «язычниками» у христиан.

телей Будды, а именно бодхисаттва-, пратьекабудда- и шравакаяну («яна» здесь служит обозначением рода).

Бодхисаттвы — это буддисты, которые верят в бодхи (просветленное сознание, мудрость), являющееся отражением Дхармакаи в человеческой душе, и направляют всю свою духовную энергию на реализацию и развитие ее на благо живых существ.

Пратьекабудда — это «одинокий мыслитель», философ, который, удалившись от мирских занятий и безмятежно созерцая их эфемерность, стремится достичь собственного спасения и остается равнодушным к страданиям своих ближних. С религиозной точки зрения пратьекабудда бесстрастен, спокоен, эгоистичен и лишен любви к человечеству.

Шравака, что буквально означает «слушатель», оценивается махаянистами даже ниже, чем пратьекабудда, ибо он не обладает разумом, позволяющим думать самостоятельно и лично постичь путь к окончательному спасению. Впрочем, наделенный благочестивой душой, он имеет склонность слушать наставления Будды, верить в Будду, соблюдать искренне все необходимые нравственные предписания; он остается совершенно доволен узким горизонтом своего посредственного интеллекта.

Дальнейшему прояснению состояния бодхисаттвы и его важного вклада в буддизм махаяны мы посвятим позднее отдельную главу. Ибо махаяна есть не что иное, как буддизм бодхисаттв, тогда как пратьекабудды и шраваки рассматриваются махаянистами как сторонники хинаяны.

Определение буддизма махаяны

Теперь мы можем сформулировать вполне определенное понятие о том, чем является буддизм махаяны. Это буддизм, который, вдохновляясь прогрес-

сивным духом, расширил свои изначальные пределы насколько это не противоречило внутреннему смыслу учений Будды и который впитывал в себя другие религиозно-философские представления, когда ему казалось, что люди совсем иного склада и интеллектуальных способностей могли бы быть спасены. Удовлетворимся на данный момент этим утверждением, пока не рассмотрим более детально доктринальные особенности махаяны на следующих страницах.

Уместно мимоходом отметить, что термин «махаяна» используется в данной работе просто для отличия от той формы буддизма, которая развивалась на Цейлоне, в Бирме и других центральноазиатских странах* и литература которой преимущественно написана на палийском языке, возникшем на той же основе, что и санскрит. Использование в настоящем произведении термина «махаяна» не подразумевает никакого превосходства над хинаяной. Обращаясь к истории махаяны, мы видим, что естественным образом могли появиться чересчур ретивые и односторонние поклонники, которые излишне подчеркивали ее полемический и догматический уровень, пренебрегая ее истинным духом; но читатель не должен думать, будто данная работа имеет какое-то отношение к этим тонкостям. Фактически махаяна представляет собой бескрайний океан, в котором все формы мысли и веры могут найти для себя соответствующее благоприятное место; почему тогда мы должны настраивать его против родственного учения, хинаяны?

* Скорее, в государствах Южной и Юго-Восточной Азии. — *Прим. пер.*

2. Является ли буддизм махаяны исконным учением Будды?

То, что обычно известно на Западе как буддизм, есть хинаяна, литература которой, как сказано выше, создана на пали и распространена главным образом на Цейлоне, Бирме и Сиаме. Именно благодаря этому языку ориенталисты приобрели первые познания о буддизме; поэтому естественно, что они стали трактовать хинаяну или южный буддизм как единственное исконное учение Будды. Они настаивали, а некоторые из них настаивают до сих пор, что для того чтобы иметь адекватное и совершенное знание буддизма, надо ограничиться изучением одного лишь пали, а то, что может быть получено из других источников, а именно санскритских, тибетских или китайских документов, следует считать только второстепенными сведениями, искажающими более надежную информацию, полученную из палийской литературы; наконец, этой информацией, которую можно извлечь из не-палийских источников, в некоторых случаях нужно пренебречь, поскольку она описывает некую выродившуюся форму буддизма. Благодаря этим неудачным представлениям значение махаяны как живой религии полностью игнорировалось, и даже те востоковеды, которые считаются лучшими авторитетами в данной сфере, по-видимому, в высокой степени дезинформированы и, что еще хуже, имеют немалые предубеждения.

Нет жизни без роста

Нет сомнения, что многие критики махаяны страстно судят о ней, ибо разве известна какая-нибудь религия у людей, которая совершенно не развивалась, оставаясь, словно гранитная скала, одной и

той же на протяжении всей своей истории? Возможна ли религия, которая, выказав явные признаки жизненности, все же сохранила свою первоначальную форму совершенно нетронутой и неизменной? Разве не изменчивость, т. е. чуткость к воздействию, есть самый существенный признак жизненности? Каждый организм растет, а это означает изменение того или иного рода. Не существует на земле формы жизни, которая не развивается и не изменяется или которая не имеет никакой врожденной способности приспособиться к окружающим условиям.

Возьмем, к примеру, христианство. Является ли протестантизм исконным учением Иисуса из Назарета? Представляет ли католицизм его истинный дух? Сам Иисус не дал никакого определения учения о Троице, не предложил никакой системы ритуалов. Если судить по синоптикам,* он придерживался в целом незрелой концепции Царства Божия, а не чисто идеальной теории об этом Царстве, впоследствии развитой апостолом Павлом; личные же его ученики, которые были столь же необразованны с философской точки зрения, как и сам Наставник, по всей вероятности, с беспокойством ожидали земного осуществления Царства. Но какие именно христиане, католики или протестанты, во времена расцвета христианства, дали точное истолкование этой материальной концепции грядущего царства?

Далее, вспомним о взглядах Иисуса на брак и жизнь в обществе. Разве не установлено, что он высоко ценил безбрачие, а у женатых людей — строгое воздержание, и также что он проповедовал благочестивую нищету и аскетизм в целом? Если это так, то монахи средних веков и современные католические священники (хотя я бы не сказал, что они

* Авторам трех первых Евангелий — от Матфея, Марка и Луки. — *Прим. пер.*

аскетичны и бедны по своему образу жизни) больше соответствуют учению основателя, чем их протестантские собратья. Но какие протестанты всерьез решились бы отстаивать все эти взгляды Иисуса, несмотря на свои уверения в том, что они искренне следуют по стопам своего Господа? Хотя данные противоречия вполне осознаются, они не будут мешать ни протестантам, ни католикам называть себя христианами, более того, даже добрыми, набожными, искренними христианами — до тех пор, пока они, сознательно или бессознательно, воодушевлены тем же духом, который зажегся около двух тысяч лет назад в сыне плотника из Назарета, убогой деревушки в Галилее.

С помощью такого способа рассуждения мы обнаружим истинное начало и в махаяне; было бы абсурдным настаивать на исконности одной только хинаяны, отбрасывая при этом махаяну. Примем на веру, что махаянская школа буддизма содержит некоторые элементы, которые она восприняла из других религиозно-философских систем; но что с того? Разве и христианство не является, так сказать, амальгамой иудейских, греческих, римских, вавилонских, египетских и других языческих представлений? Фактически всякая здоровая и сильная религия исторична, в том смысле, что в ходе своего развития она адаптируется к вечно меняющемуся окружению и ассимилирует в себе различные элементы, которые поначалу угрожали ее существованию. В христианстве этот процесс ассимиляции, адаптации и модификации продолжается вплоть до сего дня. Как результат, мы видим, что нынешнее христианство настолько изменилось по сравнению с изначальным своим типом в том, что касается внешних форм, что, наверное, никто не принял бы его за точную копию оригинала.

Так обстоит дело и с махаяной. Какие бы изменения она ни претерпевала в ходе своего развития, дух ее и основные идеи совпадали с идеями основателя буддизма. Вопрос, исконной она является или нет, зависит от интерпретации слова «исконное». Если мы примем, что оно означает примитивное хранение оригинала, то в этом случае махаяна не будет исконным учением Будды, и мы можем добавить, что махаянисты могут даже этим гордиться, потому что, будучи живой религиозной силой, махаяна никогда не опустится до состояния мертвой веры. Ископаемые, как бы хорошо они ни сохранились, представляют собой лишь твердое неорганическое вещество, из которого навсегда ушла жизнь. Махаяна далека от этого; она является непрерывно развивающейся верой, готовой в любое время отбросить свои старые одеяния, как только они придут в негодность. Но ее дух, изначально вдохновляемый «учителем людей и богов», тщательно оберегается от искажения и упадка. Поэтому, когда речь заходит о духе махаяны, не приходится сомневаться в ее исконности; и те, кто желает постичь буддизм во всей его полноте, не могут пренебречь изучением махаяны.

Бесполезно и глупо задавать вопрос об исторической ценности организма, который еще полон сил и деятелен во всех своих функциях, и обращаться с ним словно с археологической находкой, вырытой из глубин земли, или словно с некоей безделушкой, найденной в руинах древнего царского дворца. Махаяна не представляет собой исторический курьез. Ее жизненность и активность затрагивают нас в повседневной жизни. Это великий духовный организм; его нравственная и религиозная силы до сих пор имеют огромную власть над миллионами душ; и ее дальнейшее развитие безусловно станет ценным вкладом во все-

мирный прогресс религиозного сознания. Имеет ли тогда смысл выяснять, является махаяна истонным учением Будды или нет?

Вот пример самых вопиющих противоречий, присутствующих в нашем сознании, о которых мы не знаем по причине своих предрассудков. Защитники христианства энергично настаивают на истонности своей религии, которая на самом деле есть не что иное, как гибридное образование — по крайней мере внешне; но они стремятся осудить соперничающую религию как выродившуюся, потому что она-де развивалась не так, как их религия. Не стоит задаваться этим бессмысленным вопросом — вопросом истонности махаяны, который, кстати, зачастую поднимается как неспециалистами, так и отдельными непросветленными буддистами.

3. Некоторые ошибочные утверждения относительно учений махаяны

Прежде чем перейти к основному содержанию данной работы, бросим беглый взгляд на некоторые ошибочные мнения относительно махаянских доктрин, которых придерживается ряд западных ученых, а также, естественно, все непосвященные читатели; последние подобны слепым, ведомым слепыми. Может быть, вовсе не будет излишним дать краткий обзор подобных взглядов в этой главе и показать в общих чертах, чем не является махаяна.

Почему превратно судят о буддизме?

Люди, которые привыкли соразмерять свои идеи и чувства с определенным набором религиозных догматов, часто превратно судят о значении тех идей,

которые им чужды и незнакомы. Эти люди подобны фанатикам, или религиозным энтузиастам. Они могут обладать утонченными религиозными и нравственными чувствами, в зависимости от своего религиозного воспитания; но если посмотреть с более широкой точки зрения, их сознание в большой степени подпорчено предубеждениями, суевериями и фанатическими верованиями — всем тем, что вдалбливалось с детства в их восприимчивые души, прежде чем они стали достаточно развитыми, чтобы суметь сформировать независимые суждения. Все это столь сильно омрачает чистоту их чувства и затуманивает ясность их интеллекта, что они не в состоянии воспринять и одобрить ничего, что было бы добрым, истинным и прекрасным в так называемых языческих религиях. Такова главная причина, почему христианские миссионеры не способны должным образом понять дух религии в целом, — я имею в виду тех миссионеров, которые прибывали на Восток с целью заменить одни суеверия другими.

Однако это серьезное обвинение христианских миссионеров в целом никоим образом не результат приверженности иной системе взглядов. Напротив, я стремлюсь отдать должное тем мыслям и чувствам, которые сознательно или бессознательно действовали в человеческих душах с незапамятных времен и которые будут действовать до дня второго пришествия, если таковой день когда-либо наступит. Чтобы понять, чем являются эти мысли и чувства, которые, несомненно, образуют ядро всякой религии, мы должны без всякой задней мысли отбросить все предубеждения, ограничивающие нас, пускай и невольно, и, постоянно помня о том, что же является самым существенным в религиозном сознании, не смешивать суть этого сознания с его инструментами, которые обречены на отмирание в ходе исторического процесса.

Примеры заблуждений

В качестве примеров превратных суждений, которые вынесли относительно буддизма махаяны христианские критики, приведем фрагменты из книг «Буддизм» Моньер-Вильямса (Monier-Williams, *Buddhism*), «Буддизм в Тибете» Уодделла (Waddel, *Buddhism in Tibet*) и «Буддизм в Китае» Била (Beal, *Buddhism in China*); каждая из этих книг является авторитетной работой в своей области.

Моньер-Вильямс

Моньер Моньер-Вильямс — широко известный специалист в области санскритской литературы, и его работы по данному предмету еще надолго останутся для нас ценным вкладом в человеческое знание. К несчастью, едва он пытается вступить в сферу религиозной полемики, как обнаруживается, что его интеллект плачевным образом омрачен предвзятыми идеями. Он полагает, например, что основная черта махаяны состоит просто в увеличении количестве бодхисаттв, которые довольствуются «постоянным пребыванием на небесах, не особенно стремясь к достижению состояния Будды и паринирваны».

Это замечание столь абсурдно, что его может сразу отвергнуть всякий, кто знает систему махаяны не понаслышке, отвергнуть просто как недостойное для критического опровержения. Однако Моньер-Вильямс прилагает особые усилия для того, чтобы придать своей характеристике учения махаяны вид рационального объяснения. «Конечно, — говорит он, — люди инстинктивно отпрянули от теории полного самоуничтожения; последователи Будды в конце концов изменили истинной идее нирваны, превратив ее из условия несуществования в состояние ленивого

блаженства в горних обителях (!), что поощрило всех людей — и монахов, и мирян — сделать целью всех своих усилий не тотальное разрушение жизни, а стремление к сонной безмятежности на Небесах (!)».

Этот взгляд на буддийские небеса в интерпретации Моньера-Вильямса — не что иное, как концепция христианских небес, окрашенная язычеством. Ничего нет более чуждого буддизму, чем подобная трактовка выдающимся санскритологом надземного бытия. Жизнь *девов* (небесных существ) точно так же подвержена закону рождений-и-смертей, как и жизнь людей на земле. Какой смысл был бы тогда для сторонников махаяны стремиться к высшему принципу существования, если их ожидает перерождение в небесных сферах, столь же полных страдания и скорбей? Всегда действуя на благо живых существ, бодхисаттвы никогда не желают никакого земного или небесного счастья лично для себя. Какие бы заслуги, согласно закону кармы, ни были накоплены в ходе их благой работы, бодхисаттвы не имеют никакого желания наслаждаться ими лично: все эти заслуги они обратят (*париварта*) к интересам живых существ. Таков идеал бодхисаттв, т. е. последователей махаяны.

Бил

Сэмюэл Бил, который считается в среде западных ученых авторитетным специалистом по китайскому буддизму, в своем труде «Буддизм в Китае» пишет относительно махаянской доктрины *Дхармакаи*⁵ сле-

⁵ Концепция *Дхармакаи* конституирует центральный пункт махаяны, и адекватное ее толкование имеет огромное значение. Обычный перевод ее как «Тело Закона» неточен и часто ведет к непониманию всей системы. Данная концепция обстоятельно обсуждается ниже.

дующее: «Мы мало сомневаемся в том, что уже довольно рано у буддистов имелся культ незримого присутствия Учителя в тех местах, в которых он побывал при жизни. Это присутствие было осмыслено более поздними буддистами как „Тело Закона“, Дхарма-ка».

Затем, упомянув наставление Будды, который утверждал после своей паринирваны, что Закон, открытый им, следует воспринимать как его самого, Бил продолжает: «Здесь мы видим семя, из которого произросла идея или формула незримого присутствия: учение и сила Закона (дхарма), представленные Дхармакаей, т. е. Телом-Законом Будды, дарованы общине и годятся как объекты почитания».

Интерпретация Дхармакаи как Тела Закона слишком неадекватна и вводит в заблуждение. Для сторонников хинаяны помимо Трипитаки нет иного объекта почитания,* и поэтому понятие Тела Закона не имеет для них никакого смысла. Это понятие определено махаянское, но Бил не очень хорошо осведомлен относительно его истинного значения, известного буддистам. Основная причина его непонимания, по-моему, заключается в том, что он переводит термин дхарма как «закон», в то время как дхарма означает «то, что существует», или «то, что остается и тогда, когда все изменчивые формы исчезают», короче говоря, «сущность», «субстанцию». Дхармакаей, поэтому, будет синонимом Абсолюта, Сущностным Телом всех вещей. Это понятие играет столь важную роль в махаяне, что адекватное знание о ней неизбежно для понимания устройства махаяны как религиозной системы.

* В опровержение данного взгляда можно вспомнить хотя бы о почитании «хинаянистами» священных останков Будды и других просветленных существ, покоящихся в специальных сакральных сооружениях — *ступах*. — Прим. пер.

Приведем еще один случай ошибочного осмысления западными учеными буддизма махаяны. Уодделл, автор «Буддизма в Тибете», упоминая о расхождении между так называемым северным и южным буддизмом, говорит: «Именно теистическая махаянская доктрина заменила агностический идеализм и несложную этику Будды спекулятивной теистической системой, имеющей в качестве основы мистику софистического нигилизма».

И еще: «Эта махаяна [имеется в виду школа мадхьямики Нагарджуны] была, в сущности, софистическим нигилизмом; или, скорее, паринирвана, перестав трактоваться как истощение жизни, превратилась в мистическое состояние, выходящее за пределы обозначения».

Возможно, не будет ошибкой назвать махаяну спекулятивной теистической системой в широком смысле, но необходимо спросить, по какой причине Уодделл полагает, будто она в своей основе является «мистикой софистического нигилизма». Можно ли религиозную систему называть софистикой, если она часто применяет диалектические приемы с целью показать, как ненадежен поиск спасения только через интеллект? Можно ли религиозную систему называть нигилизмом, если она старается достигнуть высшей реальности, превосходящей эмпирический уровень конкретных индивидуальных жизней? Может ли учение считаться нигилистическим, если оно не определяет Абсолютное ни как пустоту (*шунья*), ни как не-пустоту (*ашунья*)?

Я мог бы привести еще немало высказываний из сочинений других буддологов Запада и показать, насколько глубоко их непонимание махаяны. Но поскольку данная работа не является полемической, а посвящена позитивному изложению основных учений

махаяны, я воздерживаюсь от этого. Достаточно просто сказать, что одна из основных причин пристрастного подхода к буддизму со стороны христианских критиков — это их предвзятые мысли, которых они не сознают, но которые тем сильнее отравляют их «справедливые» суждения.

4. Значение религии

Ошибочные представления о буддизме, наподобие тех, что приведены выше, вынуждают меня в этой вводной части сделать отступление и сказать несколько слов относительно различия между внешней формой религии и ее внутренним духом. Ясное понимание этого различия значительно облегчит формирование точного представления о махаяне и поможет нам также должным образом оценить ее значение как живой религиозной веры.

Под термином «дух религии» я имею в виду тот элемент в религии, который остается без изменения в течение всех последовательных шагов ее развития и трансформации, в то время как ее форма — это внешняя оболочка, которая подвержена любому изменению, когда этого требуют обстоятельства.

Не существует религии откровения

Нет сомнения в том, что религия так же, как и все под солнцем, подвержена законам эволюции, и поэтому *нет* такого явления, как религия откровения, которая якобы была непосредственно передана нам неким антропоморфным или антропсихическим сверхъестественным существом и которая, подобно некоей неорганической субстанции, остается всегда одной и той же, не будучи подверженной изменению,

росту, преобразованию, требуемым окружающими условиями. Если бы люди не верили столь слепо в подобную разновидность религии, настаивая на том, что ее догматы сохранились абсолютно в неизменном виде со времен «откровения», они, как всякий здравомыслящий человек, признали бы тот факт, что во всякой религии есть какие-то случайные элементы — их-то и надо тщательно отделять от ее сущности, которая всегда остается одной и той же.

Когда это различие не соблюдается, у людей возникает предвзятая идея о том, будто религия, в которой они воспитаны, со всеми ее истинами и суевериями, является единственной ортодоксальной религией в мире, а все прочие религии — не что иное, как язычество, идолопоклонство, атеизм, ересь и т. п. Позиция таких верующих, впрочем, только выдает уость их ума и ограниченность духовного видения. Никто из тех, кто стремится проникнуть в сокровенные уголки человеческого сердца, и кто страстно жаждет ощутить наивысшую полноту жизни, не должен ни в малейшей степени воспитывать в себе склонность к фанатизму.

Тайна

Религия есть самый сокровенный голос человеческой души, которая стонет под грузом на первый взгляд конечного существования и живет в страданиях. Но человечество, с самого своего появления на земле, никогда не удовлетворялось тем, что жизнь конечна и изменчива. Люди всегда стремились к чему-то такому, что смогло бы освободить их от рабства этого смертного удела или от проклятой связанности перерождениями, как это называют индуистские мыслители. Однако это «что-то», по причине своего превосходства над любыми принципами

разделенности и индивидуации, которые характеризуют феномены нашего обыденного существования, всегда воспринималось как нечто неопределенное, неадекватное, хаотичное, полное таинственности. Находясь на разных ступенях интеллектуального развития, принадлежа к различным эпохам и культурам, люди стремились облечь это таинственное «нечто» в те или иные виды человеческих ощущений и сознания. Большинство современных ученых ныне согласно с гипотезой о том, что эта тайна непостижима для человеческого ума, обусловленного законом относительности, и что наша деятельность в этом мире, как нравственная, так и интеллектуальная, может вполне осуществляться без заботы о решении этой навязчивой проблемы тайны. Подобная доктрина именуется агностицизмом.

Но эта гипотеза не может быть никоим образом рассмотрена как окончательное суждение, выносимое о тайне. С научной точки зрения максима агностицизма великолепна, ведь наука не претендует на то, чтобы овладеть царством абсолютного. Однако остается неудовлетворенность, когда мы молчаливо признаем, что эта гипотеза отвечает последним потребностям человеческой души.

Интеллект и воображение

Человеческая душа — не интеллектуальный кристалл. Даже если интеллект разворачивается во всей своей славе, душа жаждет большего, стремится к тому, чтобы выйти за свои пределы. Разум может подчас заявить, что он наконец-то овладел тем, что требовалось душе. Но время проходит, и к тайне приступают с других сторон, которые ранее выпадали из рассмотрения, и, к великому разочарованию души, оказывается, что предложенное решение недостаточ-

но. Разум сбит с толку. Но человеческая душа никогда не устает в своих исканиях и ищет утешения еще энергичнее. Следует ли считать эти искания просто навязчивым кошмаром? Разумеется, нет, ибо они относятся к области, в которой религия провозглашается как высший авторитет, и это ее провозглашение совершенно справедливо.

Но религия не может выдумывать все, что ей угодно; она должна действовать в совершенном согласии с интеллектом. Поскольку сущностная природа человека состоит не из одного лишь разума, или воли, или чувства, но из сагласования этих психических элементов, религия должна сдерживать неограниченный поток воображения. Большинство суеверий, которых придерживается подчас религиозное сознание, возникает из-за невнимания к рациональным элементам в религии.

Воображение творит, интеллект различает. Творение без различения хаотично, различение без творения бесплодно. Религия и наука, действуя без взаимопонимания, несомненно, становятся однобокими. Душа чрезмерно развивает какую-то одну сторону, нарушает баланс и наконец разваливает всю систему. Те благочестивые религиозные энтузиасты, которые видят в науке своего естественного врага и отвергают его со всей страстью, по моему мнению, недалёковидны и наделены искаженным видением, так же, как те люди науки, которые думают, что наука одна должна господствовать и в области изучения природы, и в области исследования душевной деятельности. Я не испытываю симпатии ни к тем, ни к другим, ибо оба они одинаково самонадеянны в своих притязаниях. Без успешного исследования обеих сторон медали мы не сможем составить точное мнение о ней.

Но воображение — не исключительная собственность религии; а различение, рационализация не есть монополия науки. Они эквивалентны и комплементарны: одно не может существовать без другого.

Разница между наукой и религией не та, что между действительностью и возможностью. Различие скорее состоит в сферах их функционирования. Наука интересуется только вещами обусловленными, относительными и конечными. После того, как она объяснила данные феномены посредством неких стабильных законов, которые, в свою очередь, суть не что иное, как обобщение конкретных фактов, задача науки сделана, и любая попытка пойти дальше этого, т. е. спросить относительно вещей, *каким образом, куда и почему*, находится за пределами ее области. Но душа человека не может успокоиться на этом, ее интересует высший принцип, лежащий в основе так называемых научных законов и гипотез. Наука индифферентна к телеологии вещей; механическое их объяснение удовлетворяет ее интеллектуальные запросы. В религии же телеология играет огромную роль, она является одной из важнейших проблем, и система, которая не выдвигает никакой определенной концепции по этому вопросу, не может считаться религиозной. Наука умолкает там, где есть нечто, выходящее за ее пределы, пребывающее вне ее многочисленных закономерностей и теорий; религия же, в которой отсутствует Бог или нечто, его заменяющее, перестает быть таковой, ибо тогда она не сможет дать утешение человеческому сердцу.

Разнообразие представлений о вере

Решение религиозных проблем, насколько они попадают в сферу относительного существования, в основном зависит от личного убеждения, определяемого интеллектуальным уровнем индивида, внешними обстоятельствами его жизни, его образованием, характером и т. д. Представления о вере, сформулированные подобным образом, естественно, будут беско-

нечно различаться; даже среди последователей каких-то определенных догматов каждый будет понимать их на свой лад, в соответствии с личными наклонностями. Если бы мы подвергли эти концепции веры строгому анализу, наподобие того, как химик исследует свое вещество, мы обнаружили бы в них все допустимые формы дифференциации. Но все эти вещи принадлежат к внешнему пространству религии и не имеют ничего общего с принципами, лежащими в их основе.

Основные принципы религии содержатся в ней самой, и они заключаются прежде всего в том переживании таинственного, которое сокрыто в самых глубинных уголках человеческой души и которое, когда оно пробуждается, сотрясает всю структуру личности и вызывает великий духовный переворот, заканчивающийся полным изменением мировоззрения у индивида. Когда это переживание таинственного формулируется в рациональном понятии, оно превращается в определенную систему верований, обычно именуемую религией, хотя ее следовало бы лучше назвать догматизмом, т. е. интеллектуализированной формой религии. Вместе с тем, внешние формы религии состоят в тех изменчивых элементах, которые в основном определяются интеллектуальным и нравственным развитием эпохи, а также индивидуальными эстетическими чувствами индивидов.

Поэтому истинные христиане и просветленные буддисты могли бы согласиться друг с другом и признать внутреннее религиозное чувство в качестве основы нашего существа, хотя, конечно, из-за этого согласия они не перестали бы мыслить свои учения в религиозных терминах. Я уверен, что если бы Будда и Христос поменялись местами своего рождения, то Гаутама мог бы быть Христом, восстающим против иудейского традиционализма, а Иисус — Буддой, проповедующим, наверное, учение о «не-я», нирване и Дхармакае.

Каким бы великим ни был человек, он не может не являться отголоском духа своего времени. Он никогда не бывает, как предполагают некоторые, столь отчужденным и возвышающимся над массами, чтобы зависеть только от себя. Напротив, он, по словам Эмерсона, «находится в потоке мыслей и событий, вызванных к жизни идеями и потребностями его современников». Так это было у Будды, и так же это было у Христа. Оба они стали всего лишь конкретными воплощениями идей и переживаний, которые в те времена выступали против официальных институтов, быстро пришедших в упадок и угрожавших прогрессу человечества. Но в то же время эти идеи и переживания являлись отзвуком Вечной Души, которая в должное время торжественно возвещает свою волю — через великие исторические личности или через великие мировые события.

* * *

Полагая, что подобная небольшая религиозно-философская экспозиция лучше подготовила моих христианских читателей к непредвзятому рассмотрению иной религиозной системы, чем их собственная, я теперь перейду к систематическому освещению буддизма махаяны, в том виде, как она воспринимается в настоящее время на Дальнем Востоке.

Глава 1

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА БУДДИЗМА

Без Бога и без души

Некоторые считают буддизм «религией без Бога и без души». Это мнение может быть и истинным, и ложным, в зависимости от того, какой смысл мы вкладываем в данные слова.

Буддизм не признает бытия Существа, которое держится в стороне от своих «творений», и которое вмешивается подчас в человеческие дела, когда это угодно его капризной воле. Представление о подобном высшем Существе только отталкивает буддистов. Они не могут считать истиной миф о том, что некое существо, подобное им самим, создало мир из ничего и населило его парой живых существ; что, из-за совершенного ими прегрешения — прегрешения, кстати, можно было бы избежать, если бы захотел Создатель, — они были осуждены им на вечные муки; что со временем Творец, чувствуя жалость к проклятым, либо же ощущая некие угрызения совести за свой поспешный гнев, отправил своего возлюбленного Сына на землю с целью избавить людей от всеобщего страдания, и т. д., и т. п. Если буддизм называют атеизмом из-за того, что он отказывается принимать миф за реальность, то его последователи не стали бы возражать против такого наименования.

Далее, если под словом «душа» мы понимаем *атман*, который, скрытно пребывая в основе всех

психических функций, управляет ими, словно органист, нажимающий на необходимые ему клавиши, то буддисты решительно отвергают бытие столь неподобного существа. Постулировать независимый атман, пребывающий за пределами комбинации пяти скандх,¹ из которых, как считают буддисты, состоит индивид, означает безоговорочно поддерживать эгоизм со всеми его пагубными проявлениями. Наиболее характерным и ярким признаком буддизма, отличающим его от всех прочих религий, является доктрина не-атмана (анатмана), или не-эго, полностью противоположная постулату о душе-субстанции, который разделяют все религиозные фанатики. В этом смысле буддизм, несомненно, является религией без души.

Для того чтобы прояснить эти положения в более общем виде, в данной главе мы бегло остановимся на таких важных понятиях буддизма, как карма, атман, авидья, нирвана, дхармакайя и др. Поскольку некоторые из этих понятий являются общим достоянием обоих направлений буддизма, махаяны и хинаяны, то их краткое, но понятное изложение позволит нашим читателям составить в целом представление о структуре буддизма, а также подготовит их к изучению более специфических черт махаянской доктрины, описание которых последует ниже.

Карма

Одно из основополагающих учений Будды состоит в том, что в этом мире ничто не является результатом единственной причины: существование вселенной есть

¹ Они суть: 1) форма, или материальность (*рупа*); 2) ощущение (*ведана*); 3) представление (*самджня*); 4) действие или поступки (*самскара*); 5) сознание (*виджняна*). Эти термины будут объяснены ниже.

результат комбинации нескольких причин (*хету*) и условий (*пратьяй*), и в то же время это активная сила, влияющая на то, что совершится в будущем. В том, что касается эмпирических сущностей, этот закон причин и следствий действует совершенно непреложно. Ничто и никто, даже Бог, не может вмешаться в ход вещей, материально и морально регулируемых подобным законом. Если Бог реально существует и имеет какое-то отношение к нашим мирским делам, Он первым должен подчиниться закону причинности — потому что принцип *кармы*, который буддисты понимают в смысле этической причинности, утверждает свое верховенство повсеместно и навсегда.

Концепция кармы играет важнейшую роль в буддийской этике. Карма — формообразующий принцип вселенной. Она определяет ход событий и судьбу нашего существования. Причина, по которой мы не можем изменить наше нынешнее положение вещей по своему желанию, кроется в том, что это положение уже определено кармой, которая совершалась в наших предыдущих жизнях, причем не только индивидуально, но и коллективно. Однако, по той же причине, мы способны изменить свою судьбу в будущем, поскольку она есть лишь плод некоторых факторов, которые действуют и которые вырабатываются нами в этой жизни.

Поэтому, говорит Будда:

Сам человек совершает зло,
И сам оскверняет себя.
Не совершает зла он тоже сам,
И сам очищает себя.
Чистота и скверна связаны с самим собой.
Одному другого не очистить.²

² The Dhammapada. V. 165 / Tr. by A. J. Edmunds [Мы же приводим его по: *Дхаммапада* / Пер. с пали В. Н. Топорова. СПб., Издательство Чернышева, 1993. С. 92. — Прим. пер.].

И еще (V. 127):

Ни на небе,
Ни среди океана,
Ни в горной расселине, если в нее проникнуть,
Не найдется такого места на земле,
Где бы живущего не победила смерть.

Это учение о карме можно истолковать как применение теории сохранения энергии к этической сфере. Любое действие осуществляется раз и навсегда; его отпечатки на песке нашей нравственной и социальной эволюции остаются навечно; даже не просто остаются, а сохраняют порождающую силу, добрую или злую, и только ждут благоприятных обстоятельств для своего дальнейшего развития. В физическом мире любое движение того или иного органа нашего тела, каким бы бесконечно малым оно ни являлось, не может не воздействовать на общее движение Земли в космосе; и если бы у нас был соответствующий инструмент, мы наверняка смогли бы измерить точную степень его эффекта. Так обстоит дело и с нашими поступками. Деяние, некогда совершенное, вместе со своими субъективными мотивами, никогда не может просто исчезнуть, не оставляя какие-то впечатления либо в индивидуальном, либо в сверхиндивидуальном, т. е. общественном, сознании.

Нет необходимости доказывать, что концепция кармы в своем общем виде еще и научно обоснована. В нашей нравственной и материальной жизни, где неограниченно правит закон относительности, доктрину кармы следует рассматривать как исключительно действенный механизм. И если мы признаем ее реальность, то сможем проживать свою эмпирическую жизнь без обращения к «гипотезе личного Бога», как об этом заявил Ламарк, когда его замечательный

труд по эволюции был представлен императору Наполеону.*

Но было бы несправедливо называть буддизм агностицизмом или натурализмом и отрицать либо игнорировать тот факт, что буддисты признают существование высшего, объединяющего принципа, в котором все противоречия стираются. Буддисты называли этот высший принцип «Дхармакаей», вкладывая в него не только философский, но и религиозный смысл. В Дхармакае буддисты видят высшее значение жизни, однако, с точки зрения своего феноменального аспекта она не может избежать уз кармы и подпадает под ее непреложные законы.

Авидья

Следующее, что останавливает наше внимание, это учение о неведении, которое является одной из существенных особенностей буддизма. Буддисты полагают, что неведение (на санскрите *авидья*) — это субъективный аспект кармы, ввергающей нас в череду перерождений. Перерождение, если его рассматривать само по себе, является не нравственным злом, но, скорее, необходимым условием движения к совершенству, если вообще здесь когда-либо достижимо совершенство. Оно является злом только тогда, когда становится результатом неведения — неведения истинного значения нашего земного существования.

Невежественны те, кто не признает эфемерности земных вещей и кто цепко привязан к ним как к

* Судзуки путает эволюциониста Ламарка (верившего в Бога как в силу исходного первотолчка) с астрономом Лапласом (1749—1827), который на вопрос Наполеона о том, какое место в своей системе он отводит Богу, гордо заявил, что «не нуждается в подобной гипотезе». — *Прим. пер.*

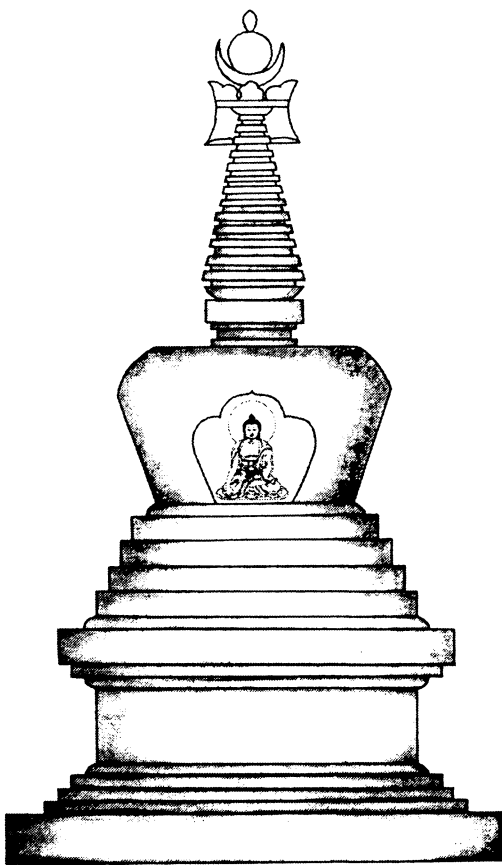


Рис. 2. Буддийская ступа.

окончательной реальности; кто словно безумный стремится избежать страдания, порожденного его же собственной глупостью; кто жадно цепляется за свое «я», действуя против воли Бога, как сказали бы христиане; кто принимает обособленные частности за последние сущности и игнорирует единую всепроникающую реальность, которая лежит в основе их всех; кто выстраивает несокрушимую стену между «мной» и «тобой»; словом, невежественны те, кто не понимает, что нет такой вещи, как самосущая душа, и что все индивидуальные жизни соединяются в пространстве Дхармакаи. Поэтому буддизм настойчиво подчеркивает, что для того чтобы достичь блаженства нирваны, нам надо радикально размежеваться с этой иллюзией, этим невежеством, этим корнем всякого зла и страдания в данной жизни.

Учение о незнании, или невежестве, технически выражено в следующей формуле, которая традиционно называется «двенадцатичленной», или *пратитьясамутпадой*, т. е. «цепью зависимого возникновения»:

- 1) вначале есть неведение (*авидья*);
- 2) из неведения возникает действие (*санскара*);
- 3) из действия — сознание (*виджняна*);
- 4) из сознания — имя-и-форма (*намарупа*);
- 5) из имени-и-формы — шесть органов (*шадайятана*);
- 6) из шести органов — контакт (*спарша*);
- 7) из контакта — ощущение (*ведана*);
- 8) из ощущения — желание (*тришна*);
- 9) из желания — привязанность (*упадана*);
- 10) из привязанности — становление, жизнь (*бхава*);
- 11) из жизни — рождение (*джати*);
- 12) из него — страдание (*духкха*).

В *Абхидхармакоше* Васубандху объясняет эту формулу следующим образом: не постигнув в прошлой жизни смысл своего существования, мы по-

такаем своим желаниям и ведем себя распушенно. Благодаря кармическим деяниям мы в нынешней жизни неизбежно обретаем сознание, имя-и-форму, шесть органов чувств и эмоциональные ощущения. Теперь мы желаем развивать эти способности, страстно жаждем их, цепляемся за эти иллюзорные сущности, не наделенные высшей реальностью. Вследствие этой «воли к жизни» мы потенциально аккумулируем или пестуем карму, которая ведет нас к дальнейшему круговороту рождения и смерти.

Данная формула никоим образом не является ни формально-логической, ни исчерпывающей, однако базовое понимание того, что жизнь началась из-за неведения, слепоты, останется истинным.

Анатман

Проблема незнания естественным образом ведет к учению, обыкновенно называемому «анатман», т. е. «не-эго», о котором упоминалось в начале данной главы. Эта буддийская доктрина — одна из тех, что вызывают волну критики среди христиански настроенных ученых. Ее тезис таков: нет такой вещи, как эго-душа, которая, согласно обычной интерпретации, есть центр наших психических функций. По этой-то причине буддизм подчас называют религией без души, как говорилось выше.

Отрицание буддистами самосущей души, возможно, испугает тех, кто, не обладая строгим умом, на веру принимает традиционный, материалистический взгляд на душу. Подобные люди считают себя весьма духовными, на том основании, что они отстаивают дуализм души и тела и видят в душе нечто подобное телесной форме, пусть и намного более тонкое, чем обычный чувственный объект. Они полагают, что душа похожа обликом на ангела и говорят, что она

поднимается на небо сразу после своего освобождения из материального заточения.

Далее, они воображают, что душа, находясь в этом своем телесном плену, томится по свободе, не будучи способна вынести свою земную ограниченность. Бессмертие души есть продолжение существования — после распада материальных элементов — этой эфирной, астральной, подобной призраку формы, очень сильно напоминающей *лингу* санкхьяйков или ведантическую *сукшма-шариру*. Душа в своем непрерывном бытии никогда не лишается самосознания, так как оно является ее сущностным признаком. Братья и сестры, отцы и дети, жены и мужья — все они, преобразенные и утончившиеся, встретятся вновь в горних сферах и будут продолжать вести привычную домашнюю жизнь, по образцу своей земной жизни. Люди, принимающие подобный взгляд на душу и ее бессмертие, наверняка чувствуют великое разочарование или даже негодование, когда их просят признать буддийскую теорию анатмана.

Абсурдность приписывания душе какого-то астрального существования, предлагаемого иными теософами, возникает из-за смешивания названия и соответствующего ему объекта. «Душа», или равносильное ей «я», согласно обыденному представлению, есть наименование, данное некоей совокупности психических способностей. Мы изобретаем абстрактные понятия для того, чтобы не утруждать себя умственными заботами, и, конечно, у этих понятий отсутствуют соответствующие им сущности, частные формы конкретного объективного мира. Обыденные умы забыли о том, как формируются абстрактные понятия. Привыкнув всегда иметь дело с объективными сущностями или конкретными индивидами, известными под теми или иными именами, они, эти наивные реалисты, воображают, будто все названия, безотносительно к своей природе, должны иметь свои конк-

ретные индивидуальные эквиваленты в чувственном мире. Их идеализм, или так называемый спиритуализм, фактически является грубой формой материализма, хотя они и невероятно боятся последнего, считая его атеистическим и даже аморальным, — вот проклятие невежества!

Теория анатмана не отрицает, что разнообразные психические функции могут быть скоординированными и объединенными. Буддизм называет эту систему координации *виджняной*, но не атманом. Виджняна — это сознание, в то время как атман есть «я», понимаемое как отдельная сущность — сверхнеподвижный созерцатель, который, пребывая в глубочайших тайниках ума, направляет все субъективные действия согласно своей воле. Это представление решительно отвергается буддизмом.

Для иллюстрации доктрины анатмана обычно привлекается аналогия с колесом или домом. «Колесом» называется некая комбинация из спиц, оси, шины, втулки, обода и т. д.; «дом» — это совокупность крыши, столбов, окон, полов, стен и т. д., составленных согласно определенному образцу и для определенной цели. Но возьмем все эти части независимо — тогда где мы обнаружим дом или колесо? «Дом» или «колесо» есть просто имя, обозначающее некоторую форму, в которой части располагаются в систематическом и упорядоченном виде. Не абсурдно ли было бы тогда настаивать на самостоятельном существовании колеса или дома как некоего центра, находящегося за пределами совокупности определенных частей, расположенных в соответствующем порядке!*

Любопытно, что буддизм отчетливо предвосхитил выводы современных психологических исследова-

* В главе 7 Судзуки еще раз вернется к этому любопытному примеру с домом и «домом», обращаясь к диалогу царя Милинды и почтенного монаха Нагасены. — *Прим. пер.*

ний — и это в ту эпоху, когда все прочие религиозные и философские системы всерьез отстаивали догматические суеверия, касающиеся природы «эго». Отказ современной психологии считать душу чем-то большим, чем общая совокупность всех переживаний разума — ощущений, идей, чувств, решений и т. п., является просто воскрешением буддийской доктрины анатмана. Данная доктрина не отрицает, что имеется единство сознания, ибо отрицание этого единства приводит к сомнению в наших повседневных переживаниях; однако она не соглашается утверждать это единство как абсолютное, необусловленное и независимое. На этом эмпирическом уровне существования все вещи суть комбинация неких причин и условий, сведенных вместе в соответствии с принципом кармы, — но все, что является составным, имеет свой конец и подвержено распаду, и поэтому оно всегда чем-то ограничено. Даже душа-жизнь, будучи эмпиричной, не является исключением из этого универсального закона. Утверждение о существовании субстанциональной души, которая, как предполагается, находится в основе феноменов сознания, не только ведет к заблуждению, но само по себе вредно и способно произвести некоторые нравственно опасные выводы. Предположение о том, что нечто существует там, где в реальности ничего нет, заставляет нас цепляться за эту химерическую форму, и в результате мы оказываемся подвержены нескончаемому потоку страданий. Так, мы читаем в *Ланкаватара сутре*, III:

Цветок, растущий в воздухе, или заяц с рогами,
или беременная женщина из камня;

принимать то, чего нет, за то, что есть — все это называется
ложным суждением.

Комбинацию причин глупцы принимают за реальное «я».

Не понимая истину, они переходят от одного рождения
к другому.

Махаяна сделала шаг дальше по сравнению с хинаяной в развитии учения об анатмане. Она отрицает не только существование самостоятельного «я», но и ноуменальную концепцию вещей, т. е. концепцию индивидуальных сущностей как содержащих в себе нечто абсолютное. Хинаяна, по правде говоря, также не благоволит к идее вечности, но не говорит об этом в явной форме. Только махаяна решительно настаивает на несуществовании и личного (*пудгала*), и вещного (*дхарма*) «я».

Согласно обыденным представлениям, конкретные сущности реальны, в их основе лежит постоянное субстанциальное ядро, которое как таковое никогда не изменяется. Из этого следует, что органическая материя всегда остается органической, а неорганическая — всегда неорганической, и если они различаются по существу, то между ними не происходит никакого обмена. Человеческая душа-де отличается от души низших животных, а живые существа — от неживых. Поскольку различие достаточно четкое и неизменное, не существует моста, по которому можно перейти от одного к другому. Мы можем назвать подобный взгляд натуралистическим эгоизмом.

Борясь с этой эгоцентрированной концепцией мира, махаяна распространяет теорию анатмана на окружающий нас мир. Она утверждает, что нет в конкретных сущностях ни к чему не сводимой реальности, поскольку они суть комбинации нескольких причин и условий, действующих в согласии с принципом кармы. Вещи существуют постольку, поскольку их поддерживает сила кармы. Когда ее сила ослабевает, условия, благодаря которым возникли эти сущности, теряют свою эффективность и исчезают, а на их место приходят новые условия и сущности. Поэ-

тому то, что является органическим сегодня, может стать неорганическим завтра, и наоборот. Например, углерод, который залегает в недрах земли, может принимать формы угля, графита или алмаза; но на поверхности земли он или соединяется с другими элементами — и тогда появляется форма животного либо растения, — или встречается в свободном элементарном состоянии. Один и тот же углерод встречается повсеместно; он бывает то неорганическим, то органическим, согласно своей карме. У него нет внутреннего атмана, который управляет его трансформациями по своей собственной воле. Везде наблюдается взаимопревращаемость, существует постоянное изменение сил, вечная трансмиграция элементов — все это демонстрирует изменчивость и несубстанциональность индивидуальных сущностей. Вселенная вращается подобно вихрю, в ней нет ничего стационарного, нет ничего такого, что жестко придерживается своей формы существования.

Если бы в основе каждой конкретной сущности пребывал атман, если бы он был абсолютным, вечным и самодействующим, тогда этот феноменальный мир зашел бы в тупик и жизнь навсегда улетучилась бы. Разве не изменчивость является сущностной чертой и условием жизни, а также сильнейшим доказательством в пользу несуществования реальности индивидуальных вещей? Физические науки признают этот универсальный факт взаимной трансформации в его позитивном аспекте и называют его законом сохранения энергии и вещества. Махаяна, признавая его негативную сторону, предлагает доктрину анатмана вещей, т. е. непостоянства всех отдельных сущностей. Поэтому и сказано: *Сарвам анитъям, сарвам шунъям, сарвам анатман* (все невечно, все пусто, все не имеет «я»).

Махаянисты осуждают обыденный взгляд, который отвергает консубстанциональность и взаимное

превращение всего сущего не только потому, что это неприемлемо с научной точки зрения, но прежде всего потому, что, если его рассматривать с позиций этики и религии, он чреват крайне опасными идеями — идеями, которые в конце концов ведут «брата предавать смерти брата, а отца — дитя его», и может принудить «детей восстать против родителей их и навлечь на них погибель». Почему? Потому что этот взгляд, рожденный из эгоизма, способен осушить родник человеческой любви и симпатии и превратить нас в существа звериной наклонности; потому что этот взгляд не может вдохнуть в нас чувство общности и сострадания и сделать нас бескорыстно чуткими к своим братьям. Все возвышенные религиозные и гуманные чувства могут исчезнуть из наших душ, и мы станем просто жесткими, безжизненными трупами, в которых не бьется пульс, не течет кровь. И как много жертв ежедневно приносится на этот алтарь эгоизма! Приверженцы подобного взгляда не обязательно являются аморальными по природе; но они слепо следуют за ложными теориями жизни и мира, они оказываются не способны видеть своих духовных братьев в собственных ближних. Поскольку ими всегда правят чувственные импульсы, они грешат против человечества, против природы и против себя самих.

Мы читаем в *Махаяна абхисама* сутре (Нандзё, 196):

Пуста и покойна, лишена «я»
природа всего сущего;
в реальности нет
никакого индивидуального существа.

Нет ни конца, ни начала,
ни середины,
все обманчиво, в реальности нет ничего:
это подобно грезе или сну.

Это подобно облакам и молнии,
это подобно осенней паутине или мыльным пузырям,
это подобно вращающемуся огненному колесу,
это подобно брызгам воды.

Вещи этого мира возникают из-за причин и условий,
в них нет природы «я».

Все, что движется и действует,
понимай таким образом.

Неведение и страстное желание —
вот источники рождения и смерти.
Правильное созерцание и дисциплина ума
уничтожают желание и неведение.

Все существа в мире
пребывают за пределами слов и выражений.
Их высшая природа, чистая и истинная,
подобна пустоте пространства.³

Дхармакая

«Дхармакая», что буквально означает «тело/порядок бытия», согласно махаяне, есть высшая реальность, которая лежит в основе всех частных явлений. Это то, что делает возможным существование индивидов; это *raison d'être** вселенной; это закон бытия, который регулирует движение событий и идей. Концепция Дхармакаи специфически махаянская, ибо школа хинаяны не заходит столь далеко, чтобы сформулировать высший принцип вселенной; ее сторонни-

³ Последний пассаж нельзя понимать в смысле полного неприятия существования. Он означает просто трансцендентальность высшего принципа.

* Смысл существования (фр.) — Прим. пер.

ки остановились на позитивистском истолковании буддизма. Дхармакая осталась для них «Телом Закона», или личностью Будды, воплощенной в истине, которую он провозгласил.

Дхармакаю, с одной стороны, можно сравнить с Богом христианства, а с другой, — с Брахманом или Параматманом веданты. В первом случае различие состоит в том, что Дхармакая не запредельна вселенной. Согласно христианской точке зрения, вселенная была сотворена Богом, а согласно махаяне, она является манифестацией самой Дхармакаи. Дхармакая отличается также и от Брахмана, поскольку она и не абсолютно безличностна, и не является просто сущим. Напротив, Дхармакая способна обладать волей и рефлексией, или, если воспользоваться буддийской фразеологией, она есть *каруна* (любовь) и *бодхи* (просветленное сознание), а не просто состояние бытия.

Эта пантеистическая и в то же время нетеистическая Дхармакая действует в каждом живом существе, ибо живые существа суть не что иное, как самоманифестация Дхармакаи. Индивиды — отнюдь не изолированные сущности, как воображает себе большинство людей. Если бы они были изолированными, они были бы ничем, они уподобились бы мириадам мыльных пузырей, которые лопаются один за другим в пустоте пространства. Все обособленные сущности обретают свой смысл только тогда, когда они мыслятся как единые с Дхармакаей. «Покрывало майи», т. е. субъективное неведение, может временно создавать помеху нашему восприятию универсального света Дхармакаи, в которой мы все суть одно и то же. Но когда бодхи, наш интеллект, который, кстати, является отражением Дхармакаи в человеческом уме, оказывается совершенно просветленным, мы перестаем выстраивать искусственные барьеры эгоизма перед своим духовным взором; разница между *теит*

и *teim** стирается, и никакой дуализм уже не ловит нас в свои сети. Я признаю себя в вас, а вы признаете себя во мне: *tat tvam asi*.** Или еще:

Что здесь, то и там,
что там, то и здесь;
от смерти к смерти идет тот, кто видит здесь
что-либо подобное различию.⁴

Это состояние просветления может быть названо духовным расширением «я», или, если смотреть с негативной точки зрения, идеальным уничтожением «я». Никогда не иссякающий поток симпатии и любви, являющийся жизнью религии, будет отныне спонтанно истекать из животворного источника Дхармакаи.

Доктрина о не-«я» учит нас, что в реальности не существует индивидуальных сущностей, что мы не наделены трансцендентальной целостностью, называемой эго-субстанцией. Доктрина Дхармакаи, дополняющая ее, учит нас, что мы все образуем единство в мироздании и только в таком виде являемся бессмертными. Первое учение показывает нам, что нелепо привязываться к индивидуальным сущностям и страстно стремиться к бессмертию самосущей души; другое убеждает в том, что мы сохраним свою жизнь в единстве Дхармакаи. Учение об анатмане освобождает от оков бессмысленного эгоизма; но, поскольку простое освобождение не означает ничего позитивно-

* «мое», «твое» (лат.) — Прим. пер.

** «Ты еси то»: одна из основных формул упанишад, означающая в их контексте полное совпадение индивидуального (атман) и вселенского (Брахман) начал. — Прим. пер.

⁴ Катха-упанишада (IV. 10) [Мы приводим этот отрывок по: Упанишады / Пер. А. Я. Сыркина. Том 2. М., 1992. С. 10. — Прим. пер.].

го и может повести нас к аскетизму, мы используем освобожденную таким способом энергию для осуществления полноты Дхармакаи.

На такие вопросы, как «почему мы обязаны любить своих ближних как самих себя? Почему мы должны делать для других все то, чего мы и сами бы хотели от них?», буддисты отвечают: «Да потому, что все мы едины в Дхармакае; потому что, когда облака неведения и эгоизма полностью рассеются, свет все-ленской любви и сознания засияет во всей своей славе. И, одетые в эту славу, мы уже не увидим ни врага, ни ближнего, мы даже не осознаем, что мы едины в Дхармакае. Здесь нет „моей воли“, но только „твоя воля“, воля Дхармакаи, в которой мы живем, действуем и реализуемся».

Апостол Павел говорит: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22). Почему? Буддисты ответили бы: «Потому что Адам доказал свой эгоизм, потакая своему невежеству (ведь древо познания есть на самом деле древо невежества, ибо отсюда проистекает дуализм „меня“ и „тебя“), тогда как Христос, напротив, отказался от эгоистических утверждений в пользу сознания универсальной Дхармакаи. Вот почему мы умрем в первом и сделаемся живыми во втором».

Нирвана

Значение нирваны по-разному трактовалось небуддийскими исследователями, как с филологической, так и с исторической точек зрения. Но для нас не столь важно, к каким выводам они пришли, поскольку мы не собираемся ни повторять их здесь, ни использовать их в своем изложении понимания нирваны самими буддистами. Именно последнее интересует нас здесь больше всего, поскольку оно конс-

титует самую важную часть проблемы. И без того было слишком много небуддийских спекуляций по данному вопросу. Большинство критиков, претендующих на честность и беспристрастность, предвзятые идеи, приводили к выводам, совершенно неприемлемым для понимания буддистов. Кроме того, от их внимания ускользнул тот факт, что палийская литература, из которой они главным образом черпают информацию по теме, представляет идеи лишь одной из многих сект, появившихся вскоре после ухода наставника и продолжавших разветвляться в период правления царя Ашоки и позднее. По всей видимости, у самого Будды не имелось какой-то особой концепции нирваны, и, как большинство великих умов, он выражал свои идеи и формировал понятия с учетом конкретных обстоятельств. Разумеется, эти идеи и понятия могли и не противоречить его основным убеждениям, которые, безусловно, оставались без изменения в течение всей его религиозной жизни. Поэтому, для того чтобы понять данное учение во всех его на первый взгляд противоречивых аспектах, совершенно необходимо с самого начала уловить дух творца этого учения. А когда это сделано, остальное можно понять намного легче. У небуддийских критиков отсутствует подобный важный опыт; поэтому не удивительно, что сами буддисты редко соглашались с их интерпретациями.

Довольно апологии. Нирвана, согласно буддистам, не означает ни аннигиляции сознания, ни временного или постоянного подавления умственной деятельности,⁵ как считают некоторые; это есть аннигиляция понятия эго-субстанции, а также страстных желаний,

⁵ Французский социолог Гюйо обращается к буддийской теории нирваны в своей книге «Non-Religion of the Future». Я привожу его трактовку как типичную для этих небуддийских критиков, которые очень мало знакомы с темой, но

которые зиждятся на этой ошибочной теории. Это, впрочем, репрезентирует негативную сторону доктрины; позитивная же ее сторона состоит в универсальной любви, или сострадании (*каруна*), ко всем существам.

претендуют на то, что знают много (в английском издании р. 472—474):

«Гарантия от жизненных несчастий, лекарство, предлагаемое пессимистами, — таково новое религиозное спасение, которое современные буддисты должны сделать модным... Это концепция нирваны. Разорвать все узы, которые приковывают вас к внешнему миру; удалить любые побегы страстей и признать, что быть независимыми от них означает освобождение; пережить своего рода полное психическое обрезание; отшатнуться от самого себя и поверить, будто тем самым вы соединитесь с великой совокупностью вещей (мистик сказал бы: соединитесь с Богом); создать в самом себе вакуум и почувствовать головокружение от пустоты, продолжая думать, что пустота есть высшее изобилие, плерома, — все это всегда искушало людей. Их влекло испытать эти вещи, влекло желание подползти к краю бездонной пропасти и заглянуть вниз... Фактически нирвана ведет к уничтожению индивида и расы, да и к логическому абсурду, будто люди, подавившие в себе жизнь, становятся победителями в жизненных испытаниях и страданиях».

Затем автор приводит случай с одним из своих знакомых, который на практике совершил эксперимент нирваны. Он отвергал в своем рационе разнообразие, отказавшись от мяса, вина, любой разновидности рагу, всяческих приправ, пока, наконец, не свел до самого минимального уровня желание, главное для каждого живого существа, — желание насыщаться, довольствуясь несколькими чашками молока. «Притупив таким способом чувство вкуса и простейшее из инстинктивных потребностей, прекратив всякую физическую деятельность, он думал, что найдет компенсацию этому в удовольствии от абстрактной медитации и эстетического созерцания. Он дошел до состояния, которое еще не было состоянием мира сновидений, но которое уже перестало быть реальной жизнью с ее четкой определенностью».

Эти два аспекта нирваны — т. е., в негативном смысле, разрушение злых страстей и, в позитивном смысле, практика сострадания — являются взаимодополнительными: когда есть одно, есть и другое. Поэтому, едва душа освобождается от тенет эгоизма, она, дотоле такая холодная и черствая, переживает полное преобразование, выказывает признаки воодушевления и, радостно избегнув плена самости, обретает свободу в глубине Дхармакаи. В этом последнем смысле нирвана может считаться «гуманизацией» Дхармакаи — так сказать, «Божья воля творится как на земле, так и на небесах». Если мы воспользуемся терминами «субъективный» и «объективный», то нирвану можно соотнести с первым, а Дхармакаю со вторым из них, как две стороны одного и того же принципа. Кроме того, с психологической точки зрения, нирвана есть просветление, актуализация бодхи-читты (сущности сознания).⁶

Евангелие любви и доктрина нирваны могут кому-то показаться не совместимыми друг с другом: считается, что первое является источником жизни и деятельности, тогда как последняя есть безжизненный, антигуманный, аскетический квиетизм. Однако на самом деле любовь — это эмоциональный, а нирвана — рациональный аспект сокровенного религиозного сознания, которое формирует сущность буддийской жизни.

То, что нирвана — разрушение эгоцентрических желаний, отчетливо видно в следующем стихе:

Заслуги дающего возрастают;
когда чувства под контролем, гнев не возникает;
мудрый оставляет зло;
истребив желания, грех и слепую страсть
человек достигает нирваны.⁷

⁶ О детальном объяснении этого термина см. главу 11.

⁷ *The Udāna*. Ch. VIII. P. 118 / Tr. by General Strong.

Следующий отрывок, который произнес Будда в адрес одной группы монахов, показывает, что он решительно отказывался понимать нирвану в духе квиетизма или пессимизма:

Они страшатся бесконечной череды рождений-и-смертей
и страданий перерождения,
сердца их наполнены тревогами,
но они желают только безопасности.

Сидя в тишине и подсчитывая вдохи и выдохи,
они концентрируются на *анапане*.⁸
Они созерцают отвратительность тела,
думая, насколько оно нечисто!

Они избегают пыли тройного мира
и в аскетической практике пытаются обрести покой;
неспособны они к любви и состраданию,
Ибо к нирване направлена их мысль.⁹

Против этой аскетической практики некоторых монахов Будда выдвигает то, что может быть названо идеалом буддийской жизни:

Да пробудится твое великое и могучее решение,
практикуй любовь и сострадание, даруй радость и защиту;
твоя любовь пусть будет бескрайней, как пространство,
без различения, без ограничения.

⁸ Это специфическая индийская религиозная практика, состоящая в подсчете своих выдохов и вдохов. Когда человек интенсивно совершает данную практику, он постепенно входит в состояние транса, забывая про все, что происходит вокруг, а также в нем самом. Практика может быть полезной для смягчения невротических проявлений и для погружения ума в блаженство релаксации, но зачастую она заводит ум в самогипнотическое состояние.

⁹ Здесь нирвана с несомненностью воспринимается как самоотречение или бегство от мира, т. е. как квиетизм, что идет вразрез с истинно буддийским пониманием данного термина.

Возрастай в заслугах — не ради себя,
но ради вселенского милосердия;
спасай и освобождай все существа,
помогай им обрести мудрость Великого Пути.

Как видно, с точки зрения этики доктрина нирваны оказывается не чем иным, как знаменитой «золотой серединой».¹⁰ Идея золотой середины, однако, не объясняет, почему нам следует поступать именно так: это просто заповедь, происхождение которой приписывается некоему сверхчеловеческому существу. Такое приписывание не может удовлетворить критически настроенный ум, который не соглашается принимать то, что обосновывается авторитетом, ибо он хочет проникнуть в сущность вещей, увидеть основание, на котором они покоятся. Для буддизма данная проблема разрешается в том, что единство всех вещей усматривается в Дхармакае, из которой проистекает вечный поток любви и сострадания. Как мы видели прежде, если отвратительные барьеры эгоизма разрушены, не остается ничего, что может помешать нам любить других как самих себя.

Те, кто упорно считает, что после уничтожения эгоизма наступает крайнее обеднение души, ошибочно судят о человеческой природе. Ведь они исходят из того, что человека оживляет самость и что все

¹⁰ Представление о золотой середине не является монополией одного только христианства; его выражали большинство выдающихся мыслителей, в таких, например, фразах: «Отвечайте на ненависть добром» (Лао-цзы); «Ненависть утихает только от любви» (Будда); «Не делай другим то, что не хочешь, чтобы сделали тебе» (Конфуций); «Не должно ни воздавать за несправедливость несправедливостью, ни делать людям зло, даже если бы пришлось и пострадать от них как-нибудь» (Платон. Критон, 49) [Последняя цитата приведена по: Платон. Собрание сочинений. В 4 т. Том 1. М., 1990 / Пер. М. С. Соловьева. С. 105. — Прим. пер].

формы нашей жизнедеятельности имеют первейшей целью сохранить себя и свою расу. Естественно, что они должны страшиться доктрины, которая учит, что все вещи в мире пусты и что нет никакой самосушей души, к идее о бессмертии которой столь страстно привязано большинство людей. Однако истина заключается в том, что источник любви лежит не в идее «я», а в идее отсутствия «я». Ибо человеческое сердце, будучи отражением Дхармакаи, которая есть любовь и сознание, открывает свойственную ему силу только тогда, когда покров невежества и эгоизм отброшены. Воодушевление, жизненная сила, энергичность, которые выказывала воля, сосредоточенная на «я», и которые поэтому были достойны совершенного презрения, несомненно, не отомрут вместе с исчезновением атмосферы эгоизма. Но они обретут более благородную направленность, примут более возвышенное и удовлетворяющее значение: ведь они пройдут крещение огнем, посредством которого последние следы эгоизма полностью исчезнут. Старый злобный хозяин навеки погребен, однако его энергичные слуги все еще здесь, всегда готовые сослужить свою службу, еще более эффективно — для своего нового законного и властного господина.

«Разрушение» на обычном языке близко связано с понятием «ничто», поэтому нирвана как разрушение эгоизма обыкновенно понимается как синоним нигилизма. Но удаление тьмы не приводит к отчаянию; оно означает просветление, порядок и мир. Помещение то же, что и прежде; прежней осталась и вся обстановка. В темноте правил хаос, свободно разгуливали призраки; в просветленном же состоянии все обретает свое исконное место. А разве мы не отчетливо показали, что нирвана является просветлением?

Рационалистическая направленность буддизма

Я хотел бы затронуть вопрос о том, почему буддизм кажется подчас холодным и бесстрастным. Думаю, причина этого лежит в его рационалистичности.

Как известно, все, что приходит из Индии, имеет изрядный привкус философии. В Древней Индии, по-видимому, все представители высших каст, занимались интеллектуальными и спекулятивными упражнениями. Обладая изобилием природных ресурсов и тем самым сведя борьбу за существование к минимуму, брахманы и кшатрии собирались под пышными кронами деревьев или уходили в горы-пещеры, подальше от мирской суеты, посвящая свой досуг метафизическим размышлениям и дискуссиям. Буддизм, являясь продуктом деятельности подобных людей, естественно, оказался глубоко пропитан рационализмом.

Кроме того, в Индии отсутствовало различие религии и философии. Каждая философская система была в то же время религией, и наоборот. Философские занятия индийцев не являлись праздной демонстрацией логических трюков, которая естественным образом заводит в софистический тупик. Цель их философствования состояла в рациональном постижении смысла существования и человеческой судьбы. У них не было слепой веры ни во что, они отказывались соглашаться с чем-либо на основании простого авторитета традиции. Будда весьма характерно выражает это ощущение, говоря: «Следуйте моему учению не как изложенному Буддой, но как согласному с истиной». Этот дух самополагания и самоспасения позднее стал связываться исключительно с буддизмом. Даже в пору ревностных поисков нирваны Будда, кажется, уже обладал в полную силу этим духом, ибо

на трогательные уговоры министров своего отца, которые хотели, чтобы он вернулся с ними домой, решительно отвечал: «Сомнение, существует нечто или нет, не разрешается во мне из-за слов другого лица. Обретя истину либо через самоумерщвление, либо через успокоение, я сам постигну все, что есть в ней достоверного. Не в моем духе — соглашаться с мнением, которое исполнено борений, неопределенности и противоречий. Зачем просветленному мужу вера другого? Толпа подобна слепым, ведомым в темноте слепыми».¹¹

Проще говоря, тезис «любите врагов своих» не удовлетворял индийский ум: ему хотелось знать, почему. Едва люди убеждаются в чем-то, они доходят подчас до того, что готовы защищать веру собственной жизнью. Для того времени считалось обыденным явлением, когда индийские философы, прежде, чем вступить в диспут друг с другом, договаривались, что наказанием за поражение будет принесение в жертву проигравшего.* Первым делом они являлись людьми рассудка, хотя, конечно, не были обделены и религиозным чувством.

В таком случае понятно, почему Будда провозгласил в своей первой проповеди не «покайтесь, ибо близко Царствие Небесное», а четыре благородные истины.¹² Одно обращается к чувству, другое — к разуму. Учение, обращающееся к разуму, естественно, кажется менее страстным, но истина в том, что чувство без

¹¹ *The Buddhacarita*, IX. 63—64.

¹² Согласно одной северной буддийской традиции, Будда воскликнул во время своего наивысшего духовного подъема: «Как чудесно! Все живые существа в совершенстве наделены сознанием и достоинствами Татхагаты!»

* Судзуки, по всей видимости, имеет в виду некоторые единичные факты самоубийства проигравших диспутантов, однако подобное происходило гораздо позже, чем диспуты, описываемые раннебуддийскими сочинениями. — *Прим. пер.*

опоры на разум вырождается в фанатизм и всегда готово предаться идолопоклонничеству и суеверию.

Доктрина нирваны, без сомнения, более рационалистична, чем христианская благовесть любви. Сначала она признает несчастный характер человеческого удела, что доказывает и наш повседневный опыт; вслед за тем она обнаруживает, что причина этого состоит в нашем субъективном неведении относительно истинного смысла существования, а также в наших эгоцентрических желаниях, которые, затемняя нашу духовную интуицию, заставляют нас страстно цепляться за эфемерные вещи; затем она предлагает полностью уничтожить эгоизм — корень всякого зла, посредством которого, с субъективной точки зрения, восстанавливается спокойствие сердца, а с объективной, становится возможной реализация универсальной любви. Таким образом, буддизм весьма логично приходит к концепции нирваны и универсальной любви.

Виктор Гюго говорит в романе «Отверженные» (том II): «Сведение вселенной к одному существу, расширение одного существа вплоть до Бога — вот что такое любовь». Когда человек цепляется за «я», когда он не хочет отождествлять себя со своими собратьями, он не в состоянии расширить свое существо до Бога. Когда он замыкается в узкой раковине своего эго и сторонится всего внешнего мира, он не может свести вселенную к своему сокровенному «я». Поэтому для того, чтобы любить, надо для начала вступить в нирвану.

Истина повсюду одна и та же, и ее обретают, ликвидируя невежество. Но поскольку индивиды различаются по своим характерам в соответствии с прошлой кармой, некоторые больше склонны к рационализму, а другие — к сентиментальности (в психологическом смысле). Следуйте осознанно собственным наклонностям и не говорите плохо о других — это и называется учением о «срединном пути».

Глава 2

ИСТОРИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА МАХАЯНЫ

Теперь мы могли бы приступить к непосредственному изложению махаянского учения. Однако прежде чем делать это, было бы уместно рассмотреть те представления о характерных чертах махаяны, которые сложились у индийских буддийских мыслителей; другими словами, вскрыть ее особенности с исторической точки зрения.

Как было сказано во введении, термин «махаяна» появился в эпоху Нагарджуны и Арьядевы (примерно в III—IV вв. н. э.), когда доктринальные расхождения между группами шраваков и бодхисаттв достигли своего пика. Прогрессивные индийские буддисты, стремясь изложить сущностные признаки своего учения, естественно, принижали соперников, указывая, по какой причине взгляды хинаянистов не столь возвышенны и хороши, как их собственные взгляды. Тем самым их идеалы неизбежно омрачались духом соперничества, и вместо того, чтобы бесстрастно и доходчиво перечислить главные черты махаяны, они занимались излишним подчеркиванием в своей критике хинаяны тех положений, которые в наши дни не кажутся столь важными. Эти положения, тем не менее, проливают определенный свет на природу махаяны как исторически отличной от родственной ей по духу, но конкурирующей с ней доктрины.

В своем «Введении в махаяну» Стхирамати¹ утверждает, что махаяна — это особое учение для бодхисаттв, которых следует отличать от двух других групп буддистов, а именно шраваков и пратьекабудд. Основные особенности учения состоят в следующем: объекты чувств понимаются просто как феномены, не наделенные абсолютной реальностью; вечная, вездесущая Дхармакая образует основу существования; все бодхисаттвы² — это частные воплощения Дхармакаи, существа, которые не путем накопленной неблагодой кармы, но посредством своей безграничной любви ко всему человечеству принимают телесные формы; существа, которые таким образом обретают плоть, будучи своего рода аватарами высшего Будды, взаимодействуют с людьми на всех возможных социальных уровнях, чтобы тем самым привести их к состоянию просветления.

¹ Даты жизни Стхирамати не установлены, однако, судя по содержанию его трудов, два-три из которых сохранились до настоящего времени в китайской Трипитаке, он, по-видимому, жил позже Ашвагхоши, но примерно во время Нагарджуны, если не одновременно с ним. Эта небольшая книга занимает важное место в развитии махаяны в Индии. Наряду с «Пробуждением веры» Ашвагхоши [напомним, что приписывание данного трактата Ашвагхоше не является истинным. — *Прим. пер.*], ее тоже необходимо изучать исследователям, которые стремятся постичь исторические периоды развития школы махаяны, насколько это может быть сделано на основании китайских источников.

² Отметим здесь, что бодхисаттва — не некий привилегированный человек, в смысле избранный народом или предполагаемый к избранию. Мы все в каком-то смысле являемся бодхисаттвами, когда согласны с тем, что мы одинаково наделены *самъяк-самбодхи*, высшим истинным сознанием, через которое всякий без исключения может достигнуть окончательного просветления.

Это самое общее определение махаяны. Более разработанное и расширенное изложение специфических признаков махаяны как отличных от признаков хинаяны имеется в таких работах, как *Антология махаянской метафизики*,³ *Духовные этапы йогачары*,⁴ *Изложение священной доктрины*,⁵ *Всеобъемлющий трактат о махаяне*,⁶ и др. Для начала проанализируем «Семь основных признаков», которые описываются в первых трех названных работах.

Семь основных признаков махаяны

Согласно Асанге, который жил несколько позднее Нагарджуны, т. е. уже тогда, когда махаяна разделилась на йогачару и мадхьямику, махаяну отличают от хинаяны семь основных признаков.

1. *Всеохватность*. Махаяна не ограничивается учениями одного Будды; где бы и когда бы ей ни встречалась истина, даже под толщей самых абсурдных суеверий, она не колеблясь отсеивает зерна от плевел и вводит их в свою систему. Бесчисленные благие законы, проповеданные буддами⁷ всех

³ *Махаяна абхидхарма сангити шастра* Асанги (Нандзё, 1199).

⁴ *Йогачарья бхуми шастра* (Нандзё, 1170). — Как предполагается, работа была продиктована Асанге неким мифическим бодхисаттвой [бодхисаттвой Майтреянатхой. — Прим. пер.].

⁵ Автором является Асанга (Нандзё, 1177).

⁶ *Махаяна сампариграха шастра* Асанги (Нандзё, 1183).

⁷ Считая инкарнацией Дхармакаи любого духовного вождя, безотносительно к его национальности и вероисповеданию, адепты махаяны признают буддами Сократа, Мухаммеда, Иисуса, Франциска Ассизского, Конфуция, Лао-цзы и многих других [Достойно сожаления, что Судзуки не приводит источники подобных признаний. — Прим. пер.].

эпох и всех мест, также входят в единый корпус махаяны.

2. *Универсальная любовь ко всем живым существам.* Хинаяна ограничивается спасением только индивидов; она не распространяет свою благодать на все живые существа, так как считает, что каждый человек должен достигнуть своего освобождения сам. Махаяна же нацелена на спасение всех; она стремится спасти нас не только индивидуально, но универсально. Все мотивы, усилия и действия бодхисаттв вращаются вокруг идеи универсального блага.

3. *Интеллектуальное величие.* Махаяна поддерживает теорию анатмана не только по отношению к живым существам, но и по отношению к вещам в целом. Отрицая идею метафизического центра, управляющего нашими психическими функциями, она в то же время отрицает и представление, которое настаивает на ноуменальной, или вещной, реальности того, что являет себя нашим чувствам.

4. *Удивительная духовная энергия.* Бодхисаттвы никогда не теряют из виду установки на универсальное спасение и не впадают в отчаяние из-за того, что требуется долгое время для осуществления этой важной цели. Стремление достичь просветления как можно быстрее, быть самодостаточным, не обращая внимания на интересы других людей, — все это не относится к учению махаяны.

5. *Величие практики упая.* Термин упая буквально означает «искусное средство». Великое, потечески сострадательное сердце бодхисаттвы имеет в своем распоряжении неистощимые ресурсы, с помощью которых он может привести людей к окончательному просветлению — каждого в соответствии с его наклонностями и внешним окружением. Махаяна не советует своим последователям избегать круговорота рождений-и-смертей ради вхождения в летаргическое спокойствие нирваны: сам круговорот не явля-



Рис. 3. Асанга.

ется злом, да и коматозное вхождение в нирвану не производит никакого особенного блага. Пока есть души, страдающие в мучениях, бодхисаттва не может стремиться к нирване; нет покоя для его щедрого сердца, полного великой любви и сострадания, до тех пор, пока он не приведет своих собратьев к вечному блаженству буддовости. Чтобы достичь этой цели, он использует бесчисленные средства (*упая*), изобретаемые его бескорыстным, любящим сердцем.

6. *Более высокое духовное совершенство.* В хиньяне наивысшей ценностью считается плод архатства, аскетической святости. Адепты же махаяны стремятся дальше, к уровню буддовости, ко всем его духовным достоинствам.

7. *Более масштабная деятельность.* Когда бодхисаттва достигает состояния Будды, он способен проявиться в любой точке пространства, во всех десяти направлениях,⁸ и утолить духовные нужды всех живых существ.

Эти семь признаков перечисляются как причины того, почему учение, отстаиваемое прогрессивными буддистами, называется махаяной, т. е. учением «большой колесницы», отличающейся от хинаяны, учения «малой колесницы». Поэтому в каждом случае Асанга стремится провести отчетливую линию демаркации между двумя направлениями буддизма, а не между буддизмом и всеми прочими религиозными учениями, которые существовали в его время.

Десять сущностных признаков махаяны

Нижеследующее изложение десяти сущностных признаков махаяны, содержащихся в «Компендиуме махаяны», выполнено с позиции, несколько отличающейся от предыдущей, поскольку в данном случае это скорее кредо школы йогачары, основанной Асангой и Васубандху, чем постулаты махаяны в целом. Эта школа, а также школа мадхъямика, основателем ко-

⁸ Древние индийские буддисты, а также их коллеги-философы, верили в существование духовно преображенных существ, которые, не будучи скованы ограничениями времени и пространства, могли проявляться повсюду, ради блага всех живых существ. Почти во всех махаянских сутрах действуют какие-то таинственные личности, которые часто описываются как изливающие бесчисленные лучи света из своего лба, причем все три тысячи миров одновременно освещаются этими лучами. Конечно, это может быть поэтическим преувеличением. Однако нам эту *самбхогакаю*, т. е. «тело блаженства», очень трудно понять как буквальное описание. Более полная информация содержится в главе о *трикае*.

торой является Нагарджуна, образуют два течения индийской махаяны.⁹

Асанга и Васубандху выделили в своей системе десять наиболее важных признаков.

1. Она учит имманентному существованию всех вещей в *алаявиджняне*, или всеобъемлющей душе.* Концепция всеобъемлющей души, как утверждается, была изложена Буддой в так называемых хинаянских сутрах; однако из-за ее основательности и возможности того, что ее спутают с концепцией эго-души, он раскрыл концепцию алаявиджняны не полностью и возвестил о ней только в сутрах махаяны.

Согласно школе йогачара, алая — это не универсальное, но индивидуальное сознание, или душа, в которой «семена» всех вещей существуют в своей идеальной форме.¹⁰ Объективного мира в реальности не существует, однако посредством субъективной ил-

⁹ Хотя мне и хотелось бы сделать здесь отступление и подробнее осветить специфические черты двух этих индийских махаянских учений, я все-таки вынужден воздержаться, поскольку это потребовало бы довольно длинного изложения, совершенно выходящего за рамки настоящей работы.

¹⁰ Читатели «Пробуждения веры» могут убедиться, что концепция алаи у Ашвагхоши отличается от изложенного здесь взгляда. Это одна из самых трудноразрешимых проблем философии буддизма махаяны, и есть несколько различных теорий относительно сущности этой концепции, ее признаков, функций и т. д. Но в работе, подобной этой, невозможно выдвинуть даже общее утверждение об этих противоречиях, какими бы интересными они ни могли показаться исследователям истории интеллектуального развития Индии.

* Переводя термин виджняна как «душа», Судзуки, с одной стороны, стремится максимально упростить понимание этого сложного концепта буддийской философии христианской аудиторией, которой он в первую очередь адресует свой труд; но, с другой, — это упрощение оборачивается отходом от самой буддийской, точнее махаянской, традиции, в которой отношение к душе было по меньшей мере настороженное. — *Прим. пер.*

люзии, которая формируется из-за невежества, мы проецируем все эти «семена» в алаявиджняне на внешний мир и воображаем, будто они являются реально существующими, в то время как *мановиджняна* (эго-сознание), которая тоже является продуктом иллюзии, упорно цепляясь за алаявиджняну как за реальное «я», всегда остается в оковах эгоизма. Однако на самом деле алаявиджняна безразлична к этим заблуждениям со стороны мановиджняны¹¹ и не имеет к ним отношения.

2. Школа йогачара различает три вида знания: иллюзию (*прикалпита*), различительное, или относительное, познание (*паратантра*) и совершенное постижение (*паринишпанна*).

Различие между ними может быть прекрасно видно из широкоизвестной аналогии с веревкой и змеей. Заблуждаясь насчет некоего внешнего сходства, люди часто принимают веревку, лежащую на земле, за ядовитую змею и ужасно ее пугаются. Но если они приблизятся и внимательно посмотрят на веревку, то сразу убедятся в безосновательности своего первоначального помысла, который был естественным следствием иллюзии. Она может соответствовать тому, что Кант называет *Schein*.*

Алаявиджняна, если использовать фразеологию школы санхья, есть комбинация, так сказать, души (*пуруша*) и изначальной материи (*праkritи*). Душа нейтральна и индифферентна ко всем этим эмпирическим проявлениям, которые действуют как внутри, так и вне нас. А из изначальной материи, этого вселенского котла, когда крышку с него срывают руки невежества, мгновенно возникает наш ограниченный и относительный мир. Просветление, или нирвана, поэтому состоит в признании заблуждений невежества, а не в цеплянии за плоды воображения.

¹¹ Более подробное изложение идеальной философии йогачары содержится в моей статье в *Le Muséon*, 1905.

* Видимость, кажимость (нем.). — Прим. пер.

Большинство людей, однако, не вдается в дальнейшее рассмотрение. Им достаточно чувственного, эмпирического знания объекта, который попался им на глаза. Когда они понимают, что вещь, которую они приняли за змею, в действительности была не чем иным, как куском безобидной веревки, они убеждают себя, что теперь-то обладают полным знанием объекта, и, конечно, не занимаются философским исследованием того, имеет ли веревка, которая стала наконец для них тем, чем она является, какое-то реальное существование. Они ни на миг не утруждают себя размышлением о том, что их знание на самом деле просто относительно, ибо оно не выходит в своем понимании вещей за пределы эмпиризма.

Но разве объект, появляющийся перед нашими чувствами, реален? Разве конкретные феномены как таковые реальны? Какова ценность нашего знания по отношению к так называемым реалиям? Согласно йогачаре, когда мы входим в рассмотрение подобных проблем, то обнаруживаем, что существование вещей является обусловленным, оно не имеет абсолютной ценности, независимой от воспринимающего субъекта. Вещи суть «излияние» наших мыслей во внешний мир, мыслей, которые концентрируются в нашей алаявиджняне и которые пробуждаются к деятельности посредством индивидуального неведения. Это ясное постижение природы вещей, т. е. нереальности их атмана, образует совершенное знание.

3. Когда мы обретаем совершенное знание, то постигаем идеальный характер вселенной. Нет никакого объективного мира, в реальности он — иллюзорная манифестация сознания, называемого алаявиджняной. Но даже и это якобы реальное существование алаявиджняны есть плод конкретизации, проведенной невежественной мановиджняной. Мановиджняна, или эмпирическое эго, как ее можно назвать, не имея

адекватного знания истинной природы алаи, принимает последнюю за метафизического деятеля, который, подобно владельцу манекена, управляет всеми умственными функциями согласно своим прихотям. Как шелковичный червь заключает себя в кокон, созданный им самим, так и мановиджняна, запутываясь в невежество и хаос, принимает свои иллюзорные творения за реальные сущности.

4. Для регуляции нравственной жизни йогачара, наряду с другими махаянскими школами, предлагает практику шести *парамит* (добродетелей совершенства): *дана* (даяние), *шила* (моральные предписания), *кшанти* (мягкосердечие), *вирья* (энергия), *дхьяна* (медитация), *праджня* (знание, мудрость). Асанга дает следующее объяснение парамит: «Не привязываясь к жизненным благам или удовольствиям (1), не разрешая никаким помыслам нарушать заповеди (2), не пасуя перед лицом зла (3), не допуская никакой праздности в делании добра (4), сохраняя безмятежность ума в гуще волнений и сутолоки этого мира (5), наконец, непрерывно практикуя *экачитту*¹² и правильно понимая природу вещей (6), бодхисаттвы признают истину *виджняптиматры*, состоящую в том, что творение может быть только идеальным или субъективным».

5. Махаяна учит, что существуют десять духовных этапов состояния бодхисаттвы: *прамудита*, *вимала*, *прабхакари*, *арчисмати*, *судурджая*, *абхимукхи*, *дурангама*, *ачала*, *садхумати*, *дхармамегха*.¹³ Проходя эти этапы один за другим, мы, как предполагается, достигнем единства *Дхармакаи*.

¹² «Одно сознание», или «одно сердце», что означает умственную позицию, которая коррелирует с монистическим взглядом на природу, взятым в самом широком смысле.

¹³ Эти десять этапов духовного развития более подробно освещаются в главе 12.

6. Йогачарины утверждают, что предписания, которые практикуют последователи махаяны, намного превосходят предписания хинаяны. Последняя тяготеет к внешнему ритуализму и формализму и не углубляется в наши сокровенные духовные мотивы. Известны предписания для тела, речи и духа, заповеданные Буддой. Хинаянисты соблюдают первые два типа предписаний, но пренебрегают третьим, который намного важнее остальных. Например, шраваки истолковывают десять *шики*¹⁴ в буквальном, а не в спиритуальном смысле; кроме того, они следуют этим предписаниям потому, что хотят достичь нирваны ради самих себя, а не ради других. Бодхисаттва же не хочет связывать себя узким путем этического воздержания. Нацеливаясь на всеобщее освобождение человечества, он даже идет на риск нарушения десяти шикш, если это необходимо. Первая *шикша*, к примеру, запрещает убивать любое живое существо, однако бодхисаттва без колебаний идет на войну, в том случае, если считает, что причина этой войны оправдана и несет благо человечеству в целом.

7. Настаивая на очищении внутренней жизни, махаянское учение не отталкивает внешний мир; ее принципы не являются аскетическими и эскапистскими. Махаянисты не чураются вступать в контакты с «пылью мирской»: их целью является реализация бодхи; поэтому они без страха бросаются в круговорот перерождений; они стремятся принести духовную пользу всем живым существам безотносительно к тому, враждебно или дружелюбно те относятся к ним

¹⁴ Десять нравственных предписаний Будды таковы: 1) не убивать живого существа; 2) не присваивать чужого; 3) хранить супружескую верность; 4) не лгать; 5) не клеветать; 6) не обижать; 7) не празднословить; 8) не жадничать; 9) не таить злобу; 10) не иметь сомнений.

самим. Имея неистощимую веру в махаяну, они никогда не омрачаются суетой и мирскими радостями, хотя и действуют в самой их гуще; они имеют глубокое понимание учения анатмана. Будучи свободны от всех духовных изъянов, они живут в совершенном согласии с законами Таковости и исполняют свои обязанности без малейшего тщеславия или притязаний; иными словами, в их внутренней жизни реализована Дхармакая.

8. Интеллектуальное превосходство бодхисаттвы сказывается в том, что он обладает знанием неразличения (*ананартха*).¹⁵ Это знание, с философской точки зрения, есть знание Абсолютного, или знание универсального. Сознание бодхисаттвы свободно от дуализма сансары и нирваны, положительного и отрицательного, бытия и небытия, объекта и субъекта, эго и не-эго. Короче говоря, его знание преодолевает сферу ограниченных реалий, уносясь ввысь, в царство Абсолюта и сферы всеобщего.

9. Вследствие подобной интеллектуальной возвышенности бодхисаттва видит действие рождения-и-смерти в нирване, а нирвану — в круговороте рождений-и-смертей. Он улавливает «постоянно-меняющееся многое» в «никогда-не-меняющемся одном» и «никогда-не-меняющееся одно» в «постоянно-меняющемся многим». Его внутренняя жизнь находится в

¹⁵ Махаяна признает два «входа», через которые приобретается рациональное знание вселенной. Один называется «входом тождества (*самата*), а другой — «входом различия» (*нанатва*). Через первый мы входим в универсальность вещей, что предлагает пантеистическое истолкование бытия. Второй ведет нас к индивидуальности вещей, кульминацией чего является монотеизм или политеизм, в зависимости от соответствующего угла зрения. Буддисты заявляют, что ни один из этих входов отдельно не ведет нас в святая святых бытия: чтобы получить полное, взвешенное знание вещей в целом, мы должны пройти как через вход универсальности, так и через вход уникальности.

согласии одновременно и с законами изменчивых феноменов и с законами трансцендентальной Таковости. В соответствии с первыми он не опасается, в отличие от аскетов, вступать в контакт с чувственным миром; он не боится перенести болезни, которые воздействуют на его плоть; в соответствии со вторыми, он никогда не привязывается к эфемерным вещам, поскольку его сокровенное сознание всегда пребывает в безмятежности вечной Таковости.

10. Последний признак, который необходимо упомянуть как несомненно махаянский, это доктрина *трикаи*. Утверждается, что есть высшее бытие, которое является основной причиной вселенной и в котором все существа обретают свое главное происхождение и значение. Махаянисты называют его Дхармакаей. Однако Дхармакаей не остается в своей абсолютности, но раскрывается в царстве причин и следствий. Тогда она принимает конкретную форму. Она становится дьяволом, или богом, или дэвом,* или человеческим существом, или примитивным животным, в зависимости от интеллектуального развития народа. Ведь только сокровенные потребности человеческой души нуждаются в особых формах манифестации. Это тело называется нирманакаей, т. е. телом трансформации. Будда, который проявился в личности Гаутамы, сыне царя Шуддходаны, около двух с половиной тысяч лет тому назад на берегах Ганга, и есть такая форма нирманакаи. Третье тело называется самбхогакаей, или телом блаженства. Это духовное тело Будды, наделенное самым возвышенным обликом и обладающее всеми возможными психическими способностями. Концепция самбхогакаи исполнена той свободы

* Санскритское *deva*, собственно говоря, и означает «бог». Ср. латинский *deus* или греческий *теос*, откуда и имя Зевса. — *Прим. пер.*

воображения, которую нелегко понять современному уму.¹⁶

Эти семь или десять специфически махаянских признаков индийские буддийские философы с первого и до пятого-шестого века христианской эры считали самыми существенными чертами своей веры, и именно на их основе они сформировали то, что было названо «великой колесницей» (махаяна) спасения, противопоставив ее вере, отстаиваемой их более консервативными собратьями. Однако, с современной точки зрения, названные здесь положения во многом вскормлены духом соперничества, да и кроме того, они являются не слишком систематическими и связными суждениями относительно известных признаков махаяны. Кроме того, они не полностью раскрывают природу махаяны как стройного религиозного комплекса. Эти положения предлагают лишь самое общее и подчас смутное очертание ее, да и то лишь в оппозиции к хинаяне. Фактически махаяна является школой буддизма и имеет немало черт, общих с хинаяной. В самом деле, дух первой не отличается от духа последней, и поскольку речь заходит об общей направленности буддизма, нет необходимости подчеркивать приоритет одной школы над другой. На следующих страницах я попробую представить более ясное и четкое изложение того буддизма, который настойчиво обозначается его последователями как махаяна.

¹⁶ Учение о Трикае будет освещено в главе 10, носящей аналогичное название.

Глава 3

ПРАКТИКА И ТЕОРИЯ

Возможно, лучше всего изучать махаяну с точки зрения двух ее основных уровней, двух главных сторон ее доктринального развития. Можно назвать одну из них теоретическим уровнем махаяны, а другую — практическим уровнем. Первая часть, в сущности, есть своеобразная буддийская метафизика, в которой сознание занято только рационализацией и абстракциями. Интеллект играет здесь весьма заметную роль, свободно размышляя над самыми глубокими проблемами философии. Теоретики буддизма проявляли к ним живейший интерес, написав немало трактатов, посвященных различным умозрительным темам.¹ Второй, или практический, уровень махаяны

¹ До сих пор не было сделано никаких систематических попыток проследить историю развития махаянской мысли в Индии и на Дальнем Востоке. Мы располагаем достаточным материалом для того, чтобы изучить, по меньшей мере, общее развитие этой истории — на основе китайских и тибетских собраний Трипитаки. Когда здравомыслящие, непредвзятые ученые сделают исчерпывающее сравнение этих документов с палийскими и санскритскими источниками, мы сможем написать ясную историю той человеческой мысли, которая правила восточными народами в течение последних двух тысяч лет. Когда это будет сделано, полученный результат можно затем сравнить с историей других религиозных систем, что поможет еще лучше уяснить общую эволюцию человечества.

имеет дело с такими религиозными настроениями, которые формируют саму жизнь, сущность системы. Махаянисты, возможно, где-то некорректно изложили исповедуемую ими веру, однако ведь сама вера — это отросток религиозного чувства, сокровенного уголка человеческой природы. Этот практический уровень намного более важен, чем теоретический, и в сущности, можно сказать, что теоретическая часть является просто подготовительным шагом к нему. Поскольку махаяна — это религия, а не философская система, ей и следует быть практической, т. е. она должна напрямую обращаться к самой сокровенной жизни человеческой души.

Соотношение между чувством и разумом в религии

Немало сказано об отношениях между философией и религией, и есть немало ученых, которые столь твердо верят в тождество религии либо с суевериями, либо со сверхъестественным откровением, что отрицание подобного тождества они, по сути, считают отречением от всех религий. Ведь, по их мнению, в религии нет среднего пути. Религия, которая является рациональной, и при этом практичной, не может якобы быть религией. Но буддизм — это и не причуда воображения, и не откровение свыше; и по этой причине некоторые рассматривали его как философию. Название «теоретическая махаяна», следовательно, годится для подтверждения такого мнения. Поэтому, чтобы рассеять заблуждения, которые могут возникнуть при постижении религиозной природы махаяны и ее отношения к рационализму, мне показалось уместным сказать несколько слов об отношении между чувством и разумом в религии.

Нет сомнения в том, что религия по сути своей является практикой; она не обязательно требует теоретизации. Последнее, собственно говоря, есть дело философии. Если бы религия была продуктом одного только разума, она не смогла бы утолить духовные нужды всего человеческого существа. Разум составляет лишь одну часть организованной целостности индивида. Какой бы высокой ни была абстракция, какой бы глубокой ни была теоретизация, они не дают такого утolenия сокровеннейшим стремлениям души. Но они могут давать его тогда, когда входят в сокровенную жизнь, душу индивида, т. е. когда абстракция становится конкретным фактом, а теория — живым принципом индивидуального опыта; короче говоря, когда философия становится религией.

Философия как таковая в целом отличается от религии. Но не следует думать, будто религия как глубочайшее выражение человеческого существа может совершенно удалить от себя рациональный элемент. Воображение и чувство могут играть самую выдающуюся роль в религии, но и рационализация не должна лишаться своего легитимного права координировать представления. Когда это право отрицается, религия вырождается в фанатизм, суеверие, мираж и даже в угрозу прогрессу человечества.

Разум критичен, объективен и всегда пытается отъединиться от вещей, которые приняты им к рассмотрению. Тем самым он, отчуждаясь или абстрагируясь от конкретных фактов, игнорирует реальное значение жизни, манифестацией которой он является. Поэтому уже с момента пробуждения сознания на заре истории по сей день длится конфликт между чувством и разумом, религией и наукой, инстинктом и знанием.

Размышляя об этом, рациональные люди в целом склоняются к осуждению религии, якобы ставящей барьеры свободе и мешающей прогрессу научных

исследований. Да, это правда, что религия часто доходила до другой крайности, стараясь подавить беспристрастные суждения разума. Правда, что это особенно было характерно для христианства, история которого изобилует прискорбными инцидентами, плодами его насильственных вторжений в сферу разума. Также правда, что чувство и разум подчас расходятся: представление о чувстве как о самом ценном сокровище по временам безжалостно подрывается разумом, в то время как чувство с нескрываемым презрением взирает на результаты, которые после напряженной работы были достигнуты разумом. Но этот роковой конфликт немногим лучше, чем борьба, происходящая между головой и хвостом гидры, когда ее разрезают надвое: итогом этой борьбы всегда становится саморазрушение.

Мы не можем постоянно существовать при таких плачевных обстоятельствах, тем более, когда догадываемся, что это зависит исключительно от своеобразной близорукости нашего понимания. Истина состоит в том, что чувство и разум «не могут быть друг без друга, они должны действовать совместно в процессе человеческого развития. Разум без чувства может не обладать силой для действия, в этом случае он обречен на бездействие, а чувство без разума действует тиранически и слепо — но это тогда, когда они могли существовать и функционировать друг без друга! В конце концов, действует не чувство, и не разум, а человек, который поступает в соответствии с тем, что он чувствует и о чем рассуждает».² Если согласиться с мыслью, что чувство и разум должны находиться во взаимодействии и гармонии при осуществлении человеческих идеалов, то религия, хотя она является, в сущности, феноменом эмоциональной

² *Maudsley H. Natural Causes and Supernatural Seemings.* P. VII.

жизни, не может пренебрегать значением разума. В действительности религия, как и философия, всегда размышляла над проблемами, которые имеют большую жизненную важность для человеческой души. В христианстве теоретизирование происходило под флагом теологии, несмотря на то, что оно считает себя в целом религией веры. В Индии же, как упомянуто ранее, отсутствовала грань между философией и религией; тем самым каждое учение, каждая система, каждая доктрина, какими бы абстрактными и спекулятивными они ни показались западному уму, в глубине своей являлись религиозными, направленными на освобождение души. В этой стране не было ни одной философской системы, которая не ставила бы перед собой практические цели.

Индийские мыслители не стали отделять религию от философии, практику от теории. Их философия вытекала из самого сокровенного источника человеческого сердца и не была простой демонстрацией голого рационализма. Если их мысль приводила к неудаче, омрачала жизнь, они всегда были готовы принять более совершенное учение, как только оно появлялось. Но если они были уверены в своем пути, то могли без колебаний пожертвовать своей жизнью ради него. В их философии было столько же энергии, сколько и в религии.

Буддизм и умозрение

Таким образом, буддизм, равно как и индуизм, до такой степени полон абстрактных теорий и философских рассуждений, что христианские критики склонны отрицать религиозность в буддизме. Однако ни один изучающий сравнительное религиоведение не стал бы в наши дни одобрять подобный взгляд. Несмотря на то, что в нем преобладает рациональное

начало, буддизм, в сущности является религиозной системой. Хотя он и использует рациональный элемент религии в большей мере, чем это делает любое другое религиозное учение, мы не можем говорить, что он вообще отрицает ту роль, которую играет чувство. Умозрительный, философский уровень буддизма — на самом деле первая ступень, ведущая к совершенному пониманию субъективного значения религии. Религия в высшей степени субъективна, иначе говоря, сущность религии — любовь и вера, или, выражаясь в буддийских терминах, это реализация бодхи, состоящего из *праджня*³ (ум, мудрость) и

³ *Праджня*, *бодхи*, *буддхи*, *видья* и *джня*, или *джняна*, являются синонимами и во многих случаях могут заменять друг друга. Но есть тонкие различия между ними. В целом, *праджня* есть разум, *бодхи* — мудрость, или ум, *буддхи* — просветление, *видья* — идеальность, знание, *джня(на)* — интеллект. Из этих пяти терминов *праджня* и *бодхи* являются по своей сути буддийскими и имеют точное техническое значение. В данной работе и *праджня*, и *бодхи* переводятся главным образом как просветленный ум (*intelligence*), ибо смысловые поля обоих терминов заметно пересекаются. Но этот перевод не всегда точен, поэтому там, где, по моему мнению, использование термина «ум» влекло бы ошибочное понимание, я либо оставлял одно из оригинальных слов без перевода, либо вставлял его в скобки. Если быть более точным, во многих случаях *праджню* можно легко переводить словом «вера», не в смысле слепой веры в некие истины откровения, но в смысле своего рода непосредственного знания, обретаемого интеллектуальной интуицией. *Праджня* соответствует в некоторых отношениях мудрости, означая основание всяких суждений и размышлений. Ее можно также рассматривать как эквивалент греческой *софии*. Вместе с тем, *бодхи* имеет решительно религиозное и этическое значение. Помимо совпадения по смыслу с *праджней*, это также и любовь (*каруна*): ведь, согласно буддизму, эти двое, *праджня* и *каруна*, конституируют сущность *бодхи*. Может быть, *бодхи* в каком-то смысле является синонимом божественной мудрос-

каруны (любовь или сострадание). Простое знание, не праджня, не имеет слишком большой ценности для человеческой жизни. Когда такое знание не озарено любовью и верой, оно легко вырождается в эгоизм и сенсуализм. То, что в нижеследующих стихах говорит Теннисон, находится в совершенном согласии с духом буддизма:

Кто знание не любит? Кто готов
Его красу отвергнуть? Что сравнится
С сокровищницей знанья? Кто решится
Столпы его воздвигнуть в полный рост?

И жар огня — извечный спутник знанья.
Оно всегда вперед устремлено.
И будущность открыта для него,
Все покоряющего своему желанью.

Ребенок, неокрепший, но тщеславный,
Страх смерти не способен побороть.
Что знанье без любви и веры? — плоть
Без духа, дикий Паллас своенравный.

Огнем сжигая все, что на пути
Ему мешает в достиженьи власти,
Оно сполна сгорит в подобной страсти.
Оно — вторично и должно идти

Вослед тому, кто, твердою рукою
Его желанья страстные смирил
И к суетному тягу истребив,
Ему Премудрость вечную откроет.*

ти в интерпретации христианских экзегетов? Но для буддистов бодхи есть нечто такое, что препятствует однозначно переводить его словами «мудрость», «ум». По-видимому, эта трудность обязана различию в философских истолкованиях понятия Бога у буддистов и христиан. Данный пункт станет более ясен в дальнейшем.

* Перевод Н. Ликвинцевой, С. Пахомова — *Прим. пер.*

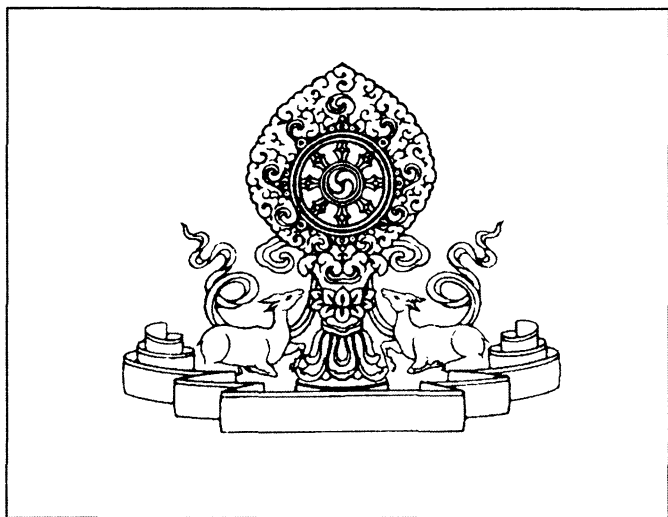


Рис. 4. Дхарма.

Но необходимо помнить, что буддизм никогда не игнорировал значения разума в очищении веры. Ведь именно посредством скрупулезной работы ума все религиозные суеверия и предрассудки в конце концов рассеиваются.

Разум имеет огромное значение, и нам следует воспринимать его как громовой удар Ваджрапани,* который сокрушает все ложное и фальшивое. Но в то же время нам надо помнить, что квинтэссенция религии подобна твердой скале, на которой выстроен дом: она никогда не страдает от возможных разрушений дома. Основание религии столь глубоко укоренено в человеческом сердце, что ему не угрожают ни рациональное знание, ни науки. Пока в сердце бурлит

* Один из важнейших в буддизме бодхисаттв из семьи будды Акшобхы. Часто изображается с *ваджрой* («молния», «гром») в руке, что символизирует его готовность рассеять облака омраченности. — Прим. пер.

кровь и горит огнем жизнь, разум, каким бы он ни был могучим, никогда не сможет подавить эту основу. В самом деле, чем суровее закаляется религиозное чувство в тигле разума, тем более величественными и светлыми становятся присущие ему достоинства. Поэтому подлинная религия никогда не опасается строго научного исследования. Игнорируя высший смысл религиозного сознания, наука, в сущности, копает себе могилу. Разве наука имеет иные цели, нежели разгадывание тайн природы и постижение смысла существования? А разве не это образует и основание религии? Наука не может быть конечной истиной, свой источник она должна находить в религии; если она является простым умственным упражнением, то тогда она не стоит серьезного внимания.

Религия и метафизика

Французский социолог Гюйо говорит в работе «Отсутствие религии в будущем» (“Non-Religion of the Future”, p. 10): «Всякая позитивная и историческая религия состоит из трех отчетливых сущностных элементов: 1) мифологического, ненаучного объяснения естественных феноменов (через божественное вмешательство, чудеса, эффективные молитвы) или исторических фактов (через воплощение Иисуса Христа или Будды, откровение и т. д.); 2) системы догматов, т. е. системы символических идей, образных представлений, тесно переплетающихся с индивидуальной верой; все это считается абсолютными истинами, даже если они воспринимаются как не имеющие систематического оформления или философской обоснованности; 3) культа и системы ритуалов, т. е. из относительно неизменных практик, которые рассматриваются как обладающие чудесным воздействием на ход вещей, как имеющие значение

умиловствования. Религия без мифа, без догмата, без культа, без ритуала — всего лишь некий незаконно-рожденный плод, „естественная религия“, которая превращается в систему метафизических гипотез».

Господин Гюйо, похоже, думает, что если религию очистить от суеверий, образных представлений и мистериальных ритуалов, в ней останется система метафизических спекуляций, и что это уже и не религия. Однако, на мой взгляд, французский социолог разделяет заблуждение, которое широко распространено среди ученых мужей в наши дни. Он совершенно прав, пытаясь лишить религию всех эфемерных элементов и внешней шелухи, но он абсолютно неправ, когда делает это за счет самой ее сущности, которая коренится в сокровеннейших устремлениях человеческого сердца. А эта сущность не имеет ничего общего с суевериями, которые вырастают вокруг нее подобно каким-то шишкам — плодам неподходящего или патологического питания. И не связана она с простым философствованием и конструированием гипотез о метафизических проблемах. Совершенно нет. Религия — это крик из бездонных глубин человеческой души, крик, который не может прекратиться до тех пор, пока душа не найдет нечто такое, с чем она сможет соединиться, то, что открывает телеологическое значение жизни и вселенной. Но это «нечто» имеет только субъективную ценность. Вспомним, что у Гете Фауст возглашает: «Чувство — это все во всем, но имя его мне неизвестно». Почему? Потому что его нельзя представить объективно или рационально, как в случае с теми законами, которые правят эмпирическими вещами — подходящими объектами дискурсивного человеческого понимания. И эта субъективность религии похожа на «праведность в грязных одеждах». Если религию, лишенную догматов и культов, следует понимать, по мнению Гюйо, только как метафизическую систему,

то мы полностью теряем из виду ее субъективное значение или ее эмоциональный элемент, который действительно конституирует ее *raison d'être*.

* * *

Памятуя обо всем этом, мы продолжим свое исследование, рассмотрев сперва, на каких метафизических основаниях выстроена теоретическая махаяна; но читателю следует знать, что этот уровень махаяны просто предваряет собой более существенный уровень, который мы изложим затем в разделе «Практическая махаяна», названном так по контрасту с «Теоретической махаяной».

Глава 4

КЛАССИФИКАЦИЯ ЗНАНИЯ

Три формы познания

Махаяна традиционно различает два или три вида познания. Эту классификацию можно считать эпистемологической, поскольку в ней, с религиозной точки зрения, показаны степень охвата человеческого знания и его сущность. Целью ее является уяснение того, какой вид человеческого знания наиболее надежен и важен в деле уничтожения неведения и достижения просветления. Одной из школ махаяны, обращающей большое внимание на подобное разграничение в области теории познания, является йогачара Асанги и Васубандху. Ланкаватара, Сандхинирмочана и некоторые другие сутры, на которых школа основывает свое учение, говорят о трех видах знания. Впрочем, литература сутр, как правило, не рассматривает данную тему детальным образом: она просто классифицирует знание и указывает, какая его форма наиболее приемлема для буддистов. Чтобы получить более полное и четкое объяснение, следует обратиться к *абхидхарма-питаке* этой школы. Среди наиболее известных текстов этой школы йогачары упомянем *Виджнянаматру* Васубандху с его же комментариями и «Компедиум махаяны» Асанги. Нижеследующие положения извлечены главным образом из этих источников.

Три вида знания по классификации йогачары таковы: 1) *парикалпита* (иллюзия), 2) *паратантра* (относительное знание), 3) *паринишпанна* (абсолютное знание).

Иллюзия

Иллюзия (*парикалпита*), если говорить языком Канта, есть нечто чувственно воспринятое вне координации с категориями рассудка, иначе говоря, это чисто субъективное явление, не удостоверенное объективной реальностью и критическим суждением. До тех пор, пока мы не пытаемся делать практические выводы из иллюзии, она не представляет опасности; в ней нет зла, по крайней мере с религиозной точки зрения. Иллюзия восприятия — психический факт, и, как таковой, он достоверен. Прямая палка в воде выглядит изогнутой по причине рефракции света; отсеченная конечность зачастую ощущается человеком, поскольку его нервная система еще не приспособилась к ее отсутствию. Все это, впрочем, естественные иллюзии. Несомненно, они точно передают определенные чувственные впечатления, и их координированный характер с необходимостью устанавливает объективную реальность. Смысл всего этого таков: здравые суждения и адекватное поведение должны быть основаны на критическом познании, а не на иллюзорных предпосылках.

Рассуждая в таком духе, махаянисты заявляют, что эгоизм, взращиваемый обыденными умами, принадлежит к типу знания, основывающемуся на иллюзорных предпосылках, хотя и иного порядка, и что те, кто ревностно цепляются за эгоизм как за последний оплот, являются приверженцами интеллектуального обмана и подобны оленю, который, как безумный, несется к воде, завидев ее мираж в пустыне, или обезьяне, которая пытается поймать

отражение луны в воде. Поскольку уверенность в существовании метафизического деятеля, пребывающего за пределами наших психических функций, не подтверждается опытом и здравым смыслом, она является только продуктом субъективности непросветленного.

Вдобавок к этому этическому и философскому эгоцентризму все формы мировоззрения, основанные на зыбком фундаменте субъективной иллюзии (такие как фетишизм, идолатрия, антропоморфизм, антропсихизм и т. п.), тоже следует отнести к парикалпита-лакшане как учения, содержащие иллюзорные предпосылки.

Относительное знание

Паратантра-лакшана, *Welt-anschauung*,* основана на относительном знании или, лучше сказать, на знании закона относительности. Согласно этому воззрению, все в мире имеет относительное, условное существование, ничто не обладает абсолютной реальностью, свободной от тех или иных ограничений. Это довольно похоже на выдвинутую современными учеными-агностиками теорию, согласно которой человек не обладает способностью рационально преодолевать закон относительности.

Паратантра-лакшана, таким образом, — это знание, происходящее из нашего повседневного общения с внешним миром. Она имеет дело с наивысшими абстракциями, которые мы способны извлечь из своего чувственного опыта. *Паратантра-лакшана* позитивистична, в строжайшем смысле этого слова. Она говорит, что универсум существует только относительным образом и что наше знание является

* Мировоззрение (нем.). — Прим. пер.



Рис. 5. Васубандху.

неизбежно ограниченным. Даже самое высокое абстрагирование не может переступить пределы закона относительности. Мы не в состоянии постичь первопричину и высшую цель существования; кроме того, нет и необходимости стремиться выйти за пределы бытия, ибо это неизбежно ввергает в хаос мистических фантазий.

Таким образом, паратантра-лакшана по самому своему духу является позитивизмом, агностицизмом и

эмпиризмом. Хотя буддисты йогачары, естественно, не используют все эти новомодные философские термины, все-таки интерпретация реальности, подразумеваемая в них, укладывается именно во второй вид знания. Мировоззрение, построенное на паратантре, как считают последователи махаяны, обоснованно в том, что касается чувственного знания, но оно не исчерпывает всей сферы человеческого опыта, ибо не затрагивает нашу духовную жизнь — наше сокровенное сознание. Есть нечто в человеческой душе, что отказывается довольствоваться простой систематизацией — в виде так называемых законов природы — тех многообразных впечатлений, которые мы получаем от внешнего мира. Есть какое-то уникальное ощущение, или чувство, или стремление, как бы ни называть его, в сокровенной глубине нашего сердца, которое невозможно ясно описать, а можно лишь намекнуть на него или предположить его. Как представляется, это своеобразное мистическое сознание, несмотря на свою неопределенность, знает и смысл нашего бытия, и смысл вселенной. Разум, конечно, может стараться всеми тонкими доводами убедить нас подавить это беспокойное чувство и удовлетвориться систематизацией так называемых природных законов. Но соглашаться с ним — значит обманывать себя: ведь разум — лишь слуга сердца, и чтобы не впадать в противоречия с самим собой, он должен приноравливаться к потребностям сердца. Иными словами, нам надо выйти за узкие пределы обусловленности и увидеть, какие необходимые постулаты лежат в основе нашей жизни и нашего опыта. Познание этих необходимых положений жизни образует, согласно йогачаре, третий вид знания, а именно *паринишпанна-лакшану*.

Паринишпанна-лакшана буквально означает мировоззрение, выстроенное на основе самого совершенного знания. В соответствии с ним вселенная является монистикопантеистической системой. В то время как эмпирические вещи регулируются природными законами, которые характеризуют обусловленность и индивидуация, эти законы отнюдь не охватывают все переживания, которые содержатся в тайниках нашего сердца. Должно существовать нечто (и таково абсолютное требование человечности, вышедший постулат существования) — называй его Волей, или Разумом, — которое, поддерживая и оживляя все существа, формирует основу космической, этической и религиозной жизни. Эта высшая Воля, или Разум, или оба они вместе, могут быть названы Богом; однако махаянисты называют это — с религиозной стороны — Дхармакаей, с онтологической — Бхутататхатой, с психологической — бодхи или самбодхи. И они считают, что это нечто должно быть имманентно вселенной, проявляясь во всех ее уголках и во все времена; оно должно быть причиной вечного творения; оно должно быть принципом нравственности. Если это так, каким образом мы придем к познанию его присутствия? Буддисты отвечают, что когда наш ум очищен от иллюзий, предрассудков и эгоистических помыслов, он становится прозрачным, способным отражать истину, словно зеркало, очищенное от пыли. Обретаемое таким образом просветлённое сознание конституирует так называемую паринишпанну — самое совершенное знание, которое ведет к нирване, окончательному спасению и вечному блаженству.

Представления о мире, основанные на трех видах знания

Читателю станет понятно, почему школа йогачара различала три разновидности мировосприятия, базирующиеся на трех видах знания. Парикалпита-лакшана — самая примитивная и наивная из них. Впрочем, и в наш просвещенный век большинство людей разделяет взгляды, которые суть не что иное, как парикалпита. Материальное существование, как оно является нашим чувствам, для них — истинная реальность. Похоже, они не могут сбросить гнет эгоцентрических иллюзий и наивного реализма. Их Бог должен быть непременно трансцендентным и антропоморфным, постоянно вмешиваться в мирские дела по своей прихоти. Насколько отличается мир, в котором существует множество таких непросветленных умов, от мира в представлении будд и бодхисаттв! Немецкий мыслитель Гартман* справедливо замечает, что культура обыденных людей по меньшей мере на век отстает от культуры интеллектуальной элиты. Но самое интересное здесь то, что, несмотря на их невежество и суеверные представления, волны всеобщей трансформации все же несут этих людей к предназначению, о котором, скорее всего, они не имеют ни малейшего представления.

Паратантра-лакшана идет еще дальше, однако она содержит в себе фундаментальное заблуждение, а именно упорное, самопротиворечивое неприятие того, что постоянно открывает нам наш сокровенный опыт. Наш рассудок в одиночку не в состоянии постичь тайну целостности бытия. Для того чтобы достичь высшей истины, мы должны смело погрузиться туда, где царит абсолютная тьма, препятствующая свече-

* Эдуард Гартман (1842—1906) — немецкий философ-иррационалист. — *Прим. пер.*

нию разума. Эту область, которая является лишь пространством религиозного сознания, большинство рационалистов избегает под тем предлогом, что рас-судок по самой своей природе не способен ее постичь. Но единственный путь, который ведет нас к оконча-тельному умиротворению устремлений души, лежит за пределами ограниченного мышления и относится к вере, коренящейся в сердце как *sine qua non** его существования и жизненности. А под верой я имею в виду праджню (мудрость), трансцендентальное знание, которое исходит напрямую из сознающей сущности Дхармакаи. Ум, утомившись от бесплодных поисков истины и блаженства в многословии филосо-фии и абсурде ритуализма, в конце концов обнару-живает, что он полностью умиротворен, что его ласкают лучи божественного величия, — и у него нет сомнения, откуда оно, ведь это состояние исполнено сверхземного блаженства, и кроме него, ничего боль-ше не ощущается. Буддизм именует это возвышенное духовное состояние нирваной, или мокшей; и пред-ставлением о мире, которое естественным образом вытекает из этого субъективного идеального просвет-ления, является паринишпанна-лакшана.¹

Два типа знания

В другой разновидности индийской махаяны — школе мадхьямики Нагарджуны различаются не три,

¹ Детальное изложение трех видов знания читатель может найти в трактате Асанги «Компендиум махаяны» (Нандзё, 1183), сочинении Васубандху по махаянскому идеализму «Виджнянаматра шастре» (Нандзё, 1215) и в «Сутре о тайне освобождения (Сандхинирмочана сутре)» (Нандзё, 246 и 247) и др.

* Непременное условие (лат.). — Прим. пер.

а два типа знания, однако йогачара и мадхьямика приходят, в сущности, к одним и тем же выводам.²

В философии мадхьямики выделяются два вида знания, или две истины, — *самвритти*- и *парамар-тха*-сатья, т. е. условная и трансцендентальная истины. Мы читаем в «Мадхьямика шастре» Нагарджуны ("Buddhist Next Society edition", р. 180, 181):

На двух истинах основано
Священное учение будд —
Условной и трансцендентальной.

Те, кто не знает
Различение двух истин,
Не знает сущность
Буддизма, полную смысла.

Условная истина охватывает иллюзорное и относительное знание по классификации йогачары, а трансцендентальная истина соответствует абсолютному познанию.

Объясняя эти две истины, философы мадхьямики постоянно использовали термины *шунья* и *ашунья*, «пустота» и «непустота», которые, к несчастью, стали причиной непонимания христианами учеными трансцендентальной философии Нагарджуны. Абсолютная истина по своей глубинной сути пуста, ибо она не содержит ничего конкретного, реального или

² Обе эти индобуддийские школы, достигнув пика литературной активности в V—VI вв. н. э. в лице столь выдающихся своих представителей, как Дхармапала и Бхававивека, являлись соперниками, резко критикуя друг друга. В ходе взаимной критики они забывали то общее основание, на котором зиждились отстаиваемые ими принципы. Несогласие с постулатами, отстаиваемыми представителями другой школы, носило во многом мелочный характер. Это был просто спор о словах: одни настаивали на использовании определенных терминов в том значении, которое отвергалось другими.



Рис. 6. Нагарджуна.

индивидуального, ничего, что делает ее объектом обособления. Но она не должна пониматься, как считают иные поверхностные критики, в смысле абсолютного ничто. Философы мадхьямики делают сатью (трансцендентальную истину) пустой, желая показать ее контраст с реальностью феноменальных сущностей. Поэтому она нереальна в том смысле, в каком реальны отдельные вещи, но она пуста, поскольку трансцендирует принцип индивидуации. Если ее рассматривать абсолютно, она не может быть ни

пустой, ни непустой, ни шуньей, ни ашуньей, ни асти, ни насти, ни абхавой, ни бхавой,* ни реальной, ни нереальной. Все эти слова подразумевают отношение и контраст, тогда как парамартха-сатья превосходит их или, лучше сказать, она объединяет все контрасты и противоположности в абсолютном единстве. Любое ее обозначение влечет за собой непонимание истинной природы сатьи, ибо наименование уже есть ограничение. Как таковая она не является объектом деятельности ума или наглядного знания. Она лежит в основе всего условного и феноменального, но не позволяет считать себя объектом различения.

Трансцендентальная истина и относительное понимание

Можно спросить: если трансцендентальная истина имеет столь абстрактную природу и находится за пределами понимания, как можно даже и надеяться обрести ее и ощутить ее блаженство? Но Нагарджуна говорит, что она не совершенно недоступна пониманию; напротив, именно через относительное понимание мы узнаем о спасительном месте, к которому должны направлять свои усилия. Не следует только цепляться за средства, с помощью которых мы ухватываем подлинную реальность. Палец необходим, когда им указывают на луну; когда же луна увидена, нет больше нужды в указателе. Рыбак несет корзину с рыбой домой, но зачем ему беспокоиться о корзине, когда ее содержимое высыпано на стол? Когда мы еще не видим пути к просветлению, не стоит пренебрегать ценностью относительного знания, или услов-

* Есть... нет, несуществование... существование. —
Прим. пер.

ной истины, или *локасамвритти-сатьей*, как ее называет Нагарджуна.

Истину нельзя понять иначе,
Чем через мирское знание;
Когда к истине не приближаешься,
Нирваны не достигнешь.³

Из всего этого следует, что буддизм никогда не чурался научного, критического подхода к религиозным представлениям. Ибо одна из функций науки и состоит в том, чтобы указать направление, в котором следует искать окончательную духовную истину и утешение. Сама по себе наука, фундаментом которой является относительное знание, не способна утолить все наши религиозные чаяния, однако, разумеется, способна направить нас на путь просветления. Когда этот путь в конце концов открывается, мы постигаем, как воспользоваться им, поскольку мерилom жизни становится тогда праджня (или самбодхи, или мудрость). Здесь мы вступаем в сферу непознаваемого. Духовные факты, которые мы переживаем, нельзя показать наглядно, ибо они столь интуитивны и непосредственны, что люди непосвященные неспособны понять даже их проблеск.

³ Vyavahāram anācṛitya paramārtho na deçyate,
Paramārtham anāgamyā nirvāṇam na adhigamyata
(Mādhyamika, p. 181).

Глава 5

БХУТАТАТХАТА (ТАКОВОСТЬ)

С онтологической точки зрения *парамартха-сатья*, или *паринишпанна* (трансцендентальная истина), именуется *бхутататхата*, что буквально означает «таковость существования». Поскольку буддизм не отделяет ни бытие от мышления, ни мышление от бытия, то для него Таковость объективного мира становится трансцендентальной истиной мира субъективного, и наоборот. Бхутататхата есть своего рода Божественное начало буддизма, и она знаменует собой завершение всех наших психических усилий по достижению высшего принципа, снятие любых противоречий и спонтанное управление ходом событий в мире. Словом, это предельное основание бытия. Как утверждалось выше, подобно парамартха-сатье, она не принадлежит к сфере наглядного знания или чувственного опыта; ее нельзя постичь обычными процессами интеллекта, которые используют естественные науки при формулировании общих законов. Ее ухватывают лишь умы, обладающие религиозной интуицией.

В своем «Пробуждении веры» Ашвагхоша отмечает не поддающийся определению характер этого первопринципа. Когда мы говорим, что это *шунья*, пустота, не зависящая от любых мыслимых качеств, которые приписываются относительным, обусловлен-

ным вещам, люди могут ошибочно принять ее за абсолютное ничто. Но когда мы определяем ее как истинную реальность, на том основании, что она превосходит эфемерность эмпирического мира, они могут вообразить, будто существует нечто индивидуальное, выходящее за пределы этой вселенной, и оно, являясь столь же конкретным, сколь и мы, пребывает, однако, в вечности. Это подобно описыванию слепыми слона: каждый из них, получая лишь очень смутное, несовершенное представление об этом гигантском существе, уверен, что именно его представления — наиболее точное и ясное.¹ Ашвагхоша тем самым хочет воздержаться от определенных утверждений о глубинной сущности бытия, но поскольку язык — единственный для нас, смертных, способ выразить те или иные идеи, а также способ общаться друг с другом, он считает самым лучшим наименованием этой сущности «бхутататхата», т. е. таковость существования, или просто таковость.

Бхутататхата, с абсолютной точки зрения, выходит за рамки оппозиции бытия и небытия. Тот, кто довольствуется узким горизонтом противоположностей, не в состоянии воспринять бхутататхату как она есть. Нагарджуна говорит в своей шаштре (глава XV):

Кто различает
Этось (*свабхава*) и тойность (*парабхава*),
Бытие и небытие,
Тот не понимает истину буддизма.

Или еще:

Думать «это есть» — этернализм,
Думать «это не есть» — нигилизм.
Бытие, небытие —
Мудрый не привязан ни к тому, ни к другому.

¹ Ср. Удана, гл. VI.

И опять:

Дуальность «бытия» и «небытия»,
Дуальность чистого и нечистого —
Покинув подобную дуальность,
Мудрый не останется даже в середине.

Еще раз процитируем «Пробуждение веры» Ашвагхоши: «Имея метафизическую природу, бхутататхата не имеет ничего общего с вещами омраченными, т. е. обусловленными; она свободна от всех признаков индивидуализации, которая существует в эмпирических объектах; она не зависит от нереального, обособляющего сознания».

Неописуемость

Таким образом, Абсолютная Таковость по самой своей природе превосходит все определения. Мы не можем даже сказать, что она существует, ибо всякое сущее предполагает идею не-сущего: сущее и несущее суть относительные понятия, как и «субъект—объект», «сознание—материя», «это—то», «одно—многое»; одно нельзя представить без другого. Сказать «это не то» (*на ити*),² следовательно, единственно возможный способ для человеческого языка выразить

² Это знаменитая фраза из *Брихадараньяка-упанишады*, где она встречается несколько раз (II. 3. 6; III. 9. 26; IV. 2. 4; IV. 4. 22; IV. 5. 5). Она означает, что Атман, или Брахман, «определяется так: „Не это! Не это!“ Он непостижим, ибо не постигается; неразрушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан, не колеблется, не терпит зла. Того, кто знает это, не одолевают две мысли: „По такой причине я сделал зло“, „по такой причине я сделал добро“ — он сам одолевает обе эти мысли, его не жжет сделанное или несделанное» [Цит. по: *Упанишады* / Пер. А. Я. Сыркина. М., 1992. Т. 1. С. 128. — *Прим. пер.*].

Абсолютную Таковость. Поэтому махаянисты в целом обозначают ее как шуньяту, или пустоту.

Но когда термин *шуньята* требуется истолковать более развернуто, мы можем сказать вместе с Ашвагхошей: «Таковость не есть ни сущее, ни не-сущее, ни сущее и ни не-сущее одновременно, ни сущее и ни не-сущее раздельно; она не есть ни единство, ни множество, ни единство и ни множество совместно, ни единство и ни множество раздельно».³

Знаменитая доктрина Нагарджуны, «срединный путь восьми „не“», дышит тем же духом: «Нет смерти, нет рождения, нет разрушения, нет постоянства, нет единственности, нет множественности, нет ухода и нет прихода».⁴

В другом месте он выражает ту же самую идею в несколько парадоксальной манере, делая исторического Будду реальной, конкретной манифестацией Таковости:

Когда он оставит мир, не думай:
«Будда все еще здесь», —
Ибо он превыше всех противоположностей,
Выше бытия и небытия.

³ *The awake of faith*, p. 59. — Ср. это со словами Дионисия Ареопагита, которые цитирует профессор У. Джеймс в *Varieties of Religious Experience* («Многообразие религиозного опыта») (p. 416—417): «Причиной всех вещей не является ни душа и ни ум, ни воображение, ни мнение, ни разум, ни сознание, ни сказанное и ни невысказанное. Это не число, не упорядоченность, не великое, не малое, не равенство, не неравенство, не сходство, не несходство. Она не стоит и не движется, не покоится... Это не сущность, не вечность, не время. Нельзя даже сказать, мыслит ли она. Это не наука и не истина. Это не царство мудрости, не одно, не единое, не божество или благодать, даже не дух, как мы его знаем»... *ad libitum*.

⁴ Anirodham anutpādam anucchedam aṣāṣvatam, Anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam (Mādhyamika Śāstra, 1 kapka).

Пока он жив, не говори:
«Будда теперь здесь»,
Ибо он выше все противоположностей,
Выше бытия и небытия.⁵

Взгляд на Таковость как на «ничтожность» распространен в литературе дхьяны — одной из школ махаяны. Приведем один пример: когда Бодхидхарма,⁶ основатель школы дхьяны, встретился с императором У из династии Лян (502—556), его спросили, каков основной принцип священного учения. И тот ответил не длинной витиеватой фразой в философ-

⁵ Param nirodhādbhagavān bhavatītyeva nohyate,
Na bhavatyubhayam ceti nobhayam ceti nohyate
Atiṣṭhamāno 'pi bhagavān bhavatītyeva nohyate,
Na bhavatyubhayam ceti nobhayam ceti nohyate
(Mādhyamika, p. 199).

⁶ Бодхидхарма был третьим сыном царя Каши (?) из Южной Индии. Он прибыл в Китай в 527 г. и после тщетной попытки приобщить императора У к своему учению уединился в монастыре, где, как сообщается, проводил целые дни в созерцании стены, и не предпринимал более усилий распространить свои мистические воззрения. Но, в конце концов он нашел преданного ученика в лице Шэнь-гуана, который некогда был конфуцианцем и благодаря которому школа дхьяны стала одной из наиболее могущественных махаянских школ в Китае и Японии. Бодхидхарма умер в 535 г. Кроме упомянутой, у него была еще одна встреча с императором У. Во время беседы император спросил Дхарму: «Я построил столько монастырей, переписал так много священных книг, обратил так много людей в монахов и монахинь; каковы, на твой взгляд, мои заслуги и какими они должны быть?» На это, впрочем, Дхарма ответил коротко: «Никаких заслуг» [Судзуки не уточняет, что все вышеописанное — легендарный материал, к тому же в основном позднего происхождения, когда школа «дхьяна» (чань) заняла весьма прочные позиции. Кроме того, главным учеником Бодхидхармы был не Шэнь-гуан, а Хуэй-кэ, которому он и передал «печать дхармы» — опять же, по легенде, которой можно верить, а можно и нет. — Прим. пер.].

ском духе, а лаконично: «Бесконечная пустота, ничего святого». Император был шокирован и не знал, как понимать слова своего просветленного собеседника. Естественно, он не ожидал столь резкого ответа и в сильной растерянности задал еще один вопрос: «Кто же тогда стоит передо мной?» Этим вопросом он хотел отвергнуть учение абсолютной Таковости. Линия его аргументации выглядела следующим образом: если в высшей сущности вещей нет ничего такого, что можно выделить как святое или профанное, к чему тогда этот мир оппозиций, где некоторых уважают за святость, например, Бодхидхарму, который в этот момент стоит перед ним с миссией изложить священные учения Будды? Однако Бодхидхарма был мистиком, он был полностью убежден в неэффективности человеческого языка для выражения высшей истины, которая только интуитивно открывается религиозному сознанию. Его заключительным ответом было: «Я не знаю».⁷

Это «я не знаю» следует понимать не столько как агностицизм, сколько в смысле выражения «Бог понятый не есть Бог», ибо *in se est et per se concipitur*.^{*} Способ описания Таковости только через негативные термины, исключаящий любые различия между именем и формой (*намарупа*), для достижения более высокого уровня утверждения, по-видимому, наиболее предпочтителен, поскольку человеческое понимание очень во многом ограничено; тем не менее этот способ вызвал немало недоразумений даже среди самих буддистов, не говоря уже о тех современных

⁷ Приведу еще одно интересное изречение некоего китайского буддиста, который, упорно размышляя над абсолютностью Таковости в течение нескольких лет, внезапно трактовал ее следующим образом: «В то самое мгновение, когда вы говорите, что это есть нечто (или ничто), вы его упускаете».

^{*} Точнее: *in si est et per se concipitur*, «в себе существует и через себя проявляется» (лат.). — Прим. пер.

христианских буддологах, которые подчас чуть ли не умышленно принижают значение философии шуньяты. Для того-то, чтобы избежать подобных ошибочных суждений, махаянисты часто прибегали к парадоксальным высказываниям, утверждали, например, что Абсолютная Таковость и пуста, и не пуста, шунья и ашунья, бытие и небытие, сат и асат, одно и многое, это и то.

«Громовое молчание»

Есть еще один способ объяснения Абсолютной Таковости, который, доказав свою большую практическую и действенность для религиозно настроенных людей, может показаться совершенно неадекватным скептическому уму. Это «громовое молчание» Вималакирти в ответ на вопрос о природе Таковости или «Дхармы недвойственности», как это называется в сутре.⁸

Однажды к бодхисаттве Вималакирти пришло множество других бодхисаттв во главе с Манджушри: они намеревались изложить свое представление о вхождении в Дхарму недвойственности. Одни говорили: «Есть рождение, и есть смерть, но сама Дхарма никогда не рождалась и никогда не умрет. Считается, что те, кто понимает это, и вступает в Дхарму недвойственности». Другие говорили: «Есть „я“, и есть „мое“. Из-за того, что я думаю: „Я есть“, существуют вещи, называемые „моими“. Но поскольку нет реального „я есть“, где нам искать „мои“ вещи? Размышляя подобным образом, мы вступаем в Дхарму недвойственности». Третьи говорили: «Есть сансара, и есть нирвана. Но когда мы поймем высшую сущность сансары, то сансара исчезнет из

⁸ *The Vimalakirti Sutra* (II, 5) [Судзуки использует перевод Кумарадживы, который перевел сутру с санскрита на китайский. — Прим. пер.].



Рис. 7. Бодхисаттва Маньджушри.

нашего сознания, и не будет ни омрачения, ни освобождения, ни рождения, ни смерти. Размышляя так, мы вступаем в Дхарму недвойственности». Четвертые отмечали: «Есть неведение, и есть просветление. Но нет неведения, нет просветления, и нет дуализма.

Почему? Потому что те, кто вступил в медитацию, в которой отсутствуют чувственные образы и представления, свободны и от неведения, и от просветления. Это верно и для всех прочих дуалистических категорий. Считается, что те, кто таким образом размышляет над тождеством, вступают в Дхарму недвойственности». Наконец, пятые утверждали: «Стремиться к нирване и избегать мира — это дуализм. Не стремиться к нирване, не избегать мира — это свобода от дуализма. Почему? Потому что привязанность и освобождение — относительные термины, и когда нет изначально привязанности, зачем тогда желать освободиться? Нет привязанности, нет освобождения, и поэтому нет стремлений, нет избеганий — это и называется вступлением в Дхарму недвойственности».

И еще много похожих ответов дали бодхисаттвы, сидевшие на собрании, — все, кроме их вождя Манджушри. Тогда Вималакирти попросил и его изложить свои воззрения, и Манджушри ответил: «Мне представляется вот что: во всех вещах есть нечто, превосходящее слова и речь, не имеющее признаков, недоступное для познания, превыше всех вопросов и ответов, — познать это нечто и значит вступить в Дхарму недвойственности».

Наконец, Манджушри попросил самого хозяина, Вималакирти, выразить свое мнение о недвойственности. Но тот в ответ хранил молчание и не произнес ни слова. И потому Манджушри восхищенно воскликнул: «Хорошо сделано! Хорошо сделано! Дхарма недвойственности поистине превыше знаков и слов!»⁹

⁹ Дойссен в своем письме Бомбейскому Отделению Королевского Азиатского Общества рассказывает о схожем отношении одного ведантистского мистика к высшему Брахману: «И потому Бхава, когда царь Вакшалин попросил его объяснить природу Брахмана, хранил молчание. Но когда царь повторил свою просьбу несколько раз, риши изрек: „Я скажу тебе, хотя ты и не поймешь: этот Атман есть молчание!“»

Далее, в этой Таковости махаянисты различают два аспекта, как это воспринимается нашим сознанием, а именно обусловленный и необусловленный, или феноменальный мир причинности и трансцендентальное царство абсолютной свободы. С точки зрения познания это различие соответствует относительной и трансцендентальной истинам.¹⁰

¹⁰ Хорошо известно, что философия веданты аналогичным образом различает *Сагуна-Брахман* (наделенный признаками) и *Ниргуна-Брахман* (без признаков). Первый относителен, эмпиричен и имеет собственные характеристики; второй же абсолютен, не наделен никакими качествами, о которых можно сказать, что Ниргуна-Брахман есть Абсолютная Таковость (см.: Max Muller's *The Six Systems of Indian Philosophy*, p. 220 и сл.).

Возникает довольно интересный вопрос: что является оригиналом, а что копией с него — махаянские или ведантистские представления? Большинство западных санскритологов нисколько не затруднилось бы с ответом, отведя буддизму роль заимствующей стороны. Я же сильно склоняюсь к противоположному взгляду, ибо в пользу этого имеется надежное свидетельство. Уже в сочинении Ашвагхоши, которое датируется более ранним временем, чем произведения Шанкары или Бадараяны, мы видим это различие абсолютной и относительной Таковости. Он пишет в «Пробуждении веры», что, хотя Таковость и свободна от всех видов ограничения и обусловленности, а потому и выходит за пределы нашего ограниченного сознания, абсолютное сознание манифестируется в феноменальном мире, тем самым подпадая под закон причинности и относительности. Потом Ашвагхоши говорит, что есть два аспекта Таковости с точки зрения ее объяснимости. В первом аспекте истинность выражается через отрицание (шуньята), в том смысле, что она полностью удалена от признаков всех нереальных вещей, т. е. это — подлинная реальность. Во втором аспекте истинность выражена через утверждение (ашуньята), в том смысле, что она содержит бесконечные качества, является самосушей. Помня о том, что Ашвагхоша жил раньше, чем любой ведантистский философ, нам остается заключить, что последние и заимствовали идею двух аспектов Брахмана от их буддийских предшественников.

Обусловленная Таковость

Трансцендентальная Таковость, избегающая любых способов охарактеризовать себя, на своем абсолютном уровне не имеет прямого отношения к феноменальному миру и человеческой жизни. Когда же это отношение появляется, она должна стать обусловленной Таковостью — *Gesetzmässigkeit** в природе и этическим порядком в нашей практической жизни. Таковость как Абсолют слишком далека, слишком абстрактна, она может иметь только метафизическое значение. Ее существование не влияет на нашу повседневную общественную жизнь, поскольку она трансцендентна ей. Для того чтобы проявиться в нашем ограниченном сознании, стать нормой наших психических функций, регулятором эволюционных процессов в природе, Таковость должна преодолеть свое «прекрасное одиночество», должна перестать быть абсолютной.

И когда Таковость нисходит со своего царственного трона в сфере непостижимого, перед нами раскрывается эта вселенная, во всей своей многоликости и величии. Мерцающие звезды, покрывающие небосвод; наша прекрасная планета с ее зелеными лугами, вздымающимися горами и катящимися волнами; птицы, нежно поющие в лесах; звери, осторожно крадущиеся в чащах; летние небеса, украшенные белыми подвижными облаками, а на земле — всевозможные ветви и листья, растущие с роскошной щедростью; зимняя равнина, не подающая ни малейших признаков жизни, только обнаженные деревья падают тут и там, дрожа под порывами сухого север-

Шанкара также различает сагуна-и ниргуна-видью, параллель чему мы найдем в махаянистских самвритти- и парамартха-сатье.

* Закономерность (нем.). — Прим. пер.

ного ветра, — все эти проявления, не отклоняясь ни на йоту от своих математических, астрономических, физических, химических и биологических законов, суть не что иное, как деятельность обусловленной Таковости в природе.

Обратившись к человеческой жизни и истории, мы и здесь увидим работу обусловленной Таковости, проявляющей себя во всех видах психической деятельности — аффектах, устремлениях, воображении, интеллектуальных усилиях и т. д. Она заставляет нас хотеть есть, когда мы голодны, и пить, когда испытываем жажду. Она заставляет мужчину желать женщину, а женщину — мужчину; благодаря ей дети хотят развлекаться и шалить; она поддерживает людей в тяготах жизни. Когда мы угнетены, она заставляет нас воскликнуть: «Свобода или смерть!» Когда мы сталкиваемся с несправедливостью, она влечет нас совершать убийства, производить восстания и революции; когда наши благородные чувства достигают высшего накала, она заставляет нас быть готовыми пожертвовать всем, что нам наиболее дорого. Словом, все калейдоскопические изменения этого эмпирического мира, субъективные или объективные, происходят от игр обусловленной Таковости.* Она не только творит блага и удачи жизни, но также грехи, преступления и страдания, наследницей которых выступает плоть.¹¹

* Ср. «дитя играющее» Гераклита. — Прим. пер.

¹¹ Здесь я не могу не сделать одно полемическое возражение. Фактически, западные критики буддизма упрямо отказываются адекватно понимать то, на чем настаивают сами буддисты. Ученые, которые, как предполагается, хорошо знакомы с темой, сбиваются с пути и выдвигают ложные обвинения в адрес буддизма. Например, Макс Мюллер заявляет в *Six Systems of Indian Philosophy* (р. 242), что «важное различие между буддистами и ведантистами состоит в том, что первые утверждают, будто мир появился из

Ашвагхоша в «Пробуждении веры» говорит о Сердце (*хридая*) Таковости и о Сердце рождения-и-смерти. Под Сердцем Таковости он имеет в виду Абсолют, а под Сердцем рождения-и-смерти — проявление Абсолюта в мире вещей. Впрочем, он говорит: «Они не отдельные, но являются одним целым, ибо Сердце Таковости и есть Сердце рождения-и-смерти. Только из-за того, что у нас ограниченные чувства и ум, мы воспринимаем мир обособленности, который на самом деле — не более, чем фрагмент Абсолютной Бхутататхаты. И все же именно через это фрагментарное проявление мы в конце концов способны достичь глубинной основы вещей в ее целостности». Ашвагхоша говорит: «На основе Тат-

небытия, а вторые, что он появился из бытия — Сат, или Брахмана». Читатель, внимательно следивший за ходом нашего изложения, сразу подметит в этих выводах Макса Мюллера некорректное высказывание о буддийском учении. Как я уже не раз говорил, Таковость, хотя она и описывается в негативных терминах, является не состоянием «Ничто», но высшим синтезом того, чего в состоянии достичь человеческий ум. Мир произошел не из пустоты Таковости, но из полноты ее реальности. Если б это было не так, куда же, согласно буддизму, мы отправлялись бы после освобождения из тщеты и ничтожества эмпирического мира?

Макс Мюллер в другом месте своего труда (р. 210) говорит о ведантистской идее реальности объективного мира «из практических соображений» (*вьявахара-артхам*) и об антагонистическом отношении веданты к «нигилизму буддистов». Здесь под «буддистами», похоже, имеются в виду последователи мадхьямики, однако тщательное изучение их текстов показало бы, что они отрицали не реальность мира как манифестацию обусловленной Таковости, а мир как независимую реальность и нашу привязанность к подобной идее. Школа мадхьямика ни в коей мере не являлась нигилистической системой. Действительно, ее последователи применяли немало негативных терминов, однако их смысл был вполне очевиден для любого вдумчивого читателя.

хагатагарбхи появляется Сердце рождения-и-смертей. Бессмертное и смертное гармонично сочетаются друг в друге, ибо они не являются ни единым, ни раздельным... В Татхагатагарбхе упорядочены все вещи. Она создает все вещи».

Это с онтологической точки зрения. С психологической же Сердце Таковости есть просветление, ибо буддизм не делает различий между бытием и мышлением, миром и сознанием. Высшая природа того и другого считается абсолютно единой. Говоря о природе просветления, Ашвагхоша замечает: «Оно подобно пустоте пространства и блеску зеркала, отражающего все истинное, реальное, великое. Оно все завершает и все доводит до совершенства. Оно свободно от условий разрушимости, в нем отражается любая форма жизни и деятельности в мире. Ничто не выходит из него, ничто в него не входит; ничто в нем не исчезает, ничего не разрушается. Это вечная душа, и никакое осквернение не способно осквернить ее. Это сущность сознания. По причине присущих ей многочисленных достоинств, оно наполняет сердца всех существ». Таким образом, Сердце Таковости, которое является просветлением и сутью сознания, постоянно действует в душах и через души всех людей, т. е. также и через их ограниченные умы. Это и имеет в виду буддизм, утверждая, что истину стоит искать не в отвлеченных философских формулах, а в формах нашей повседневной жизни, таких как прием пищи, одевание, хождение, отход ко сну и т. п. Сердце Таковости проявляется и действует не абстрактно; оно синтезирует, а не «разбирает по косточкам».

Трудноразрешимые вопросы

Говоря о мире как о манифестации Таковости, мы сталкиваемся с самыми сложными вопросами, которые тревожили лучшие умы с начала истории челове-

ческого духа. Почему Таковость вообще покидает таинственное царство трансцендентного и нисходит в мир, где всевозможные формы страдания окружают нас со всех сторон? Зачем было смешиваться с мирской пылью, если можно наслаждаться блаженством собственной Абсолютности? Иначе говоря, почему абсолютная Таковость вообще стала обусловленной? Воспринимать эти вопросы как не относящиеся к насущным человеческим нуждам — кредо лишь агностицизма и позитивизма, ведь на самом деле хитроумное кружево подобных вопросов человеческое сознание плетет не ради забавы. Это самые острые проблемы среди всех, которые когда-либо вставляли перед нами и от их решения зависит смысл всей нашей жизни.

Буддизм исповедует, что эта тайна неразрешима усилиями одного лишь человеческого сознания, ибо она находится вне сферы ограниченного ума и способности логического суждения. Тайна может быть открыта лишь в высшем духовном просветлении буддовости, в котором бодхи беспрепятственно льет свой сверхъестественный свет прямо в зияющие бездны Таковости. Бодхи, или просветленное сознание, которое образует стержень нашего бытия, является частичной реализацией Таковости в нас. Когда это сознание, расширяясь, соединяется с Телом Таковости, подобно воде сосуда, вылитой в воды бескрайнего океана, оно одновременно и воспринимает, и реализует свою природу, свою судьбу, свое назначение.

Буддизм — это религия, и поэтому он оставляет много метафизических тем нерешенными — по крайней мере, нерешенными логически. Будучи не более интеллектуальным и философичным, чем любая другая религия, он не претендует на построение законченной спекулятивной системы. Если говорить о теоретическом осмыслении, буддизм догматичен и

принимает много постулатов, не раскрывая стоящих за ними диалектических процессов. Но все эти постулаты — необходимые и фундаментальные основания религиозного сознания, они отвечают высшим потребностям человеческой души. Религия не собирается доказывать свои положения по примеру естественных наук. Для религии достаточно показать факты как они есть, а разуму, хотя он и стеснен присущими ему по природе ограничениями, остается соединять самые важные из них в стройную систему.

Таким образом, нельзя сказать, чтобы решение обозначенных выше вопросов у буддистов было таким уж логичным и лишенным серьезных затруднений; однако на практике оно отвечает всем требуемым целям и благоприятствует религиозной дисциплине. Под этим решением я имею в виду буддийскую теорию неведения, или незнания (*авидья*).

Теория неведения

Теория неведения — это попытка буддистов понять отношения между одним и многим, между абсолютной Таковостью и обусловленной Таковостью, между Дхармакаей и сарвасаттвой, между мудростью (*бодхи*) и аффектом (*клеша*), между нирваной и сансарой. Но буддизм не предлагает систематического изложения этих отношений. Его постулаты звучат категорично и догматично. «Этот мир в реальности есть дхармадхату.¹² Он характеризуется тождеством (*самата*); в нем нет различения (*вишама*); это сама пустота (*шуньята*); все вещи не имеют пудгалы («я»). Но из-за неведения имеется четыре-

¹² Дхармадхату есть мир, как он видится просветленному уму. Здесь все формы вещей не противоречат друг другу, а образуют гармоническое целое.

шесть первоэлементов (*махабхута*), пять совокупностей (*скандха*), шесть-восемь чувств (*виджняна*) и двенадцать звеньев причинной цепи (*нидана*). Все эти имена и формы (*намарупа*) и есть неведение». Или, согласно Ашвагхоше, «Сердце Таковости — это безмерное Все единого Дхармадхату; это сущность всяких учений. Высшая природа не исчезает и не распадается. Все обособленные объекты существуют по причине омраченной субъективности (*смрити*).¹³ Вне этой омраченной субъективности нет внешнего мира, который можно воспринимать и в котором можно видеть различия». «Все, что подвержено закону рождений-и-смертей, существует только из-за неведения и кармы». Подобные суждения встречаются почти повсеместно в буддийской литературе; но если спросят, как и почему этот негативный принцип неведения утвердился в Теле Таковости, мы не можем дать на этот вопрос авторитетный и определенный ответ.

Одно, впрочем, несомненно: неведение есть *principium individuum*,* который создает многообразие феноменов в абсолютном единстве бытия; который несет рокошующие валы существования в вечный океан Таковости; который нарушает молчание нирваны и запускает вечно вращающееся колесо перерождений; который, покрывая покров на сияющее зеркало бодхи, вызывает в нем отражение Таковости; который трансформирует тождество (*самата*) Таковости в двойственность «это—то» и ведет множество омраченных сознаний к эгоизму со всеми его пагубными последствиями.

¹³ Это слово буквально означает воспоминание или память. Ашвагхоша, как и многие другие буддийские философы, использует его как синоним неведения.

* Неделимый, неразложимый принцип (*лат.*) — Прим. пер.

Возможно, лучший способ приблизиться к проблеме неведения — это понять, что буддизм является целиком идеалистическим учением, как и следует быть всякой нормальной религии, и поэтому именно психологически, а не онтологически следует представлять себе Таковость и знать, что неведение присуще Таковости лишь условно, иллюзорно, чисто внешне, а не сколько-нибудь реально.

Согласно брахманизму, вначале было только одно Существо, и это Существо возжелало стать двоицей. Его желание естественным образом вылилось в дифференциацию на субъект и объект, сознание и природу. Однако в буддизме не утверждается в явной форме, будто Таковость имела какое-то желание стать иной, чем она была, по крайней мере с метафизической точки зрения. Но поскольку буддизм понимает этот мир обособленности как манифестацию Таковости, обусловленной принципом неведения, он неизбежно рассматривает неведение, каким бы иллюзорным оно ни было по своей природе, как потенциально или, скорее, негативно существующее в бытии Таковости. Когда же Таковость, посредством своей трансцендентальной свободы воли, утверждала себя, она сделала это через отрицание себя, т. е. позволяя себе быть обусловленной принципом неведения, или индивидуации. Неведение, как ясно утверждается во многих буддийских сутрах и шастрах, — лишь иллюзия и негативная величина, это просто покрывало майи. Эта химерическая природа неведения сохраняет сущностную абсолютность первого принципа и делает монизм учения махаяны совершенно последовательным. Здесь, впрочем, следует заметить, что буддизм не рассматривает наш мир обособленности как полностью эфемерный и подобный сновидению. Когда он акцентирует внимание только на неведении, отрицая присутствие Таковости во всей этой множественности объектов, тогда позитивным содержанием нашего

существования становится пустота. Но когда просветленное сознание воспринимает Таковость даже посреди полного мрака неведения, жизнь наполняется совершенно новым смыслом, и мы наконец осознаем иллюзорность страданий.

Возвращаясь к нашей теме, скажем, что неведение определяется Ашвагхошей как искра сознания,¹⁴ которая спонтанно вырывается из неопишуемых глубин Таковости. В этом случае, неведение и сознание — взаимозаменяемые понятия, хотя и имеющие различные оттенки значения. Неведение — это *raison d'être* сознания, то, что делает возможным его появление; в свою очередь, неведение как таковое является иллюзорной эманацией Таковости. Тогда становится ясно, что пробуждение сознания знаменует собой первый шаг к возникновению вселенной из бездны самоидентичности Таковости. Ибо развертывание сознания подразумевает разделение воспринимающего и воспринимаемого (*вишайин* и *вишайя*), субъекта и объекта, сознания и природы.

«Вечная бездна» Таковости — место, где субъективность и объективность сливаются в абсолютном единстве. Это еще и время — хотя, строго говоря, хронология здесь не очень уместна, — когда все «десять тысяч вещей»* мира перестают отличаться друг от друга, когда даже Бог, который «создал небо и землю», еще не приступил к творению. Если воспользоваться психологическими терминами, это — состояние трансцендентального, или трансмаргинального, сознания, в котором исчезают все

¹⁴ *Смрити*, или *читта*, или *виджняна*. Все эти термины Ашвагхоша, да и другие буддийские авторы, использует как синонимы. *Смрити* буквально означает память, *читта* — мышление, ментальный процесс, *виджняна* в целом переводится как сознание, хотя это и не очень точно.

* Образное выражение, означающее совокупность вещей и явлений эмпирического мира. — *Прим. пер.*

чувственные восприятия и концептуальные образы и в котором мы все пребываем абсолютно бессознательными. Звучит мистически; но действительно установлено, что в основе наших психических функций лежит скрытая бездна, куда подчас внезапно проваливается сознание. Эта сфера за порогом сознания, хотя она часто становится почвой для образования психических патологий, имеет огромное значение, которым не следует пренебрегать; не следует также доверяться доводам о ней поверхностных научных суждений. Это сфера, в которой различие на субъект и объект полностью исчезло, однако она — не замогильная тишина и мрак, не состояние полного ничто. «Я» теряется здесь перед чем-то неопишуемым или, лучше сказать, оно расширяется так, что вбирает в себя целиком весь мир, переставая сознавать эгоистические помыслы или настроения; оно просто ощущает полноту реальности и небесную радость, которую человек не в состоянии передать. Самое глубокое духовное понимание природы бытия происходит именно из этого источника. Буддисты называли «просветлением» подлинное обретение этого понимания. Бодхи, или праджня, — термин, обозначающий духовную силу, которая вызывает это просветление.

Когда из этого состояния тождества возникает разум, сознание спонтанно приходит в себя из забвения, покидая память о своем неповторимом опыте и погружаясь в мир оппозиций и взаимозависимости, в котором действует наше эмпирическое «я». Переход из одного состояния в другое подобен вспышке молнии, сверкающей сквозь облака; однако оба вида сознания — глубинное и поверхностное — по-видимому, являются одной непрерывной формой деятельности, не допускающей никакого пробела. Так или иначе, прорастание субъективности и забвение глубинного сознания знаменуют появление неведения. Поэтому, с психологической точки зрения, неведение

следует расценивать как пробуждение сознания в живом существе.

Здесь перед нами встает самый трудный вопрос, который противится попыткам решить его рациональным образом, а именно: как и почему неведение, или, что то же самое, сознание, возникает из абсолютного спокойствия (*шанти*) бытия? Как и почему на поверхности океана вечной безмятежности стали появляться волны ментального конструирования? Ашвагхоша отвечает просто — «это спонтанность». Подобный ответ, конечно, отнюдь не объясняет что бы то ни было, по крайней мере, он не совпадает с нашими так называемыми научными интерпретациями, ведь здесь нет ответа на вопрос «почему?». Тем не менее, с религиозной и практической точек зрения «спонтанность» — самый ясный и содержательный термин для обозначения естественного состояния вещей, как они проходят перед нашим умственным взором. Фактически, во всех наших психологических переживаниях всегда имеется нечто смутное и затаенное. С какой бы научной строгостью, с какой бы объективной точностью мы ни описывали феномены, которые происходят в сознании, всегда остается нечто такое, что ускользает от испытующего взгляда, нечто, так сказать, слишком скользкое, чтобы его ухватить. После всех напряженных усилий быть точными и последовательными в изложении мы все-таки вынуждены многое оставить на воображение читателя. В том случае, если ему не знакомы те переживания, которые мы пытались описать, тщетно надеяться пробудить в нем вышеназванное впечатление той же степени интенсивности и реальности.

Именно по этой причине Ашвагхоша и другие махаянисты считают, что появление сознания из бездны Таковости *улавливается* только буддами и другими просветленными существами, которые самолично испытали подобный опыт. На вопрос, почему

возникает неведение, никто не может ответить, так же как и на вопрос, почему существует Таковость. Но когда мы сами испытаем это духовное переживание, у нас отпадет необходимость задаваться разными «почему» и «как». Все становится прозрачным, и лучи сверхъестественного просветления, будто ореол, сияют вокруг нашей духовной личности. Мы живем словно под диктовку Таковости, т. е. Дхармакаи, в которой ощущаем источник бесконечного блаженства и утешения. Этот религиозный опыт — самое уникальное состояние в жизни живого существа.

Дуализм и нравственное зло

Поскольку мы не можем полагать, будто сущность внешнего мира иная, нежели сущность нашего сознания, т. е. поскольку не считаем, что субъект и объект по своей сущностной природе отличаются друг от друга, мы естественным образом приходим к выводу о том, что тот же принцип неведения, который окутывает нас облаками субъективности, вызывает и появление многообразия феноменов в мире-сознании Таковости. Вселенная в своей целостности — это бесконечное сознание, а наш ограниченный ум с его чересчур узким восприятием — это микрокосм. То, что ограниченный ум ощущает в своем сокровенном «я», должно совпадать с тем, что ощущает вселенский ум, — более того, можно сделать еще один шаг и сказать, что когда сознание человека выходит за пределы разграничения на субъективность и объективность, оно обретает единство с сущностью вселенной, секреты которой открываются здесь сполна. Поэтому буддизм и не делает никакого различия между знанием и бытием, просветлением и Таковостью. Когда сознание свободно от неведения и более не привязывается к обособленным вещам, тогда

говорят, что оно находится в гармонии и даже в единстве с Таковостью.

Впрочем, мы не должны забывать, что неведение как принцип индивидуации и спонтанное выражение Таковости не является нравственным злом. Пробуждение субъективности или проблески сознания формируют часть необходимого космического процесса. Разделение на субъект и объект или возникновение эмпирического мира не что иное, как реализация космического сознания (*Дхармака*). Как таковое, неведение играет важную роль в эволюции универсума. Неведение присуще буддам в той же мере, что и всем живым существам. Любой из нас не может не воспринимать внешний мир (*вишая*) и не иметь представлений, суждений, чувств, желаний. Мы не видим в этом никакого этического изъяна. Если бы здесь действительно было что-то этически неверным, мы бы не смогли ничего поделать с ним, мы были бы совершенно беспомощны перед ним, ибо это не наша ошибка, но ошибка космической души, из которой истекает и в которой содержится наше бытие.

Неведение повсюду порождает состояние относительности и взаимозависимости. Рождение неразрывно связано со смертью, соединение — с размежеванием, эволюция — с инволюцией, притяжение — с отталкиванием, центростремительные силы — с центробежными, источник — с устьем, прилив — с отливом, радость — с печалью, Бог — с сатаной, Адам — с Евой, Будда — с Девадаттой и т. д., и т. п. *ad infinitum*.^{*} Эти условия бытия необходимы, а если бытие — зло, то они должны быть отвергнуты. Но с их отрицанием пропадает самый смысл существования, а это означает абсолютное ничто, что невозможно до тех пор, пока мы есть. В деятельности неведения в мире обусловленной Таковости имеется

^{*} До бесконечности (*лат.*) — *Прим. пер.*

смысл, и поэтому буддисты не видят никакого изъяна в существовании — в том случае, если сюда не примешивается субъективность. Тех, кто говорит о проклятии бытия, или же тех, кто представляет нирвану как сферу несуществования и блаженство абсолютного уничтожения, буддисты не считают способными понять смысл неведения.

Тогда получается, что нет никакого изъяна и в неведении? Он есть, но не в самом неведении, а в нашей омраченной привязанности к нему, т. е. когда мы не ведаем о неведении. Не следует цепляться за дуализм субъекта и объекта, как за последнюю истину, и строить на этом свою жизнь. Не следует считать деятельность неведения окончательной и забывать об основе, на которой оно зиждется. Не следует, думая о том, как пробуждение сознания открывает весь мир, игнорировать существование незримых реалий. Словом, несчастья немедленно следуют по нашим пятам, если мы пытаемся извлечь выводы из неведения без постижения его подлинной связи с Таковостью. Эгоцентризм — самое фундаментальное заблуждение и самое большее из зол.

Когда мы говорим, что неведение препятствует проникновению света сознания в глубины реальности, мы обычно понимаем термин «неведение» не в философском смысле *principium individuum*, но как лишенную цельности субъективность, для которой неведение является окончательной реальностью, имеющей свою кульминацию в эгоизме. Таким образом, мы можем сказать, что, хотя принцип неведения философски и оправдан, его непросветленное осуществление в нашей практической жизни абсолютно недопустимо и чревато ужасными невзгодами.

Глава 6

ТАТХАГАТАГАРБХА И АЛАЯВИДЖНЯНА

Таковость (*Бхутататхата*), высший принцип существования, известна под многими именами, в зависимости от того, на каком уровне проявленности она находится. Таковость — это Сущность будд, так как она формирует основу буддовости; это Дхарма, когда она видится как закон бытия; это бодхи, когда она является источником сознания; это нирвана, когда она приносит вечный мир сердцу, подавленному эгоизмом с его порочными страстями; это праджня (мудрость), когда она осознанно направляет ход природы; это Дхармакая, когда ее созерцают с религиозной стороны как источник любви и мудрости; это бодхичитта (просветленное сознание), когда она пробуждает религиозное сознание; это шуньята (пустотность), когда она превосходит все обособленные формы; это *sattvit bonit** (*кушала*), когда подчеркивается в ней этический момент; это Высшая истина (*парамартха-сатья*), когда акцентируется эпистемологическая сторона; это срединный путь (*мадхьяма-марга*), когда она рассматривается как преодолевающая ограниченность индивидуального существования; это Предел Бытия (*бхутакоти*), когда принимается во внимание ее онтологический аспект;

* Высшее благо (лат.) — Прим. пер.

это Татхагатагарбха («лоно Татхагаты»), когда о ней думают по аналогии с Матерью-землей, в которой хранятся все семена жизни и где под слоем грязи скрываются все драгоценные камни и металлы. И именно этот последний аспект Таковости я хотел бы сейчас подробнее рассмотреть.

Татхагатагарбха и неведение

Татхагатагарбха буквально означает «лоно Татхагаты»,¹ «сокровищница», хранилище, в котором под покровом неведения пребывает сущность татхагатства. Наверное, справедливее было бы назвать ее «лоно вселенной», из которого происходит многоликость вещей, как умозрительных, так и физических.

Поэтому с онтологической точки зрения Татхагатагарбха может быть объяснена как состояние Таковости, которое вызвано неведением и которое готово реализовать себя в мире обособленных вещей, т. е. когда она собирается трансформировавшись, раздвинуться на субъект и объект, хотя пока еще нет чувственного проявления движения в той или иной форме. Психологически же это есть трансцендентальная душа человека, только что попавшего в тиски закона кармической причинности. Будучи по своей природе чистым и свободным выражением Таковости в человеке, трансцендентальная душа, или чистое Сознание, тем не менее, теперь испытывает на себе

¹ Ср. *Бхагавадгита*, гл. XIV: «Мое лоно — великий Брама, в него влагаю семя; // Так совершается зарождение всех существ, Бхарата. // Для всех тел, в каком бы они не возникли лоне, // Великий Брама есть лоно, Я же — отец, дающий семя» [Цит. по: *Бхагавадгита* / Пер. с санскрита Б. Л. Смирнова. СПб., «А-cad», 1994. С. 144. — *Прим. пер.*].

воздействие принципа рождения-и-смерти и поэтому становится детерминированной. Как таковая, она все же лишена дифференциации и ограничения, за исключением того, что в ней возникает слабая возможность их появления. Впрочем, едва она актуализируется в некоей конкретной форме, она раскроет все свои частные аспекты, подверженные собственным законам; она будет испытывать голод, желание, стремления и даже раздражаться из-за своих материальных уз, а затем, начиная стремиться к освобождению, поведет внутреннюю борьбу. На феноменальном уровне не остается уже абсолютной свободы Таковости, поскольку Гарбха действует под влиянием процесса обособленности. Сущность татхагатства, впрочем, сохраняется здесь в целостности, и когда это возможно, наш ограниченный ум способен почувствовать ее присутствие и мощь. Гипотетически, таким образом, Гарбха всегда связана со страстями и желаниями, в основе которых лежит неведение.

Мы читаем в *Шримала сутре*: «Привязанные к вместилищу страстей, мы обретаем Татхагатагарбху», или еще: «Дхармакая Татхагаты, не обособленная от вместилища страстей, называется Татхагатагарбхой». В буддизме страсть, или желание, или грех (*клеша*) в целом противопоставляется сознанию, или бодхи, или нирване. Как последняя, с религиозной точки зрения, представляет собой конкретную манифестацию в человеческом уме Дхармакаи или Бхутататхаты, так и первое есть отражение универсального неведения в микрокосме. Поэтому человеческая душа, в которой, согласно буддизму, соединены сознание и желание, должна быть понята как индивидуация Татхагатагарбхи. И именно из-за этой своей способности Гарбха называется *алавиджняной*.

Как мы уже видели, алаявиджняна, или всеобъемлющая душа, — это частное выражение Татхагатагарбхи в человеческом сознании. Это индивидуальное, идеальное отражение космической Гарбхи. Именно это «психическое семя», как часто именуется алая, содержит все ментальные возможности, которые приводятся в движение внешним миром, воздействующим на алаю через шесть чувств (*виджняна*).

Махаяна по своему существу идеалистична и не проводит радикального, качественного различия между субъектом и объектом, мышлением и бытием, сознанием и миром, разумом и энергией. Поэтому бытие и деятельность алаи, в сущности, те же, что и у Гарбхи; как Гарбха является совместным созданием универсального неведения и Таковости, так и алая есть плод желания (*клеша*) и мудрости (*бодхи*). Однако и Гарбха, и алая сами по себе совершенны и абсолютно не повинны в существующем положении дел. К слову заметим, буддизм не считает, в отличие от многих других религиозных учений и систем философии, что наша земная жизнь и окружающий мир в глубине своей изначально порочны. Так называемый порок — не сущностный признак природы и жизни. Это просто внешнее качество. Это действие неведения и желания; однако когда неведение и желание освещаются светом бодхи, они перестают быть несовершенными, порочными или зловредными. Поэтому буддисты настаивают на врожденной, глубинной природе блага у алаи и Гарбхи.

Ашвагхоша говорит в «Пробуждении веры»: «Во всеобъемлющей душе (*алая*) рождается неведение, и из [так произведенного] непросветления возникает видящее, представляющее, постигающее объективный мир и приобретающее все новые и новые качества». Здесь перед нами — развитие Гарбхи в ее психоло-

гической проявленности; иначе говоря, эволюция алаявиджняны. Когда Гарбха или алая, попадает под действие рождения-и-смерти (*сансара*), она уже не может сохранить свое бывшее безразличие или самоидентичность (*самата*); но появляются видящий (*вишаин*) и видимое (*вишая*) — ум и объективный мир. Из взаимодействия этих двух форм существования разворачивается целая панорама вселенной, движущейся без усталости, быстро и бесшумно. Самый излюбленный буддистами пример для иллюстрации этих непрекращающихся движений феноменального мира — волны, вечно катящиеся по поверхности бескрайнего океана. Основа волн, порождаемых океаном, сравнивается с Таковостью, а ветер, играющий в волнах, — с принципом рождения-и-смерти, или неведения, что одно и то же. Так, мы читаем в *Ланкаватара сутре*:

Как океанские волны,
Которые под порывами безумного, яростного ветра
Беспрерывно бьются о выступающие скалы,
Так и в море алаи,
Взволнованном ветром объективности,
Все виды умственных волн
Катятся и играют.²

Тем не менее, все психические функции, полностью проявившие себя, не должны пониматься как отличные от ума самого по себе (*читта*). Только благодаря искаженному видению мы считаем, будто признаки отделены от субстанции, причем субстанция обладает признаками и контролирует их деятельность. Однако на самом деле нет субстанции *per se*,* независимой от своих признаков, и не существует атрибутов, обособленных от того, что их объединяет.

² Перевод с санскрита на китайский Шикшмананды.

* Как таковой, самосушей (*лат.*) — *Прим. пер.*



Рис. 8. Чакра, символ власти правителя мира.

Напомним, что один из основных постулатов буддизма отрицает душу, существующую помимо своих различных манифестаций, таких как воображение, ощущение, представление и т. п. Бесчисленные ряби, волны, валы психических функций, которые пробуждаются в глубинах Татхагатагарбхи, не являются для

нее чем-то внешним или чуждым: это лишь частные проявления одной и той же сущности, они служат для выражения ее глубинного предназначения. *Ланкаватара сутра* продолжает:

Соляная глыба и ее красновато-голубой цвет,
Молочный сок и его сладость,
Различные растения и их плоды,
Солнце и луна и их светозарность:
В этих вещах ни одно не отделено от другого,
ни неразрывны они друг с другом.

Как волны катятся по воде,
Так и семь видов ментального движения
Пробуждаются в Сознании и объединяются с ним.
Когда волнуется океан,
Мы видим отдельные волны, что катятся сами по себе.
Так и Всесодержжащее Сознание.
Когда возникает волнение, появляются разнообразные
ментации:

Читта, манас и мановиджняна.
Мы их различаем как признаки,
Но по своей субстанции они не отличаются друг от друга,
Ибо они не есть ни атрибутирующее, ни атрибутируемое.
Морская вода и волны —
Одно не отличается от другого,
И так же в случае с умом и его действиями;
Между ними нигде не видно разницы.
Читта — аккумулятор кармы,
Манас отражает объективный мир,
Мановиджняна есть способность суждения,
А пять виджнян суть распознающие чувства.

Манас

Алаявиджняна, которая, как в предшествующих случаях, иногда называется просто *читтой* (сознанием), сама по себе является не чем иным, как состоянием Таковости, позволяющей увлечь себя в сферу рождения-и-смерти, т. е. в сферу неведения. В

этом состоянии еще нет «пробуждения»,* «колебаний» (*вритти*), из которого происходит сознание. Однако, когда появляется манас, мы видим, что возникает первый признак рациональной деятельности, ибо манас, согласно махаянистам, означает проблеск осознанности во вселенной.

Манас, возникая на основе сознания-читты, т. е. алаи, отражает ее, как отражает внешний мир, и становится восприимчив к различению Я и не-Я. Но, поскольку это не-Я, или внешний мир, — не что иное, как развертывание самой алаи, в реальности манас является саморефлектирующим, когда он различает субъект и объект. Если алая еще не осознает себя, то манас уже осознает, так как он подходит к реализации состояния самосознания. Вероятно, в каком-то смысле алаю можно сравнить с кантовским «я трансцендентальной апперцепции», а манас можно понять как подлинный центр самосознания. Однако манас и алая (читта) — не две различные вещи, в том смысле, что одно истекает из другого или что одно создается другим. Лучше понимать манас как состояние или условие читты в ее эволюции.

Таким образом, манас — не просто созерцающее начало, он еще наделен способностью к волеизъявлению. Он пробуждает привязанность к состоянию индивидуации, он взращивает эгоизм, страсть, предубеждения; он проявляет волю и творит — ибо не-

* Судзуки для перевода санскритского *вритти* использует термин *awakening*, что создает некоторую двусмысленность, поскольку он означает и «пробуждение», и «бодрствование». Но если «пробуждением» в буддизме традиционно называется высшее состояние сознания, полное постижение истины, то «бодрствование» — это «нормальное» фрагментарное сознание, весьма далекое от постижения такой современной истины. Именно его имеет в виду Судзуки. — *Прим. пер.*

ведение, принцип рождения-и-смерти, показывает здесь полную силу, а абсолютная идентичность Таковости совершенно забывается. Поэтому в действительности «манас» — это обозначение для возникновения конкретных, обособленных сознаний-волн в вечном океане всесодержащего сознания. Сознание, которое дотоле было индифферентно и нейтрально, здесь достигает полноты осознанности; различает Я и не-Я, чувствует боль в соответствии со своими суждениями — ложными или истинными; запоминает пережитое и сохраняет его в памяти — короче говоря, все способы ментальной деятельности вступают в силу с пробуждением манаса.

Согласно Ашвагхоше, вместе с эволюцией манаса появляются пять важных психических функций, которые характеризуют человеческое сознание: 1) способность создавать карму, 2) способность воспринимать, 3) способность реагировать, 4) способность различать, 5) индивидуальность. Упражняя эти пять функций, манас способен творить согласно своей воле, быть воспринимающим субъектом, реагировать на раздражения извне, выдвигать суждения о том, что нравится и что не нравится и, наконец, сохранять все свои «кармические семена», посеянные в прошлом и возвращать их в будущем, в зависимости от обстоятельств.

С появлением манаса эволюция читты завершается. Практически манас представляет собой совершенство ментальной деятельности, самосознание здесь достигает своего пика. Воля теперь может проводить в жизнь свои эгоцентрические, дуалистические устремления, а разум — упражнять свои способности различения, рассуждения и воображения. Манас становится отныне центром психической координации. Он получает сообщения от шести чувств и выносит в соответствии с этим те или иные суждения, рациональные или волевые, которые со временем становятся

ся необходимы для его собственного сохранения. Он отражает также собственную сакральную основу и, воспринимая в ней присутствие алаи, приходит к несправедливому выводу, будто она представляет собой реальную, высшую Я-душу, из чего он производит понятия власти, единства и постоянства.

Очевидно, что манас — своего рода обоюдоострый меч. Он может разрушить себя, цепляясь за заблуждения, порожденные идеей «я», но может также, если здраво разовьет способность суждения, отсесть все заблуждения, которые возникают из-за ложного истолкования принципа неведения. Манас разрушает себя, когда им овладевает дуальность я и Другого, когда он принимает их за окончательные, ни к чему не сводимые реалии и потому возвращает абсолютно эгоцентрированные помыслы и стремления, делая себя желанной добычей неукротимого эгоизма, как в религиозном, так и в нравственном смысле. Вместе с тем, когда манас усматривает ложь в концепции абсолютной реальности индивидов, когда в дуализме Я и не-Я он видит лишь игру неведения, когда признает *raison d'être* бытия в сущности татхагатства, т. е. в Таковости, когда осознает, что алая, которая ошибочно принимается за эго, является лишь чистым и совершенным отражением космической Гарбхи, он сразу преодолевает сферу частных и становится предвестником вечного просветления.

Поэтому буддисты не видят никакой ошибки или зла в эволюции сознания (алая). Нет ничего предосудительного в возникновении сознания, в дуализме субъекта и объекта, в обособляющей деятельности рождения-и-смерти (*сансара*), пока наш манас держится в стороне от соединения с ложным эгоизмом. Однако когда природа эволюции алаи ошибочно интерпретируется из-за превратного понимания функций манаса, все фибры нашего сознания пронизыва-

ет серьезное заблуждение, неся с собой порочность и иррациональность.³

³ Позволим себе небольшое отступление. Об этике махаяны часто говорили, будто она имеет нигилистическую направленность и поэтому привержена аскетизму, игнорируя значение чувства и инстинкта. Это правда, что махаяна абсолютно одобрила бы следующие слова веданты: «Если убийца думает, что убивает, если убитый думает, что убит, то оба они не распознают истины — этот не убивает, тот не убиваем» (*Катха-упанишада*, II. 19). Эта вера в недеяние (*у-вэй* Лао-цзы) на первый взгляд отрицает существование относительного мира, но поверхностным критиком будет тот, кто остановится только на этом абсолютном аспекте махаянской философии и откажется рассматривать ее практическую сторону. Как мы видели ранее, буддисты не считают, что в эволюции мановиджняны повинно космическое сознание, и они не думают, будто неведение — абсолютная ложь и нравственное зло. Поэтому махаяна соглашается с реальностью мира чувств, хотя, конечно, в относительном смысле, не абсолютном.

И далее, *tat tvam asi* (*ты еси то*) или «Я есть Будда» — это утверждение, каким бы вызывающим оно ни показалось некоторым, совершенно оправданно в царстве абсолютной идентичности, где сияет один лишь безмятежный свет Такости. Но когда мы спускаемся на землю и втягиваемся в круговорот повседневной дуалистической жизни, мы не можем не страдать от ее ограничений. Мы испытываем голод, жажду, мы скорбим при утрате чего-то дорогого, мы чувствуем угрызения совести при совершении проступков. Махаяна не проповедует уничтожения этих человеческих страстей и чувств.

Некогда жил один философ-отшельник, которого сельчане считали оставившим все естественные желания и человеческие амбиции. Они чуть ли не молились на него и взирали на него как на сверхчеловека. Однажды ранней зимой некий поклонник приблизился к нему и почтительно осведомился о его здоровье. Святой сразу же произнес стих:

«Да, я отшельник, отрекшийся от мира;
И все же, когда земля бела от снега,
Холод пронизывает меня, и я дрожу».

Хотя махаяна категорически отвергает личное «я», которое якобы пребывает в теле и считается духовным его правителем, это не означает, будто она отвергает единство сознания или идею личности, индивидуальности. В сущности, сам факт буддийской концепции мановиджняны доказывает, что частично они признают «я», ведь полное отрицание его эмпирического существования аналогично отрицанию самых очевидных данных нашего повседневного опыта. Они настойчиво отрицают не столько существование эго, сколько его реальность в абсолютном смысле слова. Впрочем, обсуждению этой темы во всей ее полноте мы посвятим главу 7, в ней будет разбираться понятие «атман».

Философия санкхьи и махаяна

Если провести сравнение между философией санкхьи и махаяной, то алаявиджняну можно уподобить объединению души (*пуруша*) и природы (*пракрити*), а мановиджняну — комбинации *буддхи* (разума), или *махата* («великого»), и *ахамкары* (эго). Согласно *Санкхья карики* 11, сущностная природа *пракрити* состоит в способности порождения, или, если воспользоваться буддийской терминологией, в бесцельной деятельности; сущность же *пуруши* — свидетельствование (*сакшитва*) и восприятие (*драштритва*). Современный философ сказал бы, что пуру-

Ложная теория религиозной святости, разделяемая многими набожными, но в то же время невежественными душами, приводила их к грубейшим суевериям, проклятие которых все еще нависает над нами. В нашей земной жизни так много ограничений и горестей... Для облегчения от болезней, обременяющих наше тело, необходимо применить соответствующие материальные, научные средства.

ша является сознанием, а пракрити — волей; и когда они соединяются, сливаются в одно, они образуют *Unbewusste Geist** Гартмана. Всеобъемлющее Сознание (*алая*) в каком-то смысле похоже на бессознательное, это манифестация Таковости, принципа просветления, в его эволюционном аспекте, обусловленном неведением; а неведение внешне соответствует воле как принципу бесцельной деятельности. Философия санкхьи — это прямой дуализм, поскольку она постулирует бытие двух принципов, независимых друг от друга. Махаяна же монистична в своей основе и просто ставит неведение условием, необходимым для развертывания Таковости.⁴ Поэтому то, что санкхья разделяет надвое, махаяна объединяет в одно.

Есть параллели и между мановиджняной, с одной стороны, и буддхи и ахамкарой, — с другой. Буддхи, разум, определяется как *адхьявасая* (карика 29), ахамкара же интерпретируется как *абхиманас* (карика 24), что, несомненно, совпадает с самосознанием. Что касается точного значения *адхьявасаи*, есть разница во мнениях: «установление», «суждение», «определение», «представление» — таковы некоторые подходящие эквиваленты для этого слова. Но внутренний смысл *буддхи* вполне ясен: он указывает на пробуждение знания, проблеск рациональности, первое мерцание света в темных нишах бессознательного; так, комментаторы приводят в качестве ее синонимов *мати* (понимание), *кхьяти* (представление), *джняну*, *праджню* и т. д., причем два последние слова,

⁴ Совпадение буддийского «неведения» с *пракрити* санкхьи можно усмотреть в том, что некоторые комментаторы санкхьи отождествляют пракрити с *шакти* (энергия) — последняя напоминает идею кармы, или *санскары* [«смешения». — *Прим. пер.*], — а также с *тамасом* (темнота), *майей* и даже с *авидьей* (неведение).

* Бессознательный Дух (нем.) — *Прим. пер.*

означающие познание или сознание, являются также техническими терминами махаяны. И, как мы видели выше, именно эти функции буддисты приписывают своей мановиджняне, которая, кроме того, имеет еще и способность различения *теум* и *теум*, а санкхья эту способность оставляет за ахамкарой. Таким образом, здесь вместо дуализма санкхьи мы имеем буддийское единство.

Еще один момент, на который нам придется обратить внимание при сравнении двух религиозно-философских систем, касается того, что философия санкхьи постулирует множественность душ (карика 18), а буддизм — одну универсальную читту, или алаю. Согласно последователям Капила, должно быть столько же душ, сколько и индивидов; и при каждом уходе из жизни или рождении индивида, как необходимо признать, проявляется соответствующая функция души — уход из бытия или приход в него, хотя мы и не знаем, откуда и куда. Буддизм же отрицает существование любого индивидуального сознания помимо всеохватного универсального сознания (алая). Индивидуальность впервые появляется при пробуждении мановиджняны. Квинтэссенция сознания — это Таковость, и она не подвержена ни временным-пространственным ограничениям, ни закону причинности. Но поскольку она входит в мир обособленности, постольку отрицает себя и, становясь ограниченной, порождает индивидуальные души.⁵

⁵ Этот взгляд на единство алаи, или читты, может быть неприемлем для некоторых сторонников махаяны, особенно для тех, кто защищает философию йогачары. Но настоящий автор старался здесь излагать более ортодоксальное, более типовое и тем самым более распространенное махаянское учение — доктрину Ашвагхоши.

Глава 7

ТЕОРИЯ АНАТМАНА, ИЛИ НЕ-Я

Если бы меня попросили сформулировать основные принципы философии махаяны, да и всех школ буддизма в целом, я предложил бы следующие:

- 1) все переходяще (*сарвам кшаникам*);
- 2) все пусто (*сарвам шуньям*);
- 3) все не имеет «я» (*сарвам анатман*);
- 4) все есть таково, каково оно есть (*сарвам татхатвам*);

Эти четыре принципа взаимосвязаны друг с другом настолько тесно, что неизбежно разделяют одну и ту же, общую для всех четырех судьбу. Сколь бы ни различались школы буддизма по вопросам второстепенным, все они солидарны по крайней мере относительно четырех главных положений.

Из этих четырех положений первое, второе и четвертое более или менее отчетливо были освещены выше. Если существование относительного мира является следствием неведения и, как таковое, не обладает окончательной реальностью, его нужно считать иллюзорным и пустым. Впрочем, из этого не следует обязательный вывод, будто наша жизнь ничего и не стоит. Мы не должны смешивать нравственную ценность бытия с онтологической проблемой его феноменальности. Все зависит от нашего субъективного

отношения — принимать или не принимать мироустройство как исполненное смысла. Когда иллюзорность или феноменальность индивидуальных существований доказана и мы относимся к миру соответствующим образом, т. е. не как к «заблуждению», мы избегаем ошибки и проклятия эгоцентризма и принимаем вещи как отражающие дхарму Таковости. Мы больше не привязаны к обособленным формам как к чему-то высшему, абсолютно реальному, что определяет сущность нашей жизни. Мы принимаем их такими, каковы они есть, и признаем их реальность лишь настолько, насколько они становятся конкретной реализацией Таковости, и не заходим дальше. Ведь поистине, Таковость не скрывается за пределами вещей, но существует имманентно в них. Вещи пусты и иллюзорны постольку, поскольку они обособлены и не мыслятся как соотнесенные со Всем, т. е. с Таковостью и Реальностью.

Из этого логически вытекает, что в мире относительности все проходит, ничто не является постоянным, если речь идет об изолированных, обособленных существованиях. Независимо от вышеприведенного утверждения, учение об универсальном непостоянстве — почти самоочевидная истина, которую можно обнаружить где угодно, и она не требует особого доказательства для того, чтобы показать свою несомненность. Желание бессмертия, которое столь очевидно и которое сохраняется на всех этапах развития религиозного сознания, — само это желание, считающееся сущностью всех религиозных систем, является наилучшим доказательством того, что все в этом бренном мире находится в вечном потоке становления и что нет ничего постоянного или стабильного в наших индивидуальных жизнях. Если бы было иначе, то люди никогда не стремились бы к бессмертию.

Если принимать это как факт повседневного опыта, мы, естественно, спросим: «Почему же вещи

столь изменчивы? Почему жизнь такая текучая? Что же делает мир таким подвижным и мимолетным?» Буддисты отвечают на это: «Потому что вселенная является плодом деятельности многочисленных сил, которые действуют в соответствии с различными кармами; назначение этих сил таково, что ни одна сила и ни одна совокупность сил не может постоянно доминировать над всеми остальными; но когда одна сила истощила свою потенциальную карму, ее заменяет другая, которая с той же неуклонностью устремляется вперед. Отсюда — универсальный ритм рождений и смертей, источника и устья, прилива и отлива, соединения и распада. Там, где есть притяжение, имеется и отталкивание; там, где есть центробежные силы, имеются и центростремительные. Именно благодаря закону кармы в самый момент рождения лапы смерти охватывают шею жизни. Вселенная — не что иное, как великая ритмическая манифестация неких сил, действующих в согласии с predetermined laws, или, если использовать буддийскую терминологию, этот *локадхату* (материальный мир) состоит из сочетания *хету* (причин) и *пратъяй* (условий), регулируемых их кармой. Если бы это было не так, то либо существовало бы некое застывшее состояние вещей, в котором утвердилось совершенное равновесие, либо наблюдалось бы невероятное смещение вещей, недоступное ни для познания, ни для опыта. В первом случае мы приходим ко всеобщему застою и вечной смерти; во втором случае не было бы ни мира, ни жизни — ничего, кроме абсолютного хаоса. Следовательно, поскольку мир демонстрирует перед нами всевозможные формы обособления, он и не может находиться в ином состоянии, чем в состоянии постоянных превращений и тем самым универсальной изменчивости.

Буддисты обосновывают теорию не-я следующим образом: если индивидуальные существования зави-

сят от отношений между различными силами, которые действуют подчас в унисон, а иногда в оппозиции друг к другу, как предопределено их кармой, то нельзя сказать, что вне их существует некий трансцендентальный центр — вечное единство и абсолютный властитель. Другими словами, нет атмана, или самосущей души, помимо наших психических функций и нет, так сказать, вещи-в-себе (*свабхава*) за пределами любой отдельной формы бытия. Это называется буддийской теорией анатмана, т. е. не-я.

Атман

Буддисты понимают слово *атман* двояким образом: во-первых, как личное «я»,¹ а, во-вторых, как вещь-в-себе, немного видоизменяя традиционно принятое значение. Мы же здесь используем термин *атман* в первом значении, как эквивалент *бхутатмана*, ибо собираемся сначала обратиться к учению о не-я, а потом к учению о не-вещи-в-себе.

Слово *атман* обычно переводится как «жизнь», «я» или «душа».² Это технический термин, употреб-

¹ Термин *пудгала*, или *пудгаласамджня*, иногда используется сторонниками махаяны как синоним атмана. Буддийский атман в смысле эго-субстрата можно соотнести с ведантистским *дживатманом*, который ведантисты используют для отличения от *параматмана*, т. е. высшего Брахмана.

² Буддисты махаяны в целом видят сущностный признак атмана в свободе, а под свободой они понимают вечность, абсолютное единство и высшую власть. Изменчивое существо не свободно, так как оно обусловлено другими существами и у него нет атмана. Существо как совокупность элементов материи или форм энергии не абсолютно, ибо оно — некое состояние взаимных отношений, и потому не наделено атманом. Далее, существо, которое не может управлять собой и другими, не свободно, ибо оно подвержено другой силе,

ляемый и философами веданты, и буддистами. Но мы сразу же должны заметить, что они понимают его по-разному. Когда философия веданты, особенно более поздняя, говорит об атмане как о нашем сокровенном «я», идентичном универсальному Брахману, то трактует его в самом метафизическом смысле и не имеет в виду душу вообще, как это обычно понимается обыденным сознанием. Вместе с тем, буддисты интерпретируют атман как вульгарно, материалистически понятую душу (*бхутатман*) и, естественно, отрицают ее существование как таковое. Если мы, удобства ради, будем различать феноменальное и ноуменальное в нашем понятии «я», или души, тогда атман буддизма совпадет с эмпирическим «я», неким конкретным носителем действия, что предполагает у него способность действовать, мыслить и чувствовать, тогда как атман ведантистов — это ноуменальное «я» как основа нашей психической жизни. Один, по сути, материален, каким бы эфемерным он ни казался. Другой — это тонкая метафизическая сущность, находящаяся за пределами дискурсивного человеческого познания. Последний можно отождествить с параматманом, а первый — с дживатманом. Параматман есть универсальная душа, из которой, согласно веданте, эмануирует наш мир феноменов. В каком-то смысле можно сказать, что он соответствует Татхагатагарбхе буддистов. Дживатман — это самосушая душа с обыденной точки зрения, независимая целостность, управляющая всеми психическими функциями. Именно о последнем виде

отличной от нее, и не обладает атманом. Посмотрите на все, что встречается в этом мире обособления, — разве не наделена любая вещь всеми этими тремя качествами — изменчивостью, составленностью и зависимостью? Тем самым все конкретные, индивидуальные существа, в том числе и человеческие, не наделены атманом, не имеют «я» вечного, абсолютного и высшего.

атмана Будда отозвался как о пустоте, когда, выйдя из продолжительной медитации, возгласил: «Я прошел через сансару многих рождений, ища строителя дома,³ но не находя его. Рождение вновь и вновь — горестно. О строитель дома, ты видишь! Ты уже не построишь снова дома. Все твои стропила разрушены, конек на крыше уничтожен. Разум на пути к развеиванию достиг уничтожения желаний».⁴

Первые вопросы Будды

Буддизм видит источник всех несчастий и страданий в обыденной материалистической концепции «я» и концентрирует всю свою этическую мощь на разрушении эгоцентрических понятий и желаний. Уже с самого начала скитальческой жизни Будду не покидало смутное ощущение, что путь спасения, видимо, должен состоять в отречении от этого эгоистического предубеждения, ибо до тех пор, пока мы не свободны от его проклятия, мы неизбежно становимся жертвами трех ядовитых страстей: жадности, желания и гнева, и нам приходится страдать от бедствий рождений-и-смертей, болезней и старческого маразма. Так, когда он получил первые наставления от философа-санкхьяика Арады, то не удовлетворился ими, потому что тот не показал, как освободиться от самой этой души. Будда сказал: «Думаю, что воплощенная самосущая душа, хотя она и свободна от производящего

³ «Строитель дома» — фигуральное обозначение самосущей души. Следуя распространенной, но ошибочной традиции, Будда первое время самым серьезным образом занимался поисками центрального «я», которое, как он предполагал, уютно устроилось в основе нашего психического опыта, и результатом стало это восклицание.

⁴ *Дхаммапада*, с. 153—154.

и производимого,⁵ все-таки подвержена условию рождения и имеет свойство семени. Это семя может оставаться неразвитым до тех пор, пока оно лишено возможности при благоприятном стечении обстоятельств убыстрить свой рост; однако, поскольку его производящая способность не разрушена, оно наверняка разовьет все свои потенции — так скоро, как оно окажется в этих благоприятных обстоятельствах. Хотя говорят, будто самосушая душа, свободная от опутанности [т. е. от уз пракрити], освобождается, все же, поскольку остается сама самосушая душа, не может быть полного исчезновения оков, не может быть подлинного уничтожения эгоизма».⁶

Затем Будда указывает способ, посредством которого он пришел к своему окончательному выводу, и заявляет: «Нет в реальности разделения между качествами и их носителем: огонь невозможно себе представить вне его жара и его формы». Следуя этому аргументу до логического конца, приходишь именно к буддийскому учению о не-я, которое гласит: существование самосушей души нельзя мыслить вне ее способности ощущения, восприятия, воображения, изъявления воли и т. д., потому абсурдно полагать, будто имеется некий независимый, индивидуальный психический субъект, который превращает наше сознание в свою мастерскую.

Воображать себе объект, который может быть абстрагирован от своих качеств, — не только логически, но и реально представлять, что есть какая-то неизвестная величина, обладающая теми-то и теми-то

⁵ Prakṛtīvīkṛtyas — это технический термин философии санхьи, означающий производные от пракрити, из которых возникают другие производные (см.: *Satis Chandra Banarji. Samkhya-Philosophy*. P. xxxiii et seq.).

⁶ Пассажи, цитируемые здесь, а также один в главе 8, взяты из сочинения Ашвагхоши «Буддачарита» [*Жизнеописание Будды*].

характерными чертами (*лакшана*), посредством которых она делает себя воспринимаемой для наших чувств, — все это с буддийской точки зрения несправедливо и неразумно. Огонь нельзя представлять вне его формы и жара; волны — вне воды и ее подвижности; колесо не может существовать вне его обода, колес, оси и т. д. Все вещи, таким образом, созданы из хету и пратьяй, причин и условий, качеств и атрибутов; поэтому невозможно для нашей пудгалы, или атмана, или «я», или души, быть неким исключением из общего положения вещей.

В связи с этим я позволю себе вспомнить один интересный случай из истории китайского буддизма. Хуэй-кэ, второй патриарх школы дхьяна* в Китае, мучился проблемой «я» до своего обращения. Когда-то он был ревностным конфуцианцем, но конфуцианство не оправдало его духовных упований. Душа Хуэй-кэ металась между агностицизмом и скептицизмом, и поэтому он чувствовал невыразимую горечь в своем сердце. Узнав о прибытии Бодхидхармы в Китай, Хуэй-кэ поспешил в его монастырь и попросил того дать ему какой-нибудь духовный совет. Но Бодхидхарма не произнес ни слова, полностью погрузившись в глубокое созерцание. Однако Хуэй-кэ надо было получить от него некоторые религиозные наставления во что бы то ни стало. Как сообщается, он оставался на одном месте семь дней и ночей, пока наконец не отсек себе левую руку мечом, который носил с собой (поскольку являлся военным офицером), и не бросил ее перед Дхармой, воскликнув: «Эта рука — знак моего искреннего желания получить наставление в священном законе. Душа моя изъязвлена и горит; прошу тебя, излей на

* Судзуки имеет в виду школу *чань*, оставляя за ней индийское название, хотя эта школа возникла именно в Китае. — *Прим. пер.*

меня свою милость, покажи мне, как успокоить ее». Дхарма безмятежно вышел из созерцания и сказал: «Где твоя душа? Принеси ее сюда, и я сделаю ее спокойной». Хуэй-кэ отвечал: «Я искал ее все эти годы, но так и не сумел найти». Тогда Дхарма воскликнул: «Вот я и успокоил твою душу!» При этих словах вспышка духовного просветления пронзила сознание Хуэй-кэ, и его «душа» успокоилась отныне и навсегда.

Скандхи

Когда пять скандх соединяются согласно своей предыдущей карме и образуют временное существование в виде некоего живого существа, обыденные умы воображают, будто перед ними — некая индивидуальная целостность, сохраняемая бессмертным самосознающим субстратом. Фактически же ни само по себе материальное тело (*рупака*) не формирует самосущую душу, ни ощущение (*ведана*), ни деяния (*санскара*), ни сознание (*виджняна*), ни представление (*самджня*) — только соединившись в некоей форме, они образуют живое существо. Тем не менее, это соединение — не плод действия некоей независимой сущности, которая по своей воле комбинирует пять скандх в некоей целостности, а затем затаивается в ней. Комбинация конституирующих элементов, согласно буддизму, получается в ходе их деятельности, в соответствии с их собственной кармой. Когда некоторое количество атомов водорода и кислорода соединятся в одно целое, они притягивают друг друга по взаимному согласию или благодаря своей карме, и в результате получается вода. «Я» воды, если можно так выразиться, не стремилось соединить два этих элемента и получиться из них. Таков же случай и с бытием живого существа, и поэтому нет необходимости гипостазировать сказоч-

ного эго-монстра, пребывающего за пределами комбинации пяти скандх.

Скандха (или кханда на пали) буквально означает «совокупность», или «скопление», и, как считают китайские экзегеты, она называется так оттого, что наше личное существование является конгломератом пяти конституирующих элементов бытия. Оно принимает определенную индивидуальную форму, когда скандхи соединяются вместе в соответствии с предыдущей кармой. Первый из пяти элементов бытия — материя (*рупа*), сущностное качество которой, как считается, состоит в непроницаемости. Материальная часть нашего сознания заключается в пяти органах чувств, называемых *индрии*, — глаза, уши, нос, язык, тело. Вторая скандха называется ощущением, или впечатлением от чувства (*ведана*), которое появляется в результате контакта одной из шести виджнян (чувств) с *вишаей* (внешним миром). Третья скандха именуется *самджей*, что аналогично нашему представлению. Это психическая сила, с помощью которой мы можем формировать абстрактные образы отдельных объектов. Четвертая скандха — *санскара*, что можно перевести как «действие», «деяние». Наше разумное сознание, соотносясь с полученными впечатлениями, приятными, неприятными или нейтральными, действует соответственно; и эти действия приносят плоды в следующих поколениях.

Санскара, четвертый элемент бытия, делится на две категории — ментальную (*чайтта*) и нементальную (*читтавипраюкта*). Ментальная, в свою очередь, распадается на шесть групп санскар — основные (*махабхуми*), благие (*кушала*), приносящие большие страдания (*клеша*), злые (*акушала*), приносящие малые страдания (*упаклеша*) и неопределенные (*анията*). Было бы, наверное, не лишено интереса перечислить эти санскары по порядку, так как это проливает свет на практическую сторону буддизма.

Есть десять* основных санскар, относящихся к категории ментальной, психической, деятельности:

- 1) *четана*, собственно умственная деятельность;
- 2) *спарша*, контакт;
- 3) *чханда*, желание;
- 4) *мати*, понимание;
- 5) *смрити*, воспоминание;
- 6) *манаскара*, концепция;
- 7) *адхимокша*, намерение;
- 8) *самадхи*, сосредоточение.

Десять благих санскар:

- 1) *шраддха*, вера;
- 2) *вирья*, энергия;
- 3) *упекиша*, благодушие;
- 4) *хри*, скромность;
- 5) *апатрапа*, совесть; совестливость;
- 6) *алобха*, нежадность;
- 7) *адवेशа*, свобода от ненависти;
- 8) *ахимса*, мягкосердечие;
- 9) *прашрадбхи*, успокоенность ума;
- 10) *апрамада*, внимательность.

Шесть приносящих большие страдания санскар таковы:

- 1) *моха*, глупость;
- 2) *прамада*, легкомысленность;
- 3) *каусядья*, лень;
- 4) *ашраддхья*, скепсис;
- 5) *стьяна*, инертность;
- 6) *ауддхатпа*, непостоянство.

Две малые злотворные санскары:

- 1) *ахриката*, состояние нескромности, надменности, или самодовольство;
- 2) *анапатрапа*, бесстыдство, отсутствие совести.

* Судзуки перечисляет только восемь. Две незазванные им санскары — *ведана* (ощущение) и *самджня* (представление). Все эти десять санскар присутствуют в каждом моменте сознания. — Прим. пер.

Десять малых раздражающих санскар:

- 1) *кродха*, гнев;
- 2) *мракша*, скрытность;
- 3) *матсарья*, скупость;
- 4) *иршья*, зависть;
- 5) *прадаша*, неловкость;
- 6) *вихимса*, злобредность;
- 7) *упанаха*, элонравие;
- 8) *майя*, обман;
- 9) *шатхья*, бесчестность;
- 10) *мада*, надменность.

Восемь нейтральных санскар:

- 1) *каукритья*, сожаление;
- 2) *миддха*, сонливость;
- 3) *витарка*, вопрошание;
- 4) *вичара*, исследование;
- 5) *рага*, страсть;
- 6) *прати́гха*, ярость;
- 7) *мана*, самополагание;
- 8) *вичикитса*, сомнение.

Вторая большая категория санскар, не включающая «ментальное», или «психическое», содержит четырнадцать элементов:

- 1) *прапти*, достижение;
- 2) *апрапти*, не-достижение;
- 3) *сабхагата*, группирование;
- 4) *асанджника*, бессознательность;
- 5) *асанджнисамапатти*, бессознательное погружение в религиозную медитацию;
- 6) *ниродхасамапатти*, транс аннигиляции у еретика;
- 7) *дживита*, жизненность;
- 8) *джати*, рождение;
- 9) *стхити*, существование;
- 10) *джара*, упадок;
- 11) *анитьята*, изменчивость;
- 12) *намакая*, имя;
- 13) *падакая*, фраза;
- 14) *вянджанакая*, предложение.

Вернемся к основной теме. Пятая скандха называется *виджняной*, что обычно переводится как «сознание», но это, однако, не совсем корректно. Виджняна есть сознание, или умственное действие, это психическая способность различения, и во многих случаях ее можно переводить словом «чувство». Согласно хинаянистам, существует шесть виджнян, или чувств: визуальная, слуховая, обонятельная, вкусовая, тактильная и представляющая; согласно махаяне, виджнян восемь: к вышеназванным шести добавляются еще мано- и алаявиджняна. Эта психологическая ступень философии махаяны разработана главным образом в школе йогачара, ведущими мыслителями которой являются Асанга и Васубандху.

Царь Милинда и Нагасена

Буддийская литература, как северная, так и южная, изобилует описаниями учения о не-я, так как это один из основных, краеугольных камней, на которых выстроен величественный храм буддизма. Диалог между царем Милиндой⁷ и монахом Нагасеной — как, впрочем, и многие другие — весьма интересен по разным причинам и полон глубоких мыслей. Мы приведем лишь часть этого диалога, касающуюся проблемы «я».

При первой их встрече царь Милинда спрашивает Нагасену: «Как зовут почтенного? Каково твое имя, почтенный?» На это монах-философ отвечает: «Мое имя Нагасена, государь. Нагасена — зовут меня сподвижники. Впрочем, это родители дают имя — Нагасена ли, Шурасена ли, Вирасена ли, Симхасена

⁷ Вопросы царя Милинды / Пер. А. В. Парибка. М., 1989. — Все соответствующие цитаты будут даны по этому изданию. — *Прим. пер.*

ли. Ведь это, государь, название, знак, обозначение, обиходное слово, это только имя — Нагасена, здесь не представлена личность».

Чрезвычайно удивившись подобному ответу, царь задает Нагасене целый ряд вопросов.

«Если здесь не представлена личность, то кто же тогда вам, монахам, одежду, пропитание, приют, лекарства на случай болезни подает? Кто потребляет их? Кто нравственность блюдет? Кто прилежит созерцанию? Кто следует стезей, получает плоды, осуществляет покой? Кто живых убивает? Кто чужое ворует? Кто в похоти прелюбодействует? Кто ложь говорит? Кто пьянствует? Кто совершает пять тотчас воздаваемых деяний? Нет тогда хорошего, нет дурного, нет у хороших и дурных деяний ни совершителя, ни побудителя, нет у деяний праведных и неправедных ни плода, ни последствия. Раз так, почтенный Нагасена, то, если кто-то умертвит вас, он не свершит убийства, и у вас, почтенный Нагасена, нет учителя, нет наставника, нет посвящения. Ты говоришь, что сподвижники зовут тебя Нагасеной. Так что же это за Нагасена? Может, почтенный, волосы — Нагасена?» Когда последний вопрос отклонен буддийским святым, царь спрашивает: «Ногти, зубы, кожа, мышцы, жилы, кости, костный мозг, почки, сердце, печень, селезенка, пленки, легкие, кишечник, соединительная ткань, содержимое желудка, испражнения, желчь, слизь, гной, кровь, пот, жир, слезы, жировые выделения на коже, слюна, выделения из носа, суставная жидкость, моча, головной мозг — Нагасена? Образное, ощущения, распознавание, слагаемые, сознание вместе — Нагасена?»

Получив однообразное «нет, государь» на все эти вопросы, царь возбужденно восклицает: «Ну, почтенный, спрашиваю я, спрашиваю, а Нагасены не вижу. Выходит, почтенный, что Нагасена — это звук один.

Где же здесь Нагасена?⁸ Ложь ты говоришь, почтенный, неправду, нет Нагасены».

Нагасена не дает прямого ответа, однако спокойно выдвигает встречные вопросы царю. Напомнив, что тот прибыл к буддийскому философу в колеснице, он спрашивает: «Скажи, государь, дышло — колесница? Ось, колеса, кузов, поручни, ярмо, вожжи, стрекало — это колесница?» Царь на все вопросы отвечает отрицательно, потом говорит: «Вследствие всех этих вещей и используется название, знак, обозначение, обиходное слово, имя — колесница». «Отлично, государь. Ты знаешь, что такое „колесница“. Вот точно так же и у меня: вследствие волос, волосков на теле и прочего, вследствие пяти скандх и используется название, знак, обозначение, обиходное слово, просто имя — Нагасена».

Затем святой цитирует для подтверждения следующей отрывок из *Самъютта-никаи*:

Как говорят «колесница» о собранных вместе частях,
Так все назовут существом то, что всего только груды.

* * *

Для дальнейшей иллюстрации теории анатмана в раннебуддийской литературе приведем следующую

⁸ Как упоминалось ранее, Бодхидхарма, основатель школы дхьяна (*чань*), когда его спросили примерно так же, ответил: «Не знаю». Уолт Уитмен выражает подобное чувство в следующих строках: «Ребенок спросил: „Что такое трава?“ — принесся ее мне полные горсти. Как мне ответить ребенку? Я не знаю, что это такое, не больше знаю, чем он». [Впрочем, сходство в вопросах индийского и китайского владык еще не означает сходства в ответах Бодхидхармы и Нагасены. Первый хотел показать запредельный характер чаньского учения, а второй довольно подробно, отнюдь не в чаньском духе, объяснял условность существования целостностей, о чем см. ниже. — *Прим. пер.*]

щий отрывок из *Палийских джатак* (история №244).

Бодхисаттва спросил некоего паломника: «Хочешь попить воды из Ганга, благоухающей ароматом леса?» Паломник попытался поймать его на слове: «Что есть Ганг? Песок ли Ганг? Вода ли Ганг? Этот ли берег Ганг? Тот ли берег Ганг?»

Но Бодхисаттва парировал: «Если ты исключишь воду, песок, этот берег и тот берег, где ты вообще найдешь Ганг?»

Следуя этому аргументу, мы могли бы спросить: «Где может существовать самосущая душа, кроме как в воображении, волеии, представлении, желании, стремлении и т. п.?»

Старания Ананды найти душу

В *Шурангама сутре*⁹ Будда говорит об абсурдности гипотезы индивидуальной конкретной субстанции «я», опровергая семь последовательных попыток Ананды определить ее местонахождение. Большинство людей, которые твердо верят в личное бессмертие,

⁹ По-видимому, имеются два китайских перевода этой сутры: один выполнен Кумарадживой, а другой — Парамартхой. Но, вероятно, это два различных текста, носящих одно название. Кроме этих двух, есть и еще один текст, целиком в китайской транслитерации. Из-за нехватки материала не могу сказать ничего определенного относительно тождества или различия этих источников. Нижеследующая дискуссия, которая, как считается, произошла между Буддой и Анандой, является выдержкой из первого и второго цзюаней перевода Парамартхи. Бил (Beal) дает в своем *Catena of Buddhist Scripture from the Chinese* (р. 286—369) английский перевод первых четырех цзюаней Шурангамы. Хотя этот перевод не вполне удовлетворителен во многих отношениях, читатель может найти в нем детальный обзор дискуссии, которая у меня излагается только частично и приблизительно.

увидят, насколько туманным, фантастическим и логически натянутым становится их представление о душе, если его подвергнуть критическому рассмотрению, как в нижеследующем случае. Анандова концепция души отдает наивностью, но я сомневаюсь, стало ли даже в наш просвещенный век это представление, разделяемое массами людей, более взвешенным, чем в его время.

Когда Будда спросил Ананду, где находится душа, Ананда ответил, что она помещается в теле. На это Будда замечает: «Если твоя разумная душа пребывает в твоём теле, как получается, что она не видит в первую очередь внутренности тела? К примеру, в этом зале мы видим прежде всего его интерьер, и только когда окна открыты настежь, мы способны видеть сад за окном и лес. Для нас, сидящих в зале, невозможно увидеть только внешнее и не видеть внутри. Если следовать данной логике, почему душа, которая якобы находится в теле, не видит сперва внутренние органы — желудок, сердце, вены и т. п.? Если же она не видит внутреннее, тогда нельзя говорить, что она находится внутри тела».

Тогда Ананда пытается иначе решить эту проблему, помещая душу за пределы тела. Он говорит, что душа подобна пламени свечи, которая горит вне этого зала. Там, где горит свеча, все видно, но внутри комнаты нет зажженных свечей, и поэтому здесь царит лишь крошечная тьма. Этим объясняется неспособность души видеть внутренности тела. Но Будда возражает: «Невозможно для души быть снаружи. Будь это так, чувствуемое душой не могло бы чувствоваться телом, и чувствуемое телом не чувствовалось бы душой, так как нет взаимосвязи между ними. На самом деле, когда ты, Ананда, видишь эту мою простертую руку, ты сознаешь, что у тебя имеется восприятие этой руки. Поскольку есть связь

между душой и телом, нельзя сказать, что душа находится вне тела».

Третья гипотеза, выдвинутая Анандой, состоит в том, что душа находится в органах чувств. Допустим, человек носит пару стекол перед глазами. Разве он не может видеть через них внешний мир? Причина, по которой он не может видеть внутреннее, состоит в том, что душа находится в его органах чувств. Но Будда говорит: «Когда у нас стекла перед глазами, мы воспринимаем эти стекла так же, как и внешний мир. Если душа сокрыта в органе чувства, почему она не видит сам этот орган? Так как этого не происходит, то она и не может находиться в том месте, о котором ты говоришь».

Ананда предлагает еще одну теорию. «Внутри у нас желудок, печень, сердце и т. д. Вовне у нас много телесных отверстий. Где находятся внутренние органы, там царит тьма, но где находятся отверстия, — там свет. Закройте глаза, и душа видит темноту внутри. Откройте — и она видит внешний свет. Что ты скажешь об этой теории?» Будда отвечает: «Если ты считаешь, что при закрытых глазах можно видеть темноту внутри, как ты думаешь, эта темнота противостоит твоей душе или нет? В первом случае, где бы ни властвовала тьма, она должна восприниматься как твои внутренние органы. Во втором случае акт видения невозможен, ибо видение предполагает наличие субъекта и объекта. Кроме того, есть еще одна трудность. Если допустить твое предположение, что глаз может повернуться внутрь или вовне и узреть темноту внутреннего или яркость внешнего мира, то и душа могла бы видеть твое лицо, когда глаз открыт. Если она не может делать так, то следует заявить, что невозможно повернуть взор вовнутрь».

Согласно пятому утверждению Ананды, душа — это сущность понимания или сознания, которая не находится ни внутри, ни вовне, ни в середине, но

которая на самом деле появляется тогда, когда вступает в контакт с объективным миром, ибо сам Будда учил, что мир существует благодаря уму, а ум — благодаря миру. На это Будда отвечает: «Следуя твоему аргументу, нужно говорить, что душа существует еще до того, как она вступит в контакт с миром; в противном случае контакт не может иметь никакого смысла. Душа тогда существует как некое индивидуальное бытие, причем не после контакта, не во время контакта с внешним миром, а якобы прежде него. Допустив это, мы возвращаемся снова к прежним затруднениям: появляется твоя душа изнутри или, напротив, она входит извне? В первом варианте душа должна быть способна видеть свое лицо». Ананда прерывает его: «Видение обеспечивается через глаза, а душа не имеет с этим ничего общего». Будда возражает: «Будь это так, то мертвец имел бы такие же совершенные глаза, как живой.¹⁰ Он должен быть способен видеть вещи, но если он их вообще видит, он не может быть мертвым. Далее, если твоя разумная душа имеет конкретное существование, должна она мыслиться простой или составной? Надо ли думать о ней как наполняющей тело или как находящейся только в отдельном месте? Если она нечто простое, то, когда задевают одну из твоих конечностей, все четыре одновременно будут чувствовать прикосновение, в том числе те три, которые в реальности не были задеты. Если душа — составное тело, как она может отличаться от другой души? Если она

¹⁰ Ср. следующий отрывок из «Вопросов Милинды» (II. 7): «Если это душа зрением видит зримое, умом осознает дхармы, то, если вырвать проходы зрения, она должна отчетливее увидеть зримое, ибо к ней будет обращено большее пространство, а если вырвать уши, вырвать нос, вырвать язык, разорвать поверхность тела, то она должна отчетливее слышать звук, почуять запах, вкусить вкус, осязать осязаемое, ибо к ней будет обращено большее пространство?»

пронизывает все тело насквозь, то не будет локализации ощущения, неизбежной в первом предположении о душе как о простом целом. Наконец, если она занимает только отдельную часть тела, ты можешь испытывать какие-то ощущения только в этом месте, а все прочие части останутся совершенно бесчувственными. Все эти предположения противоречат подлинным фактам нашего опыта и не могут быть поддержаны логикой».

В шестой раз пытается Ананда разрубить гордиев узел проблемы души. «Если душа не может быть помещена ни внутри, ни снаружи, она должна быть где-то посреди». Но Будда вновь опровергает его идею, говоря: «Это „посреди“ совершенно неопределимо. Должна ли „середина“ локализоваться как точка в пространстве или где-нибудь в теле? Если она на поверхности тела, то это не середина; если она в теле, тогда она внутри него. Если ты скажешь, что она занимает точку в пространстве, то каким образом следует указать на эту точку? Без указания на точку нет точки; и если уж необходимо указание, тогда она может быть зафиксирована и в другом месте, произвольно, и тогда нет конца беспорядку». Ананда размышляет и затем говорит, что не такую «середи́ну» он имеет в виду. Благодаря тому, что глаз и цвет обуславливают друг друга, получается визуальное восприятие. Глаз имеет свойство различать, цветовой же мир не обладает чувствительностью, но восприятие происходит в «середине» их, т. е. при их взаимодействии. В этом смысле можно утверждать, что душа есть. Будда отвечает: «Если душа, как ты говоришь, существует в виде отношений между органами чувств (*индрия*) и их объектами (*вишай*), должны мы рассматривать ее как объединяющую и разделяющую природы этих двух несовпадающих вещей — вишай и индрий? Если душа разделяет нечто из их сущности, она не обладает своими собст-

венными характеристиками. Если она объединяет обе эти природы, различие между субъектом и объектом перестает существовать. В „середине“ находится пустота — т. е. воспринимаемая душа как отношение между индриями и вишайями, мы делаем ее пустой».

Седьмая, последняя гипотеза, предложенная Анандой, состоит в том, что душа — это состояние непривязанности, и поэтому она не имеет конкретного места, в котором пребывает. Но и эта идея безжалостно отвергается Буддой, заявляющим: «Привязанность предполагает наличие существ, к которым может быть привязано сознание. Итак, должны мы рассматривать эти вещи (*дхармы*), такие как мир, пространство, земля, вода, птицы, звери и т. п., как сущие или не-сущие? Если внешний мир не существует, мы не можем говорить о непривязанности, так как нет ничего, к чему можно сперва привязываться. Если же внешний мир реально существует, как мы можем не вступить с ним в контакт? Когда мы скажем, что вещи лишены любых характерных черт, это укрепляет утверждение, будто они не существуют. Но они не являются несуществующими, они должны иметь какие-то особенности, отличающие их друг от друга. Далее, внешний мир имеет некоторые отчетливые признаки (*лакшана*) и поэтому он должен рассматриваться как существующий. В этом случае твоя теория непривязанности неприемлема».

На этом Ананда сдается, и Будда излагает свою теорию Дхармакаи, которой мы подробно займемся в главе 9.

* * *

Подводя краткий итог всему вышесказанному, отмечу, что буддисты не отрицают существование так называемого эмпирического «я», но отрицают его ноуменальную сущность, которую можно сопоставить с буддийским атманом. Васубандху в своем трактате

по идеалистической философии йогачары утверждают, что существование атмана и дхармы является гипотетическим, предположительным, кажущимся, ни в коем случае не реальным и не истинным. Выразась современными терминами, душа и мир, или субъект и объект, наделены лишь относительным существованием, и никакой абсолютной реальности им не может быть приписано. С психологической точки зрения каждый из нас имеет «я», или душу, в смысле единства сознания; с физической же точки зрения этот мир феноменов реален либо как манифестация индивидуальной энергии, либо как совокупность атомов или электронов.

Если ограничиться психологическим аспектом, то буддизм настойчиво подчеркивает несуществование конкретной, индивидуальной, ни к чему не сводимой «я»-субстанции, идее бессмертия которой большинство непросветленных умов столь горячо привержено. Индивидуация только относительна, не абсолютна. Буддизм знает, насколько далеко этот принцип может быть проведен без опасений и последовательно, и буддисты никогда не забывают, в каком месте остановиться и разрушить стену индивидуализма, почти несокрушимую для иных поборников веры. Абсолютный индивидуализм в том смысле, в каком понимают его буддисты, делает нас неспособными следовать естественному побуждению сострадания, погрузиться в вечную радость божественного, которое не только окружает, но и пронизывает нас, избежать проклятия индивидуального бессмертия, к которому странным образом так страстно стремятся некоторые люди, проследить эту земную жизнь до его источника, из которого она изливается так спонтанно, хотя и весьма бессознательно, подняться обновленным из пожирающего огня Калы (Хроноса). Думать, будто есть нечто таинственное в эмпирическом «я», и полагать, что это нечто триумфально

выходит, как бессмертный феникс, из пожирающего телесность огня, не характерно для буддизма.

В связи с этой проблемой я отметил бы отношение души к вопросу об алаявиджняне. Известно, что Будда весьма неохотно говорил о душе, по той причине, что ее можно было легко спутать с понятием «я». Мы уже говорили, что алая есть нечто вроде универсальной души, из которой, как считается, возникают наши индивидуальные души. Манас, первое порождение алаи, наделен способностью различения, и из неверного применения этой способности возникает в манасе представление об алае как о «я», как о реальном, конкретном субстрате души.

Однако алая — это не особый феномен, а состояние Таковости в ее эволюционном развитии, и оно еще не содержит в себе ничего, что предположило бы в ней конкретную индивидуальность. Когда манас сознает свое заблуждение и срывает покров неведения с тела алаи, он сразу же убеждается, в чем же заключается высшая природа души. Ибо душа не индивидуальна, но сверхиндивидуальна.

Атман и «ветхий человек»

Когда буддисты призывают отбросить эгоизм, доказывая, что «я» — пустое понятие, просто лживое слово, некоторые наши христианские читатели могут подумать: если нет «я», что же станет с нашей личностью, индивидуальностью? Хотя это будет ясно из дальнейшего, отметим пока, что буддизм понимает под «я», или атманом, то, что может соответствовать во многих отношениях христианскому понятию «плоть» или «ветхому человеку», источнику всех наших грехов. Св. Павел говорит: «И уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя

за меня» (Гал. 2, 20). Если бы этот стих интерпретировали буддисты, то «я», которое уничтожилось через распятие Христа, стало бы у них ложным понятием эго-души (атман), а «я», которое живет милостью Божией — бодхи, индивидуальным отражением Дхармакаи.

Когда христиане противопоставляют дух и плоть и советуют нам «ходить в духе» и «не следовать похотениям плоти», нужно сказать, что они понимают под плотью наше конкретное материальное существование, основной чертой которого является индивидуальность, а под духом — то, что преодолевает обособленность и эгоизм; ибо «любовь, радость, мир, долготерпение, вера, мягкосердечие, сдержанность» и подобные качества возможны только тогда, когда наши эгоцентрические, сотканые вокруг атмана желания, совершенно уничтожены. Буддизм более рационален, чем христианство или иудаизм, он предпочитает философские термины, которые можно лучше понять, чем обыденные слова, зачастую ведущие к путанице. По сравнению с буддийской концепцией атмана понятию «плоть» недостает прозрачности и точности, не говоря уже о том, что в нем содержится дуалистическая тенденция, совершенно неприемлемая для буддистов.

Ведантистская концепция

Хотя доктрина анатмана известна главным образом в ее буддийском варианте, другие индуистские системы мысли тоже считали ее значимой для религиозной жизни человека. Появившаяся на той же почве, при схожих обстоятельствах, такая работа, как *Йогавасиштха* (она, как предполагается, является ведантистским произведением, Ураґата Р., ch. LII, 31, 44), звучит почти по-буддийски:

«Я абсолютен, я свет сознания, я свободен от омрачения эгоизма. О ты, нереальное! Я не связан тобой, семенем эгоизма!»

Затем автор рассуждает: где же эта эгоистическая душа пребывает в теле из плоти и крови? И на что она похожа? Наши члены могут двигаться, но движение происходит из-за жизненных ветров (*вата*). Мы думаем, но сознание есть манифестация великого сознания (*махачитта*). Мы перестаем существовать, но это прекращение принадлежит телу (*кая*). Итак, разберем по частям то, что мы представляем как образующее наше личное существо. Плоть — это одно, кровь — другое, и также обстоит дело с умственной деятельностью (*бодха*) и жизненностью (*спанда*). Ухо слышит, язык ощущает вкус, глаз видит, ум думает, но что это за вещь, которую мы именуем «я», и где она?

Затем он приходит к выводу: «В реальности нет такой вещи, как эго-душа, нет также никакого «я» и «ты», нет воображения. Все это лишь манифестации универсальной души, которая есть чистое сознание».¹¹

Нагарджуна о душе

В заключение я позволю себе процитировать отрывок, касающийся данной темы и содержащийся в «Трактате о Среднем Пути Нагарджуны» (гл. 9):¹² «Иные говорят, что есть видение, слышание, чувст-

¹¹ *Yathābhūtataṃ na ahaṃmano na tvam na vāsanā Atmā cūddhacidabhasaḥ kevalo yam vijrbhate* (44). [В данном случае точнее говорить не об «анатмане» иных, чем буддизм, религиозно-философских систем, а об их нежелании соотносить высшую реальность, *атман*, со всем эмпирическим материалом, о чем свидетельствует и данный стих. «Универсальная душа» — не что иное, как *Атман*. — *Прим. пер.*]

¹² Данный отрывок — вольный перевод с оригинального китайского перевода Кумарадживы, который очень близко совпадает с санскритским текстом, опубликованным Обществом буддийских текстов Индии.

вание и т. д., и они есть потому, что есть нечто, что существует еще до этих [манифестаций]. Ибо как может видение и т. п. произойти из того, что не существует? Поэтому-де нужно допустить, что эта сущность [т. е. душа] была прежде этих [манифестаций].

Но [эта версия предначального (*пурва*), независимого существования души ошибочна, потому что] как может быть известна эта сущность, если она существует до видения, чувствования и т. п.? Если бы эта сущность могла существовать без видения и т. п., последнее также наверняка могло бы существовать без этого бытия. Но как может вещь, которая не может быть познана ни по какому признаку, существовать прежде того, как она познана? Как может *это* существовать без *того*, и как может *то* существовать без *этого*? [Разве не все вещи относительны и взаимообусловлены?]

Если эта сущность, называемая душой, не могла существовать до всех манифестаций, таких как видение и т. п., то как может она существовать до каждой из них отдельно?

Если это та же душа, что видит, слышит, ощущает и т. п., надо предположить, что душа существует до каждой из этих манифестаций. Это, однако, не подтверждается фактами. [Потому что в этом случае мы могли бы слышать глазами, видеть ушами, так как считается, что душа направляет все эти различные способности по своей воле.]

Если же слушатель — одно, а наблюдатель — другое, то и ощущающий должен быть кем-то еще. Тогда будет слышание, видение и т. п. одновременно — что ведет к предположению о множественности души.¹³ [Это также не соответствует опыту.]

Далее, душа не существует в определенных первоэлементах (*бхута*), от которых зависят видение,

¹³ Санскритский текст не дает этого прочтения.

слышание, ощущение и т. д. [Используя современные выражения, душа не существует в нервах, которые реагируют на внешние стимулы.]

Если видение, слышание, ощущение и т. п. не имеют души, которая существует прежде них, они также не наделены существованием как таковым. Ибо как может *то* существовать без *этого*, а *это* — без *того*? Субъект и объект взаимообусловлены. Душа как она есть не наделена какой бы то ни было независимой, индивидуальной реальностью. Поэтому предположение о существовании души до, одновременно или после видения и т. п. следует оставить как бесплодное, ибо я-душа не существует».

Отсутствие атмана вещей

Слово *атман* понимается буддистами не только психологически, как синоним души, «я», или эго, но и онтологически, в смысле субстанции, или вещи-в-себе, или вещности. Однако реальность атмана и в этом смысле резко ими отрицается. Из-за неприемлемости существования я-души они отвергают также положение о вечном существовании индивидуального объекта как такового. Как нет трансцендентального деятеля в нашей душевной жизни, так нет абсолютно реального, вечного существования индивидов как индивидов. Вместо них — лишь система различных признаков, которая по истощении силы кармы прекращает существовать. Индивидуальные существования не могут быть реальны по самой своей внутренней природе, ибо они иллюзорны, и никогда не остаются постоянными. Они пребывают в вечном становлении и не имеют самости, хотя и могут казаться подобными разным нашим органам чувств по причине личностного неведения. В реальности они — шунья и анатман, т. е. они пусты и лишены атмана.

Термин свабхава («самосущее», ноумен) иногда используется махаянистами вместо термина *атман*. Они могут сказать, что все дхармы не имеют собственной сущности, *сарвам дхармам нихсвабхавам*, и это означает, что все вещи в их феноменальном аспекте лишены индивидуального «я», и только по неведению мы верим в вечность вещей, тогда как нет таких сущностей, как свабхава, или атман, или ноумен, пребывающих в основе вещей. Таким образом, для буддистов свабхава и атман выступают как синонимичные понятия.

Как же именно они понимают свабхаву, существование которой отрицается у объекта нашего чувственного опыта? Махаянисты никогда эксплицитно не определяли ее, но, по-видимому, они трактуют свабхаву как нечто конкретное, индивидуальное и все-таки независимое, необусловленное, не подверженное закону причин и следствий (*пратитья-самутпада*). Таким образом, она противостоит шуньяте (пустоте), равно как и обусловленности. Поскольку все существа изменчивы и пусты по своей внутренней природе, нельзя, не нарушая законов логики, сказать, будто у них имеется «я» — сущность, которая бросает вызов закону причинности. Все вещи взаимообуславливают и ограничивают друг друга, и помимо своих отношений они не существуют и не могут быть нами познаны. Поэтому, замечает Нагарджуна, «если субстанция отличается от атрибута, она находится за пределами понимания».¹⁴ Ибо «кувшин нельзя постичь как независимый от материи и т. д., а материю, в свою очередь, нельзя познать как независимую от

¹⁴ *Lakṣyāḥ lakṣaṇam anyac cet syāt tal lakṣyam alakṣaṇam*. [Букв.: «Если обозначаемое будет отделено от обозначающего, оно лишится характерных черт». — Прим. пер.]

эфира и т. п.». Поскольку нет субъекта без объекта, то нет и субстанции без атрибута — ибо одно является условием для другого. Существует ли тогда я-сущность в цепи причинности? Нет, ведь «все, что подвержено обусловленности, по самой своей природе спокойно и пусто». Все, что зависит от соединения причин и следствий, лишено я-сущности и потому безмятежно (*шанта*), пусто, нереально (*асат*); высшая природа этой универсальной пустотности недостижима для рассудка, ибо человеческое понимание неспособно превзойти собственные внутренние ограничения.

Комментатор Нагарджуны Пингалака замечает: «Одеяние существует благодаря наличию нитей; цинновка сделана из ротанга. Если бы нить имела собственную неизменную сущность, она не могла бы быть сделана из льна. Если бы одеяние было наделено собственной неизменной сущностью, оно не могло бы быть сделано из нити. Но поскольку одеяние происходит из нити, а нить из льна, надо признать, что нить, так же как одежда, не наделена собственной неизменной сущностью. Это подобно соотношению, которое складывается между сжигающим и сжигаемым. Они соединены в одно целое при определенных условиях, в результате имеет место феномен, называемый горением. Ни сжигающее, ни сжигаемое не имеют собственной реальности. Ведь когда отсутствует одно, другое тоже не существует. Так обстоит дело со всеми вещами в мире, они все пусты, не имеют „я“, не наделены абсолютным существованием, подобны блуждающим огням».¹⁵

¹⁵ Выдержка из *Комментария к Мадхьямика шастре* Пингалаки (гл. VII). Китайский перевод Кумарадживы.

Из этих утверждений явствует, что пустотность вещей (*шуньята*) означает не ничто, как полагают иные критики, но обусловленность, или изменчивость, всех эмпирических существований, это синоним *анияты*, или *пратитьи*. Поэтому пустотность, согласно буддистам, в отрицательном смысле означает отсутствие обособленности, несуществование индивидов как таковых, а в положительном смысле — вечно изменчивое состояние феноменального мира, непрерывный поток становления, постоянное чередование причин и следствий. Ее никогда не следует понимать в смысле уничтожения или полного ничто, нигилизм часто осуждался буддистами как наивный реализм. «Будда провозгласил пустотность как лекарство от всех доктринальных противоречий, но те, кто привязывается к пустотности, оказываются за пределами исцелимости». Лекарство необходимо ровно на такой срок, какой требуется для лечения болезни; оно становится вредным, когда применяется после восстановления полного здоровья. Чтобы сделать этот пункт совершенно понятным, я приведу следующий отрывок из *Мадхьямика шастры* (гл. XXIV):

«[Некоторые могут не согласиться с буддийским учением о пустотности, заявляя:] если все пусто и нет ни творения, ни разрушения, то с неизбежностью напрашивается вывод, что и Четыре Благородные Истины не существуют. Если не существует Четырех Истин, то познание Страдания, окончание Накопления страдания, обретение Прекращения и продвижение по пути Практики — все это следует считать нереализуемым. Если все это нереализуемо, не может быть ни одного из четырех состояний святости; а без этих состояний не может быть никого, кто будет стремиться к ним. Если же нет мудрых мужей,

невозможна сангха. Далее, так как нет Четырех Истин, нет и Благого Закона (*саддхарма*). Поскольку нет ни Благого Закона, ни сангхи, должно быть невозможным само существование Будды. Поэтому о тех, кто говорит о пустотности, следует сказать, что они полностью отрицают тройственную драгоценность (*триратна*). Пустотность не только разрушает принцип воздаяния (*пхаласадбхавам*), но и вообще уничтожает невозможность феноменального мира.

[На это необходимо заметить, что] только тот поддается подобному скептицизму, кто не понимает истинного смысла и правильного толкования пустотности. Учение Будды покоится на различении двух видов истины (*сатья*) — абсолютной и относительной. Те, кто не имеет никакого цельного знания о них, неспособны ухватить глубокое, тонкое значение буддизма. [Сущность бытия (*дхармата*) не определима словом и не постижима рассудком, ибо нет в ней ни рождения, ни смерти, и она также подобна нирване. Природа Таковости, таттва, совершенно свободна от обусловленности, она безмятежна, отрешена от всех эмпирических пустяков, она не различает и сама не обособлена ни от чего.]¹⁶

Однако без относительной истины абсолютная истина недостижима, а когда не обретена абсолютная истина, не достигается и нирвана.

Тупоголовые люди, не способные постичь истину, приходят к саморазрушению, ибо они напоминают неуклюжего чародея, магия которого обращается против него самого, или неумелого змеелова, который получает змеиный укус. Почитаемый Миром хорошо понимал глубину доктрины, которая превышает умственные способности многих людей, и не был склонен раскрыть ее перед ними. Возражения, будто буддизм

¹⁶ Фрагмент в этих скобках взят из «Комментария к Нагарджуне» Чандракирти.

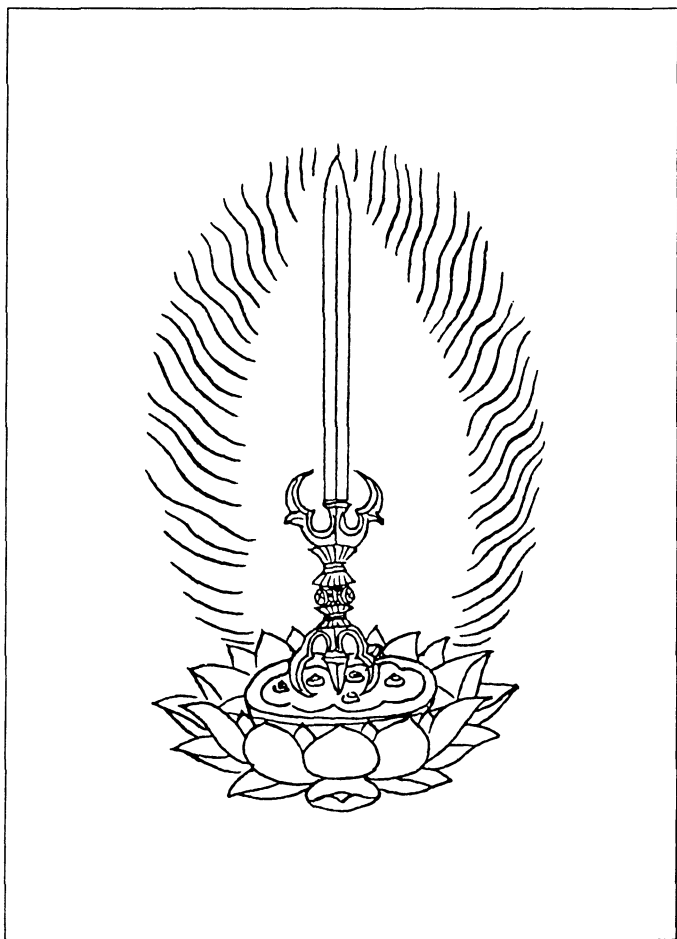


Рис. 9. Божественный меч, отсекающий все омрачения.

слишком односторонне придерживается идеи пустотности и тем самым ввергает себя в заблуждения, совершенно не достигают цели — ибо нет заблуждений в пустотности. Почему? Потому что именно благодаря пустотности все вещи возможны, без пустотности же они придут к концу. Кто отрицает

пустоту и обнаруживает в этой идее изъяны, подобны всаднику, который забывает, что он находится в седле.

Если они полагают, будто вещи существуют сами по себе (*свабхава*), [а не благодаря пустоте], то получается, что у них вещи происходят из сферы беспричинности (*ахетупратья*); они ломают те отношения, что существуют между деятелем, объектом действия и действием; и они также разрушают условия, формирующие закон рождения-и-смертей.

Все объявлено пустым, потому что ничего не выходит за пределы всеобщей причинности (*пратитья-самутпада*). Однако этот закон причинности — простая условность, хотя именно в нем и лежит срединный путь. Так как нет объекта (*дхарма*), который не является обусловленным (*пратитья*), то и нет ничего, что не было бы пустым. Если все это не пусто, тогда нет ни смерти, ни рождения, и вдобавок исчезают Четыре Благородные Истины. Как может существовать страдание, если нет закона причинности? Непостоянство есть страдание. Но если признавать самосущее, не будет непостоянства. [Поскольку непостоянство — это условие жизни, постольку самосущее, которое есть беспричинное существование, оказывается ложной идеей.] Предположим, что страдание есть самосущее: тогда оно не может происходить от накопления, которое, в свою очередь, становится невозможным, когда не допускается пустота. Далее, когда страдание является самосущим, тогда не может быть прекращения страдания, ибо с положением о самосущем прекращение становится пустым звуком. Далее, когда страдание объявляется самосущим, то не будет Пути. Но поскольку мы на самом деле в состоянии идти по Пути, положение о самосущем должно быть отброшено.

Если нет ни страдания, ни прекращения, то с неизбежностью следует, что путь, ведущий к прекращению страдания, также не является самосущим.

Если бы действительно имелось самосущее, то истина страдания не могла бы быть постигнута ни теперь, ни ранее, ведь самосущее как таковое должно всегда оставаться неизменным. [Иначе говоря, просветленные, благодаря учению Будды, в настоящем познают существование страдания, хотя они не знали о нем, когда еще не были посвящены. Если бы все вещи находились в неподвижном самоопределенном состоянии по причине своего самосущего, было бы невозможно для этих просветленных людей понять то, чего они никогда не наблюдали прежде. Познание Четырех Благородных Истин возможно лишь тогда, когда этот феноменальный мир находится в состоянии постоянного становления, т. е. когда он пуст, как это и есть на самом деле.]

С окончанием Накопления, достижением Прекращения, реализацией пути, равно как и с четырьмя состояниями святости дело обстоит так же, как с познанием Страдания.

Если благодаря самосущему четыре состояния святости были недостижимы ранее, как они могут быть достижимы теперь, если продолжать придерживаться постулата о самосущем? [Но мы можем в реальности достичь святости, ибо есть много святых мужей, которые посредством своей духовной практики отошли от прежней жизни в невежестве и темноте. Если бы все имело свое самосущее, которое делает невозможным превращение одного состояния в другое, как могло бы некое лицо желать духовно возвыситься, если бы оно вообще имело желания, по лестнице существования?]

Если бы не было четырех состояний святости (*чатвари пхалани**), то не было бы и стремящихся

* Букв. «четыре плода». Это следствия достижений, обретаемых на четырех путях: пути «победителя потока» (*сротапанна*), пути «возвращающегося однажды» (*сакридагамин*), пути «никогда не возвращающегося» (*анагамин*), пути *архата*. — Прим. пер.

к ним. И если бы не было восьми мудрых мужей (*пурушапингала*), то не было бы и сангхи.

Далее, если бы не было Четырех Благородных Истин, Закон был бы невозможен, а без сангхи и закона как мог бы существовать Будда? Вы можете сказать: «Ни пробужденный не существует из-за мудрости (*бодхи*), ни мудрость не существует из-за пробужденного». Но если бы человек не был наделен сущностью Будды, он не смог бы и надеяться обрести буддовость, как бы упорно он ни практиковался на путях бодхисаттвы.

Далее, если все не пусто, но имеет самосущее [т. е. если все пребывает в жестком, неизменном положении самотождественности], как могло бы быть некое действие? Как могло бы существовать добро и зло? Если вы утверждаете, что есть некое следствие (*пхала*), которое не происходит от некоей благой или неблагой причины [что является практическим выводом из предположения о самосущем], то это означает, что воздаяние не зависит от наших поступков — неважно, добрых или злых. [Но разве это вытекает из нашего опыта?]

Тогда необходимо признать, что наши добрые или злые деяния становятся причиной последующего воздаяния, а о воздаянии должно быть сказано, что оно происходит из наших деяний, добрых или злых. В таком случае как можно утверждать, что пустоты нет? Отрицая идею пустоты, закон всеобщей причинности, вы отрицаете и возможность этого эмпирического мира. При отрицании идеи пустоты не остается ничего, что следует сделать; вещь тогда называется сделанной, когда она еще не возникла; и тот считается деятелем, кто не сделал ничего. Если бы имелось самосущее, то вещи надо было бы рассматривать как несотворенные и не преходящие, а вечно существующие, что равносильно вечному ничто.

Если бы не было пустоты, то не было бы достижения того, что еще не достигнуто, ни уничтожения боли, ни истощения всех страстей (*сарваклеша*).

Поэтому Будда учил, что те, кто признает закон всеобщей причинности, признают и Будду, а также Страдание, Накопление, Прекращение и Путь.

* * *

Таким образом, сущность махаянских учений в том виде, в каком они дошли до нынешнего времени, состоит в следующем: нет такой асолютной величины, как «я»; ментация возникает из-за согласованных действий различных виджнян, или чувств.

Индивидуальные существования не наделены самостью, или я-сущностью, или реальностью, ибо они суть лишь совокупность некоторых качеств, поддерживаемых действующей кармой. Мир обособленности есть продукт неведения, что утверждается Буддой в его формуле зависимого происхождения (12 *нидан*). Когда покрывало майи спадает, вселенский свет Дхармакаи светит со всей яркостью. Тогда индивидуальные существования как таковые утрачивают свой смысл, очищаясь и облагораживаясь в единстве Дхармакаи. Предвзятые мысли окончательно рассеиваются, и целью нашей жизни становится не удовлетворение эгоистических стремлений, но прославление Дхармы как проявляющейся во множественности вещей. Эго перестает пребывать в изолированном состоянии (которое на самом деле является иллюзией) и растворяется во вселенском теле Дхармы, узнает себя в других живых «я», равно как и в неживых, и видит, что все вещи находятся в нирване. Обретая это состояние наивысшего просветления, мы реализуем буддийский идеал.

Глава 8

КАРМА

Определение

Слово *карма* (иногда в качестве синонима используется *санскара*, хотя это слово имеет несколько иной оттенок смысла) происходит от санскритского корня *кри* со значением «совершать», «исполнять», «воздействовать», «производить» и т. д. Оба термина подразумевают деятельность, как в узком, так и в широком смысле и служат для обозначения антитезы сознанию, созерцанию или способности к формированию понятий в целом. Когда «карма» понимается в самом абстрактном смысле, она становится эквивалентом «бездельного неведения», которое присуще всему в природе, и соответствует Воле, или слепой деятельности, у Шопенгауэра, ибо неведение, как мы видели выше, является негативной манифестацией Таковости (*бхутататхата*) и знаменует начало или развертывание феноменального мира, существование которого характеризуется непрерывной деятельностью, стимулируемой принципом кармы. Когда Гете говорит в «Фаусте»: «*In Anfang war die That*»,* он использует термин «*that*» («то») именно в смысле кармы, как она понимается нами.

В узком смысле слова карма понимается как принцип деятельности в мире обособленности, или

* В начале было То. — Прим. пер.

намарупы; в физическом мире это принцип сохранения энергии, в сфере биологии — принцип эволюции и наследственности и т. п., а в области этики это принцип бессмертия поступков. Санскара как эквивалент кармы совпадает с этим узким смыслом, как в случае с 12 звеньями цепи причинного возникновения. Она следует после неведения и предшествует сознанию (*виджняна*). Неведение здесь означает просто отсутствие просветленности, не подразумевая никакой активности, которая, в свою очередь, выражена в санскаре. Только тогда, когда неведение связано с последней, санскара становится принципом деятельности, в первую очередь порождая сознание, или ментальность. Фактически неведение и деятельность ради деятельности — одно и то же, но с точки зрения логики они отличаются друг от друга тем, что первое подчеркивает эпистемологический уровень, а вторая — этический уровень. Или, мы сказали бы, первое статично, а вторая динамична. Если необходимо провести сравнение первых четырех из двенадцати нидан и некоторыми процессами эволюции, происходящими в Татхагатагарбхе, и описывавшимися выше, мы можем сопоставить неведение и принцип беспорядочной деятельности, санскару из двенадцати звеньев Цепи, со всеобъемлющей душой (*алаявиджняна*); виджняну, сознание из этой Цепи — с мановиджняной; намарупу же — с нашим видимым миром (*вишая*), в котором принцип кармы проявляется в своей конкретности.

Поскольку «неведению» как эквиваленту кармы в широком смысле специально посвящена глава 6 нашей книги, здесь мы обратимся к буддийской концепции кармы в сфере имен и форм, т. е. к карме в конкретном ее значении. Но мы ограничимся описанием деятельности кармической причинности в нравственной сфере, оставив в стороне область физики и биологии.

Действие кармы

Буддийская концепция кармы вкратце состоит в следующем: любой поступок, благой или вредный, когда-либо совершенный или помысленный, никогда не исчезает без следа, как пузырьки в воде, а остается существовать, потенциально или активно, в мире сознания и действий. Эта таинственная нравственная энергия воплощена в каждом действии и каждой мысли и истекает из них. Не имеет значения, осуществилось действие в реальности либо было просто помыслено в уме — когда приходит пора, карма обязательно дает всходы, вырастающие во всей своей жизненной полноте. Будда говорит:

Карма даже после истечения сотен калп
Не исчезает, не разрушается;
Едва будут готовы необходимые условия,
Ее плоды обязательно созревают.¹

И еще:

Что бы ни совершил человек, все это он найдет в самом себе. Добрый найдет благо, злему суждено найти зло. Все наши деяния подобны семенам, что приносят разные плоды.²

Известны случаи, когда зерна пшеницы, случайно попавшие в гробницу и пролежавшие там свыше тысячелетия в превосходных условиях, не утрачивали своей жизненности, и когда их заботливо высаживали в землю, они начинали прорастать. Так и с кармой: она наделена огромной жизненной силой, скажем больше — она бессмертна. Какими бы отдаленными ни были времена, в которых совершился тот или иной поступок, его карма никогда не исчезнет просто так; она должна выработать свои возможности любой

¹ Из одной китайской махаянской сутры.

² The Pāli Jātaka. N 222 / Tr. by W. H. Rouse.

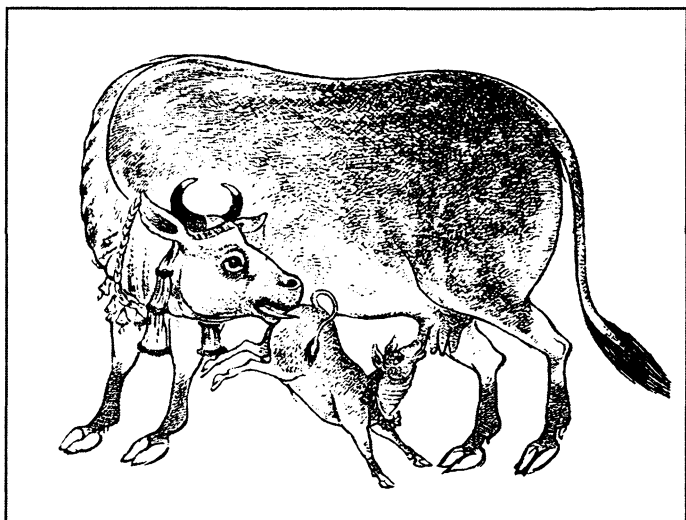


Рис. 10. Символическое изображение круговорота Вселенной (миниатюра школы Бунди, XVIII в.).

ценой, если только этому не помешает какая-нибудь встречная сила. Закон кармы непреложен.

Непреложность кармы означает, что закон причинности правит в сфере нашей нравственности так же, как и в физической; что жизнь состоит из соединения причин и следствий, регулируемого принципом кармы; что в жизни индивида, нации, расы ничто не происходит без должной причины и подходящих условий, т. е. без предшествующей кармы. Поэтому буддисты не верят ни в благодать, ни в откровение в религиозной и нравственной жизни. Идея *deus ex machina** отвергается в буддизме. Все

* «Бог из машины» (лат.) — особый прием появления божества в античной трагедии, означающий резкое, неожиданное разрешение драматической проблемы. В переносном смысле означает неожиданную помощь со стороны, не мотивированную усилиями страдающего лица. — Прим. пер.

наши нынешние страдания или радости обязаны своим появлением карме, накопленной с начала жизни на земле. Что посеешь, то и пожнешь (Nothing sown, nothing reaped).

Все происшедшее оставляет глубокий след в жизни индивида и даже в жизни вселенной; и этот след не исчезнет до тех пор, пока не истощится полностью карма или пока его не сотрет более сильная встречная карма. Если карма какого-либо поступка не проявляется в течение жизненного срока одного индивида, она проявится в жизни его потомков, что может произойти либо на физическом, либо на духовном уровне. Не только «зло, что люди творят, живет после них», но и благо, ибо оно не будет «предано земле с нашими костями», как воображают обиденные умы. Мы читаем в *Самъютта-никае* III, 1—4:

Осаждаемый смертью, в муках расставаясь с жизнью,
Покидая этот земной удел,
Что в нем может смертный назвать своим?
Что с собой он возьмет при уходе?
Что последует за ним,
И, словно тень, никогда не оставит его?

Свои благие поступки и пороки,
Которые он творит, живя здесь,
Вот что может назвать своим,
Вот что с собой он возьмет, когда уйдет.
Вот то, что следует за ним,
И, подобно тени, никогда не оставит его.

Придерживаясь этой идеи кармического сохранения, буддисты считают, что грехи одних людей не будут искуплены другими, невинными, людьми до тех пор, пока сердца первых остаются черствыми. Но если универсальная любовь будд ко всем живым существам зажжет хотя бы малую искру раскаяния и

просветления в сердце грешника и если этот вечно колеблемый свет возрастет до своего полного расцвета при благоприятных обстоятельствах, то грешник полностью пробудится от злой кармы, накапливаемой в течение эонов и вступит, свободный от всех проклятий, в вечность нирваны.

Карма и социальная несправедливость

Доктрина кармы часто привлекается некоторыми буддистами для объяснения социальной несправедливости.

Есть люди, которые уже рождаются богатыми и благородными, которые наслаждаются всеми земными благами, всеми преимуществами своего социального статуса, хотя сами они ничего такого не сделали, чтобы доказать, что они более достойны обладать подобным счастьем, чем их бедные соседи. Некоторые псевдобуддисты утверждают, что подобные люди просто пожинают урожай благой кармы, которую они накопили в предыдущих существованиях. Между тем бедные, нуждающиеся, простые люди зачастую заняты проблемой выживания, хотя при этом отличаются нравственной прямоотой и огромным усердием. Псевдобуддисты считают, что эти люди страдают от неблагод кармы, которая накапливалась в течение предыдущих жизней, — закон нравственного воздаяния никогда не перестанет действовать, поскольку в живом существе могут происходить разные перемены. Благой или вредный поступок, некогда совершенный человеком, не потеряется в непрерывной череде и переплетении событий, но наверняка вызовет в его жизни определенные перемены, причем неважно, как долго уже находится он в гуще рождения и смерти. Ибо буддийская теория личной тождественности — теория не личного бытия, а кармической сохранности.

Какие бы поступки мы ни совершили, они неизбежно принесут свои закономерные плоды и последуют за нами даже после смерти. Поэтому если богатые и благородные игнорируют свои обязанности или потакают себе, предаваясь чувственным удовольствиям, они, несомненно, в будущих жизнях, если не в настоящей жизни, пожнут урожай, который столь безрассудно растили для себя. А бедные, как бы тяжек ни был их крест в этой жизни, могут надеяться на заслуженные награды, если не впадут в отчаяние от нынешних страданий или в искушения, а старательно будут продолжать совершать поступки благие и достойные. Как нынешняя судьба — результат их предыдущих деяний, так и их будущее счастье окажется плодом нынешних действий.

В этом воззрении, разделяемом некоторыми псевдобуддистами, ошибочно оценивается практическая деятельность принципа кармы в мире намарупы, ибо оно пытается объяснить посредством кармической теории феномены, лежащие за пределами ее применимости. Насколько я понимаю, смысл теории кармы состоит в объяснении не примеров социальной несправедливости и имущественного неравенства, а фактов нравственной причинности.

Доминирующее положение богатых и знатных, неизбежные страдания, сопутствующие бедности, быстрый рост преступности и тому подобные социальные феномены возникают от несовершенства нашей нынешней социальной организации, которая основывается на идее абсолютной частной собственности. Людям позволено безгранично увеличивать богатства для собственного употребления и передавать их потомкам, которые никоим образом их не заслуживают. И они не обращают внимания на то, что эта система может нанести вред и общему благосостоянию сообщества, к которому они принадлежат, и отдельным его членам. Вероятно, богачи поработи-

ли экономически, а значит, политически и морально, миллионы своих собратьев еще до того, как сумели завоевать то социальное положение, которым они пользуются и наслаждаются ныне в полной мере. Они, вероятно, принесли сотни, тысячи жертв на алтарь Маммоны для того, чтобы провести в жизнь обширный замысел самообогащения. Но, что хуже всего, человек, скопивший таким образом богатство, по закону может передавать его потомкам, которые в каком-то смысле являются паразитами на теле общества. Им дарована привилегия жить за счет пота и крови других людей, не знающих, где приклонить голову, ежедневно влачащих свою тяжкую ношу, — и не из-за свободного выбора, а по принуждению, наложенному на них обществом.

Посмотрите на факты. Есть часть общества, которая почти ничего не делает для повышения общего благосостояния, и есть другая часть общества, которая, хотя и несет кроме собственной еще и чужую ношу, героически борется за скудное существование. Надо ли объяснять эти печальные явления, которые из-за несовершенства социального порядка мы ежедневно наблюдаем вокруг себя, различием в индивидуальной карме, делая отдельных людей ответственными за то, что в реальности вызвано недостатками в организации общества, к которому они принадлежат? Нет, учение о карме никоим образом нельзя привлекать для объяснения причины нашего социального несовершенства.

Сфера, в которой закон кармы действует в полную силу, — это наш этический мир. И потому этот закон нельзя переносить на экономическое положение. Нищета не является необходимым следствием злых поступков, а богатство — следствием благих деяний. То, богат человек или беден, главным образом зависит от экономического принципа, в той мере, в какой речь идет о нынешней социальной системе.

Нравственность и экономика — две различные области человеческой деятельности. Честность и нравственная прямота не обязательно гарантируют благополучие. Напротив, бесчестность и преступления против нравственного закона часто используются для материального процветания. Разве мы не замечаем, как много хороших, совестливых людей вокруг нас прозябает в ужасающей нищете? Станем ли мы считать, будто они страдают из-за проклятия неблагой кармы предшествующих жизней, если можем объяснить этот факт как случай социальной несправедливости? Никоим образом не обязательно — более того, это даже вредно — устанавливать отношения между двумя вещами, которые по своей сущности не имеют причинной зависимости друг от друга. Карму не стоит приплетать для объяснения имущественного неравенства.

Добродетельный человек довольствуется своим ясным сознанием и чистым сердцем. Каким бы низким ни было его настоящее социальное положение и какими бы плачевными ни были его финансовые дела, он не старается оглядываться в прошлое и искать там причину своей социальной незначительности; также его не беспокоит будущее земное счастье, которое, возможно, ожидает его, когда его кармическая энергия появится в новом обличье. Сердце добродетельного человека совершенно свободно от таких суетных и тревожных мыслей. Ему достаточно того, с чем он сталкивается здесь и сейчас. И если коснуться альтруистического аспекта нравственных поступков, то добродетельный человек хорошо понимает, что их карма вносит весомый вклад в укрепление блага на земле, а также духовно благоприятствует каждому, кто вдохновляется ею. Поэтому зачем нам цепляться за столь скудную теорию кармы, которой придерживаются некоторые, думая, что она может даровать им духовное утешение в материальных невзгодах?

Обычные люди слишком страстно хотят узреть, каким образом любой совершенный ими поступок способствует собиранию земного богатства и материальному благополучию. Они бы хотели даже нравственные поступки, в принципе не имеющие отношения к экономической стороне жизни, обратить в способ добывания земных благ. Они хотели бы закон кармической причинности приноровить к сфере, где действуют совершенно иные законы. На самом деле из совершения достойных деяний вытекает только обретение духовных даров: умиротворенности, спокойствия души, мягкосердечия и стойкости духа — небесных сокровищ, которые не могут быть изъедены ни молью, ни ржавчиной. А что еще может карма благих деяний принести нам? А что еще желал бы человек с набожным сердцем извлечь из своего благочестивого состояния? «Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды?» (Мф. 6, 25). Поэтому отринем обыденное истолкование кармы, которое столь противоречит духу буддизма.

Пока мы зависим от нынешнего положения вещей, невозможно избежать проклятия социальной несправедливости и имущественного неравенства. Одни люди должны рождаться богатыми и знатными, должны наслаждаться сверхизобилием материальных благ, другие должны стенать под тяжестью непосильного бремени, наложенного на них жестоким обществом. До тех пор, пока мы не совершим радикального изменения социальной среды, нельзя и думать, чтобы каждый из нас радовался равным возможностям и справедливому распределению. До тех пор, пока у нас не появится какая-то форма социализма — либерального, рационального и систематического, наверняка останутся те, кто в материальном плане более счастлив, чем другие. Но подобное положение дел —

феномен земных институтов, и они, как предполагается, отомрут рано или поздно. Напротив, закон кармы есть вечное таинство воли Дхармакаи как проявленной в этом мире обособленности. Мы не должны смешивать изменчивую случайность человеческого общества с абсолютным решением, исходящим от Правителя Мира.*

Индивидуалистическое представление о карме

Есть еще одно распространенное заблуждение относительно учения кармы, которое серьезно подрывает истинный смысл буддизма. Я имею в виду индивидуалистический взгляд на это учение. Согласно этому взгляду, деяния — благие или неблагие — совершенные кем-либо, влияют только на его судьбу и никак не влияют на другие существа. Поэтому мы должны отказаться от дурных поступков: ведь именно нам, а не иным людям, суждено страдать от их неблагоприятных последствий. Это представление о карме, которое я называю индивидуалистическим, предполагает абсолютную реальность индивидуальной души и ее продолжение как таковой в новом телесном воплощении, ставшем возможным благодаря преды-

* Несомненно, многие положения, отстаиваемые Судзуки и актуальные в начале XX века, уже потеряли свою остроту. «Дикий» западный капитализм и империализм, которые он наблюдал столетие назад, трансформировались ныне в другую форму экономических отношений, многими аналитиками называемыми «посткапиталистическими», лишенными былых необоримых противоречий между классами. Однако мир весьма разнообразен, и до сих пор немало таких обществ, к которым можно применить авторскую критику, в том числе и к России, — оговариваясь, конечно, что попытка «построения» социализма у нас благополучно провалилась. — *Прим. пер.*

душей карме. Поэтому индивидуальная душа здесь понимается как не вступающее в отношения с другими независимое целое, которое поэтому никоим образом не воздействует на них и не испытывает на себе их воздействие. Все то, что человек совершает, влияет только на него, никто другой не связан с его поступками и потому нисколько от них не страдает.

Однако буддизм не поддерживает подобное истолкование кармического закона, ибо оно не находится в согласии ни с теорией анатмана, ни с идеей Дхармакаи.

Согласно ортодоксальной теории, карма просто означает сохранение, или бессмертие, внутренней силы поступков безотносительно к физической идентичности их автора. Благие или неблагие поступки, некогда совершенные, оставляют постоянные следы в общей структуре чувствующих существ, простым компонентом которой и является исполнитель этих поступков. И не только сам деятель, но и каждый, образующий великое психическое сообщество, именуемое *дхармадхату* (духовный универсум), страдает или радуется плодам нравственного поступка.

Поэтому вселенная — не театр одной только обособленной души; наоборот, она принадлежит всем живым существам, каждое из которых образует психический элемент. Эти элементы столь тесно связаны друг с другом телесно и душевно, что последствия даже внешне незначительных действий, совершенных отдельным индивидом, ощущаются не только самим деятелем, но и другими людьми. Бросьте небольшой камешек в воду, и он тут же создаст почти бесконечную череду кругов, которые, какими бы они ни были незаметными, будут расходиться все дальше и дальше, пока не достигнут противоположного берега. Вызванные брошенным камнем колебания отзовутся не только в тонущем камне, но и во взволновавшейся воде. Вселенная, которая может показаться незрелым

наблюдателям просто системой плотных физических сил, в реальности есть великое духовное сообщество; и каждое отдельное живое существо является составной его частью. Эта самая сложная, самая тонкая, самая чуткая и лучше всего организованная масса духовных атомов передает свой поток нравственного электричества от одной частицы к другой с огромной быстротой и точностью. Поэтому подобное сообщество на самом деле является выражением Дхармакаи. Каким бы разношерстным, разноликим ни казалось оно в своем материальном индивидуальном аспекте, оно является не чем иным, как эволюцией единой глубинной сущности, в которой многообразие вещей обретает свое единство и тождественность. Поэтому именно в интересах сообщества в целом, а не только для собственного блага, искренние буддисты избегают безнравственных действий и испытывают внутренний подъем, совершая благие деяния. Те существа, которые благодаря духовному прозрению глубоко осознают внутреннее единство и взаимосвязь всех человеческих душ, называются бодхисаттвами.

Движимые именно этим духом, повторяю, благочестивые буддисты не хотят оставлять исключительно за собой те заслуги, которые они накопили вследствие поступков, совершенных из любви и благожелательности, но стремятся обратить их (*париварта*) на освобождение всех живых существ от темноты неведения. Как правило, буддийские трактаты завершаются следующими словами:

Итак, глубокое значение тройственной кармы, преподанное Буддой, Я завершил излагать, в соответствии с дхармой и логикой: Посредством этой заслуги я молюсь об освобождении всех живых существ И о том, чтобы они обрели совершенное просветление.³

³ Об исполнении кармы, Васубандху (Нанджэ, 1222).

Или еще:

Все заслуги, возникающие благодаря моему изложению,
Могут быть использованы всеми и переданы всем существам;
Так пусть они поднимутся по лестнице существования
и возвысятся до блаженства и мудрости.
И вскоре достигнут просветления — высшего, совершенного,
великого, вдаль простирающегося.⁴

Причина, из-за которой нравственный поступок, совершенный одним человеком, может помочь в достижении высшего просветления другими людьми, состоит в том, что души, которые обычно считаются индивидуальными, независимыми друг от друга, не являются таковыми на самом деле, поскольку они тесно переплетены одна с другой — настолько тесно, что колебания, произведенные в одной душе, рано или поздно отдаются в другой, влияя на нее благоприятно или неблагоприятно. Кармические следствия моего поступка определяют не только мою судьбу, но в немалой степени и судьбу других; поэтому становятся понятны и только что процитированные призывы благочестивых буддистов, желающих посвятить все заслуги, которые они способны достичь, общему благосостоянию масс.

Всевозрастающее стремление человечества расширить и облегчить общение во что бы то ни стало — феномен, иллюстрирующий врожденное единство человеческих душ. Изоляция убивает, ибо она, по сути, та же смерть. Каждая душа, которая живет и развивается, желает объять других, общаться с ними, следовать за ними, расширяться бесконечно, так, чтобы соединиться с остальными душами в одно целое, слиться в одну душу. Только понятая таким образом человеческая карма и способна повлиять на других людей, и заслуги одного могут быть использованы для приближения всеобщего просветления.

⁴ *Различение средств*, Васубандху (Нанджэ, 1248).

Если неумолимость кармы означает предопределенность этической жизни, иные могут принять это учение за чистой воды фатализм. Действительно, наша нынешняя жизнь — результат кармы, накопленной за предыдущие жизни; и пока карма сохраняет свою жизненность, нет никакой возможности избежать ее последствий, благих или вредоносных. Верно, что ни одна, даже самая захудалая пичужка, не взлетит в воздух без воли Всевышнего, ни одна былинка не вздрогнет перед дуновением вечернего бриза без воздействия кармы; даже волосы на наших головах сосчитаны Им. Также верно, что если бы наш интеллект не был столь близорук, мы сумели бы редуцировать возможную совокупность условий, из которых складывается наша жизнь, к их простейшим элементам, и тем самым предсказывать с математической точностью течение жизни, по которому нам суждено плыть. Если бы мы смогли зафиксировать всю свою прошедшую карму с незапамятных времен, все ее воздействия — как на нас самих, так и на тех, кто вступает с нами в контакт, — нам было бы нетрудно определить свою будущую жизнь с абсолютной четкостью. Однако ум человека, так уж он устроен, неспособен предпринять столь масштабную работу, и мы не в состоянии воспринять подлинное значение детерминизма; впрочем, с божественной точки зрения, детерминизм, по-видимому, совершенно оправдан, ибо никак нельзя ожидать, чтобы мировая душа стояла в стороне от судьбы вселенной, которая не что иное, как ее же собственное выражение. Это только из-за нашей человеческой слабости мы ощущаем неуверенность в завтрашнем дне и пытаемся объяснить теперешнее бытие с механистической, а не теологической точки зрения; и все-таки, как ни странно, мы в глубине души чувствуем, есть нечто таинст-



Рис. 11. Колесо бытия (бхавачакра).

венное, которое заставляет нас воскликнуть в отчаянии или с облегчением: «Да будет во всем Воля Твоя!». Несмотря на то, что сама вера в «Твою Волю» доказывает, что мы сохраняем в сокровеннейших глубинах сознания, за пределами рассудочного знания, веру в высший порядок, который абсолютно

не вписывается в привычные ограничения и который по меньшей мере ускользает от контроля со стороны нашего конечного, ограниченного фрагментарного сознания, доктрина кармы все-таки не должна быть понята в смысле крайнего фатализма.

Что касается общей теории детерминизма, то буддизм не возражает против нее. Допустив реальность закона причинности, ту истину, что каждое действие, осуществленное или помысленное, содержит в себе нечто потенциальное, что это нечто становится определяющим фактором нашей будущей жизни, как нам в таком случае не прийти к выводу, что «каждый из нас неизбежен», по словам Уитмена? Религиозная вера в божественную волю, которая, как предполагается, дарует нам всегда самое лучшее, фактически является не чем иным, как верой в детерминизм. Но если, применяя это учение в повседневной жизни, мы позабудем раскрыть все сокрытые в нас возможности, которые могут быть пробуждены только в результате напряженных усилий, то не будет ни высоких нравственных черт, ни личной ответственности, ни благородных стремлений; сознание будет лишь отражением нервной системы, а жизнь — машинной системой.

На самом деле карма — не машина, неспособная к воспроизводству и саморазмножению. Карма — чудесная органическая сила; она растет, развивается, даже порождает новую карму. Она подобна горчичному зернышку, самому малому из семян. Наделенное жизненной силой, несмотря на свою малость, оно прорастает, едва упав на питательную почву, а затем вырастает в дерево, к которому птицы небесные прилетают и гнездятся в его ветвях.* Его тайна

* См.: Мк. 4, 31—32: «Оно — как зерно горчичное, которое, когда сеется в землю, есть меньше всех семян на земле; а когда посеяно, всходит и становится больше всех

подобна тайне симпатических волн, что бегут через все сердца, когда те слышат истории о великих подвигах какого-нибудь героя или о материнском самопожертвовании. Карма, благая или вредная, по своей деятельности является и контагиозной, и симпатической. Даже самое незначительное благое деяние может дать неожиданно богатый урожай. Даже самому закоренелому негодяю дается шанс ощутить раскаяние — просто благодаря благой карме, накопленной в его прошедших жизнях, которая не истощилась и через много калып. И самая возвышенная вещь нашего духовного мира — это то, что карма, приносящая раскаяние и нирвану сердцу самых ничтожных, пробуждает и возжигает другую, подобную ей карму, слабо тлеющую в чужих сердцах, и через нее ведет их к высям окончательного просветления.

Поскольку мы ограничиваемся изложением общей внешней теории кармы, она кажется некоей формой детерминизма. Однако в нашей практической жизни, которая зависит от исключительно сложных факторов, учение о карме допускает, что в нас существует множество возможностей и способностей к развитию. Тем самым, мы избегаем механистических представлений о жизни, избавляемся от отчаяния предопределенности, хотя последняя во многом логична; и мы убеждаемся в том, что наши чаяния сбываются, пусть даже это может осуществиться не скоро. Хотя проклятие злой кармы может подчас висеть на нас тяжким грузом, нет причины совершенно погребать свои устремления — напротив, будем терпеливо нести ее бремя, совершая при этом все добродетельные поступки, дабы разрушить последние остатки плохой кармы и довести до зрелости карму благою.

злаков, и пускает большие ветви, так что под тенью его могут укрываться птицы небесные». — *Прим. пер.*

Созревание благой основы и накопление заслуг

Один из самых значительных фактов, мимо которого мы не можем пройти при обращении к учению о карме, — буддийская вера в то, что Шакьямуни достиг высшего состояния Будды только в ходе длительной практики шести добродетелей совершенства (*парамита*), в течение многих перерождений. Эта вера лежит в самом основании этики буддизма и имеет непосредственное отношение к учению о карме.

Идея кармы с точки зрения этики выглядит так: живые существа могут достичь совершенства не посредством вмешательства свыше, но через длительные, упорные, нестигаемые личные усилия, направленные на реализацию идеалов, т. е. на взращивание благой основы (*кушаламула*) и накопление заслуг (*пуньяс-кандха*). Это может быть осуществлено только через карму благих действий, неустанно совершаемых в течение многих поколений. Каждое отдельное благое деяние, которое мы исполняем сегодня, аккуратно вписывается в анналы человеческой эволюции, а также помогает возрастанию праведности. И наоборот, каждое вредоносное действие, любая мысль о самовозвышении, любое нечистое слово, любое утверждение эгоизма есть отход от совершенствования человечества. Если говорить конкретно, Будда представляет собой кристаллизацию в исторической личности Шакьямуни всей благой кармы, которая собиралась в течение бесчисленных кальп, предшествовавших его рождению. И если Девадатта, согласно традиции, действительно был врагом Будды, он символизирует собой злую карму, которая сохранялась наряду с благими поступками всех будд. Поздний буддизм, таким образом, представляет в этих двух исторических личностях конкретные результаты соответственно неблагой и благой кармы, стараясь показать, куда

именно его последователям следует направлять свою духовную энергию.

Поэтому учение о карме в реальности является теорией эволюции и наследственности с точки зрения их применения в нашей нравственной сфере. Как точно выражается Уолт Уитмен, в каждом из нас «сходятся и вечно прорастают вещи вселенной», в каждом «вдохновение нарастает и нарастает — подобно течению реки». И эти сходящиеся объекты, и это вдохновение суть не что иное, как наша карма, которая переплетается с нашим бытием и которая вызревает с момента зарождения сознания на земле. Каждое поколение либо замедляет, либо ускоряет созревание кармы и передает потомкам ее основу, либо ослабленную, либо улучшенную. Те, кто слишком слеп и не видит смысл жизни, те, кто принимает свое «я» за единственную реальность, и те, кто игнорирует духовное наследие, собираемое с незапамятных времен, — самые недостойные, самые неблагоприятные, самые безответственные люди на земле. Буддизм называет их «детьми Мары», теми, кто занят разрушительными действиями.

Доктор Дж. Р. Уилсон из Шотландии рассказывает интересную историю о некоем царском одеянии в статье “The Sense of Danger”* (The Monist. 1903, April), историю, которая наглядно показывает, каким образом потенциальная карма, накапливающаяся с незапамятных времен, зреет в самой тонкой клеточке нашего сверхсознания, или алаявиджняны, как сказали бы буддисты. Рассказ следующий:

«В одной из стран Востока имелось некое царское платье; вело оно свое начало от одной доисторической династии, письма которой не поддаются расшифровке. В силу консерватизма и долговечной традиции, что весьма характерно для Востока, это царское

* «Чувство опасности». — Прим. пер.

платье передавалось по наследству — и даже не сотни лет, но сотни поколений — поколений, из которых одни существовали необычайно долго, постепенно черствея и засыхая; другие жили недолго, быстро и весело. Это было одеяние царей и цариц, к которому, как предписывал обычай, каждый монарх добавлял какую-то деталь от себя — драгоценный камень, золотую нашивку, богато инкрустированную гемму. И о каждом новом добавлении в легенде, составленной по данному поводу, рассказывалось о том, кто привнес эту деталь. Разве не запечатлевалась личность этих царей и цариц на том, что они украшали? Если да, то платье было не мертвой вещью, не простым покрывалом, которое легко надеть, легко сбросить, но живой силой, царским влиянием, и носивший его, совершенно невольно, должен был отчасти принимать черты прежних владельцев. Представим себе принцессу царской крови, наверняка чувствительную и мистически настроенную, которая, пугаясь собственных предчувствий краха монархии, носит это платье. Пока она носит его, она слышит его сообщение. Вот гигантские рубины, что сверкают в центре платья, — память о кровавых завоевателях. Рассеянно касаясь их, она вздрагивает от какого-то непонятного ощущения: в ее крови что-то отзывается на воинственный дух, воплощенный в этих рубинах. Вот жемчужины, они говорят о мире. Тот шнур повязан царями и царицами, покровительствовавшими искусству и науке; по мере того, как девичьи пальцы перебирают их, настроение ее меняется, и она обращается к помыслам мирного ученого. Вот цветистая кайма, наследие вероломной царицы, всю свою жизнь погруженной в интриги и нашедшей смерть от руки убийцы, и приподнимая ее, чтобы рассмотреть повнимательнее, дева испытывает стыд и заливается краской, не понимая, что же вызвало в ней это изменение, не зная, что глубоко,

на дне ее души, спят порочные намерения — намерения злобные и безжалостные, которые потом, когда она будет царствовать, примутся преследовать ее. Таковы мысли, которые выплывают из тайных уголков ее души; столь тонким образом они рождаются».

Таким образом, идея кармы утверждает, что поступок любви и благой воли, который вы совершаете сейчас, не только служит для ваших личных интересов, но еще и означает признание трудов ваших достойных предков и обращение ваших действий на служение всему человечеству, означает ваш вклад во всемирное хранилище нравственных идеалов. Взирайте на благую основу, накапливайте заслуги, очищайте вредную карму, удаляйте эгоистические препятствия, воспитывайте в себе любовь ко всем существам — и небесные врата нирваны распахнутся, причем не только для вас, но и для всего мира.

Мы можем так сказать вместе с Уитменом о бессмертии кармы и вечном прогрессе человечества:

Вы думали, нечто проживет только свой срок?

Мир иначе существует — любая его часть, явная или

скрытая, существует иначе;

Ничто не существует без того, чтобы не исполнилось

предыдущее, а то — без прежнего,

Не увидев самое далекое, ни на шаг не приблизишься

к началу.⁵

Бессмертие

Мы читаем в «Вопросах Милинды»:

«Почтенный, это подобно тому как если бы некий человек взобрался на крышу с лампой и принялся бы есть там, и огонь от лампы зажег бы солону

⁵ Из стихотворения «Размышления во время прогулок по улицам Манхэттена». Я мог бы процитировать его целиком, если бы не был ограничен объемом книги.

на крыше, и от горящей соломы запылал бы весь дом, а от горящего дома занялась бы огнем вся деревня, и люди из деревни схватили бы его и спросили: „Почему ты зажег деревню?“, а тот бы ответил: „Я не зажигал деревню. Огонь от лампы, при свете которой я принимал пищу, отличался от того огня, который вызвал загорание деревни“, и так они, споря, пришли бы к тебе. Кого бы поддержал, почтенный?»

«Людей деревни, почтенный».

«И почему?»

«Потому что, несмотря на сказанное этим человеком, последний огонь вырос из первого».

«Точно так же, почтенный, хотя имя и форма, которые рождаются в следующем существовании и отличаются от имени и формы, которые завершаются смертью, тем не менее они вырастают из предыдущих. Поэтому человек не освобождается от своих неблагих деяний».

Вышеприведенное есть буддийское представление об индивидуальной идентичности и ее сохранении, представление, которое отрицает бессмертие самосущей души, но утверждает бессмертие кармы. Вероятно, еще один хороший способ проиллюстрировать это учение — проследить за проращением и развитием семени. Семя, в сущности, является конкретным выражением кармы. Когда растение достигает определенной ступени развития, оно зацветает и приносит плод. Этот плод содержит в себе скрытую энергию, которая при благоприятном стечении обстоятельств развивается в зрелое растение того или иного вида. Новое растение отныне повторяет процессы, через которые прошли его предшественники, и тем самым осуществляется вечное продление жизни растения. Жизнь отдельного растения не может быть постоянной уже в силу своей внутренней природы, через какое-то время ей суждено прерваться. Но не таков

случай с потоком вечно длящейся жизненности, которая струится в растении с основания мира: ведь подобный поток надындивидуален по своему характеру, он превосходит изъяны отдельных растений. Он не может проявляться актуально все время, но потенциально он всегда присутствует в бытии семени. Изменения — это просто вопрос формы, и они не мешают протеканию жизни в растении, жизни, которая сохраняется во вселенной как энергия произрастания.

Именно эта энергия произрастания проявляется в зрелом растении, заставляет его цвести весной, давать семена, пребывает в скрытом виде в этих семенах и побуждает их прорасти при благоприятных обстоятельствах. Эта вегетативная энергия, эта таинственная сила, в том виде, в каком ее трактует буддийская мысль, есть не что иное, как вегетативное выражение кармы, которая в биологическом мире имеет форму закона наследственности, или передачу приобретенных признаков, или некоторые другие законы, которые могут быть открыты биологами. И именно тогда, когда эта сила проявляется в нравственном пространстве человеческих поступков, карма приобретает свойственный ей смысл закона этической причинности.

Есть несколько видов передачи, посредством которой карма индивида или народа, нации, расы способна продлевать себя в вечном. Некоторые из них описываются ниже.

Один из них можно назвать генеалогическим или, лучше, биологическим. Предположим, есть потомки некоего блестящего рода, предки которого отличались среди других храбростью, или великодушием, или сообразительностью, или какими-то другими деяниями либо способностями. Такие потомки, как правило, пользуются уважением в своей среде, так, будто бы души их предков переходили из поколения в поколение и до сих пор оставались среди них. Некоторые из этих потомков могут находиться в интеллектуаль-

ном или нравственном отношении даже ниже среднего уровня, но этот факт вовсе не отменяет возможность и веру в то, что другие члены их семьи могут в определенный период развить способности, которыми были наделены их отцы, — хотя они и спят в них до поры до времени, — например, через вдохновение благородными примерами прошлого. Уважение, которым они пользуются, и возможность получения вдохновения — все это деятельность кармы, произведенной предками. Творец или творцы благородной кармы — все они уже ушли из мира, кости их давно истлели, их души уже не существуют, их конкретные индивидуальные личности отошли в прошлое; однако их карма все еще здесь, все так же полна сил, как в день своего зарождения, и такой будет оставаться и впредь — до конца времен. Если же некоторые из них оставили после себя черный след, то злая карма крепко впивается в биографию рода; и потомкам придется страдать от проклятия столь долго, сколько сохраняется ее жизненная сила, независимо от того, насколько они безгрешны сами.

Я хотел бы в связи с этим отметить непостижимый способ действия злой кармы. Зло ведь не всегда производит только зло; очень часто оно оказывается условием, а то и причиной возникновения нравственного состояния, в котором можно преодолеть это зло собственными высшими духовными усилиями. Человек, сознавая самый факт того, что история его рода загрязнена какими-то темными пятнами, сумеет зажечь в своем сердце трепетный огонек доброты. Поскольку основа его благой кармы в конце концов доводится до зрелости, его достоинства могут даже затмить зло прошлого и открыть перед ним новую страницу, полную счастья и славы. И тогда оказывается, что в этом мире все — лишь средство для окончательной реализации Блага. Буд-

дисты приписывают этот духовный феномен качествам упай Дхармакаи или Будды Амитабхи.⁶

Возвращаемся к нашей теме. Нет необходимости умножать примеры, чтобы доказывать, что все сказанное выше о семье, истинно также и относительно расы, племени, клана, нации — словом, любой формы сообщества. История человечества во всех своих многообразных проявлениях — не что иное, как гигантская драма, представляющая буддийское учение о кармическом бессмертии. Она подобна бездонному океану, границы которого никому не ведомы; и волны происходящих в ней событий, которые то вздымаются, то опадают, то приливают, то бурлят, то отливают — постоянно, и днем, и ночью, — показывают, каким образом законы кармы действуют в настоящей жизни. Один поступок провоцирует другой, а тот — третий, и так без конца, и цепь кармической причинности нигде не обрывается.

Следующую разновидность кармы можно назвать исторической. Я имею в виду, что карма человека может быть бессмертной из-за появления тех или иных исторических, культурных объектов, таких как здания, литературные произведения, творения искусства, орудия труда. В сущности, почти каждый объект, человеческий или природный, каким бы незначительным он ни показался, ассоциируется с памятью о каком-нибудь великом человеке, несет его карму, передает ее следующим поколениям.

Всякий согласится с тем, что литературный труд воплощает в себе душу автора и его дух, что поздние

⁶ Если исходить из буддийского учения о кармическом бессмертии, то в следующих словах Толстого, вероятно, можно найти даже больше смысла, чем полагал сам их автор: «Мой умерший брат действует во мне теперь даже сильнее, чем когда он жил; он пронизывает мое бытие и подымает меня к себе».

поколения могут ощущать живое присутствие автора в мыслях и чувствах, выраженных в этом труде, что всегда, когда читатель вдохновляется литературным сочинением и осуществляет его идеи в действительности, автор и читатель, хотя они и отделены друг от друга телесно и во времени, в духовном смысле чувствуют биение одного и того же сердца. То же самое верно и относительно произведений искусства. Вступая в галерею, украшенную великими творениями греческих или римских мастеров, мы чувствуем, будто бы дышим в унисон с этими выдающимися творцами; и нам кажется, что в нас пробуждаются те же впечатления, что и в них. Мы забываем, как и они, о реальности обособленного существования и невольно возвышаемся над ней, и наше воображение воспаряет к неземным просторам. Что это за непостижимая сила! — сила, посредством которой эти неодушевленные предметы уносят нас в идеальный мир! Что это за непостижимая сила, благодаря которой на поверхности холста или в куске мрамора пробуждается дух ушедших мастеров искусства! Не лишено основания, что примитивные, или невежественные, люди зачастую интуитивно верят в духовную силу идолов. Они не в состоянии уловить разницу между субъективным присутствием духа и его объективным воплощением. Если исходить из их религиозного чувства, а не из нашего критического интеллекта, то их идолопоклонство совершенно оправданно. Все эти факты, если к ним подойти с доверием, безошибочно доказывают буддийскую доктрину бессмертия кармы. Струна кармы, задетая умершими мастерами прошлых веков, продолжает звучать в их творениях, и это звучание передается восприимчивым душам вплоть до нынешнего дня.

Архитектурные творения доказывают истинность идеи кармы не в меньшей степени, чем творения искусства и литературы. Подобно тому, как самые

佛 陀 彌 阿



Рис. 12. Будда Амитабха.

верхние камни с какой-нибудь египетской пирамиды при падении на землю расходуют столько же энергии, сколько потребовалось для их доставки наверх во времена фараонов, как куски угля, прежде залегавшие в толще земли, излучают при сгорании в печи то же количества тепла, которое было поглощено ими из

солнца сотни тысяч лет назад; так и любой кусок какого-нибудь камня, кирпича или цемента, который можно обнаружить в развалинах вавилонских дворцов, в индийских рощах, в руинах персидских беседок, египетских обелисков или римских пантеонов, насыщен тем же духом, который побуждал древние народы возводить эти гигантские архитектурные шедевры. Дух здесь пребывает не в своей индивидуальной форме, а в виде кармического присутствия. Когда мы держим в руках эти простые, невзрачные обломки, наши души становятся необычайно восприимчивы к флюидам, исходящим от душ прошлого, а наше умственное око живо улавливает блеск богов, славу королей, мир нации, процветание народов и т. п. Так наши души и их души связаны цепью кармической причинности через зримые реликты древних эпох. Так карма древних народов все еще дышит своим бессмертием в этих архитектурных творениях и посылает свои симпатические волны тем, кто созерцает их. Когда, таким образом, мы приходим к убеждению относительно истинности бессмертия кармы, мы можем искренне воскликнуть вместе с христианами: «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?» (1 Кор. 15, 55).

Едва ли нужно приводить дальнейшие примеры, иллюстрирующие историческое значение учения о карме. Так, весь научный аппарат, все научные инструменты суть постоянные свидетели гения тех, кто их изобрел. Промышленные машины и сельскохозяйственные орудия особенно наглядно свидетельствуют о бессмертии кармы, созданной конструкторами в точном соответствии с тем, как они направляли свой труд на общее благосостояние и прогресс человечества. Инструменты, машины или орудия могут быть заменены на новые, более пригодные, а то и вообще забыты в последующих поколениях, но это не отменяет того факта, что улучшенные машины стали

возможны только благодаря познанию и опыту, которые пришли от использования прежних машин, — другими словами, что идеи и мысли первооткрывателей все еще живут в идеях и мыслях их последователей, совсем как в случае с генеалогической передачей кармы.

Теперь мы можем более пристально взглянуть на духовную цель кармической деятельности. Любой вдумчивый читатель способен понять из того, что было сказано выше, какое важное значение буддийское понятие кармы имеет для нашей нравственной и духовной жизни. Впрочем, следующие замечания помогут ему оценить это понятие в полной мере и вывести непредвзятое суждение о его достоинствах.

По-видимому, именно здесь становится особенно заметным различие между буддизмом и христианством относительно представления о деятельности души. Христианство, если я понимаю его правильно, трактует психические явления как деятельность индивидуальной я-сущности, которая таинственным образом скрывается где-то внутри тела. Для христиан душа — это метафизическая сущность, и ее воплощение в теле считается заточением.* Она стелет об освобождении, страстно стремится к горней обители, в которой, после телесной смерти, она сможет наслаждаться всеми блаженствами, доступными ее бестелесному существованию. Она обретает нектар бессмертия на небесах, в присутствии Бога-Отца и Христа-Сына, а не в длительности кармы в этом мире. Душа же злодея, если признается, что у него вообще есть какая-то душа, осуждается на вечное мучение. Таковую душу, едва она освободится от телесного заточения, бросают в адское пламя, где она и

* Идея заточения души в теле в большей степени характерна для последователей гностицизма, чем для христиан. — *Прим. пер.*

горит, страдая от невыразимых мук. Таким образом, христианство не верит в трансмиграцию, или реинкарнацию, души. Душа, некогда разлученная с телом, никогда больше не воссоединяется с ним;* она либо живет вечной жизнью на небесах, либо страдает от непрекращающейся смерти в аду. Таков неизбежный вывод из предпосылки христиан об индивидуальной, обособленной душе.

Буддизм же не говорит о метафизической реальности души. Он заявляет, что все наши психические и духовные переживания происходят благодаря действию кармы, которая получает свою силу от предшествующих «семян деятельности» (*кармабиджа*) и которая соединяет пять скандх в нынешнем состоянии в одно целое. Настоящая карма, войдя в полную силу, в свою очередь производит «семена деятельности», которые при благоприятных обстоятельствах вновь прорастают и вступают в зрелость. Поэтому до тех пор, пока сила кармы таким образом без конца воспроизводится, пять скандх непрерывно появляются в мире и действуют в координации друг с другом, как отдельное существо. Подобное «воспроизводство» кармы и есть, согласно буддистам, трансмиграция души. Говорят, японский национальный герой, генерал Кусуноки Масасигэ, который был ортодоксальным буддистом, произнес знаменательные слова, погибая на поле боя: «Я еще семь раз приду на эту землю и полностью исполню свой долг перед императорским домом». И его слова не оказались пустым звуком, потому что даже по сей день, спустя более чем семьсот лет после смерти, дух его все еще живет среди соотечественников, а его бронзовое изваяние на коне торжественно взирает на японский император-

* Согласно христианскому вероучению, душа, разлученная с телом при наступлении смерти, в день Страшного суда снова с ним соединится. — *Прим. пер.*

ский дворец. Он перерождался даже больше семи раз, он будет перерождаться столь долго, сколько японцы как нация будут существовать на свете. Это вечное перерождение, или реинкарнация, означает ни больше ни меньше как бессмертие кармы. Будда говорит: «О ученики, примите после моей смерти эти нравственные предписания и это учение, преподанное вам, ибо я живу в них». Жить в карме, а не в цельности «я» — таково представление буддистов о бессмертии. Поэтому буддисты совершенно согласятся с чувством, выраженным известным современным поэтом в таких стихах:

Мы живем деяниями, не годами; мыслями, а не дыханием;
Чувствами, а не цифрами на доске,
Мы должны считать время по биению сердца. Тот живет,
Кто думает о благе, чувствует возвышенно, действует
наилучшим образом.

Иные, быть может, сочтут подобную разновидность бессмертия неудовлетворительной и пылко возразят, будто именно я-душа, а не таинственная сила кармы, является бессмертной, — ведь эта идея более приемлема, более понятна людям. Буддисты ответили бы на подобное возражение так: «Если их интеллектуальная интуиция не вполне способна увидеть истинность теории кармы, зачем нам поощрять их грубую, примитивную веру?» Даже сам Будда не смог бы заставить детей находить удовольствие в абстрактных метафизических истинах, какая бы истина, какое бы глубокое духовное утешение ни скрывались в них. Им нужны разве что игрушки, басни и притчи. Поэтому девизом буддизма является: «Помогай нуждающимся согласно их желаниям и в соответствии с обстоятельствами». Мы не в состоянии заставить растение вырасти даже на сантиметр, искусственно вытягивая его из земли; надо только немного подождать, когда оно само созреет для этого. Пока ребенок не станет

взрослым, не стоит ожидать, что он отбросит свои детские привычки.

Вывод, который можно извлечь из вышесказанного, очевиден: если мы желаем бессмертия, пусть в нас зреет благая карма и сердце очищается от скверны зла. В благой карме мы призваны к жизни вечной, а в злой карме нас ждет осуждение, причем осуждаемся не только мы, но и все, кто следует за нами по пути зла. Карма всегда производительна, и поэтому благая карма — это бесконечное блаженство, а злая карма — вечное проклятие. Именно по этой причине при появлении Будды в Джамбудвипе* небо и земля зазвучали радостными возгласами богов и людей. Это был замечательный триумф доброты. Идеал нравственного совершенства нашел конкретное воплощение в лице Шакьямуни. Это показывает, каким образом запас благой кармы, собираемой и взращиваемой с расцвета сознательной жизни на земле, смог сконцентрироваться в одном человеке и проявиться уже в этом бренном мире. А потому фигура Будды стала кульминацией всей благой кармы, которую дотоле собирали его духовные предки. И она же стала основой для закваски новой кармы, потому что нравственные «семена деятельности», которые производились им в течение всей его жизни, свободно разбрасывались везде, где распространялись его добродетели и учения. Иначе говоря, семена его кармы попали в души всех живых существ. Каждое из этих семян — а их было бесконечно много — станет новым центром нравственной активности. Пропорционально тому, насколько мощно оно развивается и какие приносит плоды, оно разрушает семена злых деяний. Благая карма — это союз щита и меча: охраняя себя, она разрушает все, что против нее.

* Один из «континентов» буддийского мира, то же самое, что и Индия. — *Прим. пер.*

Поэтому благая карма бессмертна — не только статически, но также и динамически, т. е. ее бессмертие — не просто отсутствие рождения и смерти, но постоянное позитивное возрастание в ней нравственной силы.

Благочестивые буддисты верят, что всякий раз, когда призывается имя Будды — с сердцем, свободным от злых помыслов, — он входит непосредственно в душу и становится неотъемлемой частью ее существа. Это, впрочем, не означает какого-то «самосознательного» субстрата Будды, который может предаваться нетленному духовному блаженству возле некоего антропоморфного Бога и который нисходит на землю при выклипании его имени, оказывая помощь в той мере, в какой это требуется нуждающимся. Вместе с тем, это означает, что буддист пробуждает в своей личной карме то же самое, что сформировало буддовость в Будде и что возвращает ее до зрелого состояния. Основа буддовости — не личное «я» Будды, а его карма. Каждый химический элемент, когда бы ни случилось ему освободиться от комбинации с одними элементами, всегда производит тепло, которое поглощается потом при его соединении с другими элементами, и это поглощение происходит независимо от того, когда распалась первоначальная комбинация. То же самое происходит и с кармическим семенем Будды. Оно может упасть на бесплодную почву какого-нибудь греховного сердца, и о нем, глубоко погребенном там в течение многих лет, человек способен совершенно позабыть. Однако оно никогда не теряет способности прорасти при благоприятных условиях и, рано или поздно, произвести то, что пришло от Будды в начале мира. И это воспроизводство будет не просто химическим, но прежде всего биологическим; ибо именно этот закон обуславливает бессмертие кармы.

Глава 9

ДХАРМАКАЯ

Мы рассмотрели учение о Таковости (*бхутататхата*) в разделе о теоретической махаяне, придя к выводу, что оно чересчур абстрактно и не имеет большого практического значения для нашей земной жизни. Вообще, теория как таковая, по-видимому, не соотносится напрямую с религиозным сознанием. Чтобы стать практически применимой, чтобы утолить нашу духовную жажду, она должна претерпеть определенные изменения. В этом мире никакая вещь не может быть изображена с абсолютной, математической точностью, поскольку здесь все воспринимается через органы чувств, которые в силу своей природы в большей или меньшей степени искажают реальность. Так обстоит дело и с чистым разумом: сколь бы совершенен сам по себе он ни был, мы все равно не можем воспользоваться им вполне, поскольку его затуманивают наши эмоциональные и рассудочные особенности. Это видоизменение чистого разума, впрочем, оправдано с эмпирической точки зрения, потому что простая абстракция бессодержательна, бесплодна и не имеет ценности для практической жизни, и еще потому, что наши религиозные чаяния не утоляются пустыми концептами, в которых отсутствует дух.

Мы можем подчас пренебрегать велениями разума и довольствоваться, хотя обычно и невольно, смутны-

ми идеями, которые, если их исследуют критически, выглядят противоречащими друг другу. Но мы никоим образом не должны недооценивать порывы религиозного чувства, которое обретает утешение только в самой сущности вещей. Если человек во имя веры и не обращает внимания на вопиющие логические противоречия, то лишь потому, что ему приходится как-то решать мучающие его вопросы, пусть даже ценой отхода от рациональности. Истина состоит в том, что религиозное сознание прежде всего требует факта, и когда это требование удовлетворяется, такому сознанию безразлично, приемлема или нет с логической точки зрения рациональная интерпретация этого факта. Вместе с тем, если бы логика заняла первенствующее положение, а вопрошанию о первооснове и чувству пришлось бы безропотно следовать за ней, то наша жизнь наверняка потеряла бы свой аромат, стала пресной, наше существование оказалось бы пустым, мир превратился бы в вереницу бессмысленных событий. Как результат, мы были бы обречены на опустошение, безжизненность и абсолютное страдание. Но в реальности в здешней жизни доминирует воля, а рассудок ей содействует. Это помогает объяснить, почему, в то время как все существующие религии грешат неточностями с точки зрения логики, а механистические трактовки мироздания находят все большую и большую поддержку, религия повсеместно продолжает играть важную роль в нашей повседневной жизни. Абстракции хороши для интеллектуальных упражнений, но когда перед нами встает вопрос жизни и смерти, мы нуждаемся в чем-то более существенном и более проникновенном, чем простое теоретизирование. Это может не быть математически выверенным и определенным постулатом; но должно быть действенной, живой, реалистической теорией, т. е. верой, рожденной в сокровеннейших глубинах нашего бытия.

Какие же практические трансформации претерпевает доктрина Таковости для того, чтобы утратить религиозные упования?

Бог

В буддизме не используется понятие «Бог». Это слово должно даже раздражать большинство его последователей, потому что для обыденного сознания оно тесно связано с идеей Творца, который создал мир из ничего, устроил потоп для человечества и который, движимый угрызениями совести, послал своего единственного Сына спасти нуждающихся. Однако на этом основании о буддизме нельзя судить как об атеизме, учении, которое одобряет агностическое, материалистическое понимание мира. Вовсе нет. Буддизм открыто признает, что в мире есть реальность, превосходящая эмпирические ограничения, но которая, тем не менее, имманентна всему и которая манифестируется в полной своей славе. В ней мы живем, действуем и бытийствуем.

Буддийский «Бог», религиозная основа буддизма, обычно именуется *Дхармакая-Буддой*, иногда *Вайрочана-Дхармакая-Буддой*; еще одно имя для него — *Амитабха (Амитаюс)-Будда*, оно используется главным образом последователями школы сукхавати в Японии и Китае. Кроме того, часто мы встречаем, как образы Шакьямуни, Будды, Татхагаты, очищенные от конкретной личностной историчности, отождествляются с высшей истиной и реальностью. Эти имена, однако, никоим образом не исчерпывают целый legion имен, который изобрело плодовитое воображение буддистов, поскольку выбор объекта их почитания обуславливается различием в их духовных потребностях.

Западные ученые обычно переводят слово *Дхармака* как «тело Закона», подразумевая Закон учения, возведенного Буддой Шакьямуни. Как известно, Будда, готовясь вступить в нирвану, заповедал ученикам почитать дхарму — т. е. религию, провозглашенную им, — как его самого, потому что человек продолжает жить в своей работе, деяниях, словах, оставшихся после него. Это позволило европейским ученым понимать *Дхармака* как личность Будды, воплощенную в его религии. Это толкование термина, впрочем, не слишком корректно и способно породить некоторые серьезные заблуждения относительно фундаментальных учений махаяны. Возможно, первоначально *Дхармака* действительно понимали как инкарнация Будды — об этом мы можем судить на основании соответствующего использования этого термина в некоторых хинаянских текстах. Но в том виде, в каком он используется восточными буддистами, он приобрел совершенно новый смысл, не имеющий ничего общего с корпусом религиозных учений, разработанных Буддой.

Эта трансформация концепции *Дхармака* была вызвана тем новым истолкованием слова *дхарма*, которое ему дали сторонники махаяны. *Дхарма* — емкое понятие, оно покрывает широкий диапазон значений. Происходит оно от корня *дхри* со значением «держат», «нести», «относиться», и первоначальный смысл *дхармы* — «то, что проводит, или относится, или поддерживает». Затем появились значения «то, что образует норму, регулирует ход вещей», т. е. «закон», «институт», «правило», «учение», затем «долг», «справедливость», «достоинство», «нравственная заслуга», «характер», «признак», «сущностное качество», «субстанция», «то, что существует», «реальность», «сущее» и т. п., и т. д. Европейский

эквивалент *дхармы*, наиболее часто используемый востоковедами — «закон», «учение». Эта трактовка, возможно, и подходит к палийским источникам, но совершенно не применима для понимания таких махаянских терминов, как *дхармадхату*, *Дхармакая*, *дхармалакша*, *дхармалока** и др. Есть места в махаянской литературе, в которых весь смысл текста зависит от того, как мы понимаем слово *дхарма*. Можно даже сказать, что одна из многих причин непонимания христианами исследователями буддизма значения махаяны связана именно с непониманием *дхармы*.** Не случайно Макс Мюллер отмечает в своем введении к английскому переводу *Ваджраччхедика сутры*: «Если всегда переводить *дхарму* как закон, то, вероятно, весь смысл нашего трактата окажется непонятным». Наверное, не только этот махаянский текст, но и вся литература окажется полностью непонятной.

В махаяне *дхарма* означает во многих случаях «вещь», «субстанция», или «бытие», «реальность» — как в конкретном, так и в общем смысле. Впрочем, часто этот термин понимается и как закон или учение. *Кая* может переводиться как «тело», не в смысле «личность», а в смысле «система», «единство», «целостная форма». *Дхармакая*, сочетание *дхармы* и *каи*, тем самым означает организованную целокупность вещей, или принцип космического единства, но не как чисто философское понятие, а как объект, на который направлено религиозное сознание. Впрочем, я предпочитаю в настоящей работе применять всегда ориги-

* Последние два слова означают «признак/сущность *дхармы*» и «мир *дхармы*». — *Прим. пер.*

** Это было высказано примерно за 10 лет до того, как выдающийся русский буддолог О. О. Розенберг выдвинул идею, что именно вокруг осмысления понятия *дхарма* развивалась буддийская философия. — *Прим. пер.*

нальное санскритское звучание этого слова, а не переводные понятия, упоминаемые прежде: ведь термин *Дхармакая* для сознания восточных буддистов обладает особым религиозным ароматом, и если это слово переводить либо как «Бог», либо как «Всё», либо какими-либо абстрактными философскими терминами, то смысл значительно пострадает.

Дхармакая как объект религиозного сознания

Как сказано выше, *Дхармакая* — не философское понятие и не точный эквивалент Таковости. Она наделена религиозным значением, является объектом религиозного почитания. *Дхармакая* — душа, это волеизъявляющее, знающее бытие, нечто такое, что объединяет волю и сознание, мысль и действие. Махаянисты понимают ее не как абстрактный метафизический принцип наподобие Таковости, а как живой дух, который проявляется и в природе, и в мысли. Вселенная как выражение этого духа не является ни бессмысленной демонстрацией слепой силы, ни ареной борьбы различных механических сил. Кроме того, буддисты приписывают *Дхармакае* бесчисленные заслуги, добродетели и абсолютное, совершенное сознание, видят в ней неиссякаемый источник любви и сострадания. Именно в этом аспекте *Дхармакая* окончательно перестает походить на чисто метафизический принцип, холодный и безжизненный. *Аватамсака сутра* весьма прозрачно излагает: «*Дхармакая*, хотя она и проявлена в тройственном мире,* свободна от загрязнений и страстных желаний. Она развертывается здесь и там, везде отвечая на зов кармы. Это не индивидуальная реальность, не

* Подробнее об этом см. гл. 10 — *Прим. пер.*

ложное существование, а универсальное и чистое бытие. Дхармакая не приходит ниоткуда и не уходит никуда, она не утверждает себя и не подвержена уничтожению. Она всегда безмятежна и постоянна. Дхармакая есть Одно, лишенное всех определений. Это Тело Дхармы не имеет границ, не имеет сторон, но оно воплощено во всех телах. Свобода, или спонтанность, Дхармакаи непостижима, ее духовное присутствие в вещах телесных непостижимо. Все формы телесности содержатся в ней, она может создавать все. Воплощаясь в любом конкретном материальном теле согласно природе и условиям кармы, Дхармакая просветляет все творения. Будучи сокровищницей сознания, она все же свободна от обособленности. Нет места в мире, где бы ни главенствовало Тело Дхармы. Мир претерпевает изменения, но это Тело остается неизменным. Оно свободно от всех противоположностей и противоречий, более того, действует во всех вещах, приводя их к нирване».¹

Более подробное описание Дхармакаи

Вышеизложенное дает самое общее, сжатое понятие о Дхармакае. Теперь же мне хотелось бы привести более детальное ее описание, для того чтобы более отчетливо и определенно понять это столь важное буддийское представление о высшем уровне бытия.

«О вы, сыны Будды! Татхагата² — не особая дхарма, не особый вид деятельности, не особое тело, и не пребывает он в каком-то особом месте, и не ограничивается его спасительная работа какими-то отдельными людьми. Напротив, Татхагата содержит

¹ *Аватамсака сутра*. Китайский перевод Буддхабхадры, гл. XXXIV.

² Персонифицированная Дхармакая.

в себе бесконечное количество дхарм, бесконечные виды деятельности, бесконечное количество тел, бесконечные просторы и универсально действует на спасение всех вещей.

О вы, сыны Будды! Дхармакая подобна пространству. Пространство³ содержит в себе все уровни материального существования и все пустоты, которые имеются между ними. Оно простирается во всех возможных направлениях, и все же нельзя сказать, есть оно или не есть в данном особом месте, ибо пространство не имеет осязаемой формы. Точно так же и с Дхармакаей Татхагаты. Она присутствует в каждом месте, во всех направлениях, во всех дхармах, во всех существах; и все-таки Дхармакая от этого не становится отделенной от чего бы то ни было. Потому что Тело Татхагаты не имеет особой формы, но проявляется везде и всегда, когда этого требуют природа и положение вещей.

О вы, сыны Будды! Она подобна пространству. Пространство безгранично, объемлет все сущее, и все же не показывает и следа страстности [обособленности]. Точно также и с Дхармакаей Татхагаты. Она просветляет все благие мирские деяния, равно как и все религиозные, но не подвержена страсти или предубеждениям. И почему? Потому что Дхармакая совершенно свободна от всех страстей и предубеждений.⁴

³ В индийской философии пространство всегда представлено как объективная целостность, в которой существуют все вещи.

⁴ Это должно быть понято в том смысле, что Бог «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5, 45). Дхармакая универсальна по своей любви, как пространство в своей объемлемости, потому что она совершенно свободна от человеческих желаний и страстей, которые суть продукты эгоизма, а значит, всегда склонны быть частными и исключительными.

О вы, сыны Будды! Она подобна солнцу. Блага, проливаемые светом солнца на все живые существа на земле, неисчислимы; например, рассеивая тьму, солнце дает питание всем деревьям, лекарственным растениям, семенам, кустам, траве; оно удаляет влагу; оно делает светлым простор, тем самым помогая всем существам, живущим в воздухе; лучи солнца пронизывают воды, чтобы помочь прекрасным цветам лотоса полностью расцвести; оно одинаково беспристрастно светит на все фигуры и формы, благоволя исполнению всех действий на земле. И почему? Потому что из солнца исходят многочисленные лучи жизнедающего света.

О вы, сыны Будды! Точно так же и с солнцеподобным Телом Татхагаты, которое бесчисленными способами проливает блага на все существа. Иначе говоря, оно благоволит нам, разрушая зло и возвращая добро; оно благоволит нам давая свое универсальное просветление, которое изгоняет тьму неведения, скрывающуюся во всех существах; оно благоволит нам своим великим сострадательным сердцем, которое спасает и защищает все существа; оно благоволит нам своим великим любящим сердцем, которое освобождает все существа от страдания рождения-и-смерти; оно благоволит нам устройением благой религии, с помощью которой мы укрепляемся в своих нравственных поступках; оно благоволит нам возвращением в нас твердой веры в истину, которая удаляет все наши духовные загрязнения; оно благоволит нам, помогая понять учение, посредством которого мы приходим к признанию закона причинности; оно благоволит нам, давая божественное прозрение, которое позволяет наблюдать круговорот всего сущего; оно благоволит удерживаться от несправедливых действий, которые могут разрушить основу заслуг, накопленных всеми существами; оно благоволит нам, надевая светом разума, который раскрывает цветы ума

всех существ; оно благоволит нам, даруя стремление, которое воодушевляет нас практиковать все то, что приводит к буддовости. И почему? Потому что солнцеподобное Тело Татхагаты во все стороны излучает лучи Света Сознания.

О вы, сыны Будды! Когда занимается день, встающее солнце освещает сперва пики самых высоких гор, затем горы поменьше, наконец, равнины и поля; но сам свет солнца не думает про себя: „Освещу-ка я сперва более высокие горы, а затем, постепенно восходя выше и выше, прольюсь на равнины и поля“. Нечто получает солнечный свет раньше других потому лишь, что есть разница высот на поверхности земной.

О вы, сыны Будды! Точно так же и с Татхагатой, который содержит в себе бесчисленное, безмерное количество солнц универсального сознания. Бесчисленные лучи Света Сознания, вечно изливаясь из духовного Тела Татхагаты, сперва попадут на бодхисаттв и махасаттв, которые суть высшие пики среди людей, затем на ниданабудд,* затем на шраваков, затем на тех существ, которые определенно наделены добрым нравом, — по мере того как все они, каждый по своим способностям, поймут учение об освобождении, и наконец на всех обычных смертных, которые по характеру своему могут быть либо очень плохи, либо не очень, обеспечивая их теми условиями, которые окажутся благотворными в их последующих рождениях. Но Свет Сознания, проливаемый Татхагатой, не вынашивает в себе такую мысль: „Я сперва освещу бодхисаттв, а потом постепенно перейду на обычных смертных, и т. п.“ Свет универсален и

* Имеются в виду пратьекабудды, «будды-одиночки», одной из практик которых является размышление над смыслом звеньев цепи причинного возникновения (нидана). — Прим. пер.

освещает всех без всякого предпочтения, и все-таки из-за различия, которое имеется между живыми существами в их характере, стремлениях и т. п., Свет Сознания по-разному ими воспринимается.

О вы, сыны Будды! Когда солнце поднимается над горизонтом, слепорожденные люди из-за своего изъяна совсем не могут увидеть свет, тем не менее и они обласканы солнечным светом, который дает им, как и другим живым существам, основное, что необходимо для поддержания жизни, — солнечный свет высушивает влажность и прогоняет холод, из-за чего слепые чувствуют себя довольными; он уничтожает плесень, которая появилась по причине нехватки солнечного света, — и слепые, как и зрячие, чувствуют себя в уюте и здравии.

О вы, сыны Будды! Точно так же и в случае с Солнцем Сознания Татхагаты. Существа, чье духовное видение ослеплено ложным учением или нарушением заповедей Будды, или из-за невежества, или из-за злотворных влияний, никогда не воспринимают Свет Сознания. Поэтому они лишены веры. Тем не менее, и они обласканы Светом — ибо Свет у всех существ, не выбирая, рассеивает страдания, возникающие от четырех элементов, и дает им телесное утешение, ибо Свет разрушает корень всех страстей, предубеждения и болезни как неверующих, так и верующих... Посредством этого вездесущего Света Сознания бодхисаттвы достигнут совершенной чистоты и знания всех вещей, ниданабудды и шраваки разрушат все страсти и желания; бедняки и слепорожденные освободятся от нечистоты, станут контролировать чувства и поверят в четыре воззрения;⁵ а те создания, что живут в неблагих сферах существова-

⁵ Четыре воззрения таковы: 1) физическое тело производит нечистоту; 2) чувственность причиняет боль; 3) индивидуальная душа непостоянна; 4) все вещи лишены Атмана.

ния — в аду, мире голодных духов, животном царстве, освободятся от зла и мучений и после смерти возродятся в человеческом или небесном мире...

О вы, сыны Будды! Свет Дхармакаи подобен полной луне, которая наделена четырьмя чудесными качествами: 1) она превосходит по своему сиянию все звезды и спутники; 2) ее размер то увеличивается, то уменьшается, и это видят в Джамбудвипе; 3) ее отражение заметно в каждой капле воды и в целой ее толще; 4) всякий, кто наделен совершенным зрением, воспринимает ее совершенной.

О вы, сыны Будды! Точно так же и в случае с Дхармакаей Татхагаты, которая наделена четырьмя чудесными качествами: 1) она затемняет звезды ниданабудд, шраваков и т. д.; 2) при проявленности в земной жизни она изменяется в зависимости от различных характеров существ, перед которыми проявляется,⁶ тогда как сама Дхармакая вечна и не демонстрирует никакого увеличения или уменьшения; 3) ее отражение видно в бодхи (просветленное сознание) каждого чистосердечного живого существа; 4) каждый из всех, кто понимает дхарму и обретает освобождение, в соответствии со своим умственным настроением думает, что именно он верно понял реальность Татхагаты, тогда как сама Дхармакая — не какой-то особый объект для понимания, но скорее то,

⁶ Иначе говоря, Дхармакая, которая принимает все формы в соответствии с тем, в каком классе существ она проявляется, иногда воспринимается верующими как недолговечное божество, иногда как бессмертный дух, иногда как небесное существо, живущее сотни калпы, и иногда как существо, живущее только одно мгновение. Подобно тому как имеется много различных наклонностей, характеров, карм, видов рационального знания, нравственного окружения и т. п., имеется и много дхармакай, субъективно представленных в умах живых существ, хотя Дхармакая с объективной точки зрения одна.

что повсеместно приводит всякую просветленную деятельность к завершению.

О вы, сыны Будды! Дхармакая подобна великому царю Брахме, который правит тремя тысячами великих миров. Посредством таинственного приема он делает так, что его, в его царстве, видят все живые существа. Царь заставляет их думать, будто каждый из них видит его лицом к лицу; однако сам царь никогда не разделял свою личность и не обладал разнородными качествами.

О вы, сыны Будды! Точно так же и в случае с Татхагатой: он никогда не делился на многие части и не принимал разные обличья. Но все существа, каждый в соответствии со своим пониманием и силой веры, постигают Тело Татхагаты, тогда как у Татхагаты никогда не было мысли показывать себя тем-то и тем-то конкретным людям, а не другим.

О вы, сыны Будды! Дхармакая подобна *маниратне** в водах, чудесное свечение которой делает все, что вступает с ней в контакт, подобным ей по цвету. Глаза, воспринимающие ее, очищаются. Везде, куда доходит ее свет, превосходно видны всевозможные драгоценные камни, что доставляет всем существам удовольствие от созерцания их.

О вы, сыны Будды! Точно так же и в случае с Дхармакаей Татхагаты, которая поистине может быть названа сокровищницей сокровищ, хранилищем всех заслуг и источником сознания. Кто бы ни вступил с ней в контакт, целиком становится того же «оттенка», что и Будда. Кто бы ни видел этот свет, обретает чистейшее око дхармы. На кого бы ни пал этот свет, тот освобождается от бедности и страдания, достигает здоровья и наслаждается блаженством вечности несравненного бодхи...»

* Одно из семи сокровищ (драгоценный камень), которыми обладает истинный владыка, *чакравартин*. — Прим. пер.

Дхармакая и индивидуальные существа

Из этих положений явствует, что Дхармакая, Тело Таковости, Тело Сознания — как бы ее ни называть — не есть только философская абстракция, чуждая бренному миру рождения-и-смерти, радости и скорби, спокойно взирающая на капризы человеческие; это духовное существование, которое «абсолютно едино, реально и истинно, и оно образует *raison d'être* всех существ, превосходит все виды упай, свободно от желаний и борений [или принуждения] и находится за пределами нашего ограниченного понимания».⁷ Также очевидно, что Дхармакая, хотя она и свободна от неведения (*авидья*), страсти (*клеша*) и желания (*тришна*), открывается в ограниченном, фрагментарном сознании людей, так что мы можем сказать в каком-то смысле: «Мое тело есть Дхармакая», — хотя, конечно, не абсолютным образом; и также в обобщенной форме: «Тело всех существ есть Дхармакая, а Дхармакая есть тело всех существ», — хотя в последнем случае только несовершенным, частичным образом. Поскольку мы, таким образом, имеем общую основу — Дхармакаю, нам всем в конечном счете суждено достичь буддовости — состояния, когда человеческая просветленность, бодхи, совершенным образом отождествляется или поглощается с Дхармакаей и когда наша земная жизнь становится реализацией воли Дхармакаи.

Дхармакая как любовь

Здесь мы сталкиваемся с важной идеей: Дхармакая является не только разумным началом, но и

⁷ Асанга. Компендиум махаяны (*Махаяна сампариграха*).

любящим сердцем, т. е. это не только суровое божество, которое не позволяет ни на волосок отклониться от своей кармы, но и воплощение милости, которое все время стремится превратить любую, даже незначительную, заслугу, в своего рода поле заслуг, приносящее богатый урожай. Дхармакая безжалостно карает злодеев и не позволяет истощиться их карме без веской причины; и все же она всегда направляет нашу жизнь на осуществление высшего блага. «Болезни тела, слабая воля, пороки сомнения и нечистота крови» — какой безысходной и мрачной является карма злодеев! Но Дхармакая, беспредельная по своей любви и доброте, все время стремится сделать этот изменчивый мир более счастливым. Любое благо, которое мы совершаем, обогащает всеобщее хранилище заслуг, которое есть сама Дхармакая. Каждое деяние любви, которое мы совершаем, отзывается во чреве Татхагаты, там подпитывается и зреет, снова появляется в этом мире кармы, чтобы принести свой плод. Поэтому никакая форма жизни не проходит по земле бесследно, ни один пучок соломы не бросят в огонь просто так. Всякое существование, великое или малое, — это отражение славы Дхармакаи, и как таковое оно достойно ее всеохватной любви.

Для дальнейшего уяснения этого взгляда я приведу отрывок из махаянской сутры:⁸

Имея великое любящее сердце,
Страстные желания всех существ он утишает
освежающей прохладой;
Сострадая всему, помышляя о всех,
Он, подобно пространству, не ведает границ;
Возвышаясь над миром всех созданий,
Никого не выделяя, он все озирает.

⁸ *Аватамсака сутра*, гл. 13 «О заслугах».

Своим великим сердцем, сострадающим и любящим,
Все живые существа объемлет он;
Средствами (упая), чистыми, свободными от омрачения,
превосходящими все,
Он спасает и освобождает бесчисленные творения.

Беспримерной любовью и состраданием
Все творения объемлет он без исключения —
И все же его сердце свободно от привязанности.

Поскольку его сострадание велико и бесконечно,
Неземное блаженство он изливает на всех существ,
И показывает себя в мире.
Он не уйдет в нирвану, пока каждое существо
не обретет буддовость.

Отношение к Дхармакае в поздней махаяне

Вышеупомянутое представление о Дхармакае почти всегда встречается в «литературе сутр» буддизма махаяны. Эта литература отличается от других жанров религиозных произведений данного направления тем, что авторство ее приписывается Будде, — запись этих сутр якобы была осуществлена его непосредственными учениками.⁹ С целью дальнейшего углубления в предмет рассмотрим, какие именно взгляды относительно Дхармакаи выдвигались такими авторами, как Асанга, Васубандху и др.

Так, мы читаем в «Компендиуме махаяны» Асанги и Васубандху следующее замечание.

«Когда бодхисаттвы думают о Дхармакае, как они должны представлять ее себе?

⁹ Это не вполне справедливо, ибо некоторые махаянские сутры, несомненно, являются продукцией авторов, живших в гораздо более позднее время, чем непосредственные ученики Будды, хотя, конечно, существует возможность того, что отдельные важные махаянские канонические книги составлялись в течение нескольких сотен лет после нирваны Учителя.

Они будут созерцать Дхармакаю, представляя себе семь признаков, которые образуют безупречные достоинства и существенные функции каи:

1) свободную, беспримерную, не встречающую препятствий деятельность Дхармакаи, которая проявлена во всех существах;

2) вечность всех совершенных свойств в Дхармакае;

3) абсолютную свободу от любых умозрительных или чувственных предубеждений;

4) спонтанные действия, которые беспрепятственно истекают из воли Дхармакаи;

5) неистощимое богатство, как духовное, так и материальное, что хранится в Теле Дхармы;

6) чистоту ума, не омраченного односторонностью;

7) земные деяния, достигаемые ради спасения всех существ Татхагатами, которые суть отражения Дхармакаи».

Касаясь деятельности Дхармакаи, которая проявляется в каждом деянии Будды по спасению, Асанга перечисляет пять ее форм: 1) она заметна в способности Будды удалять зло, которое может выпадать нам в жизни, — хотя Будда и неспособен исцелить такие наши физические изъяны, как слепота, глухота, умственная отсталость и т. п.; 2) она заметна в неуклонном духовном превосходстве Будды над любыми злодеями, которые, какими бы низкими ни казались, не могут не исполнять благие деяния, оказываясь вблизи нее; 3) она заметна в способности Будды разрушать различные неестественные и иррациональные способы спасения, которые практикуют сторонники аскетизма, гедонизма или ишваризма;* 4) она заметна в способности Будды лечить те за-

* Ишваризм — условное наименование представлений и форм культа, концентрирующихся вокруг идеи личного Бога-Творца (Ишвара). — *Прим. пер.*

блудшие умы, которые верят в реальность, постоянство и неделимость «я», т. е. в пудгалаваду; 5) она заметна во вдохновляющем влиянии Будды на тех бодхисаттв, которые еще не достигли этапа непоколебимости, равно как и на тех шраваков, вера и характер которых все еще неустойчивы.

Свобода Дхармакаи

Духовные воздействия Дхармакаи на все существа посредством просветленного сознания Будды, виды которого, как описывал Асанга, исполнены религиозного смысла. Согласно воззрению буддистов, эта духовная сила, извечно истекающая из Тела Дхармы, лишена следов человеческого влияния или напряженного усилия и является спонтанным излиянием ее внутренней сути, или, как я это понимаю, ее свободной воли. Дхармакаия не делает никаких сознательных, намеренных попыток пролить на все живые существа свои неисчислимые достоинства, милости и блаженства. Если бы в ней имелся хоть малейший оттенок намеренности, это могло бы вызвать внутреннюю борьбу между различными тенденциями, в которой одна пыталась бы добиться превосходства над другой. Но очевидно, что любая борьба и ее неизбежный союзник, принуждение, несовместимы с нашим представлением о высшей религиозной реальности. Абсолютная спонтанность, совершенная свобода, — один из тех необходимых атрибутов, которым наше религиозное сознание не может не наделять объект своего почитания. Поэтому буддисты постоянно говорят, что деятельность Дхармакаи совершенно свободна от всяких усилий и принуждений, внешних и внутренних. Любой акт творчества, спасения или любви происходит по ее свободной воле, нестесненной никаким напряженным усилием, в отличие от

действий человеческих. Эта свободная и божественная воля, столь резко контрастирующая с нашей «свободной» человеческой, в лучшем случае сильно ограниченной, волей, называется буддистами *пурвапранидханабалой* Дхармакаи.¹⁰

Поскольку Дхармакая действует по своей воле, она не требует никакой компенсации за свои действия. Несомненно, все, что совершает Дхармакая, всегда направлено на улучшение состояния ее творений-манифестаций: она должна знать, в чем они нуждаются. Нам не надо просить «хлеба насущного», не надо и восхвалять или прославлять ее добродетели, чтобы заслужить особую милость, нет какой-то необходимости молиться или обращаться к Дхармакае. «Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут (я бы добавил, ни просят покро-

¹⁰ *Пурвапранидханабала* часто переводится как «сила изначальной (или первой) молитвы». Буквально *пурва* означает «первый», «предшествующий», «начальный»; *пранидхана* — «желание», «обет» или «молитва»; *бала* — это «сила». С такой точки зрения перевод этой санскритской фразы кажется адекватным. Но когда мы говорим о первоначальной молитве Дхармакаи или Татхагаты, как нам понять это? Идет ли здесь вообще речь о молитве? Дхармакая может по своей воле проявиться в любой форме и осуществлять свою деятельность любым способом, который кажется ей наилучшим. Нет в ней потребности произносить какую-то молитву, поскольку она не страдает от борьбы за существование. Нет во вселенной никакой силы, которая действовала бы против нее столь мощно, что заставляла бы ее взывать о помощи; кроме того, не может быть никакой борьбы или страдания в деятельности Дхармакаи. Перевод слова *пранидхана* как «молитва» поэтому совершенно ошибочен и неточен, вводит нас в серьезные заблуждения, из-за которых возникает непонимание общей буддийской концепции Дхармакаи. Необходимо вообще отказаться от данного термина, чтобы не потерять смысл этой фундаментальной доктрины буддизма. Мы рассмотрим это положение более подробно в дальнейшем.

вительства, как другие. — Д. С.); но... и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них» (Мф. 6, 28—29). Дхармакая светит в своем царственном великолепии везде, где есть жизнь, — и даже там, где смерть. Мы все живем в ней, и все же как «рыба не сознает, что она в воде», как «горные звери не замечают гор, в которых они выходят на охоту», так и мы не знаем, откуда происходит ее сила, деятельность которой проявляется в нас, и куда она в конце концов ведет нас. Несмотря на столь полное невежество, мы все же чувствуем, что находимся в ней, и это совершенно успокаивает нас. Ибо мы верим, что все происходит по таинственной и чудесной воле Дхармакаи, которая действует совершенным образом и не ищет никакой награды за свои труды.

Воля Дхармакаи

Обобщая вышеизложенное, скажем, что Дхармакая наделена тремя сущностными аспектами, отраженными и в нашем религиозном сознании. Во-первых, это мудрость (*праджня*), во-вторых, любовь (*каруна*), в-третьих, воля (*пранидханабала*). Дхармакая мудра, поскольку управляет процессами вселенной не вслепую, а рационально; она наделена любовью, потому что объемлет все существа отеческой* нежно-

* С точки зрения стилистики русского языка правильное, конечно, считать «нежность» Дхармакаи «материнской», тем более что везде в нашем переводе «Дхармакая» употребляется в женском роде. Однако на санскрите термин Дхармакая мужского рода и в буддийских текстах говорится о том, что она (т. е. он) есть отец всех существ (см. след. прим.). Поэтому мы сочли уместным, сохранив за термином «Дхармакая» «женскую» ипостась, намекнуть и на его санскритские корни. Сам Судзуки использует местоимение *it* применительно к этому термину. — *Прим. пер.*

стью;¹¹ наконец, мы должны признать, что Дхармакая наделена волей, потому что, согласно твердому ее решению, благо будет конечной целью всякого зла во вселенной. Без воли любовь и мудрость не смогут осуществиться; без любви воля и мудрость утратят свой импульс; без мудрости любовь и воля станут иррациональными. Таким образом, эти три аспекта скоординированы друг с другом, образуя единство Дхармакаи. Говоря слово «единство», я имею в виду абсолютное, а не совокупное единство всех этих трех аспектов в существе Дхармакаи, ибо мудрость, любовь и воля отличаются друг от друга только с точки зрения нашего ограниченного сознания.

Некоторые буддисты совершенно не согласятся с изложенным здесь взглядом. Они могут заявить: «Мы одобряем ваши воззрения, когда вы говорите, что Дхармакая есть мудрость и любовь, это ясно написано в сутрах и шастрах; но мы не понимаем, как это она может быть волей. Да, писания говорят, что Дхармакая обладает пранидханабалой, но эта бала, или сила, не обязательно является волей — это энергия, возникающая из молитв или строгих обетов, и она, оказываясь в мире обособленности, созвучна изначальному замыслу Дхармакаи, делая возможным универсальное спасение всех существ».

Действительно, слово *пранидханабала* означает буквально «сила изначальной молитвы». Но этот буквальный перевод полностью игнорирует внутреннее значение слова, без которого сущность Дхармакаи останется непонятной. Мы допускаем, что Дхармакая не знает более высокого существования, чем то, которым она наделена, и намного превосходит фрагментарное, ограниченное сознание человеческих существ; она не имеет никакого глубинного изъяна,

¹¹ «Я отец всех существ, и они — мои дети» (*Аватамсака*. Пундарика).

из-за которого имела бы потребность взывать к чему-то другому, чем она сама. Поэтому совершенно бессмысленно утверждать и то, что молитва Дхармакаи «изначальная», и то, что ее молитва «заимствованная», к чему склоняются иные буддисты. Вместе с тем, мы вправе утверждать, что Дхармакая все делает по своей свободной воле, независимо от любых влияний, которые могли бы воздействовать на нее извне.

Однако можно предположить, что причиной, по которой упомянутые буддисты говорят именно о молитве Дхармакаи, а не о ее воле, является эмоциональный всплеск. Жар сильного религиозного чувства часто выводит нас за пределы рациональных ограничений, погружая в сферу, полную тайн и противоречий. Это чувство очеловечивает все, что лежит за пределами рассудочности, приписывая земные человеческие чувства и страсти некоему объекту, причем с точки зрения развитого ума требуется, чтобы он был выше всех присущих человеку ограничений. Буддисты, особенно те, которые принадлежат к школе сукхавати,¹³ знают о том, что Дхармакая наделена всемогущей волей, всеобъемлющей любовью и всезнающей мудростью, но они хотят показать все эти качества более конкретными, более очеловеченными, поскольку ориентируются на менее развитых в интеллектуальном отношении сторонников буддизма. В итоге получалось так, что Дхармакая, будучи абсолютной, обращает молитвы к самой себе, чтобы освободить все живые существа от страданий рождений-и-смертей. Но не эти ли адресованные самой себе молитвы Дхармакаи, которые возникли из ее сокровенных глубин, и являются тем, что образует ее волю?

¹³ Чтобы получить более детальную информацию о школе сукхавати, читатель может обратиться к самим сутрам сукхавати, опубликованным в серии *Sacred Books of the East*, vol. XLIX.

Глава 10

УЧЕНИЕ О ТРИКАЕ

Будда: человек и сверхчеловек

Одно из самых заметных различий между пали и санскритом, точнее, между хинаянской и махаянской буддийской литературой, состоит в способе описания наиболее значимых в повествовании образов или персонажей. В хинаянской литературе в проповедях Будды, что обычно для такого естественного и простого языка, как пали, перед читателем предстает, по-отечески добрый и по-философски безмятежный учитель, в махаянской же литературе вырисовывается таинственный, запредельный образ, скорее небесный, чем человеческий, которого окружают и которому поклоняются сонмы различных существ, образ в чем-то даже демонический (*demoniac*); и этот главный мистический персонаж совершает некие сверхъестественные подвиги, о которых вдохновенно рассказывает поэтически настроенный автор.

Хинаянские тексты, как правило, открываются зачином «Так я слышал» (*Evam me sutam*), затем излагаются события (если они есть), послужившие поводом для проповеди Будды; наконец читателя ведут к главным темам, которые в целом написаны в довольно прозрачном для понимания стиле. Способ, которым в хинаянских текстах дается вступление или введение, весьма простой, нет ничего экстраординарного и в дальнейшем развитии сюжета. Но в махаян-

ских текстах все иначе. С самого открытия их стереотипным *evam tauyā śrutam** мы наблюдаем величественный пролог, представленный драматически или, скорее, гротескно, который подготавливает сознание аудитории к последующим сценам, где возвещаются самые смелые религиозно-философские идеи. Уже при одном внимательном чтении этой вступительной части читатель чуть ли не цепенеет перед ее нечеловеческим великолепием, вполне справедливо предвкусывая, что и при дальнейшем чтении текст наверняка будет экстраординарным, а то и нелепым.

Нижеследующий пример¹ показывает типичный способ подачи образов в махаянских текстах.

«Так слышал я. Однажды Будда пребывал в Раджагрихе, на горе Гридхракута. Он был в зале Ратначандры в Двойной Башне Чанданы. Десять лет протекло со времени достижения им состояния просветления. Будду окружали мириады бхикшу, бодхисаттв и махасаттв, не менее многочисленных, чем песчинки в шестидесяти Гангах. Все они обладали величайшей духовной энергией; они оказывали почтение тысячам сотен миллионов ниут² будд; они были способны вращать никогда-не-останавливающееся колесо Дхармы; и всякий, кто слышал их имена, мог твердо укрепиться в высшем Совершенном Знании [далее перечисляются имена пятидесяти бодхисаттв]...

...Все эти бодхисаттвы, многочисленные, как песок в шестидесяти Гангах, происходя из неисчис-

* Букв. «так мною слышано». — Прим. пер.

¹ Он выбран из одной краткой сутры, а именно из *Махавайпульятатхагатагарбха сутры*, переведенной на китайский с санскрита Буддабхадрой в эпоху династии Восточная Цзинь (371—420). Нандзё, 384.

² Ниута — исключительно большое число, но обычно считается, что оно равно одному биллиону. [По словарю Моньер-Вильямса, миллион. — Прим. пер.]

лимых стран Будды, пришли сюда в сопровождении многочисленнейших девов, нагов, якшей, гандхарвов, асуров, гаруд, киннаров и махорагов.³ Все это великое собрание в едином порыве почтило, прославило, восхвалило Бхагавана, Почитаемого Миром.

В это время Бхагаван, восседающий в Двойной Башне Чанданы, вошел в самадхи и показал чудесные вещи. Появились бесчисленные цветы лотоса с тысячами лепестков, и каждый цветок был таким же большим, как колесо от колесницы. Цвет их был исключительно великолепный, а запах приятный, однако их лепестки, скрывая в себе небесные существа, оставались пока нераскрытыми. Но вот все они вытянулись сами собой вверх до небес и нависли над землей подобно пологу из жемчужин. Каждый из этих цветов лотоса излучал бесконечные лучи света и одновременно увеличивался в размере, показывая чудесную силу жизненности. Но по божественной воле Будды все они внезапно изменили цвет и поблекли. Все небесные будды, сидя с ногами крестнакрест в цветах, теперь показались полностью, засияли бесчисленными мириадами лучей света. В этот момент запредельная слава этого места была неопишима...»

Таким образом, отсюда отчетливо следует, что в махаянских сочинениях Будда — не ординарное человеческое существо, блуждающее в чувственном мире; он вообще не напоминает того сына Шуддходаны, который вел царскую жизнь, потом скитался в пустыне, а после глубокой мистической медитации и аскетических трудов открыл Четыре Благородные Истины и двенадцатичленную цепь причинной зависимости. Мы не можем не сделать вывод, что маха-

³ Все это нечеловеческие формы существования, включающие в себя демонов, огромных драконов, крылатых чудовищ и т. п.



Рис. 13. Будда Шакьямуни.

янский Будда — это художественный образ, созданный вдохновенным поэтическим воображением. Пусть так. Но возникает естественный вопрос: «Как случилось, что буддисты пожертвовали, так сказать, человеком-Буддой и поставили на его место таинственное существо, наделенное всем возможным, а иногда и невозможным, величием и сверхъестественностью?» Этот вопрос, являющийся знаком подъема махаянского буддизма, приводит нас к доктрине Трикаи, которая в каком-то смысле соответствует христианскому учению о Троице.

В доктрине буддисты признают тройственное существование Татхагаты, т. е. Татхагата воспринимается ими в трех различных формах: Теле Трансформации, Теле Блаженства и Теле Дхармы. В реальности же все эти три формы — манифестации одной Дхармакаи, той Дхармакаи, что открыла себя в историческом Будде Шакьямуни как Теле Трансформации и в махаянском Будде как Теле Блаженства. Какими бы разными они ни казались с человеческой точки зрения, эти три тела суть не что иное, как выражение одной вечной истины, в которой все существа имеют свое основание.

Исторический обзор

В настоящее время мы не располагаем историческими документами, которые пролили бы свет на вопрос о том, когда именно доктрина Трикаи, или буддийской Троицы, твердо укрепилась среди буддистов и в уже завершенном виде появилась в сочинениях махаяны. Насколько известно, именно Ашвагхоша, первый махаянский философ, ввел эту доктрину в «Трактате о пробуждении веры в махаяну», т. е. уже в I в. до н. э. Эта работа, как заявляет сам автор, является неким сводом махаянских учений, излагающих основные их положения и провозглашенных Буддой в своих разнообразных сутрах. «Трактат» не является оригинальным произведением, излагающим личные представления Ашвагхоши о буддизме. Ашвагхоша написал эту книгу в сжатой и ясной форме, для того чтобы поколения, живущие спустя много веков после Будды, а потому лишенные возможности вдохновляться его царственным присутствием, могли бы, самостоятельно вникнув, полностью понять то, что излагается во многих объемистых сутрах. Не следует ожидать, что в «Пробуждении веры» мы

обнаружим махаянские учения, которые не были провозглашены Буддой и которые не были зафиксированы в сутрах. Все то, к чему обращается в своем труде Ашвагхоша, должно считаться просто обобщением учений, которые были не только сформулированы, но и твердо установлены именно как махаянские задолго до его рождения. Ашвагхоша просто выполнил работу протоколиста. Он тщательно изучил все махаянские писания, которые существовали в его время, и старательно собрал все основные учения махаяны, там и сям разбросанные в них. Его заслуги лежат в области компиляции и систематизации.

Следовательно, мы должны признать, что все воззрения, которые изложены Ашвагхошей и которые отличаются от обычных постулатов хинаяны, суть учения, выработанные буддистами со времени смерти Будды и до эпохи Ашвагхоши. Но даже если последний верил, что все эти взгляды принадлежат самому Будде, и нисколько не сомневался в их раннем происхождении, — мы все-таки должны признать, что эти взгляды оформились задолго до времени Ашвагхоши. Если мы точно датируем его жизнь первым столетием до Рождества Христова, то следует сказать, что махаянская вера сформировалась по меньшей мере за два столетия до этого, — учитывая, что приблизительно столько времени требуется для оформления и догматического утверждения той или иной доктрины. Согласно нашим вычислениям, первые шаги махаянской веры восходят уже к началу ближайшего столетия после ухода Будды; и нам известно, что именно в течение этого времени много школ и ветвей (среди них мы обнаруживаем и так называемый «изначальный буддизм» с Цейлона) появились в буддийской среде, причем каждая из школ считала себя единственно аутентичной в передаче учения Будды. Не возникла ли махаяна в этой сумятице соперничества? Ее ли учение, оформившись

среди мировоззренческого хаоса, смело провозгласило, что только оно сможет разрешить все вопросы и сомнения, которые будоражили умы буддистов после нирваны Будды? Конечно, мы ничего не знаем о хронологии развития буддийской философии и догматики в Индии, по крайней мере до Ашвагхоши; однако, насколько позволяет судить китайская буддийская литература, мы должны заключить, что это вполне могло быть именно так.

Чтобы читатель мог составить впечатление о положении вещей в буддизме Индии в те далекие дни, приведу несколько отрывков из труда Васумитры «Трактат об основоположениях различных школ буддизма» — труда, упомянутого в начале настоящей книги. Как хорошо известно, двумя основными направлениями, возникшими вскоре после нирваны Будды, были стхавиравада и махасангхика,* и хотя в дальнейшем они разделились на ряд меньших школ и их взгляды столь усложнились и перемешались, что некоторые линии стхавиравады принимали воззрения некоторых линий махасангхики и наоборот, все же мы легко можем отличить одну школу от другой и описать основные признаки их обеих. В целом можно сказать, что различия между ними обусловлены их различным пониманием фигуры Будды.

1. Согласно махасангхике, личность Будды трансцендентальна (*локоттара*) и все татхагаты свободны от омрачений, которые могут произойти из материального существования (*бхава-ашрава*).⁴ Ибо в

* Ведущие школы буддизма после ухода Будды Судзуки везде именуется «Старшими» (Elders) и «Великим Собранием» (Great Council). В науке, однако, впоследствии закрепилось санскритское написание этих школ — стхавиравада и махасангхика. Здесь и далее мы используем именно это написание. — *Прим. пер.*

⁴ *Ашрава* буквально означает «сочинение», «истечение», и китайские переводчики переводили это слово иероглифом

Будде все злые страсти, наследственные и приобретенные, были навсегда выкорчеваны, и его присутствие на земле было абсолютно безгрешным (*Вибхаша*, CLXXIII). Оспаривая этот взгляд, стхавиравадины заявляли, что личность Будды не была свободна от бхавашравы, пусть даже его ум и стал полностью просветленным. Телесное его существование явилось продуктом страстной любви, окутанной невежеством и отягощенной привязанностью. Если бы это было не так, Будда не пробудил бы нечистые желания в сердце девы, злобные помыслы в сердце разбойника, аскету не выказал бы свою глупость, а горделивому брахману — свою надменность. Эти инциденты, происшедшие в период телесного существования Будды, показывают, что само его телесное присутствие было способно влиять на другие существа, и демонстрируют, до какой степени оно было сопряжено с бхавашравой.

2. Школа махасангхика настаивает на том, что каждое слово, произнесенное Татхагатой, имеет религиозный, духовный смысл и является назиданием для слушателей; его слова по-разному интерпретиру-

лоу, «капание», «протекание». Грубо говоря, это обобщенное обозначение зла, главным образом материального и чувственного. Согласно одному индийскому буддийскому ученому, ашрава имеет тройкий смысл: 1) «удержание», ибо она удерживает все живые существа в круге рождений-и-смертей; 2) «течение», ибо она заставляет все живые существа плыть в потоке рождений-и-смертей; 3) «протекание», «сочение», ибо она позволяет таким качествам, как жадность, гнев, похоть и т. п., «капать» из шести органов чувств наподобие язвы, которая загрязняет кровь. Причина ашравы — слепая воля, а ее плод — рождение и смерть. Ашрав всего три типа: 1) *камашрава*; 2) *видьяшрава*; 3) *бхавашрава*. Первая — эгоистическое желание, вторая — невежество, третье — материальное существование, в котором нам приходится страдать из-за своей кармы.

ются каждым из слушателей в соответствии с их наклонностями, но в любом случае эта интерпретация служит духовному благу каждого; что всякое поучение Будды рационально и совершенно. Возражая, стхавиравадины считают, что Будда, случалось, произносил слова, которые не имели ничего общего с просветлением других; что даже у Будды не все получалось, он не мог, например, заставить каждого своего слушателя в совершенстве понять его проповеди; что хотя Будда никогда не учил ничему нерациональному и еретическому, не все его речи были совершенными, иногда он говорил нечто такое, что не имело отношения к рациональности или ортодоксии.

3. Физическое тело (*рупака*) Будды не имеет пределов (*коти*); его царственная власть простирается неограниченно; каждая жизнь Будды безгранична; Будда не ведает усталости, не стремится к отдыху, постоянно занимаясь просветлением всех живых существ и пробуждением в их сердцах чистой веры. Опровергая эти старания школы махасангхиков обожествить исторического Будду, стхавиравадины в целом настаивают на человечности Будды. Хотя они и согласны с махасангхикой в том, что тело, принятое Буддой в результате его неустанного накопления благой кармы в течение эонов последовательных жизней, обладает чудесной властью, духовной и материальной, они не считают, что сам феномен такого тела каким-то образом выходит за пределы всех ограничений.

4. Махасангхики заявляют, что Будде спать необязательно и что он не видит снов. Их оппоненты допускают, что Будда никогда не видит снов, но отрицают, что он не нуждается во сне.

5. Так как Будда всегда пребывает в состоянии глубокой, возвышенной духовной медитации, у него нет нужды специально задумываться, чтобы ответить на те или иные вопросы. Хотя вопрошателям может показаться, будто он погружен в обдумывание про-

блем, представленных ему для решения, ответ Будды, в сущности, уже готов и не рожден напряженной мыслью. Вместе с тем, стхавиравадины предполагают, что Будда может размышлять относительно того, как выразить свои идеи наилучшим образом для того, чтобы аудитория его поняла. Действительно, Будда не размышляет над проблемами как таковыми, ибо для него все прозрачно, но он думает над лучшим методом представления своих идей перед учениками.⁵

Вернемся к доктрине Дхармакаи и Трикаи. Когда мы рассматриваем противоречия, подобные вышеназванным, то замечаем, что среди многих других вопросов, возникших вскоре после ухода Будды Шакьямуни, был такой, который, по всей видимости, особенно будоражил умы учеников. Я имею в виду вопрос о личности Будды. Был ли он обычным человеком, подобным нам? Если да, то как он мог достичь такой высоты нравственного совершенства? Или он был божеством? Но сам Будда не говорил своим ученикам, что является богом, не завещал им принять Дхарму по причине якобы своей божественности. Он советовал принять учение потому, что это истинно. И тем не менее, как могли бы ученики искоренить из своих сердец чувство священного почтения к Наставнику, который был столь неизгладимо запечатлен там? Всякий раз, когда ученики вспоминали проповеди, легенды или гатхи своего учителя, истина и дух, воплощенные в них и в их авторе, столь тесно соединялись, что они не могли не спросить себя: «Что побудило Будду воспринять, а потом провозгласить эти величественные глубокие истины? Что сформировало в нем такой благородный, царственный харак-

⁵ Вдумчивые читатели, должно быть, заметили, что образ Будды в трактовке махасангхики очень напоминает идеи махаяны. Хотя мы до сих пор не можем шаг за шагом проследить развитие махаяны в Индии, большинство японских буддологов полагает, что по своей тенденции махасангхика была махаянистической.

тер? Что возвысило Будду до подобного совершенства интеллектуальной и религиозной жизни? Как оказалось возможным, что Будде, который был наделен столь возвышенными нравственными и духовными достоинствами, тоже пришлось подчиниться закону рождений-и-смертей, уделу обычных смертных? Подобные вопросы, должно быть, постоянно задавались до тех пор, пока они не были разрешены в доктрине Дхармакаи и Трикаи.

Кем был Будда?

Свидетельства того, что эти вопросы начали циркулировать в умах учеников почти сразу после ухода Учителя в паринирвану, рассеяны в буддийских текстах — как южных, так и северных. Сожаления ближайших последователей о том, что они не попросили Будду продлить его земную жизнь, в то время как Будда сказал, что он мог бы остаться в мире, если бы захотел, и их оплакивание останков Благословенного — «Как быстро Светоч Мира угас!»⁶ — можно считать лишь первыми каплями будущих ливней сомнений и размышлений о его личности.

Согласно *Суварнапрабха сутре*,⁷ некоего бодхисаттву по имени Ручиракету обуревали жестокие сомнения относительно того, почему Татхагата

⁶ *Махапариниббана сутта*.

⁷ Имеются три китайских перевода этой сутры. Первый выполнен Дхармапакшей в первые два десятилетия V в. до н. э.; второй — Парамартхой (династия Лян), а третий — И-цзином (Тан), который вернулся из своего индийского путешествия в 695 г. и перевел эту сутру в 703 г. Последний — единственный полный китайский перевод *Суварнапрабхи*. Одна часть оригинального санскритского текста, найденная в Непале, была опубликована Buddhist Text Society of India в 1898 г. Нанджэ, 126, 127, 130.

Шакьямуни прожил столь краткую, всего лишь восьмидесятилетнюю, жизнь. Ведь он говорил ученикам, что те, кто не вредит живым существам, и те, кто великодушно приносит щедрые дары, могут наслаждаться необычайно долгой жизнью на земле; почему же столь короткой оказалась жизнь самого Благословенного — его, практиковавшего такие безмерные добродетели с незапамятных времен? Сутра затем сообщает, что это сомнение было рассеяно четырьмя татхагатами, которые таинственным образом появились перед скептиком и сказали ему: «Каждая капля воды в обширном океане может быть сосчитана, но нельзя и представить себе возраст Шакьямуни. Сокруши гору Шумеру на частицы столь тонкие, как горчичные семена, и мы можем их сосчитать, но годы Шакьямуни нельзя сосчитать... Будда никогда не вступал в паринирвану, Благая Дхарма никогда не исчезнет. Он продемонстрировал земную кончину лишь ради блага живых существ...»

Здесь перед нами концепция духовной Дхармакаи, происходящая из размышлений о физической смерти Шакьямуни.⁸ Перед нами мост, который переброшен

⁸ Представление о том, что великие мужи никогда не умирают, по-видимому, повсеместно распространено. Считается, что духовно они никогда не погибли, потому что идеи, двигавшие ими и сделавшие их знаменитыми в истории человечества, рождены истиной. И в этом смысле всякий, кто наделен достойными мыслями, бессмертен, в то время как души, которые живут в мире суеты, несомненно, осуждены на уничтожение. Но массы не удовлетворяются подобной разновидностью бессмертия. Для них нужно что-то более весомое, более осязаемое, более конкретное. Понятие телесного воскресения Христа — прекрасный пример подобной конкретики. Как гласит легенда, когда последователи Христа вскрыли гробницу своего наставника и не увидели его тела, у них сразу появилась идея о его воскресении: они решили, что столь великий человек, как Иисус, не мог пострадать от того же рока, который правит обычными смертными. И вот рассказ о его воскресении получил поддержку и полетел по

через широкую пропасть между Шакьямуни Буддой и духовным существом Дхармакаи. Будда не умер после того, как отведал пищи, предложенной ему Чундой. Его жизненный срок не ограничивался восьмьюдесятью годами. Жизнь Будды не рассеялась в воздухе после того, как урны с его пеплом были разделены среди царей и брахманов. Достоинства и заслуги Будды, собиравшиеся в течение неисчислимых калп, не могли оборваться столь внезапно. То, что образовывало сущность его жизни — и сущность наших жизней тоже, — не могло исчезнуть столь же безвозвратно, как элементы телесного существования. Будда как конкретный индивид был, несомненно, подвержен трансформации — как и каждый смертный, — но постигнутая им истина должна была остаться навсегда. Его Дхармакайя превыше рождения и смерти, и даже превыше нирваны; но его Тело Трансформации происходит из чрева Татхагаты в соответствии с кармой и исчезает в нем, когда истощает свою силу. Будда, который продолжает восседать на вершине Гридхракуты, сообщая всем существам весть радости и счастья, и который в числе других драгоценных учений передал нам такие сутры, как *Аватамсака*, *Пундарики* и т. п., является ни больше ни меньше как выражением вечного духа. Так махаянистами была сформулирована доктрина Дхармакаи, а переход от нее к доктрине Трикаи стал лишь естественным шагом. Потому что одна без другой неспособна адекватно решить вышеупомянутые проблемы.

свету: одни слышали, как он говорил с ними, другие видели, как он ел хлеб, третьи даже касались его ран. Какой грубый материализм ранние христиане (увы, иные и в XX веке) поощряли в идее воскресения и бессмертия! Поэтому неудивительно, что первоначальные буддисты всерьез поставили вопрос о личности Будды, кульминацией чего стала махаянская концепция *Самбхогакаи*, Тела Блаженства.

Из чего же в таком случае состоит Трикая, тройственное Тело Таковости? Это: 1) Нирманакая, Тело Трансформации, 2) Самбхогакая, Тело Блаженства, и 3) Дхармакая, Тело Дхармы. Если мы проведем параллели между буддийским и христианским понятиями Троицы, то Тело Трансформации можно уподобить Христу в его плоти, Тело Блаженства — Христу во славе, или Св. Духу, а Дхармакаю — Богу-Отцу.*

Прочитируем еще раз *Суварнапрабху*, в которой (перевод И-цзина, гл. III) мы найдем следующие высказывания относительно учения о Трикае.

«Татхагата, еще во время своей аскезы, практиковал различные нравственные добродетели ради живых существ. Эта практика наконец достигла совершенства, приобрела зрелость, и посредством своих заслуг он обрел чудесную духовную силу. Эта сила позволила ему соответствовать помыслам, делам и жизни всех одушевленных существ. Он в совершенстве постиг их и всегда, когда имел к тому возможность, [утолял их духовную жажду]. Он открыл себя в правильном месте и в правильное время, он действовал верно, принимая различные телесные формы [соответственно нуждам живых существ]. Эти телесные формы называются Нирманакаей Татхагаты.

Но когда татхагаты, для того чтобы бодхисаттвы в совершенстве изучили Дхарму, наставляют их в высшей реальности, помогают им осознать, что рождение-и-смерть (сансара) и нирвана есть одно и то же, способствуют разрушению мыслей о вечном индивидуальном «я», облегчают рассеяние страха [пе-

* Подобные соотнесения носят во многом надуманный характер. Кроме того, Судзуки не видит разницы между Христом во славе и Св. Духом. — Прим. пер.

перерождений], содействуют распространению счастья, создают основу для многочисленных будда-дхарм, находясь в гармонии с Таковою, знанием Таковости и спонтанной ее волей, проявляются перед бодхисаттвами в форме, наделенной 32 главными и 80 меньшими признаками отличия, сияя ореолом вокруг головы и спины, — тогда татхагаты, как считается, принимают форму Тела Блаженства, Самбхогакаи.⁹

Когда все возможные помехи, возникающие по причине [материальных, умственных и эмоциональных] грехов, полностью преодолены, когда все возможные благие дхармы сохранены и не остается ничего, кроме Таковости и Знания Таковости — это и есть Дхармакайя.

Первые две формы Татхагаты — предварительные [и временные] уровни существования; последняя же — это истинная реальность, источник первых двух уровней существования. И почему? Потому что если нет дхармы Таковости и дхармы знания целостности вещей, то никакая будда-дхарма не может существовать, ведь именно Таковость и Знание Таковости содержат в себе все возможные формы мудрости Будды и выражают наиболее полное истощение всех страстей и грехов, [возникающих по причине обособленности]».

В соответствии с вышесказанным, Дхармакайя, совпадая с Таковою или Знанием Таковости, является абсолютной, однако, подобно луне, образ которой отражается в капле воды в той же мере, что и в безграничном море, Дхармакайя принимает всевозможные формы, от самой грубоматериальной до тончайшего духовного существования. Отвечая духовным нуждам бодхисаттв, просветленная жизнь которых намного выше жизни обычных смертных, она становится Телом Блаженства, или Самбхогакаей.

⁹ Сравните это с преображением Христа.

Это Тело сверхъестественно, и почти все будды в махаянских писаниях действуют на этом плане бытия. Ашвагхоша говорит, что «Тело имеет бесконечно много форм. Форма обладает бесконечным количеством атрибутов. Атрибут имеет бесконечное количество отличий. И сопутствующий плод, т. е. сфера, где им суждено родиться [согласно их предыдущей карме], также обладает бесконечными достоинствами и украшениями. Проявляясь повсеместно, Тело Блаженства показывает свою бесконечность, безграничность, беспредельность, вечность, непосредственно происходя из Сознания [Дхармакаи]».

Но будды, открытые взорам смертных, не из их числа. Они — сами обычные смертные, и земной Шакьямуни, который был рожден из чрева Маядеви и ушел из мира под саловыми деревьями в возрасте восьмидесяти лет, был одним из них. Он по существу являлся манифестацией Дхармакаи. Будучи людьми обычными, мы также содержим в себе какие-то черты его природы. Но обыкновенные люди, если им не помогает благая карма, собранная ими в прошлом, в целом окутаны покровом неведения. Они не видят славы Дхармакаи, в своей совершенной чистоте сияющей в полевых лилиях и жаворонком поющей в небе. Они движутся ощупью, как слепые, бродят в дикой пустыне, они тщетно ищут, они бесцельно блуждают. Откликаясь на нужды этих людей, Дхармакайя принимает вид человеческого Будды.

Откровение на всех стадиях культуры

Мимоходом отметим, что именно в этом смысле Христос воспринимается буддистами как манифестация Дхармакаи в человеческой форме. Он — Будда, и будучи таковым, по существу, не отличается от Шакьямуни. Дхармакайя открылась в лице Шакьяму-

ни индийскому сознанию потому, что последнее нуждалось в этом. Дхармакая показала в облике Христа на семитской почве, потому что это наилучшим образом соответствовало вкусам семитов. Однако учение о Трикае идет еще дальше, когда утверждает, что поклонение демонам, зооморфным божествам, культ предков, природы и прочие культы зависят от деятельности и откровения Дхармакаи, воспринимаемых в соответствии с духовным уровнем варварских и полукультурных народов. Буддисты считают, что Дхармакая никогда не совершает шагов, которые идут вразрез с духовным благополучием ее созданий, и что все совершаемое ею совпадает с их же главными интересами на момент откровения, независимо от того, как они сами воспринимают природу Дхармакаи. Великий Господин Дхармы никогда не мечет бисер перед свиньями, ибо знает, что животные нуждаются в вещах попроще. Он не открывается в возвышенной духовной форме тем людям, сердца которых еще не способны откликнуться ни на что иное помимо грубой материи. Если зооморфные боги им ближе, чем какое-либо метафизическое или слишком абстрактное существо, то пусть так и останется, и пусть такие люди извлекают любые блага и пользу, поклоняясь им. Но когда они почувствуют разочарование в зооморфных или антропоморфных богах, Дхармакая незамедлительно даст им именно то, что их просветлившееся сознание способно отныне вместить.¹⁰

Тем самым их, хотя они об этом и не подозревают, ведут ко все более возвышенным сферам тайны до

¹⁰ Ср. 1 Кор. 13, 11 : «Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое». — Этот момент нашего вечно устремленного ввысь духовного прогресса хорошо иллюстрируется в *Саддхарма*

тех пор, пока они окончательно не поймут истинное, реальное значение Дхармакаи в ее абсолютной чистоте или, если использовать христианскую терминологию, когда «мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3, 18).

По мысли махаянистов, причина вступления Шакьямуни в паринирвану, когда он решил подвести итог своей земной карьере, состоит в том, что этим подчинением закону рождения-и-смерти он захотел продемонстрировать на своем примере непостоянство жизни в мире и глупость привязанности к ней как к окончательной реальности. В своей Дхармакае Шакьямуни наделен вечной жизнью, он никогда не рождался, никогда не погибнет; а когда его призовут духовные интересы бодхисаттв, он сбросит одеяние абсолютности и возвестит в форме Самбхогакаи «проповеди, которые никогда не прекратятся, которые потекут подобно вечному роднику». Поэтому очевидно, что буддисты готовы рассматривать всех

пундарика сутре. См. главы II, III, IV, V и XI. Следующий фрагмент, цитируемый из главы II (с. 49 в английском переводе Керна), дает в принципе адекватный взгляд на различия в средствах и единстве целей того, что там изложено: «Все эти высшие из людей открыли многие священные законы посредством примеров, рассуждений и аргументов со многими сотнями доказательств с помощью искусных средств (*упая-каушалья*). И все они были сторонниками только одной колесницы и лишь ее представили на земле; посредством именно одной колесницы они привели к полной зрелости чрезвычайно много тысяч *коти* существ». Как отмечалось выше, это учение иногда известно как теория упай. Упая — трудный термин для перевода; буквально она означает «путь», «метод» или «стратегия». Более полное истолкование термина см. в сноске 6 главы 11.

религиозных или нравственных вождей человечества, независимо от их национальности, как тело Трансформации Дхармакаи. На христианской почве Бог открывает себя в каждом существе, которое достойно Его. От открывает Себя не только в конкретный исторический период, но везде и всегда. Слава Его воспринимается повсюду, на всех этапах человеческой культуры. Это проявление, по самой природе Бога, не может прерваться и быть спорадическим, как воображают некоторые «ортодоксальные христиане». Следующий отрывок, из Первого Послания Св. Павла коринфянам (1 Кор. 12, 4—13), когда мы читаем его в связи с этим, звучит совсем как буддийская философская сентенция: «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех; но каждому дается проявление Духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом, иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно. Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, оставляют одно тело — так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело. Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом».

Самбхогакая

Одним из важных аспектов доктрины Трикаи, который современному сознанию довольно трудно понять, является концепция Самбхогакаи, Тела Блаженства. Мы способны понять отношения между

Дхармакаей и Нирманакаей, последняя похожа на понятие воплощенного Бога как аватары. Точно так же и Дхармакая не существует за пределами тройственного мира, она является основанием его существования, а все существа должны быть рассмотрены как ее частичная манифестация. Именно в этом смысле буддисты иногда называют себя бодхисаттвами, т. е. существами просветленного сознания, поскольку просветленное сознание (*бодхи*) — это психологический аспект Дхармакаи как осознанной в живом существе. Но концепция Самбхогакаи в целом слишком глубока, чтобы ее могло воспринять ограниченное сознание. Этот факт становится более прозрачен, когда нам говорят, что Самбхогакая, Тело Блаженства, является телесным существованием и в то же самое время наполняет вселенную и что имеются две формы Тела Блаженства — одна для собственной радости, а другая как объект поклонения бодхисаттв.

В цитатах из *Суварнапрабхи* и *Ашвагхоши*, на предшествующих страницах, мы показали телесность и одновременно бесконечность Тела Блаженства. Для дальнейшего исследования данного вопроса обратимся к не менее важным авторитетам — Асанге и Васубандху.

В «Компендиуме Махаяны» Асанги и в комментарии к нему Васубандху авторы стараются показать, почему не Тело Блаженства является причиной бытия Дхармакаи, а наоборот. В связи с этим они полагают, что: 1) Тело Блаженства состоит из пяти скандх; 2) оно является обособленным; 3) оно показывает различные добродетели и признаки в соответствии с желаниями бодхисаттв; 4) даже одному и тому же индивиду оно показывает себя по-разному в разное время; 5) когда оно манифестируется одновременно перед собранием бодхисаттв, различающихся по своему характеру и склонностям, оно одновремен-

но принимает различные формы для того, чтобы удовлетворить их бесконечно различающиеся наклонности; 6) это творение алаявиджняны, всесохраняющей души.

Благодаря этим шести признакам, перечисленным Асангой и Васубандху, Тело Блаженства становится полностью зависящим от Дхармакаи; однако эти признаки мало помогают понять тайну его природы. Самбхогакая всегда сохраняет характер сверхъестественной непостижимости. Впрочем, в каком-то смысле можно сказать, что Тело Блаженства соответствует христианской идее ангела. Сверхъестественность и светозарность — две черты, роднящие и то и другое, однако ангелы — просто посланники Бога, сообщающие Его волю человеческим существам. Ангелы открываются отдельному избраннику не по своей воле. Если они говорят с ним вообще, то от имени Существа, пославшего их. Ангелы не представляют Его, они не исполняют его волю сами. Тело же Блаженства действует от своего лица. Это отражение Дхармакаи. Оно наставляет и помогает всем творениям, которые приходят к нему. Оно действует по собственной воле и помыслам. В этом отношении Тело Блаженства полностью отличается от христианской концепции ангелов. Но, быть может, можно тогда сравнить его с Христом в Его Славе?

Приведем еще одну цитату из более поздних авторитетов, чем Асанга и его брат Васубандху, чтобы еще более отчетливо увидеть, насколько сложное значение имеет понятие Тела Блаженства. Согласно комментариям на сочинение Васубандху «Виджнянаматра шастра» (трактат по философии йоги),¹¹ Тело Блаженства имеет два различных аспекта:

¹¹ Это одна из самых философичных работ школы йогачара. Васубандху написал текст (Нандзё, 1215), состоящий только из тридцати стихов, но после смерти автора появилось

1) Тело, обретаемое татхагатами для своей самореализации, посредством религиозной практики в течение целых эонов; 2) Тело, в котором Татхагата манифестируется перед бодхисаттвами в Чистой Земле (*сукхавати*). В последнем аспекте Тело обладает чудесными духовными способностями, вращает Колесо Дхармы, разрешает все религиозные сомнения, обуревающие бодхисаттв, и позволяет им радоваться блаженству Дхармы махаяны.

Чисто субъективное существование

Судя по этим признакам, наиболее приемлемым для современных скептиков является представление о Самбхогакае просто как о плоде некоего разумного, конечного сознания, которое внутренне имеет склонность к достижению высшей реальности. Однако, будучи неспособным по причине своей ограниченности схватить объект в его абсолютности, конечное сознание формирует идеал по собственному образу, в виде духовно-материального существа, бытие которого логически противоречиво, но которое с религиозной точки зрения является тем, что достойно почитания и поклонения. И это существо есть не что иное, как Тело Блаженства.¹² Оно располагается между

много комментаторов, которые, что естественно, отстаивали собственные, весьма отличающиеся друг от друга взгляды по основным темам трактата, поскольку эти темы в трактате изложены лаконично. Сюаньцзан сделал выдержки из произведений десяти известных индийских экзегетов в 659 г. и перевел их на китайский язык. Его компиляция состоит из десяти цзюаней и известна как *Трактат об идеальности вселенной* (свободный перевод китайского названия *Чан вэй ши лунь*, Нандзё, 1197).

¹² Могу я рискнуть сказать, что Бог в восприятии большинства христиан есть скорее Тело Блаженства, чем собст-

чистым бытием Дхармакаи и земной формой Нирма-
накаи, Тела Трансформации. Оно не принадлежит ни
тому, ни другому, но разделяет признаки обоих Тел.
С одной стороны, оно так же духовно, как Дхарма-
кая, с другой — все же не может выйти за пределы
материальных ограничений, имея форму определен-
ную и конечную. Когда человеческая душа взыскует
чистого бытия, или Абсолюта, который невозможно
воспринять в осязаемом виде, она создает некий
гибрид, имитацию или отображение и пытается этим
удовлетвориться, совсем как маленькая девочка уто-
ляет свое врожденное, но еще неразвитое чувство
материнства, нежно обнимая и кормя куклу — без-
душную имитацию реального живого малыша. Ма-
хаянисты, по-видимому, тоже внесли немалый вклад
в эту ребяческую гуманность. Они произвели столько
сутр, сколько было нужно для их духовных стрем-
лений, не особенно обращая внимание на истори-
ческие факты, и приписали Телу Блаженства Татха-
гаты авторство всех этих сочинений. Ибо если в
аспекте Дхармакаи Татхагата никогда не вступал в
паринирвану, почему он не мог произносить пропове-
ди и цитировать гатхи столь часто, сколько это
требовалось для просветленной мудрости (бодхисат-
твы)? Суварнапрабха (II. 3) откликается тем же
чувством:

венно Дхармакая? С одной стороны, их Бог довольно духо-
вен, но, с другой, — Он мыслится как конкретное матери-
альное существо, подобное нам. Мне кажется, что человечес-
кая душа всегда борется за то, чтобы освободиться от этого
парадокса, хотя и без какого-то видимого успеха, тогда как
основная масса людей не столь умственно развита, не слиш-
ком склонна к рефлексии, чтобы осознать это вечное проти-
воречие, которое достаточно глубоко сокрыто в их сознании.

«Например, солнце или луна не проводят никакого сознательного различения, а также ни поверхность воды, ни свет [не воспринимаются отдельно от солнца (луны), которое отражается в этой воде и испускает этот свет]. Но когда все эти трое соединяются воедино, тогда производится образ [солнца или луны в воде]. Так обстоит дело и с Таковостью или Знанием Таковости. Оно не обладает никаким особенным сознанием, но посредством спонтанной воли, [присущей по природе Таковости, или, что одно и то же, Дхармакае], Тело Трансформации или Тело Блаженства [как тень Дхармакаи] открывает себя в ответ на духовные чаяния живых существ.

И, далее, подобно тому, как поверхность воды, расширяясь безгранично, самым различным образом отражает образы акаши (пустое пространство) при посредничестве света, тогда как само пространство лишено каких-либо конкретных примет, так и Дхармакая отражает свои образы по отдельности в восприимчивых умах последователей, и это происходит посредством спонтанной воли. Воля творит Тело Трансформации, как и Тело Блаженства, во всех возможных аспектах, тогда как изначальное, Дхармакая, не испытывает из-за этого никаких изменений».

Согласно подобному воззрению, всегда, когда наши духовные нужды приобретают особую остроту, появляется отклик из глубин Дхармакаи, но этот отклик не бывает единообразным, поскольку воспринимающие его люди в разной степени интеллектуальны и духовны. Если мы назовем этот союз между живыми существами и Дхармакаей вдохновением, то все действия, которые совершаются из полноты сердца и отражают чистоту души, должны быть названы «действиями по вдохновению»; в этом смысле махаянисты считают, что созданные ими сочинения происходят непосредственно из источника — Дхармакаи.

Современные махаянисты, полностью согласные с этим истолкованием доктрины Трикаи, не придают большого значения объективным аспектам Тела Блаженства. Они в лучшем случае считают их плодом воображения, не думая, будто все эти таинственные татхагаты или бодхисаттвы, которые подчас выглядят слишком экстравагантно и которые в целом довольно утомительно описываются в махаянских текстах, суть объективные реальности; будто сукхавати, или Чистые Земли,¹³ украшены такими материальными веществами, как золото, серебро, изумруд, кошачий глаз, жемчуг и другие драгоценные камни, будто набожные буддисты после смерти перенесутся в эти нарочито украшенные небеса, будут восседать на пьедесталах из цветов лотоса, окруженные бесчисленными бодхисаттвами и буддами, и будут наслаждаться всеми духовными радостями, которые может изобрести человеческий разум. Напротив, современные буддисты взирают с презрением на эти эгоистические, материалистические концепции религиозной жизни. Ибо для полностью просветленной души какую пользу могут иметь эти мирские сокровища?

¹³ Читатель не должен думать, будто имеется только одна Чистая Земля (детально описываемая, в частности, в *Сукхавативьюха сутре*), обитель Будды Амиабхи, находящаяся где-то далеко к Западу. Напротив, махаянские тексты допускают существование столь же многочисленных чистых земель, сколько есть татхагат и бодхисаттв, и каждый из этих священных миров не имеет границ и сосуществует со вселенной, и поэтому их сферы неизбежно взаимопересекаются и перекрывают друг друга. Для каждого разумного человека очевидно, что эти многочисленные страны Будды, существующие столь таинственным и непостижимым образом, могут быть только субъективным измышлением.



Рис. 14. Рождение в божественной земле Сукхавати.

О каком еще счастье, земном или небесном, будет грезить такая душа, помимо блаженства считать волю Дхармакаи своей собственной?

Подведем итоги. Будда в палийских источниках, несмотря на наличие в нем сверхъестественных, сверхчеловеческих способностей, представлен все-таки как человеческое существо. Его историческая карьера началась с того, что он оставил царскую жизнь; затем были скитания в пустыне, долгое и глубокое сосредоточение на великих вопросах рождения и смерти, полное просветление под деревом бодхи, потом пятидесятилетнее религиозное странствие по долинам Ганга, утверждение религиозной системы, известной как буддизм, наконец окончательное вступление в «паринирвану, которая не оставляет после себя ничего» (*anupadhiṣeṣanirvāṇa*). Этим в целом исчерпываются исторические факты жизни Шакьямуни на земле. Но ученики не могли удовлетвориться столь прозаической судьбой своего почтенного наставника и подняли его гораздо выше простых смертных. Так, уже палийская традиция наделяет Будду сверхземной жизнью помимо земной: предполагается, что он в качестве бодхисаттвы пребывал на небесах Тушита, прежде чем выйти из лона Маядеви. Статус бодхисаттвы Будда приобрел благодаря альтруистическим поступкам, которыми прославился в течение бесчисленных инкарнаций в прошлом. Находясь среди нас в своей телесной оболочке, он обладал 32 главными и 80 меньшими характерными признаками великого мужа.¹⁴ Но он был и не первым Буддой, который

¹⁴ Описание этих признаков имеется в *Дхармасанграхе*, р. 53 ff. Процесс мистифицирования, или обожествления, образа Будды начался, по-видимому, сразу после смерти Учителя; махаянская концепция Нирманакаи и Самбхогакаи является лишь завершением этого процесса. Южные буддисты, которых подчас считают представителями «изначальной» формы буддизма, как и современные сторонники махаяны, наделяют Шакьямуни 32 главными и 80 второстепенными

спустился на землю с целью проповеди Дхармы — до него насчитывалось уже семь Будд; не был он и последним Буддой — бодхисаттва по имени Майтрея в настоящее время живет на небесах и готовится достичь буддовости в грядущем. Но на этом палийские авторы и останавливались, они не рисковали делать какие-то дальнейшие обобщения относительно природы буддовости. Их религиозные устремления не побуждали их к более высокому взлету воображения. Они просто пересказывали сутры или гатхи, соблюдали шилы (моральные заповеди) настолько строго и буквально, насколько это возможно, и считали, что дух их Учителя все еще жив в этих наставлениях. Для них было вполне достаточно относиться к Татхагате как к человеку.

признаками великого мужа (например, *Вопросы Милинды*, S. B. E. Vol. XXXV, p. 116). Однако любой здравомыслящий сразу заметит абсурдность в наделении человека такими физическими особенностями. Похоже, эта здравая мысль привела более рациональных махаянистов к тому, что они отказались от традиционного способа изображения человеческого Будды с этими мистическими знаками и сделали их, посредством доктрины Трикаи, характеристикой Самбхогакаи Будды, т. е. Будды, который наслаждается в небесной обители плодами своей добродетельной земной жизни. Будда, в земной жизни сын царя Шуддходаны, был, однако, таким же обычным человеком, как и все мы, потому что он явился в образе Нирманакаи, т. е. как Тело Трансформации, лишенный начисто таких физических особенностей, как 32 или 80 лакшан. Так называемые южные буддисты, по-видимому, не заметили нелепости в атрибуции подобных фантастических знаков человеку-Будде; и этот факт объясняет, почему, когда живое воспоминание о Будде, которое имели его ближайшие ученики, стерлось у более поздних поколений буддистов, стали множиться разнообразные спекуляции и фантазии на эту тему — до тех пор, пока каждая из школ не решила этот вопрос по-своему.

Но в то время была и другая группа учеников Будды, религиозные и умственные склонности которых не походили на склонности их собратьев по вере; по этой причине простая вера в Будду как присутствующего в его учениях не удовлетворяла их. Возможно, они рассуждали так: «Если было семь будд до появления великого муни из рода Шакьев и придет в грядущем еще один, то где они почерпнули свою силу, свое знание, чтобы начать проповедовать? Почему не может быть больше будд, почему они не приходят к нам чаще? Если они были такими же людьми, как и мы, почему нам самим не быть буддами?» Такие вопросы, доведенные до логического конца, естественным образом направляли этих учеников к теории Дхармакаи, к идее о том, что все будды прошлого и будущего, и даже мы, обычные смертные, сделанные из праха и осужденные на скорую смерть, обретаем источник своего существования в Дхармакае, единственном начале, бессмертном и в нас, и в буддах. Соответственно, первое религиозное усилие, которое нам приходится сделать, — это постичь данный архетип всех будд и всех существ. Но чтобы стать объектом религиозного сознания среднего человека, Дхармакайя как таковая слишком абстрактна, поэтому ученики персонифицировали или, лучше сказать, материализовали ее. Другими словами, они идеализировали Шакьямуни, наделили его не только физическими особенностями (*лакша*) величия, как в палийских писаниях, но и знаками небесного преображения и называли его Телом Блаженства Татхагаты, в то время как исторический человек Будда был назван Телом Трансформации, а все чувствующие существа — бодхисаттвами, т. е. существами просветленного сознания, которым суждено стать буддами.

Этот идеализированный Будда, или, что то же самое, персонифицированная Дхармакайя, согласно

буддистам махаяны, не только материализовался в конкретной личности Сиддхартхи Гаутамы в Центральной* Азии несколько тысяч лет назад, но открывает себя во все времена и повсеместно. Нет какого-то особенного места на земле, где Будда единственно появляется; начиная с зенита небес Акаништха** и заканчивая наракой,*** он манифестируется беспрепятственно и непрерывно и разрабатывает свои идеи, о которых, впрочем, наше ограниченное понимание неспособно получить адекватное знание. *Аватамсака сутра* (перевод Буддабхадры, цз. 45, гл. 34) описывает, как Будда вырабатывает свою схему спасения всеми возможными способами (см. также *Саддхармапундарика сутру* в английском пер. Керна, гл. 2, с. 30 и сл., а также с. 411—413).

«Так Будда учит и освобождает все чувствующие существа своими религиозными учениями, неисчислимыми, как песчинки. Он может открываться иногда в мире богов, иногда в мирах нагов, якшей, гандхарвов, асуров, гаруд, киннаров, махорагов и т. д., иногда в мире брахманов, иногда в мире людей, иногда во дворце Ямараджи (царя смерти), иногда в преисподней осужденных духов, призраков, зверей. Всеохватывающее сострадание, мудрость и воля Будды не перестанут действовать до тех пор, пока все существа не придут к прибежищу через все возможные средства спасения. Будда может исполнить свою работу освобождения иногда с помощью своего имени, иногда воздействуя на память, иногда голосом, иногда давая совершенное просветление, иногда сетью просветления. Когда и где бы ни созрели условия для его появления, он всегда сумеет

* В настоящее время Индия считается южно-азиатской страной. — *Прим. пер.*

** Высшая сфера буддийской вселенной. — *Прим. пер.*

*** Индийский ад. — *Прим. пер.*

оказаться перед живыми существами, а также выразить воззрения, исполненные величия и блеска.

Будда не оставляет своего местопребывания, он не встает со своего сидения, находящегося в башне; и все же он открывается во всех десяти направлениях света. Он иногда производит из своего тела облака Нирманакай, или иногда открывается в неделимой личности и, странствуя во всех направлениях, учит и освобождает чувствующие существа. Он может принимать форму то шраваки, то бодхисаттвы, то аскета, то умелого врача, купца, бхикшу [или честного работника], то художника, божества. Далее, он может открыться в любых населенных местах, таких как столицы, города, деревни и т. п. И какими бы не были субъекты спасения, и каким бы не было его окружение, он приспособится к любым условиям и исполнит свою работу, направленную на всеобщее просветление и спасение...»¹⁵

Практические последствия, вытекающие из принятия доктрины Трикаи очевидны: она еще больше расширила изначально присущий буддизму дух терпимости. Поскольку Дхармакая универсальным образом соответствует духовным нуждам всех чувствующих существ во все времена, во всех местах и на любой стадии их духовного развития, буддисты считают, что все духовные вожди, какой бы они ни были национальности или характера, суть выражения единой вездесущей Дхармакаи. И поскольку Дхармакая всегда манифестируется во имя наилучшего для чувствующих существ, то даже к тем доктринам и авторам доктрин, которые на внешний взгляд выступают против учений буддизма, буддисты относятся терпимо, веря, что они все находятся в русле спонтанной воли, пронизывающей все и действующей

¹⁵ Ср. 1 Кор. 11, 19: «...Надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные».

непрерывно. Хотя на внешний взгляд подобные учения и могут показаться злом, их основная и окончательная цель — благо и гармония, которые предназначены волей Дхармакаи для преодоления мира волнений и противоречий. Общая рационалистическая тенденция буддизма сделала сильный крен в сторону культивации толерантного духа у его последователей, и можно сказать, что учение Трикаи, которое кажется слишком радикальным в своем пантеизме, внесло свой вклад в развитие этого духа.

Глава 11

БОДХИСАТТВА

Наряду с концепцией Будды важное значение в махаяне имеют концепция бодхисаттвы (просветленное существо), а также учение о том, что формирует его сущность, т. е. о бодхичитте (просветленное сердце). Как говорилось выше, последователи махаяны не называют себя шраваками, пратьекабуддами или архатами, как делают сторонники хинаяны; они именуют себя бодхисаттвами. Смысл этих концепций будет разбираться в данной главе.

Начнем с цитаты из *Саддхармапундарика сутры*, в которой проводится четкое различие между шраваками, пратьекабуддами и бодхисаттвами.

Три колесницы

«Итак, Шарипутра, существа, стремящиеся к мудрости, имеют веру в Татхагату, Отца всего сущего, и поэтому соблюдают его заповеди.

Среди них есть такие, которые стараются подчиниться авторитету его личности, и тогда они исполняют заповеди Татхагаты, чтобы достичь знания Четырех Благородных Истин и обрести паринирвану для самих себя. Эти существа, следуя по пути шраваков, ищут выхода из тройственного мира...

Другие существа, желающие необусловленного знания, достижения отрешенности и безмятежности, соблюдают заповеди Татхагаты, чтобы узнать и понять Двенадцатиричную цепь причинной зависимости и обрести паринирвану для самих себя. О них можно сказать, что они, следуя по пути пратьекабудд, ищут выхода из тройственного мира...

Третьи существа, желающие всезнания, знания Будды, абсолютного знания, необусловленного знания, исполняют заповеди Татхагаты и стараются постичь знание, силы и убеждения Татхагаты ради общего блага и счастья, из сострадания к миру, ради пользы, блага и счастья в целом как богов, так и людей, ради паринирваны всех существ. О них можно сказать, что они, следуя великой колеснице (*махаяна*), ищут выхода из тройственного мира. Поэтому они называются бодхисаттвами-махасаттвами»...

Это описание бодхисаттв как группы, отличной от шраваков и пратьекабудд, является одной из самых характерных черт махаяны. Из него видно, что бодхисаттва занимается религиозной практикой не для собственного блага, а ради духовной пользы всех своих собратьев. Если бы он хотел, то мог бы без конца наслаждаться небесным блаженством, полным неомраченного спокойствия, в котором все земные волнения исчезли навсегда; он мог бы уйти из мирского круговорота и, сидя в позе с ногами крест-накрест в уединенной пещере, спокойно созерцать тщету человеческих помыслов и хрупкость земных дел, а затем с внутренней гордостью ожидать окончательного погружения в абсолютное Все, подобно тому, как потоки и реки в конце концов текут в великий океан и становятся одного вкуса с ним. Однако, несмотря на все эти самодостаточные дары, бодхисаттва не ищет для себя легкого пути, он не желает выйти из водоворота повседневности, но хочет отдать всю свою энергию спасению людских масс,

которые из-за своего невежества и страстей вечно блуждают в тройственном мире, не совершая никакого продвижения к окончательной цели человечества.

Наряду с благочестием школы бодхисаттв среди последователей Будды были и другие направления религиозной мысли и практики. Я имею в виду шраваков и пратьекабудд. Представители этих течений искали успокоения ума в аскетизме и холодном философском теоретизировании. И те и другие стремились обрести нирвану, которая может быть уподоблена угасшему огню. Не в их интересах было думать об общем освобождении от земных грехов и страстей. Религиозная практика шраваков и пратьекабудд считалась завершенной, и они даже не пытались поделиться счастьем своего персонального просветления с собратьями.¹ Шраваки и пратьекабудды остерегались

¹ Уместно заметить, что идея всеобщего спасения совершенно отсутствовала у последователей хинаяны. От махаяны ее разительно отличало то, что она не развивала эту идею достаточно глубоко, ограничивая ее только прерогативой Будды. Будда достиг всезнания для того, чтобы суметь спасти мир, но мы, обычные смертные, слишком невежественны и слишком беспомощны, чтобы стремиться к состоянию Будды; давайте удовлетворимся оказанием почестей Будде и с верой будем соблюдать его предписания, заповеданные им ради нашего духовного развития. Наше знание, наши способности слишком ограничены, чтобы справиться с такой гигантской задачей — достичь всеобщего спасения человечества; пусть Будда, или бодхисаттва, пытается сделать это, а мы будем глубоко верить в него и в его работу. Мысли, в чем-то подобные этим, наверняка блуждали в умах хинаянистов, когда их махаянские собратья выражали желание самостоятельно достичь буддовости. Разница между двумя школами буддизма, если ее выразить максимально точно, состоит в следующем: в то время как одна в целом довольствуется пассивной верой в Будду, другая учит следовать его примеру, поставив себя на его место. Следующую цитату («История Сумедхи», джатака из: *Warren. Buddhism*,

смешиваться с простым народом, желая сохранить свою святую жизнь в чистоте. Они не вполне доверяли собственной способности помочь людям сбросить железное ярмо неведения и страданий. Кроме того, считалось, что каждый сам трудится во имя своего освобождения, поскольку, какими бы невыносимыми ни были его муки, другие люди не были способны облегчить их. Сострадание мыслилось бесполезным, поскольку и последствия благой или злой кармы претерпевает только сам индивид, и избежать их он не может. То, что делается, совершается раз и навсегда, и карма этих поступков оставляет неизгладимый след на страницах судьбы индивида. Даже Будда, который, как считалось, достиг высочайшего положения через практику бесчисленных благих деяний в течение всех своих предыдущих существований, не сумел избежать плода злой кармы, которая твори-

р. 14), в которой Сумедха, являющийся одним из прежних воплощений Будды, выражает свое желание стать Буддой, можно считать выражением желания самого махаяниста, тогда как хинаянисты не осмелились бы объявить такое желание своим собственным:

Итак, почему я, доблестный муж,
Должен пересекать океан только ради себя?
Сперва всезнание я обрету,
И поведу за собой богов и людей.

Ныне, выражая серьезное это желание,
В присутствии этого лучшего из людей,
Всезнание в свое время я обрету
И многим переправиться помогу.

Я останавливаю бурлящий поток перерождений,
Разрушу три вида существования;
Я взберусь на борта корабля Учения
И поведу за собой богов и людей.

лась им совершенно невольно. Эта стальная длань кармы охватывает все в человеке и ничему не позволяет ускользнуть. Желаящие прервать действие кармы могут сделать это только в том случае, если станут противодействовать ей, причем лишь своими собственными силами. Махаянскую концепцию бодхисаттвы можно воспринимать как стремление как-то смягчить эту безжалостную, механическую жесткость закона кармы.

Строгий индивидуализм

Буддизм шраваков и пратьекабудд — наиболее последовательное соотнесение индивидуалистической теории кармы с этико-религиозной жизнью. Все, что делается, делается кем-то; все, оставшееся несделанным, тоже не делается кем-то. Они сказали бы: «Ваше спасение — исключительно ваше дело, какое бы сочувствие к вам я ни питал, оно вам все равно не поможет. Все, чем я могу помочь вам, это дать вам увидеть умственным взором путь освобождения. Если вы не последуете ему, вам придется пожать плоды своей глупости. Я беспомощен со всем своим просветлением, даже со своей нирваной, освободить вас от оков вечных перевоплощений». Но в случае с бодхисаттвами махаяны все обстоит совершенно иначе. Здесь буддизм сострадает всем, сочувствует всем, любит всех. Бодхисаттва не замыкается в абсолютной бесстрастности нирваны, хотя бы потому, что хочет освободить своих братьев даже от уз невежества и аффектов. Какие бы блага он ни получил в своем блаженном состоянии в награду за кармические доблестные деяния, он обратил их (*париварта*) на освобождение бедствующих масс. И это самопожертвование, эта альтруистическая преданность благу своих братьев по бытию конституирует сущность

концепции бодхисаттвы. Идеал бодхисаттвы, таким образом, мыслится лишь как воплощение мудрости и любви, праджни и каруны.

Суровый характер кармы, по-видимому, является удовлетворительным с рациональной индивидуалистической точки зрения, поскольку разум требует строгого использования логики, а индивидуализм не позволяет передавать ответственность одного лица другому. Следовательно, с этой точки зрения требуемая хинаяной жесткая приверженность принципу собственного спасения не имеет никакого логического изъяна; божественная милость должна быть приостановлена, так как проклятие кармы, произведенной неведением, ревностно преследует нашу душу. Но с религиозной точки зрения эта неумолимость кармы предстает только как то, чего не могут вынести бедные смертные. Они желают чего-то более гибкого и приемлемого, что дало бы выход их чувству. Когда индивидов рассматривают только как изолированные, несвязанные атомы, между которыми нет такого объединяющего начала, как чувство, они слишком слабы, чтобы противиться и преодолевать вечно угрожающую силу зла, реальности которого до тех пор, пока длится мир обособленности, невозможно противостоять. Эта религиозная необходимость, ощущаемая в нашем сокровенном сознании, может объяснить причину, почему буддизм махаяны предложил доктрину париварты (обращение), основанную на единстве Дхармакаи.

Учение о париварте

Доктрина обращения (*париварта*) заслуг индивида на пользу другим — момент серьезного расхождения с тем, чем, по-видимому, было учение «первоначального» буддизма. Фактически, это даже боль-

ше, чем расхождение, ибо париварта, в какой-то мере, противоположна этому учению. Потому что индивидуализм — характерная черта религиозной практики шраваков и пратьекабудд, а универсализм или сверхуниверсализм, если мне будет позволено использовать такие термины, — это принцип, отстаиваемый бодхисаттвами. Последние верят, что все существа, будучи манифестацией Дхармакаи, имеют одну природу по своей сути; что индивидуальные существования реальны в той мере, в какой это связано с субъективным невежеством; и что добродетели и заслуги, истекающие непосредственно из Дхармакаи, которая есть мудрость и любовь, не могут не приумножать всеобщее благо и воздействовать на конечное освобождение всех существ. Таким образом, религия бодхисаттв предполагает достижение того, что мыслилось невозможным для шраваков и пратьекабудд, т. е. обращение индивидуальных заслуг на пользу другим людям.

Именно этот дух позволяет бодхисаттвам серьезно относиться к жизни; именно в таком духе размышляя над причиной своего существования на земле, они приходят к следующему взгляду на жизнь.

«Все невежественные существа денно и нощно творят неблагие поступки бесчисленными способами, и по этой причине их страдания неописуемы. Они не постигают Татхагату, не слушают его учений, не оказывают почтения собранию святых мужей. И злая карма наверняка соберет им богатый урожай страдания. Подобные размышления наполняют сердце бодхисаттвы нерадостными чувствами, которые, в свою очередь, приводят его к твердому решению, самому перенести все тяготы за невежественных существ и помочь им достичь окончательной цели, нирваны. Какими бы невыносимо тяжелыми ни были эти тяготы, бодхисаттва ни собьется с пути, не склонится под их тяжестью. Он не успокоится до тех пор, пока

все невежественные существа не освободятся от опутывающих сетей желания и греха, не возвысятся над затемняющим покровом неведения и ослепленности. Только тогда чудесная духовная энергия бодхисаттвы бросит вызов узким границам времени и пространства и расширится даже до вечности, когда вся система миров придет к завершению. Поэтому все бесчисленные добродетельные поступки, которые практикуют бодхисаттвы, посвящены освобождению невежественных существ.

Бодхисаттвы, однако, не ощущают никакой давящей на них внешней силы, заставляющей их посвящать жизнь человеческому благу и духовному возвышению. Они не признают внешнего авторитета, который, наказывая, мог бы воздействовать на них через принуждение. Бодхисаттвы уже превзошли эту ступень мировоззренческого дуализма, перейдя к более широким и возвышенным взглядам. Все то, что делается ими, проистекает из их спонтанной воли, из свободной деятельности бодхичитты, которая образует основание их бытия. Тем самым в мыслях и действиях бодхисаттв отсутствует какое бы то ни было внешнее усилие. [Используя терминологию Лао-цзы, мы сказали бы, что они практикуют неде-яние, *увэй*. И хотя невежественным, непросветленным умам это может казаться какой-то напряженной и беспокойной деятельностью, однако на самом деле подобная жизнь — лишь естественное течение неистощимого фонтана энергии, называемой бодхичиттой, т. е. сердцем просветленной мудрости.]»²

² Это самый общий обзор доктрины париварта, которая изложена в «*Аватамсака сутре*», гл. 21—22, где выделяются и подробно разбираются десять форм париварты.

Бодхисаттва в «первоначальном» буддизме

Понятие бодхисаттвы было, конечно, и в «первоначальном» буддизме, однако оно имело там более широкое значение. Все будды являлись бодхисаттвами в своих предыдущих жизнях. Джатаки подробно описывают, какие бескорыстные деяния совершались ими и как в силу благой кармы, кармы заслуг, они в конце концов достигали буддовости. Шакьямуни был не единственным буддой; считалось, что ему предшествовало от семи до двадцати четырех будд; верили также, что грядущий будда Майтрея подвизается на небесах Тушита, проходя этапы пути бодхисаттв. Тот, кому суждено подобным образом стать буддой, должен обладать чрезвычайно большой духовной энергией. Целые эоны он должен заниматься самодисциплиной, с непоколебимым мужеством и упорством практиковать деяния анатмана в течение бесчисленных существований.

Следующей цитаты из джатак будет достаточно для того, чтобы увидеть, насколько трудными и суровыми были условия, которые так называемые хинаянисты считали необходимыми для человека, стремящегося стать совершенно просветленным буддой.³

«Среди людей тот, и только тот, кто находится в подходящем состоянии для достижения архатства в данной жизни, может с успехом осуществить желание быть Буддой. Среди этих же, находящихся в подходящем состоянии, тот и только тот, кто осуществит это желание в присутствии живого Будды, преуспеет в своем желании; когда Будда умер, желание, возникшее у его священных останков или у подножия

³ Warren. Buddhism in Translations, the «Story of Sumedha».

дерева бодхи, не будет успешным. Среди тех, кто возымел желание в присутствии Будды, тот и только тот, кто удалился от мира, может преуспеть в своем желании, а не мирянин. Среди тех, кто удалился от мира, тот и только тот, кто обладает Пятью Высшими Силами и является мастером Восьми Достижений,* может успешно осуществить желание, и никто другой не может иметь такое желание при отсутствии этих достоинств. Но даже среди тех, кто наделен ими, тот и только тот, кто имеет такую твердую решимость, что готов пожертвовать своей жизнью ради будд, может успешно осуществить свое желание, и никто другой. Среди тех, кто обладает подобной решимостью, тот и только тот, кто наделен великим рвением, решительностью, настойчивостью и стремлением обрести качества, которые делают Буддой, будет иметь успех». В нижеследующих примерах будет показана сила подобного рвения. «Даже если бы весь мир обратился в воду, тот человек, который был бы готов переправиться через нее и достичь другого берега хотя бы и вплавь, достигнет буддовости. Или, если бы весь мир превратился в бамбуковую чащу, он был бы готов продолбить и продавить себе путь сквозь нее, чтобы пробиться к выходу, — такой человек достигнет буддовости. Или, если бы весь мир стал *terra firma*** из густо торчащих копий, он был бы готов ступать по ним, чтобы пройти к противоположной стороне, — такой человек достигнет буддовости. Или, если бы весь мир превратился в горящие уголья, он был бы готов ступать по ним до тех пор,

* Пять Высших Сил описываются на стр. 312. Восемь Достижений (*сиддхи*) совпадают со сверхъестественными способностями школы йоги Патанджали — умение становиться неизмеримо малым, все подчинять своей воле и др. — Прим. пер.

** Букв. «твердь, твердая земля» (лат.). — Прим. пер.

пока не перейдет на другую сторону, — такой человек достигнет буддовости. Если он не считает ни один из этих шагов слишком сложным для себя и наделен столь великим рвением, решительностью, упорством и силой устремленности, что готов исполнить эти обеты для того, чтобы достичь буддовости, тогда, а не иначе, он достигнет успеха».

Отсюда очевидно, что не всякий может стать Буддой, согласно «первоначальному» буддизму; последний поощрял веру в учения Будды, следование предписаниям, заповеданным им, и высшее, на что мог надеяться буддист, — это обретение плода архатства. А в махаяне архатство считалось слишком холодным, отчужденным, черствым состоянием, ведь архат может спокойно взирать на страдания масс. Поэтому архатство не было конечной целью для бодхисаттв в их высшей религиозной практике.

Махаянисты стремились намного превзойти идеал архатства, каким бы возвышенным он ни казался. Они стремились сделать любую жалкую душу, любое существо подобными Шакьямуни, они стремились щедро распространять блаженство просветления; они хотели удалить все барьеры, которые, как они думали, лежали между буддовостью и обычным человечеством. Но как махаянисты могли делать это, если железные руки кармы цепко держали судьбу каждого индивида! Каким образом человек был способен отождествить свою жизнь с идеалом человечества? Возможно, столь серьезные проблемы не могли быть успешно решены буддистами, когда память о величественной личности Шакьямуни все еще жила в них. Возможно, им нелегко было преодолеть чувство благоговения и почтения, глубоко укоренившееся в их сердцах, и возвыситься до вершин, достигнутых их Учителем, даже в идеале. Для них это был несомненный акт святотатства. Но по мере того, как проходит время, личная память об Учителе естественным обра-

зом увядает и уже не имеет такого большого влияния на их религиозное сознание, которое становится даже более живым и активным. Вообще, если говорить о всех великих исторических деятелях, причина подобного почтения и благоговения к ним после смерти связана с тем, что их слова, или деяния, или и то, и другое вместе оказываются способны объяснить глубочайшие тайны человеческого сердца. Это чувство благоговения, почитания и даже поклонения зависит не столько от самих героев, сколько от религиозного сознания поклоняющегося. История проходит, но сердце остается. Индивид по имени Шакьямуни может быть забыт в ходе истории, но священная струна в глубине сердца, задетая им, вибрирует в вечности. Так и в случае с буддистами махаяны: в конце концов утвердилось религиозное чувство, несмотря на личные воспоминания и почтительное чувство к Мастеру. И, вероятно, следующим шагом стало их размышление о великой проблеме буддовости.

Все мы — бодхисаттвы

Подобно тому как Шакьямуни в своих предыдущих жизнях был бодхисаттвой, готовящимся стать Буддой, так и все мы являемся бодхисаттвами и даже буддами тогда, когда понимаем, что все чувствующие существа, не исключая Будду, едины в Дхармакае. Дхармакае проявляется в нас как бодхи, т. е. как сущность будд и бодхисаттв. Бодхи не может претерпевать никаких качественных изменений даже тогда, когда бодхисаттва в конце концов достигает высшего человеческого совершенства, как Шакьямуни Будда. Именно поэтому Будда воскликнул, обретя просветление: «Это действительно чудесно, что все существа, одушевленные или неодушевленные, полностью разделяют природу татхагатства». Единственная разница

между Буддой и невежественными массами состоит в том, что в последних не проявлен бодхи во всей своей славе.

Но бодхисаттвы не из тех, кто, осиянные лучами божественного света и восседая в небесных чертогах, философски созерцает изменчивый мир. Даже мы, смертные, рожденные из праха, — бодхисаттвы, воплощение бодхи, способные слиться во всеохватывающей любви Дхармакаи и растворить индивидуальное проклятие кармы в ее вечной и абсолютной мудрости. Как только мы станем жить в этой любви и мудрости, индивидуальные существования не станут мешать обращению (*париварта*) духовных заслуг одного (*пунья*) на служение другим. Давайте только интуитивно проникнем в суть духовности нашего существования, и мы все сразу станем бодхисаттвами и буддами. Оставим эгоистическое стремление войти в нирвану, которая мыслится как угасание пламени страсти, после которого остается лишь холодный пепел рассудка. Будем сострадать всем живым существам и обратим все наши заслуги, даже малые, на их пользу и счастье. И на этом пути мы все сделаемся бодхисаттвами.⁴

⁴ Возможно, христианским читателям будет интересно узнать в связи с этим, что современные буддисты не совсем отвергают идею божественного искупления, ибо их религиозные убеждения, описанные здесь, позволяют признавать обращение заслуг бодхисаттвы на духовную пользу всех живых существ. Но буддисты стали бы возражать по поводу христианской идеи о том, что Иисус был послан вниз, на землю, своим небесным Отцом с миссией искупления первородного греха через пролитие невинной Своей крови, ибо это им кажется слишком наивным и материалистичным.

Этот дух всеобщей любви преобладает во всей махаянской литературе; и всегда в ней утверждается, что бодхисаттвы практикуют подобную установку сознания с полной самоотдачей. Махаянисты не стали соглашаться с простым, прозаическим и земным описанием жизни Шакьямуни, они захотели представить ее как можно более идеально и поэтично, как воплощающую своеобразное евангелие любви.

Первые последователи махаяны, как и хинаянисты, помещали Будду на небо Тушита, где он пребывал до своего рождения; у них он испытывал жалость к миру, страдающему там, внизу. Однако, по мнению махаянистов, Будда не просто решил освободить этот мир от «океана страдания, кидающего пену болезней, швыряющего волны дряхлости и несущего ужасный поток смерти», но после паринирваны остался навеки пребывать на вершине Коршуньей горы, читая проповедь о бессмертии великому собранию духовных существ. Отсюда махаянисты объясняли и смысл появления Шакьямуни на земле, который заключался не в чем ином, как в практической демонстрации «великого любящего сердца» (*махакаруначитта*).

Бодхисаттва и любовь

Нагарджуна в своей работе о бодхичитте⁵ излагает махаянское понимание состояния бодхисаттвы следующим образом:

⁵ Полное название этого труда «Трактат о трансцендентальности бодхичитты» (Нандзэ, 1304). Эта небольшая работа содержит семь-восемь ксилографических листов. Она была переведена на китайский Данапалой (Ши Ху) в X столетии н. э.

«Таким образом, сущностная природа всех бодхисаттв состоит в великом любящем сердце (*махакаруначитта*), и все чувствующие существа являются объектом его любви. Поэтому бодхисаттвы совершенно не привязаны к блаженным ощущениям, производимым различного вида ментальным успокоением (*дхьяна*), не стремятся во что бы то ни стало присвоить себе плоды собственных добродетельных поступков, которые могли бы принести им еще больше счастья.

Их духовное состояние выше состояния шраваков, ибо они никогда не оставляют живые существа [в отличие от шраваков]. Они практикуют альтруизм, ищут плод знания будды [вместо знания шраваков].

С великим любящим сердцем они смотрят на страдания всех существ, которые всякий по-своему мучаются из-за своих грехов в аду Авичи — аду, не имеющем пределов, где из-за всех видов кармы, [осуществляемых живыми существами], образовался бесконечный круговорот страдания. Бодхисаттвы, исполненные жалости и любви, готовы претерпеть страдания ради этих несчастных существ.

Но им хорошо известна истина, что все те страдания, которые вызывают разнообразные бедственные состояния, с одной стороны, являются внешними и нереальными, а с другой стороны, не являются. Им также известно, что те, кто способен умом проникнуть в пустотность (*шуньята*) всего сущего, в совершенстве постигают, почему подобные плоды кармы осуществлены таким-то и таким-то способом.

Поэтому все бодхисаттвы, для того чтобы освободить чувствующие существа от страдания, вдохновляются великой духовной энергией и погружаются в пыль рождения-и-смерти. Хотя тем самым они становятся подвержены законам рождения-и-смерти, сердца их свободны от грехов и привязанностей. Они подобны тем безупречно чистым цветам лотоса, ко-

которые вырастают из болота, но все же не загрязняются им.

Они, со своим великим состраданием, которое образует самую сущность их бытия, всегда помнят о страдающих существах [на своем пути к просветлению]. Духовным взором они прозревают пустоту вещей, однако [их спасительный труд] никогда не оставляет мира грехов и страданий».

Значение бодхи и бодхичитты

Каково значение слова «бодхисаттва»? Это санскритское слово, состоящее из двух элементов, «бодхи» и «саттва». *Бодхи*, от корня *будх* со значением «будить», обычно переводится как «знание» или «мудрость». *Саттва* (*сат-тва*) буквально означает «состояние бытия»; синонимами ему будут «существование», «творение» или «то, что есть». «Бодхисаттва» как единое слово означает «просветленное существо», или «существо, сущность которого просветление». Почему махаянисты приняли это слово для отличения себя от шраваков, легко понять, если посмотреть, какое значение в своей философии они придавали концепции бодхи. Когда бодхи понимался шраваками в простом смысле, как знание, тогда это понятие не несло в себе какого-то важного смысла. Когда же оно стало выражать некое метафизическое отношение к понятию Дхармакаи, тогда его перестали понимать в общепринятом смысле.

Согласно махаянистам, бодхи — выражение Дхармакаи в человеческом сознании. С философской точки зрения «Таковость» или «Бхутататхата» — онтологические термины, а «Дхармакая», «Татхагата» или «Будда» имеют религиозный оттенок. Однако все эти три термина («бодхи», «бхутататхата» и «Дхармакая»), а также их синонимы суть не что

иное, как различные аспекты одной и той же реальности, которую отражают кривые линзы ограниченного интеллекта.

Бодхи, хотя по существу это эпистемологическое понятие, имеет психологическое значение, когда используется в связи с читтой, т. е. сердцем или душой. Бодхичитта, или бодхихридая, которая означает то же самое, чаще используется в махаянских текстах, чем просто бодхи, особенно когда подчеркивается его религиозный, а не рациональный аспект. Бодхичитта, т. е. просветленное сердце, — отражение в человеческой душе ее религиозного архетипа, Дхармакаи.

В более широком смысле бодхичитта именуется *ануттара-самъяк-самбодхи*, т. е. «наивысшее и совершеннейшее просветленное сердце».

Легко понять, каким образом то, что образует сущность бодхичитты, есть то же самое, что образует Дхармакаю. Ведь первая — не что иное, как выражение последней, хотя и ограниченное, фрагментарное, не полностью реализованное в нас. Читта — образ, а Дхармака — прототип, тем не менее первая столь же реальна, как и вторая; только обе они не должны восприниматься дуалистически, в том смысле, что есть Дхармака и есть сердце человеческое, и первая отражается в последнем, словно луна в воде. Думать так не вполне верно, потому что, согласно фундаментальному учению буддизма, эти три вещи — Дхармака, человеческое сердце и отражения первой в последнем — являются различными формами одной и той же деятельности.

Любовь и каруна

Таким образом, бодхичитта (просветленное сердце) является, как и Дхармака, любовью и просветленной мудростью, или, если использовать санскрит-

ские термины, *каруной* и *пруджней*. Некоторые не согласились бы с переводом «каруны» словом «любовь», возможно, на том основании, что каруна не вполне соответствует христианскому понятию любви в значении сострадания. Но если мы понимаем любовь как жертвование собой ради других (а она и не может быть чем-то иным), тогда «каруну» можно переводить именно как любовь в христианском смысле. Разве бодхисаттва не стремится пожертвовать своим покоем нирваны ради счастья страдающих существ? Разве не хочет он посвятить карму заслуг от деяний, совершенных им в течение многих перерождений на общее благо своих собратьев? Разве не один-единственный, основной мотив управляет всеми действиями в его жизни, направленной на освобождение всех живых существ? Разве он не старается полностью оставить все мысли и страсти, возникающие из-за эгоизма, и выразить лишь волю Дхармакаи? Если это так, то тогда непонятно, почему нельзя истолковывать каруну как любовь.

Христиане говорят, что без любви мы становимся словно «медь звенящая или кимвал звучащий» (1 Кор. 13, 1), а буддисты сказали бы, что без каруны мы подобны выдохшемуся вину, вылитому на замерзший песок, или холодному пеплу, оставшемуся после угасания огня.

Некоторые, впрочем, могут заявить, что буддийское сочувствие или сострадание в каком-то смысле является пассивным созерцанием зла. Когда христиане говорят, что Бог любит свои творения, эта любовь подразумевает активность и показывает желание Бога все сделать для подлинного блага порожденных Им существ. Совершенно верно. И все же, когда говорится, что Будда объявил, что все живые существа в тройственном мире суть его собственные дети или что он не вступит в наивысшую нирвану до тех пор, пока все существа в трех тысячах великой тысячи миров,

не исключая ни одной души, не освободятся от страдания рождения-и-смерти, его жертвенная любовь должна мыслиться всеобъемлющей и в то же время полной энергии и деятельности. Какими бы ни были возражения, мы не усматриваем никаких причин против того, чтобы говорить о любви как сущности Дхармакаи и бодхичитты.

Нагарджуна и Стхирамати о бодхичитте

Нагарджуна говорит в «Трактате о запредельности бодхичитты»: «Бодхичитта свободна от всех определений, она не входит в категории пяти скандх, двенадцати аятан и восемнадцати дхату. Это не какая-то осязаемая сущность. Она не атманическая, она универсальная. Она не создана, и в основе ее лежит пустота [шунья, нематериальная и трансцендентальная].

Тот, кто понимает природу бодхичитты, смотрит на все с любящим сердцем, ибо любовь есть сущность бодхичитты.

Бодхичитта — это наивысшая сущность.

Поэтому все бодхисаттвы обретают смысл своего существования в этом великом любящем сердце.

Бодхичитта, пребывая в сердце тождества (*самата*), создает индивидуальные средства спасения (*упая*⁶). Тот, кто понимает это «сердце», освобож-

⁶ Термин *упая*, со значением «искусный», «уловка», «устройство» или «навык», в буддизме несет техническую нагрузку. Он используется по контрасту с «мудростью» (*праджня*) и синонимичен «любви» (*каруна*). Так, Вималакирти говорит в сутре, носящей его имя (VIII. 1 — 4): «Праджня есть мать бодхисаттвы, а упая — его отец; нет такого просветленного существа, который не был бы рожден ими обоими». Праджня — это Одно, всеобщее, это репре-

дается от дуалистического взгляда на рождение и смерть и совершает лишь то, что полезно не только ему, но и другим.

Стхирамати в «Трактате о дхармадхату махаяны»⁷ отстаивает такой же, как у Нагарджуны, взгляд относительно природы бодхичитты. Он пишет: «Нирвана, Дхармакая, Татхагата, Татхагатагарбха, Парамарта, Будда, бодхичитта или бхутататхата — все эти термины обозначают просто многообразные ас-

зентация принципа тождества (*самата*), тогда как упая есть многое, это принцип множественности (*нанатва*). С точки зрения чистой мудрости бодхисаттвы не замечают никаких обособленных страдающих существ, ибо нет ничего помимо Дхармакаи; но когда они созерцают вселенную исходя из своей любящей сущности, они повсюду видят причины, приводящие к страданиям и греху, которые возникают из-за привязанности к формам обособленности. Чтобы удалить это, они изобретают всевозможные средства, направленные на достижение окончательной цели существования. Есть только одна религия, религия истины, но существует много путей, много средств, много упай, все они исходят из всеохватывающей любви Дхармакаи и с равным успехом ведут массы к высшему просветлению и наилучшему благу. Поэтому, с онтологической точки зрения, этот мир, как могли бы сказать буддисты, есть не что иное, как великое разворачивание упай Дхармакаей, которая стремится тем самым привести все живые существа к высшей реализации буддовости. Таким образом, во многих случаях исключительно трудно адекватно перевести термин *упая*, чтобы его оригинальное техническое значение не пострадало. Это характерно для многих других буддийских терминов, среди которых мы можем упомянуть такие как «бодхи», «Дхармакая», «праджня», «читта», «париварта» и др. Китайцы переводили слово *упая* как *фан пня* со значением «средство-приспособление».

⁷ Полное название этой работы «Трактат о недвойственности дхармадхату махаяны». Она состоит по меньшей мере из десятка ксилографических страниц. Была переведена Девапраджней и другими в 691 г. н. э.

пекты одной и той же реальности; «бодхичитта» — это название некоей формы Дхармакаи, или бхутататхаты, проявляющейся в человеческом сердце, и ее совершенство, а в негативном смысле ее освобождение от всех эгоистических неприятностей, образует состояние нирваны».

Будучи отражением Дхармакаи, бодхичитта практически идентична своему оригиналу по свойствам. Стхирамати продолжает: «Она свободна от принудительных действий; она не имеет начала, не имеет конца; она не может быть ничем омрачена, она не может быть затемнена эгоистическими индивидуалистическими предрассудками; она бестелесна, она — духовная сущность будд, источник всех добродетелей, земных и надземных; она постоянно находится в становлении, и все-таки ее изначальная чистота никогда не утрачивается.

Ее можно сравнить с вечно сияющим солнечным светом, который может быть временно скрыт облаками. Все виды страсти и греха, произрастающие из эгоизма, могут подчас затемнять свет бодхичитты, но сама читта всегда остается свободной от этих внешних омрачений. Ее можно уподобить всеохватывающему пространству, которое вечно остается одним и тем же, какие бы события и изменения не произошли с находящимися в нем вещами. Когда бодхичитта проявляется в мире относительности, она кажется подверженной постоянному становлению, но на самом деле она превосходит все определения, она превосходит сферу рождения-и-смерти (*сансара*).

Пока бодхичитта остается погребенной под бесчисленными грехами, возникающими из-за неведения и эгоизма, она не производит никаких земных или небесных благ. Подобно цветку лотоса, лепестки которого еще не распустились, подобно золоту, которое глубоко сокрыто под завалами навоза и грязи, или подобно свету полной луны, которую

затмил асур,* — бодхичитта, когда ее затмевают облака страсти, жадности, неведения и тупости, не раскрывает своего внутреннего духовного достоинства.

Примените всю свою силу, чтобы разрушить эти препятствия, и тогда, словно полностью распустившийся цветок лотоса, словно золото, очищенное от грязи и пыли, словно луна в безоблачном небе, словно солнце в своем полном блеске, словно мать-земля, производящая все виды злаков, словно океан, содержащий неисчислимые сокровища, вечное блаженство бодхичитты снизойдет на все чувствующие существа. Тогда все чувствующие существа освободятся от страдания неведения и глупости, их сердца наполнятся любовью и симпатией и освободятся от цепляния за недостойные вещи.

В каком бы мраке и тумане ни пребывала бодхичитта в сердцах людей непросветленных, она по существу та же, что и во всех буддах. Поэтому муні из рода Шакьев говорит: «О Шарипутра, мир живых существ не отличается от Дхармакаи; Дхармака не отличается от мира живых существ. Дхармака формирует мир живых существ, а Дхармака формирует мир живых существ.

Когда речь идет о Дхармаке или бодхичитте, нет радикального различия между сердцами непросветленным и сердцем Будды; и все же, с человеческой точки зрения [т. е. с точки зрения феноменального],

* Имеется в виду миф о демоне-асуре Раху, который, после того как он испил немного божественного напитка бессмертия, амриты, и был за это обезглавлен Вишну, пребывает в состоянии постоянной вражды к Луне и Солнцу, ибо именно эти боги-светила сообщили о его поступке Вишну. Проявляется эта война в периодических лунных и солнечных затмениях, которые устраивает асур Раху, «загла-тывающая» светила. — *Прим. пер.*

можно классифицировать бодхичитту следующим образом:

1) когда сердце безнадежно опутано бесчисленными эгоистическими грехами и осуждено на вечную трансмиграцию рождения-и-смерти, которая началась в безначальном прошлом, тогда оно находится в состоянии непросветленности;

2) когда сердце не желает страдать из-за блуждания в круговороте рождения-и-смерти и оставляет все греховные и испорченные условия, ищет бодхи в десяти добродетелях совершенства (*парамита*) и 84 000 будда-дхарм и дисциплинирует себя во всех достойных деяниях, тогда оно находится в состоянии бодхисаттвы;

3) когда сердце освобождается от омраченности всеми страстями, отдаляется от всех страданий, навсегда удаляет пятна всех грехов и испорченности, становится чистым, более чистым, самым чистым, пребывает в сущности Дхармы, когда оно достигло высоты, с которой видно положение всех живых существ, когда оно достигло всезнания, реализовало высший тип человечества, обрело силу духовной спонтанности, которая освобождает человека от привязанности и колебания, тогда сердце находится в состоянии полностью, абсолютно просветленного Татхагаты».

Пробуждение бодхичитты

Бодхичитта присутствует в сердцах всех живых существ. Только в буддах она полностью пробуждена и действует с безупречной энергией, а у обычных смертных она спит и сильно испорчена из-за их непросветленности — связи с миром чувственного. Один из самых излюбленных примеров махаянистов для иллюстрации этого положения — сравнение

бодхичитты с лунным светом в небесах. Когда луна светит своим серебристым светом в ясном, безоблачном небе, она отражается в каждой капле воды, в каждом водоеме на земле. Хрустальная роса на опавших листьях отражает ее точно так же, как многочисленные жемчужины, нанизанные на нити. Любая лужица воды, появившаяся, может быть, на несколько часов из-за обильных ливней, выпавших за день, отражает ее так же, как звезды, падающие на землю. Возможно, какие-то лужи мутны, а другие грязны, но луна не отказывается отражать в них свой безукоризненный образ. Ее образ и в лужах остается таким же совершенным, как в чистом, спокойном, прозрачном озере, где коровы утоляют жажду, а лебеди купают свои белоснежные перья. Там где есть хоть малейший водоем, есть и небесный образ богини ночи. Так и с бодхичиттой: если есть хоть немного сердечной теплоты, она неизменно расцветет во всей своей славе, насколько позволят обстоятельства.

Тогда вопрос звучит так: как же пробудить спящую бодхичитту в нашем сердце? На этот вопрос более или менее определенно отвечают почти все махаянские писания, и мы можем привести здесь слова Васубандху из его «Трактата о пробуждении бодхичитты» (глава II),⁸ ибо они в каком-то смысле обобщают те условия, при которых возможно пробуждение бодхичитты от ее летаргического сна.

Бодхичитта, или просветленное сердце, пробуждается в нас: 1) при мысли о буддах; 2) при размышлении над бренностью материального существования; 3) благодаря наблюдению за плачевным состоянием, в котором живут чувствующие существа, и, наконец,

⁸ Работа переведена Кумарадживой на китайский с санскрита в начале V в. н. э. Она разделена на два цзюаня, и каждый состоит примерно из двух десятков ксилографических страниц.

4) через стремление ко всем тем добродетелям, которых достиг Татхагата в наивысшем просветлении.

Эти условия можно описать более подробно.

1. *Мысль о буддах.* «Все будды в десяти направлениях, будды прошлого, будущего, настоящего, когда они впервые начали свой путь к просветлению, были не больше свободны от страстей и грехов (клеша), чем и мы в настоящий момент; но в конце концов они преуспели в достижении наивысшего просветления и стали благороднейшими существами.

Все будды, благодаря своей нестигаемой воле, были способны достичь совершенного просветления. Если просветления вообще возможно достичь, почему мы не должны обрести его?

Все будды, разрубив мечом мудрости мрак невежества и сохраняя в бодрствовании свои великие сердца, практиковали аскезу и умерщвление, и в конце концов освобождались от уз тройственного мира. Следуя по их стопам, мы тоже способны освободиться самостоятельно.

Все будды, благороднейший тип человечества, успешно пересекли великий океан рождений-и-смертей, страстей и грехов; почему тогда и мы, разумные создания, не можем пересечь океан трансмиграции?

Все будды, показывая великую духовную силу, жертвовали имуществом, телом и самой жизнью для достижения всезнания (*сарваджня*); и мы также могли бы последовать их благородному примеру.

2. *Изъяны материального существования.* Это наше телесное существо, состоящее из пяти скандх и четырех первоэлементов, является исполнителем бесчисленных неблагих деяний; поэтому оно должно быть отброшено. Это наше телесное существо постоянно выделяет из девяти отверстий грязь и нечистоты, поистине отвратительные; поэтому оно должно быть отброшено. Это наше телесное существо, страдающее от гнева, жадности, безрассудной страсти и

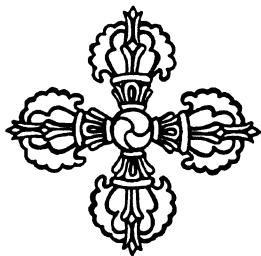


Рис. 15. Ваджра, символ пробуждения.

других бесчисленных злых аффектов, подтачивает благое сердце; поэтому оно должно быть отброшено. Это наше телесное существо подобно пузырю, подобно брызгам, оно распадается каждую минуту. Это нежелательное имущество, оно должно быть отброшено. Это наше телесное существо, поглощенное неведением, создает постоянно неблагую карму, которая бросает нас в водоворот трансмиграции по шести путям бытия.

3. *Плачевные условия живых существ вызвали сострадание бодхисаттв.* Все живые существа пребывают в оковах неведения. Ослепленные глупостью и страстью, они страдают от мучительнейших болей. Не признавая закон кармы, они накапливают зло; удаляясь от пути праведности, они следуют ложным доктринам; погружаясь глубже в водоворот страстей, они тонут в четырех водах греха.

Они страдают всеми видами страданий. Они без нужды мучаются от страха рождения-и-смерти и старости, и не ищут пути к освобождению. Мучаясь от скорби, тревоги, волнений, они не освобождаются от совершения дальнейших глупых поступков. Привязываясь к своим любимым и всегда страшась разлучения, они не понимают, что реальности индивидуального не существует, что к индивидуальным существованием не стоит привязываться. Пыта-

ясь избежать враждебности, ненависти, страдания, они вызывают только еще большую ненависть.

4. *Добродетели Татхагаты*. Все татхагаты, посредством своей практики, обрели благородный, божественный облик, который порождает в каждом смотрящем на них мысль, рассеивающую горести и скорби. Дхармакая всех татхагат бессмертна и чиста, свободна от всех зловредных привязанностей. Все татхагаты обладают нравственной дисциплиной, спокойствием, просветлением и освобождением. Они не отягчены интеллектуальными предубеждениями и стали святилищем неизменных достоинств. Они наделены десятью силами (*бала*), четырьмя бесстрашиями (*абхая*), великим состраданием и тремя созерцаниями (*смритьюпастхана*). Они знают все, их любовь к страдающим существам не ведает границ и возвращает все существа вновь на путь праведности, откуда они уклонились из-за неведения».

* * *

Иными словами, просветленное сердце, бодхичитта, пробуждается в нас или тогда, когда присущая нам по природе любовь к страждущим созданиям становится сильной, или когда наш разум стремится к наивысшему просветлению, или когда две эти формы душевной деятельности приходят в движение при благоприятных обстоятельствах. Так как бодхичитта есть манифестация Дхармакаи в нашем ограниченном сознании, она постоянно стремится к объединению со своим архетипом, несмотря на проклятие неведения, тяготеющее над нею. Когда это единение не достигается, сердце (*читта*) тем или иным образом показывает свою неудовлетворенность: она может иногда принимать болезненные формы и способна вылиться в пессимизм, мизантропию, аскетизм или некоторые иные схожие с ними эксцентрические

явления, а то и завершиться самоубийством. Но если эту неудовлетворенность должным образом направлять и развивать ее естественным путем, то чем сильнее она будет, тем энергичнее станет духовная деятельность бодхисаттвы.

Пранидхана бодхисаттвы

Пробудив бодхичитту от бессознательного сна, бодхисаттва приступает к исполнению своих обетов.

Отметим здесь, что слово «обет» не вполне адекватно передает смысл санскритского термина *пранидхана*. Пранидхана есть сильное желание, стремление, моление или нестигаемая решимость проводить свою волю даже в течение целой череды перерождений. Буддисты обладают твердой верой в энергию воли или духа, считая, что какие бы не встретились препятствия материального бытия, воля обязательно преодолеет их и достигнет своей окончательной цели. Так, полагают, что каждый бодхисаттва обладает собственными пранидханами для внесения своей доли в дело всеобщего спасения. Его телесная форма может исчезнуть по мере истощения кармы, но его пранидхана сохранится и примет новую оболочку, что бывает необходимо для сохранения ее в эффективном состоянии. Все что бодхисаттве необходимо совершить — это сделать себя полноценным воплощением своих собственных стремлений, подчиняя внешнее и чуждое контролю их духовной силы. Буддисты настолько идеалистичны, их вера в идеи и идеалы столь непоколебима, что они твердо убеждены: все, к чему они стремятся, рано или поздно станет реальностью, и потому чем интенсивнее, постоянное их чаяния, рожденные сокровенными потребностями, тем выше шансы, что они будут утолены. (Эта вера, кстати, помогает объяснить популярную идею, бытующую

среди буддистов, о том что любая сильная страсть, одолевающая человека, сохранится после него и примет новую форму, живую или неживую, в которой ей будет удобнее достигнуть своей цели.)

Согласно Васубандху, которого мы уже не раз цитировали, бодхисаттвы произносят обычно следующие десять пранидхан, естественным образом идущие из великого любящего сердца, отныне пробужденного в них:

1) пусть все заслуги, которые я собрал как в прошлом, так и в настоящем, перейдут ко всем живым существам и заставят всех их стремиться к высшему знанию, и пусть эта моя пранидхана постоянно возрастает в силе и сохраняется у меня сквозь череду моих перерождений;

2) пусть посредством заслуг, порожденных моей деятельностью, я смог бы везде, где бы ни родился, обнаружить присутствие всех будд и оказать им почести;

3) пусть мне будет позволено все время быть возле будд, подобно тени, следующей за объектом, и никогда не удаляться от них;

4) пусть все будды наставляют меня в религиозных истинах так, чтобы это наилучшим образом способствовало моему просветлению и позволило мне в конце концов обрести пять духовных сил бодхисаттвы;

5) пусть я буду в совершенстве знаком с научным знанием, равно как и с первоосновами религии, и обрету постижение истины божественного закона;

6) пусть я буду способен неустанно нести истину всем существам, и радовать их, и благодетельствовать им, и делать их мудрыми;

7) пусть посредством божественной силы Будды мне будет дозволено пройти по всем десяти направлениям мира, оказать почести всем буддам, слушать их наставления в Учении и постоянно помогать всем живым существам;

8) пусть посредством вращения колеса неизменной Дхармы все живые существа в десяти направлениях мира, которые могут слушать мои учения или слышать мое имя, освободятся от всех страстей и пусть в них пробудится бодхичитта;

9) пусть я все время буду готов прийти на помощь ко всем живым существам, удалять от них неблагоприятные вещи и приносить им неисчислимыя блаженства, и также пусть, жертвуя своим телом, жизнью, имуществом, я буду служить всему живому и тем самым практиковать Истинное Учение;

10) пусть посредством личной практики Учения мое сердце освободится от сознания принудительности и неестественности, поскольку все бодхисаттвы практикуют Учение так, словно не практикуют его, и все-таки не оставляя ничего вне практики, ведь они произнесли свои пранидханы ради блага всех живых существ».

Глава 12

ДЕСЯТЬ ЭТАПОВ ПУТИ БОДХИСАТТВЫ

Постепенность нашего духовного развития

Итак, если рассуждать отвлеченно, бодхи или бодхичитта находится в каждом чувствующем существе, и в этом отношении каждое такое существо является бодхисаттвой. У обыденных умов бодхи может быть окутан неведением и эгоизмом, но никогда не исчезает окончательно. Ибо бодхи, с абсолютной точки зрения, превосходит царство рождения-и-смерти и не подвержен никакому омрачению. Но когда он существует относительным образом и только частично проявляется сквозь покров неведения, то появляются различные этапы его актуализации или совершенства. В некоторых существах бодхи может достичь более значительного выражения, чем в других, и бывает так, что даже такие существа, которые на первый взгляд выглядят совершенно жалкими по причине своей негативной кармы, способны обнаружить его в себе. Эти люди обычно называется «иччхантиками», т. е. полностью приверженными страстям. С моральной и религиозной точки зрения такие люди — трупы, оживить которые даже великий духовный врач считает почти невозможным делом. Но с философской точки зрения необходимо признать, что слава бодхи светится даже в этих темных, невежественных душах. Вероятно, им при-

дется пройти через множество циклов перерождений, прежде чем их карма потеряет свою силу и они смогут испытать нравственное влияние тех людей, с которыми им суждено встретиться.

Эта отвратительная сила кармы неодинакова во всех существах, она допускает самые разные варианты; поэтому одни страдают сильнее других. Но нет человеческой души, абсолютно свободной от тисков кармы и неведения, потому что уже само существование феноменального мира есть продукт неведения; хотя данный факт не доказывает, будто жизнь является злом. Единственное сердце, которое превосходит влияние кармы и неведения и является полностью чистым, любящим и мудрым, — это Дхармакая, или сам абсолютный бодхи. Жизнь бодхисаттвы, да и в сущности цель наших религиозных устремлений, состоит в раскрытии, реализации и отождествлении самих себя с любовью и просветленной мудростью этой идеальной, но все-таки реальной Дхармакаи.

Пробуждение бодхичитты знаменует собой первый шаг к высшему благу человеческой жизни. Это пробуждение должно пройти через несколько этапов религиозной практики, прежде чем оно достигнет совершенства. Этих этапов махаянисты насчитывают десять. Впрочем, современное скептическое сознание не находит их особенно значимыми, и мы можем не увидеть какого-то существенного практического и четкого различия следующих друг за другом этапов. Мы можем не понять, какая религиозная необходимость заставила индийских буддистов представить такие на внешний взгляд незначительные ступени как последовательные этапы нашей религиозной жизни. Впрочем, можно заметить, что первое пробуждение бодхичитты не сразу обращает нас к буддовости: еще придется напряженно преодолевать тлетворное воздействие кармы и неведения, которое столь легко утверждается в нашей практической

жизни. Но разметка этих этапов как последовательность дашабхуми нашего духовного развития кажется слишком искусственной. Тем не менее, опираясь на сведения, имеющиеся в *Аватамсака сутре*, я постараюсь с исторической точки зрения перечислить эти десять этапов (*бхуми*) и осветить те их особенности, которые считаются наиболее характерными для каждого из них. Возможно, это поможет нам понять, какие нравственные концепции и какие религиозные стремления учитывались при разработке доктрины дашабхуми, ибо она детально описывает то, что именно махаянисты считали существенным на пути бодхисаттв, а также показывает, какой духовной практике должен был следовать буддист.

Десять этапов таковы: 1) прамудита, 2) вимала, 3) прабхакари, 4) арчишмати, 5) судурджая, 6) абхимукхи, 7) дурангама, 8) ачала, 9) садхумати, 10) дхармамегха.

Прамудита

Прамудита означает «восторг» или «радость» и знаменует первый этап пути бодхисаттв, этап, на котором буддисты пробуждаются от холодного, самодостаточного и почти нигилистического созерцания нирваны, распространенного среди шраваков и пратьекабудд. Это духовное пробуждение и освобождение психологически сопровождается сильным чувством радости, похожим на ту радость, которая возникает у человека на чужбине, когда он неожиданно узнает знакомое лицо. По этой причине первый этап и называется «радостью».

Даже при полной безмятежности нирваны, в которой, как предполагают аскеты и одинокие мыслители, все страсти якобы должны отмереть, что-то глубоко в сердце бодхисаттвы остается не до конца удовлетворенным и умиротворенным. Хотя это чув-



Рис. 16. Бодхисаттва Авалокитешвара.

ство довольно смутное и, по-видимому, еще не имеет большого значения, все же его наличия оказывается достаточно, чтобы бодхисаттва отказался пребывать в вечной замогильной тишине самоуничтожения. Тщетно он блуждает во тьме, тщетно ищет утешения в самадхи непротиводействия или недеяния; его душа все еще обеспокоена, не зная точно, почему. Но едва бодхичитта (просветленное сердце) пробуждается от своей спячки, едва теплота любви (*махакаруна*) проникает в самые холодные закоулки аскетизма, едва заря высшего просветления (*махапраджня*) всходит над самыми темными нишами неведения, бодхисаттва мгновенно понимает, что мир не создан для самозаточения или самоотрицания, что Дхармакая есть источник «вселенского света», что нирвана, с относительной точки зрения, по контрасту с рождением-и-смертью, есть не что иное, как притворство и такая же нереальность, как любое другое сущее в мире. Эти прозрения наконец приводят его к чувству, что он не может оставаться спокойным, пока все живые существа не освободятся от оков неведения и не возвысятся до того же положения, какое ныне занимает он сам.

Вимала

Вимала означает «свободу от омрачения», или, если говорить позитивно, «чистоту». Когда бодхисаттва посредством духовного прозрения, обретаемого на первом этапе своего пути, достигает прямоты и чистоты сердца, он вступает во второй его этап. Сердце бодхисаттвы становится совершенно безупречным, наполненным нежностью, он уже не испытывает ни гнева, ни злобы. Он свободен от всех мыслей о нанесении вреда живым существам. Довольствуясь тем, что принадлежит ему самому, бодхисаттва не бросает жадных взоров на вещи, не являющиеся его

собственностью. Верный своему обету, он не возвращает никаких злобных мыслей по поводу других. Его слова всегда истинны, честны, добры и деликатны. Бодхисаттву влечет истина, честность, он никогда не льстит.

Прабхакари

Прабхакари означает «сияние», т. е. сияние разума. Именно эта черта доминирует в духовном состоянии бодхисаттвы на данном этапе его пути. Здесь бодхисаттва достигает самого глубокого прозрения о природе вещей. Он постигает, что все созданные вещи непостоянны, ведут к страданию, не имеют самости (*атман*), лишены чистоты и подвержены в конце концов распаду. Однако бодхисаттва также постигает, что истинная природа вещей не сотворена, не подвержена разрушению, но вечно пребывает в своей сущности и превосходит все временные и пространственные ограничения. Невежественные существа, не понимающие эту истину, всегда беспокоятся об изменчивых и бесполезных вещах и постоянно бросают свою духовную энергию в огонь жадности, гнева и ослепления, который, в свою очередь, накапливает для их будущих перерождений пепел скорбей и страданий. Это жалкое положение чувствующих существ еще больше побуждает любящее сердце бодхисаттвы искать высшую мудрость Будды, которая, даруя ему великую духовную энергию, позволит ему выполнить гигантскую задачу всеобщего освобождения. Стремление бодхисаттвы к просветленности Будды и его вера в нее столь велики, что он без малейших колебаний бросился бы в огнедышащее жерло вулкана, если бы уверился в том, что только таким способом может обрести это бесценное сокровище.

Арчишмати, «воспламенение» — название четвертого этапа пути, на котором бодхисаттва сжигает все соблазны неведения и злых страстей в жарком горниле очищенного бодхи. На этом этапе он упорно практикует тридцать семь добродетелей, называемых *бодхипакшики*, которые ведут к совершенству бодхи. Эти добродетели состоят из семи категорий:

I) Четыре Созерцания (*смритьюстхана*): 1) нечистота тела; 2) злоторность чувственного; 3) эфемерность земных интересов; 4) несуществование атмана в составных вещах;

II) Четыре Праведные Усилия (*самьякпрахана*), направленные на: 1) удержание от возникновения зла; 2) подавление уже существующего зла; 3) производство добра, еще отсутствующего; 4) сохранение уже имеющегося добра;

III) Четыре Силы Воли (*риддхипада*): 1) решимость осуществить желаемое; 2) энергия концентрации ума на выбранном объекте; 3) сила удержания объекта в памяти; 4) мудрость, постигающая путь нирваны;

IV) Пять Сил (*индрия*) для произведения нравственного добра: 1) вера; 2) энергия; 3) осмотрительность; 4) уравновешенность, или спокойствие ума; 5) мудрость;

V) Пять функций (*бала*): те же, что и вышеназванные;¹

¹ В целом разница между пяти *индриями* и пятью *балами*, по-видимому, отсутствует. Но индийские философы обычно отличают деятеля от действия, агента — от функции или операции. Таким образом, органы чувств отличаются от ощущений или сознания чувств, а мановиджняна (сознание) — от таких ее функций, как мышление, внимание, память и т. п. Атман, таким образом, стал рассматриваться как центр, контролирующий все чувственные и интеллектуальные действия. Хотя буддисты не признают эту дифферен-

VI) Семь элементов бодхи (*бодхьянга*): 1) способность запоминания; 2) различение; 3) энергия; 4) удовлетворенность; 5) скромность; 6) уравновешенный ум; 7) искреннее дружелюбие;

VII) Восьмеричный благородный путь (*арьямарга*): 1) правильный взгляд; 2) правильное решение; 3) правильная речь; 4) правильное поведение; 5) правильный образ жизни; 6) правильное воспоминание; 8) правильное успокоение, или созерцание.*

Судурджая

Судурджая — это «то, что трудно достижимо». Бодхисаттва вступает на эту ступень тогда, когда он, полностью вооруженный тридцатью семью бодхипакшиками и ведомый светом маяка бодхи, бесстрашно прорубает себе путь сквозь чащу злых страстей. Наделенный двумя основными качествами — любовью и мудростью, и чувствуя на себе благословение духа всех будд прошлого, настоящего и будущего, бодхисаттва развивает интеллектуальную силу, для того чтобы глубоко проникнуть в смысл существования. Он воспринимает Четыре Благородные Истины в правильном свете, он видит высшую реальность в Татхагате, он также видит, что высшая реальность, хотя она совершенно одна по своей сущности, проявляется в мире обособленности, что относительное знание (*самвритти*) и абсолютное знание (*парамартха*) суть два аспекта одной и той же реальности, что, когда субъективность находится в беспокойном состоянии, появляется обособленность, и что, когда она успокаивается, светит только вечный свет Татхагатаджни (знания Татхагаты).

циацию деятеля и действия реальной, они иногда пассивно следуют традиционному взгляду.

* Судзуки пропустил седьмой элемент Пути (обычно он перечисляется шестым по счету), а именно правильное усердие. — *Прим. пер.*

Абхимукхи означает «показ своего лица», на этом этапе пути перед бодхисаттвой появляется мудрость (праджня).

Бодхисаттва восходит на этот этап, когда размышляет над сущностью всех дхарм, повсюду обладающих одной природой. Когда он воспринимает истину, сердце его наполняется великой любовью, он безмятежно (*serenely*) созерцает жизнь невежественных существ, которые постоянно блуждают в мире, веряясь злым искушениям, цепляясь за ложные представления о «я», тем самым осуждая себя на вечные муки. Затем бодхисаттва созерцает развитие зла вообще. Есть невежество, есть карма; и в эту плодородную почву бесцельной деятельности засеваются семена сознания; сырость желаний щедро питает их, и вода эгоизма, или индивидуации, льется на них сверху. Основа для всех форм обособленности хорошо подготовлена, и бутоны намарупы (имя-и-форма) быстро набухают здесь. От них один шаг до цветов органов чувств, которые вступают в контакт с другими видами сущего и производят впечатления, воспринимают приятные ощущения и живо привязываются к ним. Из этой привязанности, или желания жить, как принципа индивидуации, или как принципа *бхавы*, как это называется в системе двенадцати нидан, рождается другое тело, состоящее из пяти скандх, и, проходя через все фазы трансформации, разрушается и рассеивается. Все живые существа тем самым пребывают в вечном движении соединения и разделения, удовольствия и боли, рождения и смерти. Но интуитивно бодхисаттва глубоко понимает сокровенную сущность вещей, которая всегда остается одной и той же и в которой нет ни создания, ни разрушения.

Дурангама

Дурангама означает «движение вдаль». Бодхисаттва вступает на этот этап пути, когда обретает так называемую *упаяджню*, т. е. знание, которое позволяет ему произвести какое-либо средство или способ, пригодные для действия спасения. Он сам основывается на принципах *шуньяты* (трансцендентальность), *анимитты* (неиндивидуальность) и *апранихиты* (отсутствие желания), но присущая ему доброжелательность заставляет его деятельно заниматься интересами живых существ. Бодхисаттва знает, что будды не являются созданиями, радикально, существенно отличающимися от него самого, но он не перестает оказывать им должное почтение. Он всегда созерцает природу Абсолюта, но не оставляет практику накопления заслуг. Бодхисаттва больше не имеет земных мыслей, но все-таки не брезгует мирскими занятиями. Его совершенно не касается жгучий огонь страстей, но при этом он сам изобретает самые разные средства ради того, чтобы гасить у живых существ яростное пламя страсти (*лобха*), гнева (*двеша*) и невежества (*моха*). Бодхисаттва знает, что все индивидуальные существования подобны сновидению, миражу или отражению луны в воде, но действует, трудится в мире обособленности и подчиняется власти кармы. Он хорошо понимает трансцендентальную основу Чистой Земли (*сукхавати*), но описывает ее в чувственных красках, из сострадания к непросветленной массе. Бодхисаттва знает, что Дхармакая всех будд не является материальным существованием, но соглашается на то, чтобы обладать тридцатью двумя главными и восьмьюдесятью меньшими признаками великого мужа или бога (*махапуруша*). Он знает, что язык всех будд не доступен человеческому пониманию, однако старается всеми способами (*упая*) сделать его ясным и понятным

людям. Бодхисаттва знает, что все будды воспринимают прошлое, настоящее и будущее в мгновение ока, но адаптируется к разнообразным условиям материального мира и старается помочь живым существам понять смысл бодхи согласно их уровню и наклонностям. Иными словами, сам бодхисаттва принадлежит к плану существования, который намного превосходит омраченный бренный мир; однако он не уединяется в сфере этой безмятежной, запредельной субъективности, он смело входит в мир обособленности и чувств. Ставя себя на уровень невежественных существ, бодхисаттва действует подобно им, трудится, как они, и страдает, как они, однако он никогда не упускает возможности практиковать евангелие любящего сердца и обращать (*париварта*) все свои заслуги на освобождение и духовное становление масс, т. е. он никогда не устает практиковать десять добродетелей совершенства (*парамита*).

Иначе говоря, бодхисаттва практикует:

- 1) добродетель щедрости (*дана*), милосердно даруя всем чувствующим существам все заслуги, что он приобрел на пути будд;
- 2) добродетель благого поведения (*шила*), разрушая все злые страсти, омрачающие безмятежность ума;
- 3) добродетель терпения (*кшанти*), никогда не раздражаясь и не расстраиваясь, что бы ни сделали с ним невежественные существа;
- 4) добродетель усилия (*вирья*), никогда не уставая накапливать заслуги и распространять добрую волю среди своих собратьев;
- 5) добродетель созерцания (*дхьяна*), никогда не отвлекаясь, неуклонно следуя по пути к высшему знанию;
- 6) добродетель мудрости (*праджня*), даже в мыслях никогда не сворачивая с пути абсолютной истины;
- 7) добродетель искусных средств (*упая*), имея неистощимый набор средств, которые он по своей воле использует во благо всеобщего спасения;
- 8) добродетель действенной воли (*пранидхана*), решительно следуя велению высшей мудрости;
- 9) до-

бродетель силы (*бала*), не позволяя никаким злым воздействиям, никаким еретическим мыслям расстраивать или ослабить свои усилия, направленные на общее благо людей; 10) наконец, добродетель знания (*джняна*), верно понимая и излагая высшую сущность вещей.

Ачала

Ачала, «непоколебимое» — это восьмой этап пути бодхисаттв. Когда бодхисаттва, оставив позади все формы дискурсивного, или опосредованного, знания, обретает высшее, совершенное знание, называемое *анутпаттикадхармакшанти*, он, как считается, преодолел седьмой этап пути. Буквально слово «анутпаттикадхармакшанти» означает «несозданное-бытие-терпеливость», и буддисты используют этот термин для обозначения размышления о том, что ничего в этом мире никогда не было создано, что вещи таковы, каковы они есть, т. е. они суть сама Таковость. Это знание — так называемое бессознательное, непосредственное знание, противопоставленное относительному знанию, которое образует все наше логическое и наглядное знание. Строго говоря, это так называемое знание является не столько знанием в нашем обычном понимании, сколько разновидностью бессознательной или подсознательной мудрости, или непосредственного знания, как некоторые называют его. В нем не только воля и действие, но также познание и воля образуют одно неделимое проявление деятельности, при которой любой логический или естественный переход от одной сущности к другой совершенно отсутствует. Здесь в самом деле знание есть воля, а воля есть действие; «пусть будет свет», и есть свет, и свет есть благо; таково состояние божественного ума.

На восьмом этапе пути совершенствования духовное состояние бодхисаттвы сравнивается с состоянием

неуверенного в себе человека, который, пытаясь пересечь глубокие воды, собирается с силами, планирует все свои действия и который, уже при самом отправлении в путешествие, вдруг пробуждается и понимает, что все его хитроумные приготовления не нужны. Бодхисаттва дотоле показывал неустанную духовную решимость достичь высшего знания, неуклонно практиковал все добродетели, нацеленные на достижение нирваны, героически пытался истребить все злые страсти — и, достигнув вершины в исполнении всех этих упражнений, внезапно оказываясь на стадии ачалы, он увидел, что предыдущая система непонятно как исчезла из его сознающего ума. Теперь, после того как в нем угасло все мирское, эгоизм, удовлетворение неблагих страстей, бодхисаттва уже не испытывает никакого желания обрести буддовость, нирвану или бодхичитту. Сознательное стремление, которое отличало весь его предыдущий путь, теперь уступило место спонтанной деятельности, святой простоте и божественной игре. Бодхисаттва желает, и это делается. Он стремится, и это осуществляется. Он есть сама природа, ибо не остается ничего в его деятельности, что требовало бы какого-то искусственного напряжения, насильственной или принудительной сдержанности. Это состояние совершенной, идеальной свободы может быть названо эстетическим, что характеризует работу гения. Нет ни малейшего сознательного следования неким предписанным законам, ни стараний тщательно придерживаться некоей формулы. Поэтически выражаясь, внутренняя жизнь бодхисаттвы на этом этапе пути подобна полевым лилиям, слава которых затмевает славу Соломона во всем его человеческом великолепии.

Очень глубокими по данному вопросу выглядят замечания Канта, и я приведу следующую цитату из его «Критики способности суждения»:

«Also muss die Zweckmassigkeit im Produkte der schonen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen: d. i., schonе Kunst muss als Natur anzusehen sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewusst ist. Als Natur aber erscheint ein Produkt der Kunst dadurch, dass zwar alle Punktlichkeit in der Ubereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Produkt das werden kann, was es soll sein, angetroffen wird, aber ohne Peinchlichkeit, d. i., ohne eine Spur zu zeigen, dass die Regel dem Kunstler vor geschwebt und seinen Gemuthskraften Fesseln angelegt haben».²

² [Цит. по: Кант И. Критика способности суждения. М, «Искусство», 1994. С. 180. — «Следовательно, целесообразность в продукте прекрасного искусства, будучи преднамеренной, не должна казаться таковой; другими словами, в произведениях прекрасного искусства мы должны как бы видеть природу, сознавая при этом, что перед нами произведение искусства. Продуктом природы произведение искусства кажется благодаря тому, что при всей точности в следовании правилам, с помощью которых оно только и может стать тем, чем оно должно быть, оно лишено *педантизма*, в нем не сквозит школьная премудрость, то есть нет и следа того, что художник видел перед своим умственным взором правило, накладывавшее оковы на его душевные силы». — *Прим. пер.*] В связи с этим интересно также заметить, что Карлейль аналогично пишет о величии Шекспира в своем «Культе героя»: «Если я говорю, что Шекспир — величайший ум, то этим я сказал о нем все. Но в уме Шекспира содержится больше, чем мы способны увидеть. Это то, что я называю бессознательным интеллектом; в нем больше достоинства, чем он сам сознает об этом. Новалис прекрасно говорит о нем, что эти его драмы суть также продукты природы, так как они столь же глубоки, как и сама природа. Я чувствую великую истину в том, что искусство Шекспира безыскусно; его благороднейшее значение не зависело от какого-либо плана или предумышленности. Оно вырастает из глубин природы, через эту возвышенную искреннюю душу, которая является голосом природы».

Садхумати, «благая мудрость» — девятый этап пути бодхисаттв. Считается, что все бодхисаттвы вступают в него, когда ради живых существ достигают высшего совершенного знания, недоступного обычному человеческому сознанию. Это знание ведет их к Дхарме глубочайшей тайны, к самадхи совершенной духовности, к дхарани божественной спонтанности, к любви абсолютной чистоты, к воле совершенной свободы.

Бодхисаттва обретет на этой ступени четыре *пратисамвиды* (объемлющее знание): 1) *дхармапратисамвид*, 2) *артхапратисамвид*, 3) *нируктипратисамвид* и 4) *пратибханапратисамвид*. Благодаря *дхармапратисамвиду* бодхисаттвы понимают самосущее (*свабхава*) всех существ; посредством *артхапратисамвида* — их индивидуальные признаки; благодаря *нируктипратисамвиду* — их неразрушимость; через *пратибханапратисамвид* — их вечную упорядоченность. Первый вид знания позволяет им понять, что все индивидуальные дхармы не имеют абсолютной реальности; второй вид знания — что они все подвержены закону постоянного становления; третий вид знания — что они суть лишь названия; четвертый вид знания — что даже простые названия как таковые имеют какую-то ценность. Благодаря первому знанию бодхисаттвы постигают, что все дхармы суть одна вечная реальность; благодаря второму знанию — что эта одна реальность, дифференцируясь, подпадает под действие закона причинности; благодаря третьему знанию — что высшее понимание позволяет буддам становиться объектами восхищения и прибежища для всех живых существ; благодаря четвертому знанию — что в одном теле истины все будды проповедуют бесконечный свет дхармы.

Дхармамегха, или «облако дхармы», — название десятого, последнего, этапа пути бодхисаттв. Бодхисаттвы успешно практиковали все добродетели чистоты, накопили все элементы бодхи, обогатились великой силой и мудростью, постоянно руководствовались принципом великой любви и сострадания, глубоко проникли в таинство индивидуальных существований, обозрели сокровеннейшие глубины чувственности, шаг за шагом проследовали путем татхагат. Каждая мысль, которая взращивается бодхисаттвой, теперь пребывает в обителях вечного спокойствия всех татхагат, и каждое деяние, практикуемое им, направлено к десяти силам (*бала*),³ четырем убеждениям (*вайшарадья*)⁴ и восемнадцати уникальным признакам (*авеника*)⁵ Будды. Посредством этих качеств бодхи-

³ Десять сил Будды таковы: 1) умение различать истину и ложь, 2) знание кармического воздаяния, 3) знание всех этапов сотворения, 4) знание всех видов освобождения, 5) знание всех склонностей живых существ, 6) знание окончательного предназначения всех деяний, 7) знание всех практик медитации, освобождения и созерцания, 8) знание предыдущих существований, 9) безграничная сила предвидения, 10) знание полного контроля над неблагими желаниями (*ашрава*).

⁴ Четыре убеждения Будды таковы: 1) он достиг высшего просветления, 2) он разрушил все не благие желания, 3) он верно описал помехи, которые лежат на пути к праведной жизни, 4) он правдиво учил пути спасения.

⁵ Восемнадцать признаков, отличающие Будду от остального человечества, таковы: 1) он не имеет заблуждений; с незапамятных времен он упражнялся в нравственности, медитации, мудрости, доброжелательности, и в результате его нынешняя жизнь не имеет изъянов и свободна от всех не благих помышлений; 2) речь его безупречна; о чем бы он ни говорил, это исходит из его трансцендентального красноречия и ведет слушателей к более высокому представлению о жизни; 3) его ум безупречен; поскольку он упражнялся в

саттва обретает знание всех вещей (*сарваджня*), пребывает в святая святых всех *дхарани* и *самадхи*, и подходит к вершине всяких действий.

На десятом этапе пути бодхисаттва становится воплощением любви и сострадания, которые свободно исходят из источника его внутренней воли. Он собирает облака добродетели и мудрости, в которых манифестируется во многих ликах; он испускает молнии ума, знаний и убеждений; сотрясая весь мир

самадхи, он всегда спокоен, безмятежен и удовлетворен; 4) он сохраняет самоидентичность сердца (*самахита-читта*), т. е. его любовь к живым существам универсальна, не избирательна; 5) его ум свободен от мыслей обособленности (*нанатвасамджня*), т. е. он пребывает в запредельной истине, его мысли не отвлечены объектами чувств; 6) он смиренен (*упекша*); Будда знает все, и все же он не кичится своими знаниями; 7) его стремление непостижимо, т. е. его желание спасти все существа от страданий невежества не знает границ; 8) его энергия неистощима, и он в совершенстве использует ее для спасения погруженных во мрак душ; 9) его память (*смрити*) неистощима, т. е. он всегда помнит все благие учения, изложенные всеми буддами прошлого, настоящего и будущего; 10) его мудрость (*праджня*) неистощима, т. е., обладая всемудростью, не знающей пределов, он проповедует во благо существ; 11) его освобождение (*вимукти*) постоянно, т. е. он навсегда избавился от неблагих страстей и греховных привязанностей; 12) его знание освобождения (*вимуктиджняна*) является совершенным, т. е. его интеллектуальное прозрение во все состояния освобождения не имеет недостатков; 13) он обладает мудростью, направляющей все его телесные движения на благо и просветление живых существ; 14) он обладает мудростью, делающей все его речи назидательными, обращающими его собратьев; 15) он обладает мудростью, отражающей в его ясном уме все хаотические состояния невежественных существ, из которых он удаляет темную пелену невежества и глупости; 16) он знает все прошлое, 17) все будущее и 18) все настоящее.

громом ваджры, он сокрушает всякое зло; проливая ливни Благого Закона, он тушит бушующее пламя невежества и страсти, в которое погружены все чувствующие существа.

* * *

Вышеизложенное представление о десяти этапах⁶ пути бодхисаттв позволяет увидеть, каков жизненный идеал махаянистов и каким образом он отличается от идеала шраваков и пратьекабудд, равно как и от идеала жизни других религиозных адептов. Махаяне мало сделать нас простыми передатчиками или «слышателями» учений Будды; она хочет охватить и применить в жизни все религиозные и этические мотивы, которые влияли на благороднейшее сердце Шакьямуни в его сокровеннейшей глубине. Она полностью признает внутреннюю ценность человеческой души; утверждая свои высокие идеалы и возвышенные устремления, она старается развить все возможности нашей душевной жизни, которые посредством напряженных усилий и непобедимой отваги однажды будут реализованы — уже в этом непрочном мире. Мы как индивиды суть не что иное, как тени, которые исчезнут тогда же, когда исчезнут условия, сделавшие возможным их появление; мы как смертные существа суть лишь мириады пылинок, которые беспорядочно и беспомощно кружатся по-

⁶ Более подробно с концепцией дашабхуми можно познакомиться в *Аватамсаке* (60-томное издание, главы 24—27), *Шурангаме*, комментарии Васубандху к сочинению Асанги «Всеобъемлющий трактат по махаяне» (главы 10—11), *Виджнанамаатра шастре* (гл. 9) и в др., а непосредственно посвящена данному предмету одноименная сутра, которая, кстати, существует в санскритской версии и краткое описание которой приводится Раджендра Митрой в *Nepalese Buddhist Literature*, p. 81 et seq.

среди циклона кармы; но когда мы объединяемся в любви и мудрости Дхармакаи, в которой черпаем свою основу, то становимся бодхисаттвами, способными стойко выдерживать натиск урагана рождений-и-смертей, мощный напор невежества. Любой благотворный поступок, даже если он на первый взгляд кажется не слишком значительным, рано или поздно приведет к вечной обители блаженства — и не одного деятеля, а всего сообщества, к которому он принадлежит. Потому что поток любви спонтанно течет из озера просветленного сердца (*бодхиचितта*), которое вскормлено неистощимым источником Дхармакаи, тогда как невежество ведет только к эгоизму, ненависти, жадности, волнению и всеобщему страданию.

Глава 13

НИРВАНА

Буддисты махаяны считают, что нирвану не следует понимать в нигилистическом смысле. Даже у шраваков, или хинаянистов, нирвана, понятая в этом смысле, является не столько целью их религиозной жизни, сколько постижением Четырех Благородных Истин, или практикой восьмеричного пути, или освобождением от ярма эгоизма. Насколько я могу судить, концепция нирваны, среди прочих, стала одним из основополагающих учений буддизма благодаря небуддийским критикам, которые при этом утверждают, что нирвана буддистов заключается в уничтожении всех человеческих страстей и устремлений, как благородных, так и недостойных.

Нирвана буквально означает «истощение», или «растворение», пяти скандх, и поэтому можно сказать, что вступление в нирвану совпадает с уничтожением материального существования и всех страстей. Однако ортодоксальные буддисты не связывают нирвану с пустотностью, ибо, по их мнению, буддизм не есть религия смерти и религия для мертвых: она учит тому, как достичь вечной жизни, как обрести постижение реальной природы вещей, и как соотнести образ жизни с высшей истиной. Поэтому буддизм, если его понимать в соответствии с духом его осно-

вателя, есть нечто совершенно иное, чем обычно предполагает широкая публика.

Я постараюсь на следующих страницах показать, что нирвана в смысле тотального уничтожения человеческой деятельности никоим образом не является основной целью буддистов, а затем продемонстрировать, как именно она понимается в буддизме махаяны и какое место нирвана, понятая по-махаянски, занимает в общем корпусе буддизма.

Нигилистическая нирвана — не главная цель

Для того чтобы понять истинный смысл нирваны, необходимо сперва проследить, в каком направлении сам Будда плыл на корабле своего религиозного пути и на какой берег он в конце концов высадился. Это покажет, может или не может нирвана как нигилистическое ничто считаться главным и единственным упованием буддизма, тем, на что направлены все духовные усилия его последователей.

Если достижение подобной нирваны — цель буддизма, мы, естественно, должны ожидать, что в своей прощальной речи Будда затронет именно эту тему. Однако в своей последней проповеди Будда не акцентировал внимание учеников на концентрации всех их нравственных усилий на достижении нирванической безмятежности за счет подавления любых видов жизнедеятельности. Отнюдь нет. Он поведал им, согласно *Махапариниббана сутре*,¹ о том, что «По своей природе все составные вещи обречены на распад! Поэтому следует работать над собственным спасением!» Эта проповедь усердной жизни находит-

¹ Книга о великом уходе (опубл. в: Sacred Books of East. Vol. XI, p. 114).

ся в совершенной гармонии с последними словами Будды, известными нам по «Буддхачарите» Ашвагхоши (гл. XXVI):

Проживи я еще даже кальпу,
Распад жизни — неизбежный конец.
Все составное, по своей природе, не пребудет вечно.

Завершив труды на благо себе и другим,
Зачем мне оставаться жить?
Те, из богов и людей, которые должны быть спасены,
Все освободились.

О вы, мои ученики!
Без заминки передавайте Благоую Дхарму!
Зная, что вещи обречены на разложение,
Никогда не вверяйте себя скорби,

Но неуклонно следуйте по Пути
И стремитесь к Обители Нераздельности!
Я зажег Светоч Просветления,
Чье сияние разгоняет тьму мира.

Знайте, что мир непостоянен!
Как вы должны чувствовать счастье, [когда видите],
Что родители, страдавшие от смертельной болезни,
Исцеляются от нее, принимая лекарства,

Так и я теперь разобью сосуд страданий,
Преодолею поток рождения-и-смерти
И навсегда освобожусь от всех болей и страданий.
Об этом также следует думать как о блаженстве.

Пестуйте свой дух,
Никогда не потворствуйте своим страстям!
Все существующее в конце концов приходит к концу!
Ныне я вступаю в нирвану.²

² См. перевод Била с китайского в: Sacred Books of East. Vol. XIX. P. 306—307, vs. 2095—2101. — Бил совершенно не понимает китайский оригинал.

Здесь мы встречаемся с характерным явлением: Будда наставляет учеников не тратить время зря, а работать во имя собственного спасения, усердно и энергично; в этой проповеди нам не удастся обнаружить теорию уничтожения, которая является якобы стержневой для учения Будды.

Неужели же Будда в своей религиозной практике изначально стремился достичь абсолютного уничтожения всех человеческих устремлений и после длительной медитации приходит к выводу, который противоречил его посылкам? Ничуть. Его первой и последней целью было не что иное, как освобождение всех существ от невежества, страдания и нищеты посредством просветления, знания и истины. Когда зловердные полчища Мары истощил всю свою силу, стремясь помешать Будде еще в самом начале его духовного пути, благие небесные боги воскликнули, обращаясь к ним:

Затемненные, напрасно
Вы упорствуете в грязном,
Откажитесь же от тщетной,
От убийственной мечты.
Он спокоен, тихий Муни,
Он сидит невозмутимый,
Вы не сможете Сумеру
Сдунуть с каменных основ.
Может быть, огонь замерзнет,
И вода воспламенится,
И земля, как пух, смягчится,
Он не может ранен быть.
Вам не ранить Бодхисаттву!
Чрез века вспоен страданьем,
Мысли стройно устремивши,
Средства правильно развив,
В чистоте взлелеяв мудрость,
Всех любя и всех жалея,
Он скреплен четверократно,
Тех углов не разделить.
Эти доблести прекрасны

И не могут разорваться,
И сомнительным не сделать
К высшей правде путь его.
Ибо, как должно, бесспорно,
Солнце с тысячью лучами
Потопив в сиянии сумрак,
Мировую тьму зажечь, —
Или, дерево буравя,
Мы зажжем огонь горящий,
Иль, глубокий, землю роя,
Мы заставим брызнуть ключ, —
Так и тот, кто непреклонен,
Выбрав правильные средства,
Если так искать он будет,
Неизбежно он найдет.
Темен мир без поученья,
Три язвят его отравы,
Хоть, неведение и злоба, —
В мире плоть он пожалел,
И, жалея всех живущих,
В эти трудности вмещенных,
Радость мудрости искал он,
Чтобы страждущим помочь.
Для чего же злое мыслить
И тому препоны ставить,
Кто задумал прочь из мира
Скорбь гнетущую изгнать?
...Ослепить того, кто будет
Вожакom великим мира, —
Невозможная затея:
Так, испытанный вожак
Чрез Великую Пустыню
Вдаль уводит караваны,
И, в песках дороги зная,
Никогда не заведет...³

³ Судзуки использует английский перевод Коуэлла (Sacred Books of East. Vol. ILIX. P. 145). Мы же воспользовались переводом К. Бальмонта (см.: *Ашвагхоша. Жизнь Будды*. М., «Художественная литература, 1990. С. 145—146). — *Прим. пер.*

Эти слова благих богов верно выражают мотив, который побуждал Шакьямуни взвалить на себя гигантскую задачу по всеобщему спасению. Как и в предыдущем случае, здесь мы тоже не можем обнаружить хотя бы толику нигилизма, который, как считается, характеризует нирвану. Будда с самого начала своего религиозного служения искал тот свет, что осветит весь мир и рассеет темноту неведения.

В таком случае какое просветление Будда, преследуя свою изначальную цель, в конце концов обрел? Что за истину он открыл под деревом бодхи после шестилетней аскезы и глубокого созерцания? Как традиционно считается, она заключается в Четырех Благородных Истинах и Двенадцати Звеньях цепи причинного возникновения, которые и махаянисты, и хинаянисты признают сущностно первичными учениями Будды. Каким было его внутреннее состояние, когда он открыл эти истины? Как он чувствовал себя в глубине души, после этой интеллектуальной победы над эгоистическими мыслями и страстями? Согласно южной традиции, по этому поводу им был произнесен знаменитый Гимн победы (*Дхаммапада*, 153—154):

«Я прошел через сансару многих рождений, ища строителя дома, но не находя его. Рождение вновь и вновь — горестно. О строитель дома, ты видишь! Ты уже не построишь снова дома. Все твои стропила разрушены, конек на крыше уничтожен. Разум на пути к развеществлению достиг уничтожения желаний». ⁴

В этом Гимне победы под «строителем дома» подразумевается «я», которое обычно считается тонким уровнем бытия, лежащим в основе нашего ментального опыта. Как указывалось в другом месте, негативная фаза буддизма состоит в искоренении этого «я»-субстрата, или «строителя», постоян-

⁴ Перевод с пали В. Н. Топорова. — *Прим. пер.*

ных перерождений. Теперь Будда понимает, что эта «я»-душа — фантасмагория, не имеющая подлинного существования. С возникновением этой интуиции эгоцентрические желания, беспокоившие его столь долго, навсегда исчезли; он чувствует, что его ограничения разрушены; он поглощен Вечным Простором, в котором мы все живем, действуем и основываем свое бытие. Ничего из того, что воспринято здесь, не имеет никакого отношения к идее абсолютного ничто, которое считается якобы характерной чертой нирваны.

Прежде чем двигаться дальше, посмотрим, какая махаянская традиция говорит об этом. В данном случае, как и во многих других, традиции различаются. Согласно «Романтической истории Будды» Била, которая является переводом китайской версии *Буддхачариты* (Фо бэнь син цзин),⁵ Будда восклицает:

Веками я накапливал заслуги;
То, к чему стремилось сердце, я обрел;
И вот, я нашел обитель вечного бытия
И высадился на берегу нирваны.
Скорби и противоречия мира,
Бог Камалоки, Мара Пишуна* —
Все это не может отныне воздействовать, все это полностью
разрушено.
Благодаря силе духовных заслуг и мудрости это отброшено.
Пусть человек с неуклонной решимостью продвигается
вперед
И ищет Высшую мудрость — ему будет несложно найти ее;
Однажды обретя ее, он распрощается со всеми страданиями,
Все грехи и всякая вина его исчезнут навсегда».⁶

* «Мара зловерный», «коварный». — Прим. пер.

⁵ Поскольку перевод Била не всегда надежен, то по возможности я даю свой перевод.

⁶ Согласно скомпилированной на основании тибетских источников работе Рокхилла *Life of the Buddha* (р. 33), гатхи, которые считаются первыми словами Будды после

Если понимать смысл буддизма подобным образом, то становится очевидно, что для Будды нирвана была не столько полным отрицанием человеческих стремлений, сколько подавлением эгоизма и практическим регулятором повседневной жизни в соответствии с этим подавлением. Нирвана, в которой все страсти, благородные и низменные, считаются угасшими, подобно угасанию света в лампе, не являлась самой важной целью буддийской жизни. Напротив, буддизм советует всем своим последователям как

просветления, дают намек на нигилизм. Я же склонен думать, что тибетский оригинал допустит иную интерпретацию, когда его изучат те, кто лучше знаком с духом буддизма, чем Рокхилл. Этот автор в некоторых случаях показывает недостаточное знание предмета, к которому он обращается. Он переводит гатхи следующим образом:

«Все удовольствия мирских радостей,
Все наслаждения, известные богам,
Не сравнятся с блаженством и крупицы
запредельного существования.
Жалок тот, чья ноша тяжела,
И счастлив тот, кто сбросил ее;
Как только он сбросит ношу,
То поймет, что свободен.
Когда все виды существования пройдены,
Когда все понятия достигли предела,
Когда все вещи постигнуты в совершенстве,
Тогда страстные желания исчезают».

В *Удане* (II. 2) есть стих, соответствующий первой гатхе, приведенной здесь, но в *Удане* говорится не «радость запредельного существования», а «разрушение желаний».

Согласно *Лалитавистаре*, победные слова Будды прозвучали следующим образом:

«Cinna vartmopaṇṭa rajāḥ ṣuṣkā ācraṇā na punaḥ cṛavanti.
Chinne vartmani varttate duḥkhasya iṣonta ucyate» [«На пути умиротворения и угасания перестают возникать пустые аффекты. На пути угасания перестают появляться несчастья — так говорится (санскр.)». — Прим. пер.]

можно усерднее концентрировать свою духовную энергию для того, чтобы стремиться к совершенной свободе от уз неведения и эгоизма; ведь это единственный путь, на котором мы можем преодолеть жалкое состояние земной жизни и наслаждаться блаженством вечного бытия. Следующий стих из *Вишуддхимагги* (XXI) суммирует учение буддизма с точки зрения практики в его негативной и индивидуально-позитивной фазах:

Взгляни, как пуст мир,
Могхараджа!* Занимаясь созерцанием,
Пусть существа истребят веру в «я»,
И тогда они выйдут за пределы смерти.
Царь смерти никогда не найдет
Человека, который так взирает на мир.⁷

Позитивная интерпретация нирваны

Не станем вдаваться в исторические нюансы данной проблемы; мы не коснемся вопроса, каким образом последователи Будды развили позитивный аспект нирваны, стремясь приспособить к практической жизни его этико-религиозное учение; мы также не будем прослеживать, как именно более поздние приверженцы буддизма выявили благородное решение Будды спасти все живые существа от невежества и зависимости. О положительном моменте концепции нирваны и ее развитии скажем лишь следующее. Махаяна была первым религиозным учением, которое истолковало нирвану иначе, чем другие индийские направления. Последние видели в ней полное уничтожение бытия, ибо считали, что существование есть

⁷ Warren. Buddhism in Translations, p. 376.

* Так в тексте. Правильнее махараджа, букв. «великий царь». — Прим. пер.

зло, а зло — это страдание. Единственный способ избежать страдания — вырвать корень существования, а именно полностью растворить человеческие желания и действия в нирваническом сознании. Йога учила медитативному погружению в самозабвение; санхья — абсолютному отделению пуруши от практики, ведущему к непоколебимому самосозерцанию; веданта — растворению в Брахмане, т. е. тотальному подавлению всех отдельных форм. Таким образом, все они думали, что освобождение от человеческих желаний и стремлений ведет к небесному блаженству, т. е. к нирване. С метафизической точки зрения каждая из них, возможно, по-своему, была права, но с этической точки зрения их взгляды не имели большого значения для практической жизни и демонстрировали досадные недостатки при решении нравственных проблем.

Будда остро сознавал эти недостатки в их доктринах. Поэтому он учил, что нирвана состоит не в полном прекращении существования, а в практике Восьмеричного пути. Эта нравственная практика ведет к чистой радости нирваны, понятой не как успокоение человеческих стремлений, а как совершенствование или реализация человеческой жизни. Термин «нирвана» в смысле аннигиляции действительно считался предпочтительным во время Будды, но именно Будда придал «нирване» новое значение, позволившее ей стать достойной целью для людей высоконравственных. Все доктринальные аспекты нирваны суть поздние добавления или скорее, уточнения, сделанные буддийскими учеными, стремившимися обосновать свои аргументы на неких канонических цитатах. Как бы то ни было, я убежден, что идеи тех, кто придерживался позитивного истолкования нирваны, больше созвучны духу основателя, чем тех, кто подчеркивал иной ее аспект. В *Удана* мы читаем (IV. 9):

Если тот, кого не мучает жизнь,
Кто не печалится при наступлении смерти,
Если он непоколебим, созерцал нирвану,
То и в гуще страданий он беспечален.
Умиротворенный бхикху, который выкорчевал
жажду бытия,
Завершил череду перерождений,
Он больше не рождается.⁸

Согласно махаянскому учению, нирвана — это не аннигиляция мира и не угасание жизни; напротив, это жизнь в водовороте рождения и смерти — и все-таки возвышение над ним. Нирвана — утверждение и исполнение, она лишена ослепленности и эгоистичности, поскольку является просветлением. Давайте посмотрим, почему это так.

Махаянская концепция нирваны

В то время как хинаянское представление о нирване кажется неопределенным и запутанным, буддисты махаяны выделили в понятии нирваны несколько определенных значений и попытались придать каждому из них отчетливый характер. Когда ее понимают в самом широком, метафизическом смысле, она становится синонимична Таковости (*таттва*), или Дхармакае. Когда мы говорим о вступлении Будды в нирвану, это означает прекращение материального существования, т. е. смерть. Когда нирвану трактуют по контрасту с рождением-и-смертью (*сансара*) или страстями и грехом (*клеша*), она означает соответственно вечную жизнь, или бессмертие, и такое состояние сознания, которое наступает при признании Дхармакаи в индивидуальных существованиях. Нир-

⁸ Судзуки приводит перевод D. M. Strong (p. 64). — Прим. пер.

вана, таким образом, стала многозначным термином, и это добавило еще больше путаницы и непонимания к тому представлению о ней на Западе, которое сложилось с тех пор, как буддизм там известен. Так называемый «первоначальный» буддизм отчасти знаком со всеми этими смысловыми оттенками нирваны, хотя в отдельных случаях он, возможно, лишь слабо их предощущал. Большинство европейских миссионеров и ученых, игнорируя многозначность понятия нирваны, стремились свести его лишь к одному, достаточно стереотипному значению, которое ослабило бы или разрешило все трудности, связанные с его использованием. Один ученый выбирал из какой-нибудь сутры такой фрагмент, в котором значение нирваны, естественно, сужено, и принимал это значение в качестве ключа для понимания всех остальных значений; другой ученый делал то же самое, но с опорой на иной фрагмент из священных источников, опровергая идеи своих коллег. Впрочем, действуя из миссионерских побуждений, многие из них находили удобным принимать только одно значение нирваны, отбрасывая все прочие. Подобное усеченное значение нирваны особенно последовательно использовалось при ее негативистическом истолковании.

Согласно *Виджнянаматра шастре* (китайская версия, том X), махаянисты различали четыре формы нирваны.

1. *Абсолютная нирвана*, синоним Дхармакаи. Она всегда неизменна по своей сути и формирует истину и реальность всего сущего. Хотя она проявляется в мире омрачения и относительности, сущность ее всегда остается незапятнанной. Обладая бесчисленными непостижимыми духовными достоинствами, она совершенно проста, она бессмертна; по своей абсолютной безмятежности она может быть уподоблена пространству, в котором можно вообразить любые виды движения, но которое остается в

самом себе одним и тем же. Она универсально присутствует во всех существах, как одушевленных, так и неодушевленных,⁹ и делает их бытие реальным. С одной стороны, ее можно с ними отождествить, т. е. она может быть воспринята с пантеистической точки зрения; но с другой стороны, она трансцендентальна, ибо каждое существо само по себе не находится в нирване. Это духовное значение, впрочем, находится за пределами обычного человеческого понимания и может быть понято только высшей мудростью Будды.

2. *Упадхишеша нирвана*, или нирвана с остатком. Это состояние просветления, которое может быть достигнуто буддистами при жизни. Дхармакая, которая дремала в них, отныне пробуждена и свободна от «аффективных помех»,¹⁰ но над ними еще тяготеет бремя рождения-и-смерти; и, таким образом, они еще не абсолютно свободны от жизненных бедствий: что-то еще может заставить их страдать.

3. *Анупадхишеша нирвана*, или безостаточная нирвана. Она достигается тогда, когда сущность Татхагаты (Дхармакая) в той же мере освобождается от страдания рождения-и-смерти, в какой и от проклятия страсти и греха. По-видимому, именно эту

⁹ В тексте не говорится отчетливо «одушевленные и неодушевленные», но такова собственная интерпретация автора исходя из общего духа махаяны.

¹⁰ Есть два препятствия на пути к окончательному освобождению: 1) аффективное и 2) интеллектуальное. Первое есть наша непросветленная жизнь — аффективная, эмоциональная, или субъективная, а второе — наши интеллектуальные предрассудки. Буддистам следует быть не только чистыми сердцем, но и совершенными в мудрости. Набожные люди, конечно, спасены от перерождений, но чтобы достичь совершенной буддовости, они должны иметь ясное, глубокое умственное прозревание смысла жизни, существования и судьбы мира. Это подчеркивание рационального элемента в религии — одна из самых характерных черт буддизма.

форму нирваны западные миссионеры-ученые обычно принимали за буддийскую нирвану. В течение своей жизни буддисты освобождались от эгоцентрического понимания души, они практиковали Восьмеричный путь и разрушали все корни кармы, которая делает возможным их перерождение в мире рождения-и-смерти, — хотя, вследствие неизбежной силы предыдущей кармы, им еще придется пострадать от всех разновидностей зла, внутренне присущих материальному существованию. Но, в конце концов, даже эта мирская суэта у них рассеивается, и они возвращаются к изначальному Абсолюту, из которого в силу неведения некогда вышли и вверглись в круговорот рождений-и-смертей. Это состояние сверхмирского блаженства в царстве Абсолюта — анупадхишеша нирвана, т. е. безостаточная нирвана.

4. *Нирвана, не имеющая пребывания.* Здесь сущность Будды освободилась не только от проклятия страсти и греха (клеша), но от интеллектуальных предрассудков и привязанностей. Сущность Будды, или Дхармакая, открывается здесь во всей своей совершенной чистоте. Всеохватывающая любовь и всепостигающая мудрость освещают его путь. Говорят, что тот, кто достиг этого состояния субъективного просветления, не имеет пребывания, не имеет пристанища, иначе говоря, он больше не подвержен трансмиграции рождения-и-смерти, не привержен нирване как обители полного покоя; короче говоря, он выше и сансары, и нирваны. Его единственная цель в жизни — помогать всем живым существам до скончания веков; однако эту помощь он совершает не посредством сознательного замысла или старания. Лишь движимый всеобъемлющей любовью, которая есть любовь Дхармакаи, он желает освободить всех своих собратьев от бедствий; он не ищет для себя освобождения от круговорота бытия. Полностью осознавая эфемерность земных интересов, он все

равно не пытается избегать их. Своей всепостигающей мудростью он добивается духовного проникновения в высшую природу вещей и истинную цель существования. Он — один из тех религиозных мужей, которые «должны быть... и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего».* Нет, он в каком-то смысле даже больше подобного мужа: его жизнь полна положительной энергии, потому что его сердце и душа посвящены приведению всех существ к окончательному освобождению и высшему блаженству. Когда человек достигает этой ступени духовной жизни, тогда говорят, что он обретает нирвану без пребывания.

Один комментатор на *Виджнянаматра шастру* добавляет, во-первых, что из этих четырех видов нирваны первая присуща каждому живому существу (реализуется она в том совершенном существе, каким может стать человек, или пребывает непробужденной *in posse*** и удручающе затемнена неведением); во-вторых, что вторая и третья достижимы всеми шраваками и пратьекабуддами; в-третьих, что только один Будда наделен всеми четырьмя видами нирваны.

Нирвана как Дхармакая

Из вышеприведенного утверждения явствует, что в махаянском понятии нирваны соединились психологические и онтологические оттенки значения. Это внешнее смешение, впрочем, связано с чисто идеалистической тенденцией махаяны, которая игнорирует обычное различие между бытием и мышлением,

* 1 Кор. 7, 29—31. — *Прим. пер.*

** В потенции (лат.). — *Прим. пер.*

объектом и субъектом, воспринимаемым и воспринимающим. Нирвана — не только субъективное состояние просветления, но и объективная сила, посредством которой это благословенное состояние становится достижимым. Это означает не просто полное погружение в Абсолют или освобождение от земных желаний в течение жизненного срока, как это бывает в случае архата. Махаянисты видят в нирване не только эти аспекты; они воспринимают ее как идентичную Дхармакае, или Таковости, и признают ее универсальное духовное присутствие во всех живых существах.

Когда Нагарджуна говорит в *Мадхьямика шастре*:¹¹ «Нирваной называется то, что лишено желаний, недостижимое, она не прерывна и не непрерывна, не подвержена разрушению, не сотворена» — он, несомненно, говорит о нирване как о Дхармакае, т. е. в ее первой из четырех вышеописанных форм. Чандракирти поэтому справедливо говорит в комментарии, что нирвана есть *сарва-кальпана-кшая-рупам*,¹² т. е. то, что превосходит все формы определений. Нирвана — Абсолют, она выше относительности существования (*бхава*) и несуществования (*абхава*).¹³

¹¹ Это один из самых важных философских текстов махаяны. Его оригинал на санскрите с комментарием Чандракирти был издан Satis Chandra Acharya и опубликован Обществом буддийских текстов Индии (Buddhist Text Society of India). Строки оригинала читаются так (р. 193):

Aprahīnam, asamprāptam, anucchinṇam, aśāṣvatam,
Aniruddham, anutpannam, evam nirvāṇam ucyate.

¹² Буквально, «то, что характеризуется отсутствием любых характеристик».

¹³ Ср. следующие строки из *Мадхьямики*:

Bhaved abhāvo bhāvaḥ ca nirvāṇam ubhayam katham:

Asamskrītam ca nirvāṇam bhāvābhavāḥ ca samskrītam
[«Почему нирвана выше бытия, небытия и их обоих вместе? Нирвана ни небытие, ни бытие, ни несозданное, ни созданное». — *Прим. пер.*].

Нирвана иногда понимается как наделенная четырьмя признаками: вечностью (*нитья*), блаженством (*сукха*), самостью (*атман*) и чистотой (*шуддха*). Судя по этим качествам, приписываемым нирване как ее сущностным чертам, она здесь отождествляется с высшей реальностью буддизма, т. е. с Дхармакаей. Она вечна, потому что нематериальна; блаженна, потому что она — над всеми страданиями; действует сама по себе, потому что не знает противодействий, чиста, потому что не омрачена страстью и заблуждением.¹⁴

Или: Tasmānna bhāvo nābhāvo nirvāṇamiti yujyate [«Нирвана понимается как то, что не относится ни к бытию, ни к небытию». — *Прим. пер.*].

¹⁴ В *Вишуддхи-магге* XXI (Warren. Buddhism in Translations, p. 376 et seg.) мы читаем, что существуют три начальных момента освобождения, возникающих в связи с рассмотрением трех доминирующих качеств, характеризующих бытие: 1) рассмотрение их начал и концов приводит мысли к необусловленному; 2) постижение их жалкого положения пробуждает ум и приводит мысли к отсутствию желаний; 3) рассмотрение элементов бытия как не имеющих «я» приводит мысли к пустоте. И эти три момента, как нам говорят, конституируют три аспекта нирваны: необусловленное, отсутствие желаний и пустое. Здесь перед нами пример рассмотрения нирваны в свете учения махаяны так называемым южным, «первоначальным», буддизмом.

En passant, отметим, что поскольку сам Будда не оставил после себя никакого документа, в котором описывалась бы вся его система, вскоре после его смерти появилось несколько школ, освещавших взгляды наставника по-своему, и каждая считала себя законной наследницей. Ввиду такого положения нелогично заключать, будто южный буддизм — единственный авторитетный представитель *par excellence* «первоначального» буддизма, а восточный или северный буддизм — просто его искажение.

Четвертая форма нирваны

Нет необходимости и дальше рассматривать нирвану в ее первом значении (мы уже обращались к этому, когда анализировали сущность Дхармакаи). И нет нужды останавливаться на ее втором и третьем значениях. Западные ученые-миссионеры и ориенталисты, какими бы односторонними и зачастую предвзятыми они ни были, практически исчерпывающе исследовали эти ее стороны на основе палийских источников. Что остается нам теперь, это изучить махаянское представление о нирване, которое описывалось четвертым по счету.

Короче говоря, нирвана есть осуществление в данной жизни всеохватывающей любви и всепостигающей мудрости Дхармакаи. Это обнаружение причины существования в обычной человеческой жизни остается более или менее затемненным облаками неведения и эгоизма. Нирвана не состоит ни в простом соблюдении нравственных предписаний, оставленных Буддой, ни в слепом следовании Восьмеричному пути, ни в уходе от мира и погружении в абстрактную медитацию. Махаянская нирвана полна энергии и деятельности, которые исходят из всеобъемлющей любви Дхармакаи. В ней нет ни пассивности, ни отчуждения от круговорота мирской жизни. Тот, кто пребывает в нирване, не ищет успокоения в уничтожении человеческих устремлений, не трепещет перед необходимостью бесконечной трансмиграции. Напротив, он погружается в вечно бурлящий поток сансары и жертвует собой, чтобы спасти своих собратьев от погруженности в нее.

Хотя, таким образом, махаянская нирвана реализуется только в болоте страстей и заблуждений, она никогда не смешивается с грязью невежества. Поэтому даже в водовороте эгоцентризма и в темноте греха пребывающий в нирване не утрачивает своего

всевидящего ока, которое глубоко проникает в высшую природу бытия. Он осознает изменчивость вещей. Он знает, что эта жизнь — просто переходный момент в вечной манифестации Дхармакаи, деятельность которой может быть осуществлена только в безграничном пространстве и бесконечном времени. Полностью пробуждаясь к этому знанию, он уже никогда не поглощается этим миром греха. Он живет в мире словно цветок лотоса, символ вечности, который вырастает из болота и все-таки не загрязнен им. Он также подобен птице, летящей в воздухе и не оставляющей позади себя никакого следа. Еще он может быть уподоблен облакам, которые естественно клубятся вокруг горного пика и, взмывая ввысь, когда начинает дуть ветер, исчезают в сферах, о которых не знает никто. Короче говоря, он живет в царствах и сансары и нирваны и все-таки не принадлежит им.

Мы читаем в *Вималакирти сутре* (гл. VIII):

«Вималакирти спрашивает Манджушри: „Как получается, что, по твоим словам, все [человеческие] страсти и заблуждения суть семена буддовости?“

Манджушри отвечает: „О, сын благородной семьи! Те, кто привязан к представлению о недеянии [*асамскрита*] и кто пребывает в состоянии вечного уничтожения, не пробуждают в себе высшее совершенное знание [*ануттара-самъяк-самбодхи*]. Только пребывающие посреди страстей и заблуждений бодхисаттвы, прошедшие [десять] этапов пути и способные правильно созерцать глубинную сущность вещей, могут пробудиться и достичь мудрости [*праджня*].

Подобно тому как цветы лотоса растут не на сухой земле, а в темных влажных болотистых местах, о, сын благородной семьи, такова же [и мудрость (*праджня* или *бодхи*)]. В недеятельности и вечном уничтожении, которое предпочитают шраваки и пратьекабудды, нет возможности вырасти семенам и росткам

буддовости. Мудрость может вырасти только в болоте и в грязи страстей и греха. Именно посредством страсти и греха семена и ростки буддовости способны произрасти.

О, сын благородной семьи! Подобно тому как никакие семена не могут вырасти в воздухе, но могут расти в грязной, влажной почве, и даже весьма изобильно, — о, сын благородной семьи, точно так же и [с бодхи]. Он не вырастает из недеятельности и вечного угасания. Только из нагромождения эгоистических, самовлюбленных мыслей пробуждается мудрость и вырастает до непостижимого знания семян Будды.

О, сын благородной семьи! Как мы не можем получить бесценные жемчужины, не нырнув за ними в глубины четырех великих океанов, о, сын благородной семьи, точно так же в случае [с мудростью]. Если мы не нырнем глубоко в великий океан страсти и греха, как можем мы овладеть драгоценным камнем сущности Будды? Поэтому следует понять, что первоначальные семена мудрости извлекают свою жизненность из глубин страсти и греха“».

В одном из посланий апостола Павла читаем: «Из бесплодной почвы растет красота новой жизни».* И Эмерсон восклицает:

Куда велят глаза, пойду,
И неба музыку найду;
Не в звездах этот звук таится,
Не в чаше нежного цветка,
Не в пенье сладкогласой птицы,
Не в разноцветных облаках —
А средь вещей простых, ничтожных;
Всегда напев там слышать можно.

Разве мы не видим здесь самое отчетливое выражение махаянского чувства?

* Данная фраза в синодальном переводе Библии отсутствует. — *Прим. пер.*

Нирвана и сансара суть одно

Наиболее примечательная черта махаянского понятия нирваны выражена в следующей формуле: омрачение — это просветление, сансара — это нирвана. Это довольно смелое, революционное положение для догматической истории (dogmatic history) буддизма. Но оно является на самом деле лишь естественным следствием развития духа, выраженного его основателем.

В *Вишешачинтабрахма париприччха сутре*¹⁵ говорится (глава 2):

«Сансара есть нирвана потому, что, с точки зрения высшей сущности Дхармакаи, ничто не уходит и не приходит, [поскольку сансара — только видимость]; нирвана есть сансара, когда ее страстно жаждут и привязываются к ней».

В другом месте того же сочинения эта идея выражается еще более ясно: «Сущность всех вещей на самом деле свободна от привязанности, качеств и желаний; поэтому они чисты, и, поскольку они чисты, мы знаем, что сущность рождений-и-смертей — это сущность нирваны, и что сущность нирваны есть сущность рождений-и-смертей. Другими словами, нирвану не следует искать за пределами этого мира, который, несмотря на свою изменчивость, в реальности — не что иное, как сама нирвана. Поэтому нелогично для нашего разума представлять, что есть по отдельности нирвана и сансара, что они не соотносятся друг с другом, что поэтому мы можем достичь нирваны только после того, как уничтожим мир рождений-и-смертей или уйдем из него. Если нам не препятствует наша хаотичная субъективность,

¹⁵ Имеется три китайских перевода этой махаянской сутры, сделанные Дхармаракшей, Кумарадживой и Бодхиручи между 265 и 517 гг.



Рис. 17. Грядущий Будда Майтрея.

именно эта наша земная жизнь становится деятельностью самой нирваны».

Нагарджуна повторяет это утверждение в своей *Мадхьямика шастре*:

«Сансара никоим образом не отличается от нирваны, нирвана никоим образом не отличается от сансары», и еще: «Сфера нирваны есть также и сфера сансары; между ними не существует ни малейшего различия».

Асанга делает шаг дальше и смело заявляет, что всем будда-дхармам, основание которых образует нирвана, или Дхармакая, присущи страсти, заблуждения и аффекты обыкновенных людей. Он говорит

в *Махаяна санграха шастре* (китайская Трипитака, японское издание 1881 г., ван VIII, р. 84):

«1) все будда-дхармы наделены вечностью, ибо Дхармакая вечна;

2) все будда-дхармы наделены силой уничтожения, ибо они уничтожают все препятствия, мешающие окончательному освобождению;

3) все будда-дхармы наделены способностью обновления, ибо Нирманакая постоянно обновляется;

4) все будда-дхармы наделены способностью обретения, ибо посредством обретения [истины] они умирят бесчисленные тлетворные страсти, которым потакают невежественные существа;

5) все будда-дхармы наделены стяжательством, дурным нравом, глупостью и всеми другими свойствами обыкновенных людей, ибо именно благодаря любви Будды спасаются эти жалкие души;

6) все будда-дхармы наделены непривязанностью и неомрачением, ибо Таковость, которая делается совершенной из-за этих качеств, не может быть омрачена никакими злыми силами;

7) все будда-дхармы преодолевают привязанность и омрачения, ибо, хотя все будды открывают себя в мире, ничто мирское не способно омрачить их».¹⁶

«Будда-дхарма» означает некую вещь, или некое качество, или некую способность, которая принадлежит буддовости. Непривязанность есть будда-дхарма, любовь есть будда-дхарма, мудрость есть будда-дхарма; фактически, все есть будда-дхарма, которая является атрибутом Совершенного, не говоря уже о Дхармакае

¹⁶ Относительно сходства значений этого утверждения с предыдущим комментатор говорит, что шестое положение — это статический взгляд на Таковость (или Дхармакаю), а седьмое положение — динамический взгляд. Одно объясняет, какой является реальность буддизма, а другое — как она существует и действует.

или нирване, которая образует самую сущность буддовости. Поэтому на основании семи постулатов Асанги необходимо сделать следующий вывод: не только этот мир постоянных трансформаций является нирваной, но и ее видимые заблуждения, грехи и зло тоже являются различными уровнями манифестации нирваны.

Поскольку вышеизложенное есть воззрение махаяны на нирвану, постольку очевидно, что нирвана не есть нечто трансцендентальное или то, что возвышается над этим миром рождений-и-смертей, радости и горя, любви и ненависти, мира и борьбы. Нирвану не стоит искать на небесах — ни в уходе из этой земной жизни, ни в уничтожении человеческих страстей и устремлений. Напротив, ее необходимо искать в гуще мирской суеты, так как жизнь со всеми своими тревоблениями, страданиями и удовольствия есть не что иное, как сама нирвана. Истязайте свою жизнь и ищите нирвану в отшельничестве — и ваша нирвана навсегда утрачена. Передайте свои устремления, надежды, удовольствия и скорби, словом, все, чем богата жизнь, вечному молчанию могилы, и вы похороните нирвану так, что она уже никогда не воскреснет. В аскетизме, в медитации, в ритуализме или даже в метафизике чем более ревностно вы стремитесь к нирване, тем дальше она уходит от вас. Самой серьезной ошибкой, когда-либо совершенной религиозным мыслителем, было представление о том, будто нирвану как полное удовлетворение нашего религиозного чувства можно достичь через оставление всех человеческих желаний, амбиций, надежд, мучений и удовольствий. Пусть ваш бодхи станет полностью просветленным через любовь и знание, и тогда все, что считалось греховным и грязным, окажется наполненным божественной чистотой. То же самое человеческое сердце, которое было сначала источником неведения и эгоизма, становится теперь обителью вечного блаженства — нирваной, сияющей своим внутренним блеском.

Представим себе горящий факел, который внесли в темную келью; эту келью люди по привычке считали пристанищем отвратительных, жутких призраков и на этом основании хотели разрушить ее до основания. Яркий свет, внесенный теперь в келью, сразу же рассеивает тьму, и каждая ниша, каждый угол в ней полностью освещаются. Все в келье отныне принимает собственную форму. И к своему удивлению люди обнаруживают, что фигуры, которые они вначале считали жуткими и ужасными, — лишь огромные драгоценные камни; а потом они понимают, что каждый из этих камней можно тем или иным образом использовать на благо собратьям. Темная келья — это человеческое сердце до обретения просветления нирваны, а факельный свет — это любовь и просветление. Когда любовь согревает теплом, а сознание просветляет блеском, сердце обнаруживает, что каждая страсть, каждое греховное желание, которые раньше были причиной невыносимой скорби, теперь повернулись к божественному свету. Впрочем, само сердце остается по существу одним и тем же, как и келья, на чью суть никогда не воздействовали ни темнота, ни яркость. Этот пример прекрасно иллюстрирует махаянскую доктрину идентичности нирваны и сансары, тождественности бодхи и клеши, т. е. просветления и страстности. В *Сутре о непостижимом* также говорится:

Все грехи становятся формами просветления!
Изменения сансары превращаются в блаженство нирваны!
Все это приходит благодаря великой религиозной практике
(упая);
Поистине, за пределами нашего понимания находится тайна
всех будд.¹⁷

¹⁷ *Васубандху. Трактат о сущности Будды. Японская Трипитака издания 1881 г. Часть II. Р. 84.*

В каком-то смысле, Будда всегда демонстрировал в своих учениях эклектичный, примирительный, синтетичный дух. Он отказывался принимать любую радикальную доктрину, которая какое-то одно положение слишком возвеличивает за счет другого, и понимал, что кульминацией этой однобокости становится коллапс всей системы. Когда Будда покинул место своего просветления под деревом бодхи, он сделал своим принципом избегание обеих крайностей — аскетизма и гедонизма. Всю свою жизнь он являл собой образ спокойного, достойного, вдумчивого, сдержанного человека, никогда не раздражавшегося. В этом отношении Будда сильно отличался от святого из Назарета, который в гневе выкинул всех торгующих из храма, опрокинул столы менял и проклял смоковницу, на которой нашел вместо плодов одни только листья, негодные для того, чтобы утолить его голод.* Представление о Срединном Пути (*мадхьямарга*), как бы оно ни трактовалось с этической и умственной точки зрения, всегда отличало как жизнь и учение самого Будды, так и развитие его теорий в последующем. Какими бы различными ни

* При таком освещении «святой из Назарета», несомненно, сильно проигрывает в благородстве Шакьямуни. Как обычно, при обращении к христианству Судзуки весьма упрощает картину. В данном случае он низводит образ Богочеловека до какого-то профанного гневливца и властолюбца. Однако Христос выгонял торговцев из храма только потому, что те по своему скудоумию смешали дом молитвы с домом торговли, а что касается смоковницы, то Христос проклял ее не в силу неприязни к растительному миру, а для того, чтобы лишний раз показать ученикам необходимость иметь сильную веру, приносящую хорошие плоды, ибо в отсутствие таковой их может ожидать проклятие и тьма кромешная. — *Прим. пер.*

были по своим индивидуальным воззрениям его сторонники, они обычно свидетельствовали о своей твердой приверженности Срединному Пути, подготовленному Учителем. Даже когда Нагарджуна провозгласил свою знаменитую доктрину восьми «нет», которая поверхностным критикам кажется лишь абсолютным нигилизмом, он сказал, что только Срединный Путь и можно найти в этих восьми «нет». ¹⁸

Несомненно, махаяна применила этот синтетический метод Будды к его теории нирваны и облагородила эту теорию, полностью раскрыв ее внутреннее значение. В «Трактате о сущности Будды» Васубандху приводит следующий отрывок из «Шримала сутры», который ясно показывает путь махаянистов к окончательному выводу: «Те, кто видит в существовании только изменчивость, называются нигилистами, а те, кто видит в нем только вечность нирваны, называются этерналистами. Оба взгляда ошибочны». Далее Васубандху продолжает: «Поэтому Дхармакая Татхагаты свободна от обеих крайностей, и поэтому она называется великим вечным совершенством. С абсолютной точки зрения Таковости, логическая разница между нирваной и сансарой в реальности отсутствует, и, тем самым, мы вступаем в царство недвойственности». И это царство недвойственности — Срединный Путь нирваны в ее не нигилистическом, а махаянском смысле.

¹⁸ Эта доктрина выражена в первом же стихе *Мадхьямика шастры*, где говорится: «Нет уничтожения, нет возникновения, нет разрушения, нет сохранения, нет единства, нет множественности, нет прихода, нет ухода» (Anirodham anutpādam anucchedam aśāṣvatam anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam).

Как реализовать нирвану

Как мы можем обрести Срединный Путь нирваны? Как мы можем понять жизнь, которая не является ни пессимистическим аскетизмом, ни материалистическим гедонизмом? Как нам пробраться через водовороты сансары без втягивания в них и все же бросить вызов их вихревому вращению? Мы легко ответим на это, если поймем, о чем не раз говорилось выше, что эта жизнь есть манифестация Дхармакаи и что идеал существования человека состоит в умственной и телесной реализации его понимания Дхармакаи, т. е., как мы обнаружили, всеобъемлющей любви и всевидящего просветления. Одним ударом сломайте свое неведение, созданное вашим же эгоцентризмом, и появится вечный поток любви и мудрости.

Васубандху говорит: «Благодаря праджне разрушаются наши эгоцентрические мысли; благодаря каруне возвращаются альтруистические мысли. Благодаря праджне [аффективная] привязанность, присущая профанам, исчезает; благодаря каруне [интеллектуальная] привязанность, которой обременены шраваци и пратьекабудды, исчезает. Благодаря праджне нирвана [в своем трансцендентальном смысле] не отвергается; благодаря каруне сансара [с ее изменениями и перерождениями] не отвергается. Благодаря праджне обретается истина буддизма; благодаря каруне все живые существа созревают [для спасения]».

Практическая жизнь буддиста протекает в двух противоположных, хотя и не антагонистичных, направлениях — одно вверх, другое вниз, и оба они синтезированы в Срединном Пути нирваны. Верхнее направление указывает на интеллектуальное постижение истины, нижнее — на реализацию всеобъемлющей любви к страдающим существам. Одно дополняет другое. Когда преобладает интеллектуальное нача-

ло, в ущерб эмоциональному, что свойственно пратьекабудде, одинокому мыслителю, тогда пустеет источник сострадательных слез к бедствиям собратьев. Когда же преобладает эмоциональное начало, тогда любовь, на что бы она ни была направлена, принимает эгоистический оттенок, потому что она не способна различать и принимает способность чувствовать за духовность. Если эмоциональное начало не превращается в сентиментализм, то принимает гедонистическую форму. Как много суеверий, как много глупых, даже чудовищных поступков в истории религии было совершено во имя прекрасной религии, во имя любви к Богу и человечеству! Кровь стынет в жилах, когда представишь себе, как религиозные фанатики заживо сжигали на костре своих противников или оппонентов, сеяли опустошение и разорение среди своих врагов — и все эти деяния дьявола исполнены из любви к Богу! Поэтому, говорит Девала, автор «Трактата о махапуруше» (великом муже), «мудрые не одобряют ни любви без просветленности, ни просветленности без любви, потому что опора только на одно, без другого, препятствует достижению высшего пути». Знание есть глаз, а любовь — тело. Направляемое глазом, тело знает, как двигаться; с помощью тела глаз может обрести то, к чему он стремится. Любовь сама по себе слепа, знание само по себе необидительно. Только тогда, когда одно дополняется другим, получается совершенный, полный человек.

В Будде, как в идеальном человеке, мы видим совершенство любви и просветления; ибо именно в нем Дхармакая нашла свое совершенное воплощение. Но, когда речь идет о бодхисаттвах, они, что естественно, отличаются друг от друга по своим природным дарованиям и темпераменту: у одних преобладают интеллектуальные элементы, а у других больше выражена эмоциональная сторона; в то время как

одни больше тяготеют к практичности, другие предпочитают интеллектуальные построения. Таким образом, само собой разумеется, некоторые бодхисаттвы будут скорее философами, чем религиозными провидцами. Они могут иногда подчеркивать в большей степени интеллектуальную сторону религии, чем ее эмоциональную сторону, и ставить праджню над каруной. Но Срединный Путь нирваны лежит в подлинной гармонизации праджни и каруны, бодхи и упаи, знания и любви, интеллекта и чувства.

Любовь пробуждает мудрость

Если все-таки придется выбирать между двумя началами, то на первое место буддисты поставят всеобъемлющую любовь, поскольку именно любовь пробуждает в нас горячее желание найти способ освободить массы от вечных страданий и вечных перерождений. Разум тогда попытается реализовать свои высшие способности, бодхи раскроется во всей своей полноте. Когда станет ясно, что эта жизнь есть выражение Дхармакаи, единственной и вечной, что индивидуальные существования не имеют самости (*атман* или *свабхава*), поскольку их появление — результат обособливающей деятельности субъективного невежества, и что, следовательно, мы подлинны и реальны только тогда, когда воспринимаем себя в единстве с абсолютной Дхармакаей, тогда любовь бодхисаттвы, которая заставила его искать высшей истины, раскроет свой полный смысл.

Эта любовь, или вера в махаяну, как иногда ее называют, чувствуется довольно смутно при первом пробуждении религиозного сознания и возбуждает ум искателя, жизнь которого доныне была погружена во всевозможные эгоцентрические мысли и желания. Он больше не находит чистого удовлетворения, в отличие

от шраваков и пратьекабудд, в индивидуальном освобождении от тисков сансары. Каким бы сладким ни был вкус освобождения от оков неведения, в нем не хватает чего-то такого, что делает свободу совершенно приемлемой для бодхисаттвы, который думает больше о других, чем о себе. Чтобы свобода была и сладкой, и приемлемой, она должна интенсивно пропитаться любовью, которая объемлет все собратьев бодхисаттвы как его собственных детей. Освобождение шравака или пратьекабудды подобно утонченной пище, которой недостает соли; оно является только сухим, формальным философским освобождением. Любовь же есть то, что стимулирует человека выходить за пределы своих собственных интересов. Она — мать всех будд и бодхисаттв. Священная причина, заставляющая их отвергать жизнь в нирванической успокоенности, не что иное, как их безграничная любовь ко всем существам. Они не желают замыкаться на своем индивидуальном освобождении, они хотят, чтобы все без исключения создания освободились бы и обрели блаженство в райском счастье. Поэтому любовь дарует нам два духовных блага: 1) спасает все существа от бед и 2) пробуждает буддовость.

Следующие фрагменты, выбранные наугад из «Махапуруши» Девалы, помогут нашим читателям понять истинное значение нирваны и ценность любви с точки зрения махаянистов.

«Те, кто боится трансмиграции и ищет для себя пользы и счастья в окончательном освобождении, вовсе не могут сравниться с бодхисаттвами, которые радуются, когда им случается еще раз прийти в мир, ибо это дает им еще один случай помочь другим. Те, кто способен чувствовать свои эгоистические страдания, могут вступить в нирвану [и не беспокоить себя страданиями других созданий, подобных им самим]; но бодхисаттва, который чувствует в себе самом все

страдания своих собратьев как свои собственные, может ли вынести саму мысль о том, чтобы бросить других, двинуться в путь к последней свободе и успокоиться в безмятежности нирваны?.. Нирвана на самом деле состоит в умении радоваться счастьем другого существа, а сансара — в отсутствии подобного чувства. Тот, кто ощущает всеохватную любовь к своим братьям, будет радоваться, даруя им помощь и обретая в этом свою нирвану.¹⁹

Страдание по существу состоит в привязанности к собственному эгоистическому счастью, а нирвана заключается в жертвовании своим благом ради других. Люди обычно думают, что освобождение — это когда они освобождаются от своих бедствий, однако человек с любящим сердцем обретает свободу в том, чтобы спасти других от несчастий.

Поскольку есть люди черствые, то нет такого греха, которого бы они не совершили. Тех называют самыми злыми, чьи сердца не смягчаются при виде несчастий и страданий других.

¹⁹ Сравните это буддийское чувство всеобщей любви с подобным чувством христианской религии, и тогда можно согласиться с той идеей, что все религии имеют общую основу. Мы читаем у Фомы Кемпийского в «Подражании Христу» (гл. XIII): «Сын мой, я сошел с небес ради твоего спасения; меня тронули твои горести, не рок, но любовь призвала меня сюда, — чтобы ты смог научиться терпеть и выносить временные страдания без ропота. С самого часа своего рождения, и вплоть до смерти на кресте я знал страдание и горе». Именно такое чувство побуждает бодхисаттв выполнять гигантскую задачу по всеобщему спасению. Те, кто освободился от сектантских наклонностей, без колебаний согласятся, что есть лишь одна истинная религия, которая может принимать различные формы в зависимости от обстоятельств. «Много путей ведет к вершине, но когда она достигнута, перед нами широко разливается один лишь лунный свет».

Когда все существа терзаются жадностью, страстностью, злыми помыслами, ослепленностью и глупостью, когда над ними постоянно висит угроза, проистекающая от несчастий рождения, смерти, болезни и распада... как может бодхисаттва жить среди них и не чувствовать к ним жалости?

Из всех благих добродетелей любовь стоит на первом месте... это источник всех заслуг... Это мать всех будд... Она заставляет других искать убежища в несравненном бодхи.

Любящее сердце бодхисаттвы омрачается только тем, что все существа постоянно мучаются и терзаются всевозможными скорбями».

В другой махаянской сутре Вималакирти на вопрос, почему он себя чувствует не очень хорошо, дает следующий ответ, полный глубокого религиозного смысла: «От невежества возникает слепое желание, и это — причина моей болезни. Поскольку все живые существа больны, то и я болен. Когда все живые существа исцелены от своих болезней, и я исцелен. И почему? Бодхисаттва страдает от рождения-и-смерти, поскольку страдают живые существа. Поскольку есть рождение-и-смерть, то имеется и болезнь. Когда живые существа перестают болеть, то и бодхисаттва уже не подвержен болезни. Когда единственный сын в благородной семье болен, родители тоже чувствуют себя неважно; когда он поправляется, и они выздоравливают. Так и бодхисаттва. Он любит все живые существа как собственных детей. Когда они больны, он тоже болен. Когда они исцеляются, ему становится хорошо. Вы хотите знать, откуда такая [симпатическая] болезнь? Болезнь бодхисаттвы происходит от его всеобъемлющей любви (*махакаруна*)».

Евангелие всеобщей любви — вершина всех религиозных чувств, каким бы не был исток. Без него нет религии — т. е. религии, исполненной жизни и духа. Ибо мы уже по самой своей природе не можем руководствоваться в первую очередь созерцанием или

теоретизированием. Каждая религия может по-своему рационально истолковать этот факт, но практический вывод остается везде тем же самым и заключается в том, что религия не может сохраниться без вдохновляющей энергии любви. Какие бы красивые и сильные рассуждения не демонстрировались в доктринах шраваков и пратьекабудд, сила, которой суждено завоевать мир и освободить нас от бедствий, — не ум, а воля, т. е. *пурвапранидхана* Дхармакан.

Итоги

Мы подошли к концу. Самое очевидное из обнаруженного нами, это то, что махаянская нирвана — не уничтожение жизни, а ее просветление, не подавление человеческих страстей и устремлений, а их очищение и облагораживание. Этот мир вечных перерождений — не ристалище зла, которое следует избегать, а пространство постоянно возникающих ситуаций, в которых могут раскрыться все наши духовные способности и силы ради всеобщего блага. Нет необходимости прятаться, подобно улитке, в уютной раковине, сталкиваясь с жизненными обязанностями и тяготами. Напротив, бодхисаттва обретает нирвану в гуще рождений-и-смертей, смело встречается с проблемой зла, решая ее тем, что очищает бодхи от субъективного невежества.

Кодекс его поведения вкратце выглядит так:

«Неделание зла, достижение добра, очищение своего ума — вот учение просветленных».²⁰

Чаяния его выражены в следующих девизах, которые каждый день торжественно звучат в махаянских храмах, монастырях и духовных школах:

«Я принимаю обет спасти все живые существа, какими бы многочисленными они ни были;

²⁰ *Дхаммапада*, 183.

Я принимаю обет разрушить неblahие страсти, какими бы неистощимыми они ни казались;

Я принимаю обет изучать пути истины, какими бы разнообразными они ни были;

Я принимаю обет обрести путь просветленных, каким бы труднодостижимым он ни являлся».

И неустанное следование этими благородным целям в конце концов приведет к буддийским небесам — нирване, которая является не состоянием вечной безмятежности, а источником энергии и мудрости.

С целью избежать любых неясностей повторю еще раз, в краткой форме, что нирвана не является ни уничтожением жизни, ни равнодушным созерцанием горестей существования. Жизнь буддиста состоит отнюдь не в монотонном пересказе сутр и в походах за подаянием. Вовсе нет. Он не чурается никаких видов жизнедеятельности, ибо не верит, будто всеобщее освобождение достигается через замыкание себя в глухом монастыре.

Рассуждая теоретически, нирвана есть рассеивание облаков неведения, скрывающих свет бодхи. С этической точки зрения это — подавление эгоизма и пробуждение любви (*каруна*). С религиозной точки зрения это — абсолютное подчинение «я» воле Дхармакаи. Когда облака невежества рассеиваются, наш интеллектуальный горизонт делается чище и шире; мы понимаем, что наши индивидуальные существования подобны пузырям и вспышкам и что они становятся реальными в единстве с телом Дхармы. Это убеждение заставляет нас навсегда оставить эгоцентрическое представление о жизни. «Я» находит свое значение только тогда, когда оно воспринимается в связи с не-я, *alter*. Другими словами, любовь к себе вообще не имеет смысла до тех пор, пока она не очищается любовью к другим. Но эта любовь к другим не должна оставаться слепой и непросветленной, она должна находиться в гармонии с волей

Дхармакаи, которая есть норма существования и причина бытия. Миссия любви облагораживается и исполняется в своем истинном смысле, когда мы приходим к вере, которая говорит: «Да будет воля Твоя!». Любовь без этого смирения перед божественным установлением — просто другая разновидность эгоизма. Если корень уже сгнил, как могут вырасти его ствол, листья и цветы?

Позвольте завершить мое изложение следующими описаниями размышлений бодхисаттвы, в которых проглядывает глубинный смысл буддизма.

«Практикуя все шесть добродетелей совершенства (*парамита*) и обретая бесчисленные заслуги, бодхисаттва размышляет следующим образом:

„Все благие деяния я совершал ради блага живых существ, ради их окончательного очищения [от греха]. Приобретая заслуги от этих благих деяний, я молю, чтобы все живые существа освободились от бесконечных страданий, которые они терпят в различных мирах существования. Обращая (*париварта*) эти деяния в пользу всех существ, пусть я стану прибежищем для них и вызволю их из жалкого положения; да буду я великим маяком для всех существ, рассею мрак невежества и заставлю воссиять свет мудрости“.

Далее он размышляет в том же духе:

„Все живые существа творят карму многообразными способами, и из-за своей кармы они претерпевают бесконечные страдания. Они не ведают Татхагату, не слушают Благой Закон, не оказывают почтения собранию святых мужей. Все эти существа бесконечно укрепляют великую неблагую карму и им суждено страдать многообразными способами. Ради них я буду находиться даже в самой гуще трех неблагих форм существования,* я буду страдать

* Имеются в виду миры адов, голодных духов и животных. — *Прим. пер.*

всеми их страданиями и освобожу каждого из них. Скорбя от наличия этих страданий, я не стану отстраняться, не стану бояться. Я не буду небрежен, не оставляю своих братьев. Почему? Потому что такова воля [Дхармакаи], чтобы все живые существа были полностью освобождены“.

Далее он размышляет так:

„Я буду вести себя словно бог-солнце, которое, повсюду распространяя свой свет, не ищет для себя никаких наград, которое проливает свет своей величественной славы даже на несправедные существа, которое из-за наличия одного несправедного существа не перестает спасать все существа. Через обращение (*париварта*) всех своих заслуг я сделаю каждого из моих братьев счастливым и радостным“» (*Аватамсака сутра*, глава XIV).

С. В. Пахомов

ПОСЛЕСЛОВИЕ

СУДЗУКИ: БУДДИСТ И БУДДОЛОГ *

Имя японского буддолога Дайсэцу¹ Тэйтаро Судзуки (1870—1966) хорошо известно европейскому и американскому читателю. Именно Судзуки в ясной и популярной форме «открыл» для них одну из форм дальневосточного буддизма — чань (дзэн). В его изложении дзэн выглядел настолько выразительно, что в последующем все авторы, писавшие на эту тему, неизбежно должны были, в большей или меньшей мере, положительно или отрицательно, затрагивать идеи, которые рассматривал Судзуки. Что же касается приема у той аудитории, к которой обращался автор, то он оказался самым радушным. Не одно поколение западных интеллектуалов с восторгом зачитывалось его произведениями. Среди мыслителей, ученых, деятелей культуры, которые серьезно интересовались творчеством Судзуки и которые в той или иной степени испытали на себе его влияние, можно назвать М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, Л. Витгенштейна, А. Тойнби, музыкантов Д. Кейджа и Д. Гиллеспи, писателей Г. Гессе, Дж. Керуака и Дж. Сэлинджера, психолога К. Хорни, одного из отцов *philosophia perennis* О. Хаксли.

* Мы выражаем благодарность профессору Е. А. Торчинову, взявшему на себя труд просмотреть данную статью и сделавшему ряд ценных замечаний, а также Е. А. Кию, предоставившему нам некоторые материалы о жизни и творчестве Д. Т. Судзуки.

¹ Или Дайсэц — усеченная форма этого имени, более принятая при написании на западных языках.

Наконец, под воздействием его сочинений появилась целая плеяда популяризаторов дзэн, в том числе таких талантливых, как Р. Х. Блайс и А. Уоттс. Великий психоаналитик К. Юнг отмечал, что «работы Судзуки о дзэн-буддизме принадлежат к числу лучших вкладов в изучение живого буддизма, появившихся за последние десятилетия», а английский буддист К. Хамфрис, считал его «величайшим из современных авторитетов в дзэн-буддизме».²

Этот «феномен Судзуки» имел и положительную, и отрицательную сторону. Положительным можно считать то, что Запад в сущности впервые³ с его помощью узнал пусть причудливый, экзотичный, парадоксальный, однако необычайно живой духовный мир, несущий в себе мощный заряд оптимизма для всех тех, кто истосковался по подлинному бытию, — и это несмотря на то, что герои дзэн, учения которых описывал и толковал Судзуки, жили и изрекали свои глубокие сентенции в весьма отдаленное время: расцвет китайских последователей чань приходится на VIII—XII вв. Начиная с 1927 года (вспомним, что именно в этот год вышла и фундаментальная работа М. Хайдеггера «Бытие и время»), когда были опубликованы первые сборники его великолепных «Эссе о дзэн-буддизме», Судзуки методично писал и публиковал произведения, посвященные разнообразным проблемам дзэн-буддизма. В них он продолжал свою линию на расшатывание стереотипов, пустивших корни во многом благодаря стараниям старой гвардии западноевропейских буддологов (мы имеем в виду школы Рис-Дэвидсов и Г. Ольденберга), в частности стереотипа о том, будто бы единственным адекватным выражением буддийского мировоззрения является так называемый «южный буддизм», па-

² Обе цитаты взяты из предисловий к сб.: Дзэн-буддизм. Бишкек, 1993.

³ Строго говоря, Судзуки не был первым, кто писал о дзэн; еще до него в научных журналах появлялись статьи, посвященные этому предмету, не считая многочисленных «проходных» упоминаний в монографиях. Тем не менее Судзуки по праву можно считать пионером буддологии дзэн, поскольку именно ему удалось пробудить серьезный интерес к этой школе буддизма на Западе.

лийская традиция, а все прочее — его искажения и ненужные добавления. Наряду с Судзуки, примерно в том же «деструктивном» ключе действовала и наша отечественная наука во главе с такими корифеями-востоковедами, как Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг, позже Е. И. Обермиллер — однако, если их труды носили в целом академический характер и были направлены на то, чтобы откорректировать взгляды зарубежных коллег, то сочинения Судзуки воздействовали не только на *научное* сознание ориенталистов, но и на *массовое* сознание, будучи научно-популярным изложением в лучшем смысле этого слова. Судзуки выступал в защиту методологических приемов, которые в то время не имели в науке широкой поддержки, — в частности, за более взвешенный и симпатизирующий к предмету подход, лишенный привычного для западных исследователей способа освещения на основе только европейской философии и христианских ценностей. Судзуки призывал изучать инокультурную традицию не извне, а изнутри. Его стараниями дзэн как бы сам заговорил о себе — языком парадоксов, полунамеков и умолчания. С его помощью дзэн, освободившись от ярлыка «искаженного учения», превратился в благодатное поле для исследования, привлечшее массы ученых новой формации, пошедших намного дальше Судзуки.

Одним их отрицательных аспектов воздействия Судзуки, видимо, было монопольное положение его авторитета в сознании западной интеллигенции. В условиях монополии любое суждение, которое высказывает авторитет, любые его оценки воспринимаются как последнее слово истины. Между тем, увлеченно описывая дзэнские учения, пытаясь проводить искусные параллели между дзэнской традицией и европейскими философско-религиозными системами мысли, Судзуки и явно, и неявно отодвигал в тень все прочие направления буддизма. Богатейшая история буддизма свелась для него к истории дзэн, единственным подлинным течением махаяны он считал дзэн, он заходил настолько далеко, что вообще квинтэссенцию дальневосточной культуры (имея в виду прежде всего, конечно, родную ему Японию, но также и Китай) находил исключительно в дзэн. Все, что несло в себе положительный, жизненный заряд, оборачивалось дзэном. Даже в западной мысли, в христианстве (в частности, апеллируя к Мейстеру Экхарту), он искал аналоги дзэн.

Хотя в оправдание Судзуки можно заметить, что для него дзэн был не столько конкретной школой махаянского буддизма, сколько особым измерением человеческого духа — состоянием «высшей просветленности», а раз это так, то для него вполне логично было искать «образцы» дзэн в самых разных культурах. Неудивительно, что идеи Судзуки вторили мыслям одного из основоположников психологии религии, У. Джеймса, который в своем фундаментальном труде «Многообразие религиозного опыта», систематизирующем и обобщающем самые разные случаи религиозных переживаний и откровений, приходит к представлению о религии как о пространстве глубинного психологического опыта, где человек сталкивается с чем-то таким, что неизмеримо превосходит его ограниченное существование, расширяет его сознание, уводит за пределы пространства, времени и судьбы. Немного раньше, чем труд Джеймса, вышло в свет и первое крупное монографическое произведение Судзуки «Основные принципы буддизма махаяны», в котором уже появляются идеи относительно «сокровенных уголков человеческого сердца», те идеи, которые впоследствии сольются с его представлением о дзэн как высшем пространстве духа.

Пристрастность Судзуки сказала еще и в выборе материала, посвященного дзэн. Будучи энциклопедически образованным специалистом, прекрасно осведомленным о находках в пещерах Дуньхуана, в числе которых обнаружилось множество документов, корректирующих привычное представление о распространении буддизма в Китае и о чаньских субтрадициях, он, тем не менее, принимает традиционный взгляд о том, что «внезапная» Южная школа чань, во главе с Хуэй-нэном и Шэнь-хуэем, является более адекватным воплощением буддийской традиции, нежели «постепенная» Северная школа во главе с Шэньсю.⁴ Сове-

⁴ По одной из версий, раскол чань на две соперничающие группировки произошел после «великого спора» в Хуатай в 732 г., в ходе которого Южной школе удалось доказать, что она является более адекватным выражением истинного чань; впрочем, история свидетельствует, что Северная ветвь, несмотря на поражение в диспуте, впоследствии расширила свое влияние и просуществовала даже дольше, чем школа самого Шэнь-хуэя.

менная наука, особенно после трудов Г. Дюмулена и Дж. Мак-Рэя, возражает против такого упрощенного подхода, считая, что в реальности различие между этими школами было не столь существенным и приводя доводы в пользу обоюдных заимствований с той и с другой стороны. В наше время происходит настоящая реабилитация Северной школы и вновь ставится вопрос о том, кто же был настоящим Шестым патриархом, вопрос, который после работ Судзуки вроде бы должен был навсегда исчезнуть.

Не вполне приемлемой с научной точки зрения стала и демонстративная нелюбовь Судзуки к описанию дзэн с исторических позиций.⁵ В его трудах эта установка часто приводит к тому, что исторические свидетельства о дзэн смешиваются с фиктивным и легендарным материалом; вымысел и правда тесно переплетаются здесь, образуя единство, разъять которое автор не имеет большого желания. В 30—50-е годы весь ученый мир следил за полемикой, которая разгорелась между китайским буддологом Ху Ши и Судзуки. В центре ее как раз и стояло отношение к истории дзэн, а Ху Ши, как легко предположить, ратовал за исторический подход. Эта полемика не привела к победе одного из ее участников, однако она обогатила буддологию свежими идеями и подходами.

Наконец, Судзуки, опираясь, видимо, на собственный юношеский опыт, из всех дзэнских школ и направлений выбирает школу Линьцзи (Риндзай) с ее практиками коанов, именно ее он и представляет как основную выразительницу буддийского идеала (это естественно вытекает из его приверженности Южной школе). Вторая, не менее важная, школа, Цаодун (Сото), практически остается у него без внимания. Таким образом, Судзуки выстраивает своеобразную линию предпочтений, которая выглядит у него так: буддизм в целом — махаяна — чань/дзэн — Южная школа — направление Линьцзи/Риндзай.

⁵ По словам Г. Дюмулена, «в его трудах содержится много ценной исторической информации, которая помогает нам понять сущность дзэн, но все же он никогда не предлагает читателям картину дзэн-буддизма в ее историческом развитии» (Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994. С. 8).

Несомненно, с научной точки зрения субъективные пристрастия не слишком уместны. Однако Судзуки начинал писать еще в то время, когда господствовал европоцентризм, когда не доставало знаний о дзэн, да и о махаяне в целом. Стремясь заполнить эту пустоту, он не всегда удерживался на позиции беспристрастного изложения и анализа фактов, но стремился пропустить их как бы через самого себя. Он вкладывал в науку свою собственную душу, часто превращаясь из строгого академического буддолога в буддиста, стремящегося как можно яснее и популярнее изложить постулаты своего учения.

* * *

Дайсэцу Тэйтаро Судзуки⁶ родился 18 октября 1870 года, недалеко от столицы, в рисоводческом центре Канадзава, в семье потомственных врачей. Его семейство, традиционно входившее в число самурайских рангов, влачило жалкое существование после декретов японского императора, ограничивших права самураев, в частности лишивших их годового жалованья в виде определенного количества риса. Бед добавила и инфляция, разрушительная в масштабе всей страны. Когда Тэйтаро было шесть лет, умер его отец — тоже врач, который, помимо занятий медициной, глубоко интересовался наследием Конфуция. Старший брат устроился преподавать в школу; а мать сдавала внаем жилье, чтобы оплатить учебу Тэйтаро в начальной и средней школе: она также видела своего младшего сына врачом. Однако выучиться на доктора медицины стоило слишком дорого, поэтому, окончив школу, Судзуки восемнадцати лет устроился работать школьным учителем в какой-то глухой рыбацкой деревушке. Он преподавал арифметику, чтение, письмо и английский язык. Тем временем умирает его мать, и он оказывается предоставлен самому себе. Возвратившись домой, Судзуки спустя какое-то время отправляется в Токио,

⁶ Собственно, при рождении Судзуки получил только имя *Тэйтаро*; второе имя ему дал дзэнский наставник в знак посвящения в дзэнскую традицию (это произошло значительно позже). Оно было выдержано вполне в дзэнском духе: *дайсэцу* по-японски означает «великая глупость», «великая простота».

где с помощью одного из старших братьев поступает в Императорский университет. Однако он не слишком старательно посещает лекции. Эта небрежность, впрочем, отчасти извинительна: Судзуки открывает в себе все более растущий интерес к духовным вопросам. Академические штудии (вскоре заброшенные окончательно) будущее светило буддологии безуспешно старается совместить с ученичеством в одном из дзэнских монастырей возле Камакуры. Он становится любимцем маститого буддийского наставника Саку Сойэна. Судзуки не бросает мир, не принимает монашество, однако вместе с монахами, под руководством учителя, пытается приблизиться к реальности дзэн, практикуя традиционные упражнения. Кроме того, Саку Сойэн преподает ему пали, чтобы он получил представление о самых древних текстах буддизма. Немного погодя Судзуки, сопровождая своего наставника, отправляется в Америку, в Чикаго, где в 1893 году собрался ставший впоследствии знаменитым Парламент Религий, на который съехались представители самых разных конфессий и учений. В Чикаго Саку Сойэн знакомится с богатым промышленником по имени Эдвард Хегелер, который не был чужд религиозных интересов и даже содержал издательский дом, выпускавший литературу соответствующего, мы сказали бы нынче, «экуменического» содержания. Издательство нуждалось в переводчике, и учитель через какое-то время счел уместным рекомендовать своего ученика. Так 27-летний японский студент и дзэнский практик, к тому времени знавший в совершенстве китайский язык, оказался в штате Иллинойс, в городке Ла Салле. Оторвавшись от безмятежного созерцания в тиши камакурских храмов, он погружается здесь в атмосферу издательских, переводческих и научных проектов. Судзуки помогает переводить с китайского «Дао-дэ цзин», сотрудничает с периодическими изданиями. Довольно быстро он овладел санскритом. В 1900 году выходит из печати переведенный им с китайского «Трактат о пробуждении веры в махаяну», который, следуя ошибочной традиции, Судзуки приписывал перу индийского мастера Ашвагхоши, автора «Жизнеописания Будды», тем самым смещая реальное время написания этого сочинения на целых шесть столетий — с V в. н.э. до I в. до н.э.

В качестве секретаря и переводчика Саку Сойэна Судзуки совершает несколько туров по Америке. Во время одной

из этих поездок, приведшей их в Нью-Йорк, он встречает некую Беатрис Эрскин Лэйн, молодую американку, последовательницу теософии. Знакомство вскоре перерастает в авторское содружество: они совместно работают над несколькими книгами о восточных религиях. В 1911 году Лэйн становится женой Судзуки, оставаясь его верной соратницей. В последующем она неплохо дебютирует как автор-буддолог. К сожалению, преждевременная смерть Лэйн, которая последовала в конце 30-годов, прервала ее превосходные творческие начинания.

После одиннадцати лет работы у Хегелера (Судзуки занимается корректурами, редактурой и переводами, а под конец нишет и собственную работу, о махаяне, — первую в длинном списке своих сочинений, которые сделали его знаменитым; эта работа, именно ее перевод вы держите сейчас в руках, вышла в 1907 году в Лондоне) Судзуки был отправлен им в Европу; он проводит там несколько месяцев, изучая и копируя санскритские источники в Парижской Национальной библиотеке, а также переводя в Лондоне Э. Сведенборга с английского на японский.

В конце концов Судзуки возвращается в Японию, где вновь поступает на службу к своему наставнику Саку Сой-эну. Будучи признан непригодным к несению военной службы по причине физического несоответствия, Судзуки проводит годы первой мировой войны в Токио, занимаясь преподаванием, в том числе и в Императорском университете. В 1921 году он принял место в университете Отани (Киото), где проработал в течение двадцати лет. Именно тогда Судзуки начинает постепенно расти как специалист по дзэн-буддизму, именно тогда он выпустил в свет свои знаменитые «Эссе о дзэн-буддизме», до сих пор являющиеся первоосновой для всякого, кто впервые прикасается к этому странному и интересному направлению буддизма.

Постепенно ширится и его мировая известность. Судзуки, хотя он так и не получил систематического академического образования (степень доктора — но литературы — была ему присуждена университетом Отани), становится членом японской Академии; ему была присуждена премия Асахи за плодотворную деятельность в области культуры. Судзуки повсеместно получает признание как выдающийся ученый и оригинальный мыслитель. Он приобретает также

известность благодаря попытке преодолеть вековечный разрыв между Западом и Востоком, стараясь на западной почве найти те же принципы, которые вдохнули жизнь в дальневосточную культуру. Иначе говоря, Судзуки выступает как своеобразный «экуменист», сближающий народы, культуры и религии, — правда, делает он это все-таки на восточной основе, а духовной квинтэссенцией Востока он считал именно дзэн. В 1936 году он присутствовал на Мировом конгрессе религий и надолго запомнился его участникам не столько даже своим выступлением и докладом, сколько некоей харизматичностью, гармоничным сочетанием острого интеллекта и глубокой нравственной основы, сердца, отданного буддизму. В научной среде редко можно встретить ученого, который не только интеллектуально погружается в выбранный им предмет, но и пытается строить свою жизнь в согласии с изучаемыми воззрениями. Уникальность подобного сочетания приводила знавших Судзуки людей в восхищение.

После смерти жены Судзуки вновь становится странником, разъезжает по миру, в основном по Европе, читая лекции в университетах, проводя семинары. Он сходитсся с психоаналитиками (среди них — Карен Хорни, ученица К. Г. Юнга), проводит совместные мероприятия, с целью выявить взаимосвязь и сходство между дзэнскими психопрактиками и психоанализом⁷ увидеть, как расцветает человеческая личность при использовании этих средств. С 1949 года Судзуки регулярно посещает и конференции в Гонолулу, посвященные выявлению точек сходства и различия между западноевропейской и восточной философией. Вторую мировую войну, как и первую, он пережил в Японии; но на этот раз внимание к его персоне со стороны властей было, естественно, более настороженным, как к человеку, пацифистски настроенному, настаивающему на свертывании милитаристских программ. К слову сказать, Судзуки никогда не являлся анахоретом, всегда старался быть в курсе тех событий, которые волновали мир.

В 1951 году Судзуки окончательно переезжает в США. Получив финансовую помощь от нескольких американских

⁷ Плодом этих совместных заседаний был сборник «Дзэн и психоанализ», уже в наши дни переведенный на русский язык.

университетов, он обосновывается в Нью-Йорке, где позже поселяется у потомков японских иммигрантов. Еще долгое время, удивляя всех работоспособностью, стареющий мастер продолжает свою интеллектуальную деятельность — пишет статьи, преподает в университетах, участвует в конференциях. Всюду его сопровождает теперь мисс Окамура, которая стала его самым верным и поистине незаменимым помощником. Она следит за режимом дня и питанием Судзуки, сопровождает его в университет, записывает для него лекции, помогает систематизировать его гигантскую библиотеку, ездит с ним по всему миру как секретарь. Это было, наверное, чисто в японском духе — целиком посвятить себя великому ученому.

Умер Судзуки 16 июля 1966 года.

* * *

Благодаря ярким работам по дзэн-буддизму, Судзуки воспринимают сейчас как специалиста преимущественно этой школы буддизма. Гораздо менее известен он как буддолог махаяны в целом. А между тем Судзуки начинал свою научную деятельность именно как буддолог махаяны.

В «Основных принципах махаяны» Судзуки преследует как минимум две взаимосвязанные задачи. Во-первых, восстанавливая историческую справедливость, он пытается исправить сложившийся в среде западных ученых неадекватный образ махаяны как «ложной» формы (деградировавшего со временем этапа) буддизма, не имеющей существенного значения для его понимания, и представляет махаянское учение исходя, как он считает, из самосознания самих махаянистов. Во-вторых, он стремится показать, в чем именно буддизм махаяны походит и чем отличается от «религии откровения», т. е. проводит своего рода популярный компаративный анализ. Мы коснемся вначале второго направления его произведения.

Несомненно, Судзуки учитывал, что аудитория, к которой он потенциально апеллировал — а его произведение писалось и печаталось в странах западного мира, — была носителем ценностей, основывающихся на христианской религии. Хотя Запад явно двигался в сторону переосмысления своих основ и рубеж XIX—XX веков был временем

брожения умов и низвержения прежних авторитетов, временем, устами Ницше громко заявившим о смерти Бога, временем, которое во главу угла начало ставить «права человека» и чисто индивидуалистический взгляд на мир, зачастую потребительский, а то и откровенно хищнический, тем не менее христианские ценности все еще оставались неотъемлемой частью западного мировоззрения. Поэтому Судзуки адресовал свое произведение в первую очередь той основной массе людей, которые, по его мнению, будучи прохристиански настроенными, еще не отрешились от «наивных», «агностическо-материалистических» представлений о высшей реальности и которые нуждались, не ведая о том, в своего рода прививке буддийского сострадания, основанного на отрицании абсолютного характера «я». Именно эта авторская установка — которая, впрочем, не заявлена в отчетливой форме, но о которой можно судить на основании косвенных данных — сообщает тексту «Основных принципов» безусловный полемический задор миссионерского толка. Миссионерская деятельность предполагает (не всегда, но часто) не столько процесс отыскания истины (которая уже известна заранее) и вдумчивого размышления о постулатах, за которые держится противник, сколько стремление обнаружить в них слабые стороны, подвергнуть их критике, опровергнуть и тем самым возвысить свое собственное учение. Те места книги, в которых Судзуки подвергает критике представления религий откровения, в первую очередь христианские, кажутся наименее сильными. И не столько потому, что Судзуки не пытается текстуально опираться на стойкую буддийскую традицию отрицания Ишвары, бога-творца в индуизме, не приводит опровергающих существование творца цитат (они могли бы быть применены и в возможной полемике буддизма с христианством), сколько потому, что он не дает себе труда более внимательно рассмотреть положения критикуемой стороны, задаться вопросом, действительно ли объект критики таков, каким он себе его рисует. Судзуки практически не различает в христианстве конфессии и направления, фактически смешивает христианство с гностицизмом, неадекватно трактует Библию (все эти и другие моменты отмечаются нами в примечаниях). В этом смысле сам Судзуки парадоксальным образом превращается в тот самый «обыкновенный» ум, который он на протяжении всего своего трактата всячески дискредитиру-

ет, противопоставляя ему просветленную установку бодхисаттвы.

Судзуки часто пытается отыскать в европейской культурной традиции мысли, созвучные своим представлениям о махаяне. Он цитирует Теннисона, Уитмена, Карлейля, Канта, Толстого, трактуя их взгляды в махаянском духе, и невольно внушает идею истинности махаяны как особого духовного прозрения, выходящей за пределы конкретного буддийского направления. Максимализм приводит Судзуки к тому, что у него все становится махаяной либо отдельными ее аспектами. То, что он одобряет из западной духовной сферы, приобретает черты махаяны, тогда как то, что искажает общую идеальную картину, получает ярлык «эгоцентрированности», мешающей спонтанному движению Дхармакаи. К сожалению, именно под таким углом зрения Судзуки рассматривает и христианство. В более поздних работах он, к счастью, занимает более взвешенную позицию и уже не выступает с критикой христианских основоположений, предпочитая ограничиваться сравнительным анализом мистических сторон той и другой религии.

Несомненно, для современных буддологов фигура Судзуки-буддолога махаяны должна казаться весьма анахроничной. Многие идеи, о которых он писал, изрядно устарели. Вскоре после написания «Принципов» наука стала стремительно развиваться: в научную жизнь входят документы, найденные в пещерах Дуньхуана, сильное влияние оказывают исследования русской школы во главе с академиком Ф. И. Щербатским, появляется большое количество монографий о буддизме и научно прокомментированных переводов оригинальных текстов. В послевоенные годы буддология переживает новый взлет, связанный с появлением на Западе тибетской буддийской традиции, наиболее полно сохранившей вытесненный из Индии буддизм. Что касается японской науки, то она встает вровень с западной наукой, а по количеству написанных и переведенных трудов давно обошла все остальные буддологические школы.

Бесспорной же заслугой Судзуки является интерпретация махаяны не как исторического памятника, а как факта современности, как живой веры, владеющей умами десятков миллионов людей. Судзуки как бы пытается пропустить сквозь махаянский фильтр различные проблемы, волнующие совре-

менных ему людей, например, когда высказывается по поводу социальной несправедливости.

Кроме того, нельзя не учитывать того факта, что Судзуки творил, что называется, в пустоте: ему не на кого было опереться в своей критике существовавших подходов к махаяне — предшественников у него не было. Таким образом, отстаивая адекватность махаяны, он, в ту пору еще совершенно малоизвестный ученый, был вынужден вступать в полемику с видными корифеями тогдашней научной мысли — Моньер-Вильямсом, Билом, Уодделлом и другими. Впрочем, в этом случае полемике не присущ миссионерский пыл; здесь мы видим чисто научную дискуссию, критику определенных научных гипотез, а не религиозных догматов. В этой полемике Судзуки весьма плодотворен; и если после него те идеи относительно махаяны, которые отстаивали ученые «старой волны», повсеместно стали признаваться ошибочными, в этом есть и его несомненная лепта.

Разумеется, автор «Принципов» сам осознает, что его труд не является лишь дискуссионным. Научно-критическая часть не становится здесь самоцелью. По замыслу Судзуки, она лишь средство для ликвидации многочисленных заблуждений, существовавших в отношении махаяны. Поэтому, «разобравшись» со своими оппонентами во вступительной части, Судзуки приступает к максимально ясному, популярному изложению основных положений махаянского учения. При этом главным источником для него становится Ашвагхоша. Ашвагхоша — автор «Жизнеописания Будды», пожалуй, единственного достоверного произведения среди всего того, что приписывается ему, импонирует Судзуки как наиболее ранний, а значит, самый авторитетный приверженец махаяны. Кроме того, Ашвагхоша кажется ему наиболее систематично мыслящим махаянским автором. Без особых оснований Судзуки делает Ашвагхошу автором сочинения, написанного намного позже (об этом уже говорилось выше), в котором среди прочего излагается концепция Татхагата-гарбхи и Дхармакаи.

Для Судзуки Дхармакая является не столько одним, хотя и наиболее важным, из «тел» Будды, сколько всепронизывающей реальностью, источником бытия, творческим основанием всего сущего. Однако Дхармакая — это еще и имманентная сущность, постоянно присутствующая в вещах, кото-

рые, по идее, являются ее манифестациями. Дхармакая действует спонтанно, свободно, ее ничто не связывает и не может связать, однако она дает свободу и собственным «чадам», всем живым существам. Хотя, с одной стороны, они и являются лишь «инструментами» воли Дхармакаи и в этом смысле лишены самополагания и целенаправленности, но с другой стороны, именно Дхармакая «откликается» на те «призывы», которые исходят от самих существ: каждый человек получает от нее ровно в той мере, в какой способен вместить — даже если сам об этом и не подозревает. Если его натура, скажем, такова, что он находит удовольствие в поклонении зооморфным идолам, то Дхармакая не станет пытаться его «переубедить» оставить столь грубые представления, а из сострадания даже через этих идолов постарается удовлетворить запросы данного существа, исподволь подготавливая его сознание к дальнейшему росту, — это сложный процесс, который может длиться многие и многие космические циклы, с точки зрения буддийского понимания времени.

Помимо «Ашвагхоши» (в меньшей степени Судзуки использует принадлежащее настоящему Ашвагхоше жизнеописание Будды) наш автор опирается также на такие крупные фигуры махаянской мысли, как Нагарджуна, Асанга, Васубандху, Стхирамати. Кроме того, для подкрепления своей позиции он часто цитирует важнейшие махаянские сутры, например *Лотосовую*, *Ланкаватару*, *Аватамсаку* и др.

Общеизвестно, что махаяна своим появлением обязана тем расхождениям во взглядах, которые начались в среде буддистов вскоре после ухода в нирвану Будды. Само название указывает на то, что «махаяна» отличает себя от «меньшего» направления, хинаяны. Судзуки отказывается считать, будто «первоначальный» буддизм (который он именует не иначе как «так называемый») имеет право выступать от имени реального Будды, выражать истину в последней инстанции. Этот его отказ напрямую направлен против позиций критикуемых им академических буддологов, считавших именно «Палийский канон» исконным и оригинальным выражением слова Будды, а школу тхеравада — истинной ступенью развития буддизма. Подобные вопросы давно уже потеряли свою остроту, и минуло без малого полвека с тех пор, как представители «хинаяны» попросили именовать их

представителями «тхеравады». В ценностном плане, таким образом, махаяна и хинаяна признаются сейчас равноправными путями достижения буддийского совершенства, рассчитанными на разные типы личности. Но в ту эпоху для Судзуки как для человека, отстаивавшего «чистоту веры» махаяны, важно было показать сущностные и ценностные ее отличия от хинаяны и доказать, что махаяна имеет не менее высокий статус в истории буддизма, чем хинаяна. Это различие между двумя основными буддийскими направлениями прослеживается им на протяжении всего произведения, особенно в той его части, где говорится о личности Будды и его служении. Несомненно, Судзуки как человек, симпатизирующий махаяне, да еще и писавший в эпоху религиозной и политической розни, разделяет в целом ее точку зрения на хинаяну как на более ограниченную «колесницу», приспособленную для нужд менее продвинутых «живых существ». Он противопоставляет хинаяну отдельному классу адептов в махаяне (бодхисаттвам), которые благодаря своему сострадательному отношению ко всему миру уже неспособны утешаться только собственными духовными достижениями, хотя вполне могли бы так поступить с логической точки зрения. Идеал архата, или будды-одиночки, неприемлем для щедрого сердца бодхисаттвы, готового саму свою жизнь положить на алтарь нужд — как духовных, так и материальных — живых существ. Бодхисаттва не перестанет самоотверженно служить миру до тех пор, пока не спасется последнее существо; только после этого он может спокойно отправляться в нирвану. Судзуки подчеркивает, что идеал нирваны не столь существен для махаянистов; у последних на первом месте стоит идеал просветления, достижение полного, совершенного сознания, абсолютное постижение буддийских истин. Очевидно, что при подобном акценте на просветлении происходит смещение установки: если в раннем буддизме мир представлялся местом тотального страдания, сферой, от которой необходимо избавляться во что бы то ни стало, то теперь этот же самый мир понимается как сущностно идентичный нирванической запредельности. А раз так, то нет и особой причины покидать его — достаточно лишь изменить фокус внутреннего видения. Необходимо избавиться от дуалистического мировоззрения, при котором происходит выпадение человека из реальности в мир вымыслов и фиктивных вещей,

основывающихся прежде всего на представлении о вечном, неизменном характере «я». Иначе говоря, освобождение достигается в глубине сознания индивида, и тот, кому это удастся, несет свой свет еще непросветленным массам, при этом полностью осознавая свою идентичность с ними. Ведь непросветленное лишь обратная часть просветленности, а добро и зло суть относительные понятия, пустые слова, которые человек использует в эгоистических целях.

Судзуки подробно останавливается на проблеме кармической обусловленности. Он опровергает как идею того, что карма должна непременно влиять на социальное состояние индивида, так и взгляд на то, что кармическая жизнь одного человека не в состоянии оказывать никакого воздействия на карму другого. В первом случае Судзуки настаивает, что нравственные заслуги или пороки человека, которые он осуществил в одной жизни, могут влиять лишь на уровень его сознания, но никак не на его имущественный статус или социальный «рейтинг». Безусловно, подобные воззрения разделяются далеко не всеми представителями буддизма; впрочем, тех буддистов, которые не согласны с его взглядами, Судзуки называет «псевдобуддистами». Вторя основным идеям социализма, как известно, весьма модного учения на рубеже XIX—XX веков, он именно несовершенство общественных установлений и законов считает причиной социальной несправедливости. А если в бедах людей виновато общество — значит, надо менять его устройство, чтобы люди жили более счастливо.

Карма индивида как члена общества по существу истолковывается с пантеистических позиций — в этом мире все находится во всем, одно содержит в себе все, и воздействие, оказываемое на одного, неминуемо заденет и другого. Поэтому наш поступок неизбежно повлияет на судьбу других существ, как-то связанных с нами, а в целом, на весь мир, поскольку весь мир связан с нами. Правда, при подобной трактовке кармы вообще любое воздействие оказывается кармическим, что сильно размывает общепринятое представление об этом феномене. Судзуки практически отождествляет карму со своеобразными магическими флюидами, бессознательно исходящими от вещей и людей и затрагивающими самое существо тех, кто соприкасается с ними (см. его рассказ о «чудесном восточном одеянии»). Карма факти-

чески теряет негативные черты, приобретая характер причудливой волшебной ткани, понимаемой философски как абсолютная непреложность, преодолеть которую не дано никому. А ведь цель буддистов состоит не столько в том, чтобы улавливать некие благотворные импульсы, сколько в том, чтобы выйти из-под власти кармы вообще. Бодхисаттва, в принципе, это существо, которое превзошло кармическую обусловленность: он творит, не оставляя следов, и сам факт его сострадания уже никак не отзывается на нем самом — ведь в природе просветления, которым бодхисаттва наделен в полной мере, ничего уже не может измениться.

Будучи близок идеям психологии религии, Судзуки, конечно, не мог пройти мимо сопоставления ума и чувства с религиозной точки зрения. Для него это два необходимые, взаимодополняющие элемента в общерелигиозном настроении. С одной стороны, чувство без интеллекта ввергает душу в бесцельные блуждания, в хаос, делает ее либо сентиментально, либо гедонистически настроенной, зависимой от множества случайных внешних факторов. С другой стороны, ум без чувства иссушает и ограничивает душу. Оба эти аспекта встречаются и обретают гармонию в некоей сокровенной глубине сердца. Там есть нечто такое, что постоянно жаждет утолить свои бессознательные чаяния живительной водой откровения и просветления. Это и есть истинный источник религиозной спонтанной воли, религиозной устремленности. Чувство делает этот источник одушевленным, а ум подсказывает направление исхода. Подобная сокровенная глубина составляет, в сущности, главный смысл жизни любого существа.

Буддизму, с точки зрения Судзуки, присущ в целом рационалистический уклон, поскольку он стремится изменить некоторые ошибочные установки сознания. Эта рациональность буддизма находится в русле традиционной рационалистичности индийского умозрения — подобная мысль Судзуки довольно любопытна, если вспомнить распространенное на Западе на рубеже XIX—XX веков (и во многом не преодоленное по сей день) категорическое суждение о том, будто Индия является пространством грез и туманной мистики, и потому рациональность присуща отнюдь не ей, а Западу, который, кстати, изрядно от этого рассудочного груза страдает. Для Судзуки же все наоборот, у него именно Запад,

«отягощенный» наследием христианской традиции, предстает чересчур эмоциональным и страстным, зачастую склонным к проявлениям наивного реализма и излишнего рвения, доходящего до откровенного фанатизма.

Вполне в духе махаянской доктрины трактует Судзуки и буддийскую нирвану, тем более что именно понимание нирваны стало настоящим камнем преткновения для западных исследователей, в силу своей христианской закваски видевших в ней лишь полное самоуничтожение души, отрицание жизни. Махаяна отвергает подобное истолкование нирваны. Точнее, нирвана в смысле тотального подавления страстей и окончательной отрешенности от мира представляет собой лишь один аспект из нескольких. Существует несколько (как минимум четыре) значений понятия нирваны, и наиболее существенным для махаяны, полагает Судзуки, является нирвана в смысле «осуществления в данной жизни всеохватывающей любви и всепостигающей мудрости Дхармакаи». Тогда нирвана — не подавление страстей, но их преобразование, очищение от элементов эгоизма. Важно не уничтожить аффект — ведь с точки зрения махаяны покой и движение, страсть и бесстрастие суть одно и то же, — а преобразовать его так, чтобы в нем не осталось ничего, кроме сияющей воли Дхармакаи. Таким образом, нирвана в изложении Судзуки становится тем же самым, что и просветление. Обретая просветленное видение, человек достигает нирванического освобождения. В этом состоянии тучи неведения рассеиваются и на достигшего нисходят благодатные лучи солнца-нирваны; оно светит вечно, однако вплоть до момента просветления его лучи не в состоянии «прорваться» к человеку по причине дуалистических ограничений в сознании последнего, цепляющегося за идею постоянства «я». Это и есть нирвана, ибо нирвана, по определению махаянистов, означает угасание именно «собственного», «своего». Нирвана — не какая-то труднодоступная, неизвестно где расположенная сфера, а все тот же сокровенный уголок человеческого сердца, его святая святых, его смысл и его жизнь. В глубине души человека нирвана и сансара постигаются как одно и то же, поскольку нирвана, подобно платиновскому Единому, есть то, что ни от чего себя не отличает. Различия появляются именно с уровня сансары.

Конечно, «Основные принципы» не охватывают всей полноты махаянской проблематики; впрочем, Судзуки и не

претендует на это. Он прямо говорит, что его произведение не входит в рассмотрение всех деталей махаянской философии. Многие темы остались им не затронуты. Из наиболее крупных можно было бы назвать невнимание к сутрам праджняпарамиты, из которых, в сущности, выросла философия Нагарджуны; а также к логико-эпистемологической школе йогачары — вершине философской мысли буддистов. Несомненно, это не было результатом какого-то злого умысла или поверхностного подхода. Просто цель, которую преследовал Судзуки в своем творении и которой он в целом добился, заключалась в наиболее адекватном, с его точки зрения, освещении основных махаянских вопросов — космического характера Будды, проблемы Дхармакаи и трех тел Будды, Татхагатагарбхи, статуса бодхисаттвы и установки на просветление (бодхичитта).

Миссия Судзуки, имевшая своей целью критику существовавших подходов к махаяне и более адекватное изложение махаянских идей, оказалась вполне успешной. В его лице махаяна нашла горячего защитника. Судзуки сумел показать, что эта ступень буддийской духовной истории ни в коем случае не является шагом назад, напротив, махаяна — еще более полное и живое раскрытие, прорастание тех семян, которые были брошены в почву духовного ожидания самим основателем буддизма, но которые в силу определенных причин проросли только в более позднее время. И пусть буддисты хинаяны с рациональной точки зрения во многом более точно описывают некоторые аспекты личности Будды, нельзя отрицать и того, что провозглашенный Буддой тезис о приемлемости любого учения, которое согласуется в меньшей или большей степени с духом (не с буквой!) буддизма, вполне оправдывает многочисленные поиски и находки адептов махаянского учения. В это верил Судзуки, об этом он писал, это он пытался отстаивать.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Уоттс А. Предисловие	5
Введение	23
1. Махаяна и хинаяна. Почему два учения? — Изначальный смысл слова «махаяна» — Традицион- ная классификация буддистов. — Определение буд- дизма махаяны.	23
2. Является ли буддизм махаяны исконным уче- нием Будды? Нет жизни без роста. — Махаяна как живая вера.	33
3. Некоторые ошибочные утверждения относи- тельно учений махаяны. Почему превратно судят о буддизме? — Примеры заблуждений. — Моньер- Вильямс. — Бил. — Уодделл.	37
4. Значение религии. Не существует религии от- кровения. — Тайна. — Интеллект и воображение. — Разнообразие представлений о вере.	43
Г л а в а 1. Общая характеристика буддизма	50
Без Бога и без души. — Карма. — Авидья. — Анатман. — Анатман вещей. — Дхармакая. — Ни- рвана. — Рационалистическая направленность буддизма.	
Г л а в а 2. Историческая характеристика маха- яны	77
Концепция махаяны у Стхираматти. — Семь основ- ных признаков махаяны. — Десять сущностных при- знаков махаяны.	

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ МАХАЯНА

Глава 3. Практика и теория 91

Соотношение между чувством и разумом в религии. — Буддизм и умозрение. — Религия и метафизика.

Глава 4. Классификация знания 102

Три формы познания. — Иллюзия. — Относительное знание. — Абсолютное знание. — Представления о мире, основанные на трех видах знания. — Два типа знания. — Трансцендентальная истина и относительное понимание.

Глава 5. Бхутататхата (Таковость) 114

Неописуемость. — «Громовое молчание» — Обусловленная Таковость. — Трудноразрешимые вопросы. — Теория неведения. — Дуализм и нравственное зло.

Глава 6. Татхагатагарбха и алаявиджняна 138

Татхагатагарбха и неведение. — Алаявиджняна и ее эволюция. — Манас. — Философия санкхьи и махаяна.

Глава 7. Теория анатмана, или не-я 152

Атман. — Первые вопросы Будды. — Скандхи. — Царь Милинда и Нагасена. — Старания Ананды найти душу. — Атман и «ветхий человек». — Ведантистская концепция. — Нагарджуна о душе. — Отсутствие атмана вещей. — Свабхава. — Подлинное значение пустотности.

Глава 8. Карма 188

Определение. — Деятельность кармы. — Карма и социальная несправедливость. — Индивидуалистическое представление о карме. — Карма и детерминизм. — Созревание благой основы и накопление заслуг. — Бессмертие.

ПРАКТИЧЕСКАЯ МАХАЯНА

Глава 9. Дхармакая 222

Бог. — Дхармакая. — Дхармакая как объект религиозного сознания. — Более подробное описание Дхармакаи. — Дхармакая и индивидуальные существа. — Дхармакая как любовь. — Отношение к Дхармакае в поздней махаяне. — Свобода Дхармакаи. — Воля Дхармакаи.

Глава 10. Учение о Трикае 244

Будда: человек и сверхчеловек. — Исторический обзор. — Кем был Будда? — Описание Трикаи в *Суварна прабхе*. — Откровение на всех стадиях культуры. — Самбхогакая. — Чисто субъективное существование. — Позиция современных махаянистов. — Краткие выводы.

Глава 11. Бодхисаттва 276

Три колесницы. — Строгий индивидуализм. — Учение о париварте. — Бодхисаттва в «первоначальном» буддизме. — Все мы — бодхисаттвы. — Жизнь Будды. — Бодхисаттва и любовь. — Значение бодхи и бодхичитты. — Любовь и каруна. — Нагарджуна и Стхираматти о бодхичитте. — Пробуждение бодхичитты. — Пранидхана бодхисаттвы.

Глава 12. Десять этапов пути бодхисаттвы 306

Постепенность нашего духовного развития. — Прамудита. — Вимала. — Прабхакари. — Арчишмати. — Судурджая. — Абхимукхи. — Дурангама. — Ачала. — Садхумати. — Дхармамегха.

Глава 13. Нирвана 325

Нигилистическая нирвана — не главная цель. — Позитивная интерпретация нирваны. — Махаянская концепция нирваны. — Нирвана как Дхармакая. — Четвертая форма нирваны. — Нирвана и сансара суть одно. — Срединный Путь. — Как реализовать нирвану. — Любовь пробуждает мудрость. — Итоги.

Пахомов С. В. Послесловие: Судзуки: буддист и буддолог 362

Научное издание

Дайсэцу Тэйтaro Судзуки

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ
БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

Редактор издательства *Т. В. Глушенкова*
Технический редактор *И. М. Кашеварова*
Компьютерная верстка *Л. Н. Напольской*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.

Сдано в набор 8.01.2002. Подписано к печати 27.02.2002.

Формат 84 × 108 1/32. Бумага офсетная.

Гарнитура академическая. Печать офсетная. Усл. печ. л. 20.2.

Уч.-изд. л. 17.0. Тираж 3000 экз. Тип. зак. № 3062. С 23

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1
main@nauka.nw.ru

Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12

ISBN 5-02-026180-7



9 785020 261808

Основные принципы

БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

Книга известного японского буддолога Дайсэцу Тэйтаро Судзуки (1870 - 1966), написанная в начале XX в., является одной из первых систематических и глубоких работ в области изучения махаяны.

Автор развеивает миф о том, что махаяна была искаженной формой буддизма и показывает ее органическую встроенность в общепобуддийский контекст. Подробно разбираются такие основополагающие темы буддизма махаяны, как ступени пути бодхисаттвы, соотношение пробуждения и нирванического покоя, высшая реальность Дхармакаи, связь абсолютного и относительного уровней бытия, концепция трех тел Будды и др. Ориентируясь на западных читателей, автор старается представить буддийские постулаты и теории в максимально ясной форме и часто ищет для них аналоги в христианской западной культуре.

