

Школы Махаяны

Книга третья

Обзор буддизма

Его учения и методы на протяжении веков

Сангхаракшита

the Mahayana Schools

Book III of IV

A Survey of Buddhism

Its Doctrines and Methods Through the Ages

Sangharakshita

Windhorse Publications, 2001

Обзор буддизма: школы Махаяны, книга третья, Сангхаракшита
(Деннис Лингвуд).

ISBN: 978-0-244-07506-4

Первое издание — © Суваннавира (Андрей Пашкевич) 2018.

Перевод с английского: Е. Жаркова.

Изображение на обложке: статуя Будды, археологический музей,
Сарнатх (Дхаммаджак Мутра). ©

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Buddha_in_Sarnath_Museum_\(
Dhammajak_Mutra\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Buddha_in_Sarnath_Museum_(Dhammajak_Mutra).jpg)

Веб-сайт: <http://buddhayana.ru>

e-mail: talkto@buddhayana.ru

*Этот перевод «Обзор буддизма» публикуется по договоренности с
Windhorse Publications.*

A Survey of Buddhism, Sangharakshita (Dennis Lingwood) — ©
Sangharakshita 2001.

ISBN: 0 904766 93 4

Windhorse Publications, Cambridge, UK.

Веб-сайт: <http://www.windhorsepublications.com>

e-mail: info@windhorsepublications.com

1. Сложность Махаяны

Автор известного сборника избранных частей Типитаки, говоря о причинах, по которым он отверг изучение санскрита и отдал предпочтение палийскому языку, заявил, что палийская литература – космос, а санскритская литература – хаос. Как читатель, без сомнения, помнит, канон единственной уцелевшей школы Хинаяны, школы тхеравадинов, дошел до нас на пали; все изначальные писания Махаяны, с другой стороны, сохранились на санскрите. По-видимому, это не просто совпадение. Буддизм Хинаяны с его законченным каноном, четкими концептуальными формулировками Учения и подобострастной приверженностью формам и прецедентам прошлых веков, – не просто космос: это космос, застывший по взмаху волшебной палочки схоластики и практически обездвиженный. Подобно Солнечной системе, он состоит из ограниченного числа частей, организованных согласно четкой модели, и поэтому его легко описать. Но, в отличие от Солнечной системы, он не движется. Буддизм Махаяны, напротив, не просто внешне напоминает хаос – это хаос, полный жизни и движения. Его элементы бесчисленны, как звезды в небе, их невозможно перечислить. Подобно звездам, они исполняют танец, хореография которого столь замысловата, что ее можно принять за беспорядок. Не только стороннего наблюдателя, но и того, кто внимательно изучает буддизм, может ошеломить панорама сотен школ, совместно сохраняющих в буквальном смысле тысячи текстов на множестве языков и неисчислимы методы, которые преподносятся как необходимые для освобождения человечества. В ограниченном объеме страниц, составляющих эту главу, невозможно даже приблизительно описать все это. Следовательно, неизбежна краткость и обобщение. Нужно многое опустить, чтобы многое не оказалось понятым превратно.

Но даже сжатый и обобщенный рассказ о школах Махаяны невозможен, пока слово «Махаяна» остается лишь

удобным совокупным обозначением группы противоречивых учений, пока четко не определены их связи друг с другом и место в единой последовательной схеме учений и практик. Сколь бы точными и занимательными ни были описания муравья, орла, слона и человека, их нельзя принять в качестве сущности биологической науки. Различные виды животных – это не просто беспорядочная кучка живых организмов, а взаимозависимые проявления одного принципа, высшего закона, который, несмотря на их различия (или даже благодаря этим различиям), связывает их в единое целое. Краткое изложение биологии должно заключаться в объяснении этого принципа, то есть, безусловно, закона эволюции, в свете самых важных его случаев применения, а эти случаи должны пониматься в рамках данного закона. Без закона эволюции невозможно определить суть биологии, и нам придется идти по избитому пути и бесконечно перечислять животные виды, хотя это даст нам не понимание жизни, а лишь знание ее форм.

С подобной ситуацией мы сталкиваемся в данной главе. Сжатый и обобщенный обзор всех ветвей Махаяны возможен лишь в том случае, если мы в состоянии обнаружить принцип, аналогичный закону эволюции, который позволит нам сначала привести их в систему согласно основным путям их развития, а затем дать краткое описание самых важных школ. Хотя мы и не можем перечислить все звезды на небесах Махаяны, мы можем, по крайней мере, избрать для ориентации путешественников ее самые яркие созвездия. Но существует ли принцип, подобный тому, к которому мы стремимся? Да, то, что мы назвали запредельным единством буддизма, уже было определено в предыдущей главе, а вместе с тем, мы надеемся, и запредельное единство всех школ Махаяны. Но исключительно этого единства самого по себе недостаточно для создания единой схемы. Мы показали, что все школы в конечном счете ведут к одной и той же цели, к Просветлению на благо всех живых существ. Это шаг в правильном направлении, однако мы по-прежнему очень

далеки от цели. Нам нужно еще объяснить, почему существует целый ряд путей, каждый из которых ведет к цели с определенной стороны, а внутри них – еще более многочисленные тропинки, почему каждая школа следует определенному пути, предпочитая его остальным. Хотя принцип запредельного единства буддизма ясно дает нам понять, что, несмотря на противоречия на интеллектуальном уровне между Риндзай-дзэнсю и Дзёдо-Синсю, к примеру, обе эти школы равным образом ведут к достижению Просветления, этот принцип не может объяснить, почему различия между ними стали настолько сложными и приобрели такие очертания. В конце пятого раздела предыдущей главы мы попытались подтвердить наш довод о том, что буддизм – единое целое, не только обратившись к его запредельному единству, но и стремясь показать, что Хинаяна и Махаяна представляют собой консервативную и прогрессивную, центростремительную и центробежную тенденции или силы, которые движут Дхармой. Это позволило нам не только описать различия между двумя школами, но и объяснить и обосновать их. Для того чтобы объяснить развитие школ Махаяны, мы должны воспользоваться подобным принципом.

2. Пять духовных способностей

Мы полагаем, что такой принцип существует в виде «пяти духовных способностей» (*панча-индрия*), о которых упоминается не только в палийских, но и в санскритских текстах буддизма. Но прежде чем начать объяснять, как эту группу способностей можно использовать в качестве принципа систематизации школ Махаяны, нужно описать сами эти способности. Эта процедура необходима не только потому, что такое описание поможет нам понять схему, которую мы составляем, но и потому, что эти пять способностей сами по себе ценны как одно из самых ранних и важных классификаций учений Будды.

Насколько они важны, можно судить по тому факту, что в перечне, известном как *бодхипакшья-дхармы* (тридцать семь «принципов, благоприятствующих Просветлению») и претендующем на то, чтобы включать все учения Изначального буддизма, эта группа появляется дважды, в виде пяти способностей и еще раз – в виде пяти сил (*бала*). Более того, их важность признается и в наши дни: ряд известных ученых, выступавших редакторами книги «*Buddhist Texts Through the Ages*» (Буддийские тексты на протяжении столетий), сочли их настолько фундаментальными, что включили вместе с учением об обусловленном совозникновении и Нирване в краткое изложение всей Дхармы согласно тхеравадинским источникам.

Слово «индрия» встречается в Ведах в качестве прилагательного, означающего «принадлежащий Индре». Поскольку Индра считался правителем богов, слово приобрело в палийском языке особое значение – «принадлежащий правителю», то есть, так сказать, управитель, руководитель (как существительное) или руководящий, контролирующий принцип. Согласно «Палийско-английскому словарю» Обществу палийских текстов, «*индрия* – одна из самых всеобъемлющих и важных категорий буддийской психологической философии и этики, означающая «контролирующий принцип, руководящую силу, импульс, двигатель» и употребляемая в следующих случаях: а) по отношению к чувственному восприятию – как «способность, функция», что часто неверно переводят как «орган»; б) по отношению к объективным аспектам формы и материи – как «вид, характеристика, определяющий принцип, знак, показатель»; в) по отношению к модусам ощущения и г) к моральным силам или мотивам, контролирующим действие – как «принцип, контролирующая сила»; д) по отношению к познанию и проникновению – как «категория». Палийские тексты содержат перечисление целых двадцати двух индрий, организованных в пять независимых групп. Это

шесть способностей чувств, группа, состоящая из женственности, мужественности и жизненной силы, пять видов ощущения, пять духовных способностей и три сверхмирских способности, связанные с различными уровнями Запредельного Пути. Следовательно, индрия – это крайне многозначный термин. Четвертая группа, пять духовных способностей, совпадает с пунктом г) в определении «Палийско-английского словаря», приведенном выше, и именно индрии в этом значении, а именно «моральные силы или мотивы, контролирующие действие», нас интересуют. И противоречие, и связь между первой и четвертой группой индрий хорошо показывает доктор Конзе, который говорит, что до вступления на духовный путь человеком управляют пять чувств (или шесть, если включить ум), а после его поведение все больше определяется пятью духовными способностями¹. Когда в результате постоянного упражнения эти способности становятся столь сильны, что их больше не могут сокрушить страсти, их называют бала, силами или энергиями.

Пять духовных способностей – это вера (*шраддха*, на пали *саддха*), энергия (*вирья*, на пали *вирия*), внимательность (*смрити*, на пали *сати*), сосредоточение (*самадхи*) и мудрость (*праджня*, на пали *паннья*). Более или менее стереотипное их описание в этом порядке появляется в нескольких частях Палийского канона. В одном месте Будда так обращается к своим ученикам:

*«Есть пять способностей, монахи, каковы они?
Способность веры, способность энергии, способность
внимательности, способность сосредоточения,
способность полного знания.»*

*Какова же, монахи, способность веры? Так, монахи,
благородный ученик исполнен веры. Он обладает верой в
просветление Татхагаты, то есть Владыки, архата,
полностью просветленного, наделенного знанием и*

¹ «Избранные изречения Совершенства Мудрости», с. 17.

поведением, Счастливого, познавшего мир, высшего колесничего, укрощающего людей, учителя богов и людей, Будды, Владыки. Это, монахи, называют способностью веры.

Какова же, монахи, способность энергии? Так, монахи, благородный ученик постоянно упражняется в энергии. Рассеивая дурные мысли и собирая благие мысли, он стойко и непоколебимо движется вперед, не бросая груза благих мыслей. Это, монахи, называют способностью энергии.

Какова же, монахи, способность внимательности? Так, монахи, благородный ученик внимателен, наделен высшим умением внимательности, помнит и хранит в уме все, что было сказано и сделано давным-давно. Это, монахи, называют способностью внимательности.

Какова же, монахи, способность сосредоточения? Так, монахи, благородный ученик, оставаясь прикованным к объекту мысли, достигает сосредоточения, достигает однонаправленности ума. Это, монахи, называют сосредоточением.

А какова же, монахи, способность полного знания. Так, монахи, благородный ученик достигает полного знания. Он наделен высочайшим знанием, которое ведет к знанию возникновения и исчезновения вещей, благородным высшим знанием, которое проникает в путь, ведущий к полному разрушению страдания. Это, монахи, называют способностью полного знания. Таковы, монахи, пять способностей».

(«Самьютта-никая, v, 196. Перевод Томаса)².

Поскольку вера, энергия, внимательность, сосредоточение и мудрость – это не только способности, но и категории классификации самых существенных учений и практик буддизма, некоторые из них, как можно ожидать, уже обсуждались нами в первой главе, а с другими читатель еще встретится в четвертой. Подобно тому, как один и тот же

² «Раннебуддийские писания», с. 89-91.

фактор ума (*четасика*) вступает в комбинации с рядом состояний ума (*читта*), так и одно и то же учение может включаться в структуру целого ряда доктринальных схем.

Однако еще ни слова не было сказано о первой из духовных способностей, вере, и это упущение нам нужно исправить, прежде чем двинуться дальше.

Вера, как совершенно ясно говорится в приведенной цитате из «Самьютта-никаи», – это, по сути, вера в Будду. Вера в Дхарму и Сангху вторичны и производны от нее. Но что такое вера? Чтобы ответить на этот вопрос, прежде всего нужно обратиться к исходному палийскому слову.

Слово *сaddха* (*шраддха* на санскрите) связано с глаголом, означающим «поместить во что-то свое сердце». Отенок смысла в данном случае не познавательный, а явно эмоциональный. Поэтому лучше всего переводить это слово не как «уверенность», как убеждают нас некоторые излишне рационализирующие толкователи Дхармы, а словом, которое мы уже использовали, а именно «вера». Но английское слово «*faith*» (вера) обладает рядом значений и оттенков смысла. Прежде всего, соответствует ли оно эмоции, с которой буддисты соотносят слово *сaddха*? Согласно «*Webster's New International Dictionary*» (Новому международному словарю Вебстера), вера – главным образом «акт или состояние безусловного принятия существования, власти и так далее высшего существа и реальности божественного порядка». Однако буддисты отвергают существование высшего существа. Если использовать слово «вера» в качестве эквивалента *сaddхи*, это определение, несомненно, придется изменить. Бога нам придется заменить Буддой, не потому, что в их природе и функциях есть некое сходство, а в силу равнозначности их соответствующего положения. Вера в буддийском смысле, следовательно, становится актом (выражаемым «принятием прибежища») или состоянием (состоянием, уже утвержденным в прибежище) безусловного принятия того факта, что человек Гаутама или то, что предстает как человек Гаутама, обладает полным

Просветлением. Если выразить это средствами традиционной буддийской терминологии, мы получим великую клятву, которую мы уже привели в отрывке из «Самьютта-никаи», клятву, которая отзывается эхом во всех концах Типитаки. Ее и сегодня повторяют миллионы буддистов как часть своей повседневной практики поклонения: «Итипи со бхагава арахам Самма-самбуддхо видджа-чарана-сампанно Сугато Локавиду Ануттаро Пуриса-дамма-саратхи Саттха-дева-мануссанам Буддхо Бхагавати» («Он воистину Владыка, Архат, Полностью и Совершенно Просветленный, Наделенный Знанием и Поведением, Счастливый, Познавший Мир, Высший Колесничий, укрощающий людей, Учитель Богов и Людей, Будда, Владыка»).

Однако это признание Будды как Просветленного – не результат иррационального импульса, не укорененного в рассудке и опыте. Вера в него – не слепая вера. Это не «принятие... в качестве реального, подлинного и так далее того, что не находит чувственного подтверждения или рационального доказательства, того, что нельзя показать», что, согласно словарю, является одним из значений слова вера. Такая вера может быть необходима для принятия догм христианства, в которых она действительно занимает очень важное место, но ей нет место в буддизме. Буддийская вера, как мы впоследствии увидим, должна уравниваться мудростью. Тогда есть ли какое-то чувственное свидетельство, есть ли рациональные доводы в пользу Просветления Будды, существование которых удостоверило бы утверждение о том, что наше принятие Просветления – не слепая и невежественная вера, а дальновидный и разумный поступок? Другими словами, каковы основания буддийской веры в Будду?

Это, во-первых, интуиция, во-вторых, рассудок, в-третьих, опыт. Поскольку мы привносим в эти слова, а все они очень расплывчаты по смыслу, особое буддийское содержание, необходимо краткое объяснение. В конце второй главы мы отметили, что согласно особому учению Махаяны

все существа обладают элементом состояния Будды. Этот «элемент» – не что иное, как отражение Абсолюта в зеркале так называемого индивидуального сознания. Лишь потому, что существа обладают этим отраженным образом, они чувствуют склонность к Просветлению. Как говорится в «Ратнаготравибхаге»,

*Если элемент Будды не существует (в каждом),
Не было бы отращения к страданию,
Не было бы желания Нирваны,
Стремления к ней, решимости достичь ее³.*

Когда ударяют по одной из струн музыкального инструмента, струна рядом с ней тоже начинает вибрировать. Когда верующий слышит музыку Просветления, когда он оказывается в присутствии самого Будды, его собственный элемент состояния Будды начинает вибрировать. Поэтому он знает, что великое существо перед ним извлекает из струн его собственного сердца величественный аккорд Высочайшего Просветления. Одного упоминания слова «Будда» достаточно, чтобы вызвать подобный отклик у Анатхапиндики: «Домохозяин, ты сказал Будда?» – спрашивает он в изумлении у своего зятя, казначея Раджагахи, когда впервые слышит это чудесное слово. «Именно так я и сказал, Будда, домохозяин», – отвечает его родственник. Анатхапиндика настолько потрясен, что повторяет вопрос трижды и трижды получает тот же ответ. Затем он говорит:

«Даже эти звуки, Будда, Будда, редко появляются в мире. Могу я пойти и увидеть этого Владыку, Архата, Совершенного Будду?»

«Не сегодня, но завтра рано утром».

(«Виная-питака, II, 154. Перевод И. Б. Хорнер»)⁴.

³ «Буддийские тексты на протяжении столетий», с. 181.

⁴ Там же, с. 17-18.

«И домохозяин Анатхапиндика», – повествует текст, – лег спать, столь явственно осознавая Будду, что вставал три раза за ночь, думая, что наступил рассвет».

Именно этот отклик нашего собственного элемента состояния Будды при встрече с ним лицом к лицу – то, что составляет интуицию в данном контексте, так сказать, в качестве первого из оснований нашей веры в то, что Будда действительно обладает Высочайшим Просветлением. Нет нужды говорить, что мы сталкиваемся с Буддой лицом к лицу не только тогда, когда воспринимаем его *нирманакаю* или физическое тело, но и тогда, когда посредством воображения или практики медитации можем узреть (не плотским, а духовным оком) его «тело славы» или *самбхогакаю*. Видение подлинного Будды, то есть его *дхармакаи*, которое приходит, когда мы воплощаем суть учения, принадлежит к этапу духовной жизни, гораздо более возвышенному, чем тот, что интересует нас сейчас.

Сколь бы надежным руководством ни была чистая интуиция для духовно зрелой личности, в случае духовной незрелости она слишком часто превращается лишь в средство потворства мирским желаниям и оправдания предрассудков. Соответственно, вера в Будду основывается не только на интуиции, но и на разуме, под которым здесь мы подразумеваем и чувственные свидетельства, и рациональные доказательства. Согласно толкователям буддийской логики, основа логического заключения (*анумана*) – неизменное соответствие (*вьяпти*) доказывающего (*хету*) и доказываемого (*садхья*) в силлогизме (*аваява*). Поскольку существует неизменное соответствие между Просветлением, с одной стороны, и различными моральными, интеллектуальными и духовными качествами – с другой, мы можем предположить, видя эти качества в определенном человеке и не видя их противоположностей, что он Просветлен. Этот принцип

явственно провозглашается в Палийском каноне. Обращаясь к Кунде, Благословенный говорит:

«Друг, брат, являющийся Архатом, тот, в котором разрушены аршавы, который изжил свою жизнь, который выполнил свою задачу, который сложил ношу, который достиг собственного благополучия, который совершенно разрушил цепи, что приковывают его к становлению, который освобожден Знанием, – такой человек не способен вести себя девятью способами, а именно:

Сознательно отнимать жизнь живого существа;

Брать путем воровства то, что ему не дано;

Совершать сексуальный акт;

Осознанно говорить ложь;

Одурманивать себя опьяняющими веществами;

Запасаться пищей и чревоугодничать, как было раньше, когда он был домохозяином;

Вступать на ложный путь ненависти;

Вступать на ложный путь невежества;

Вступать на ложный путь страха»

(«Дигха-никая, iii, 133. Перевод Вудворда»⁵).

Это означает, что если религиозный учитель, в просветленности которого мы убедились посредством интуитивной веры, совершит любое из вышеперечисленных действий, нам придется заключить, что, как бы ни велика была его репутация и наши собственные сожаления, он не Просветленный, а то, что мы считали откликом нашего элемента состояния Будды, было, в конечном счете, лишь трепетом мирских эмоций. Такое понимание, несомненно, исключает антиномизм в любой форме, и потому учителя, утверждающие, что их отклонения от нравственности – лишь средство проверить веру учеников, должны считаться самозванцами. Мы признаем, что Будда – Просветленный, и верим в него не вопреки тому, каким он

⁵ «Некоторые изречения Будды», с. 179.

нам предстает, а именно благодаря этому, хотя бы отчасти. Будучи предпосылкой, на основании которой мы делаем вывод о его Просветлении, наше восприятие чувственных свидетельств его качеств и наше знание о том, что эти качества неизменно сопутствуют Просветлению, составляют рациональные доказательства того факта, что он был Просветленным, и основания для нашей рациональной веры в него.

Упоминается о двух видах сопутствующих качеств – тех, которые главным образом относятся к состраданию, и тех, которые главным образом относятся к мудрости. К числу первых, которые должны проявляться уже в этой жизни, можно отнести добросердечность, мягкость, безмятежность, бесстрастность, такт, учтивость, бесстрашие и множество подобных качеств, которые, что мы не должны никогда забывать, являются не добродетелями в сугубо этическом смысле слова, а выражением на мирском уровне чисто запредельного проникновения. Качества, имеющие отношение к мудрости, проявляются в учении Будды и являются добродетелями в интеллектуальном смысле. Они также являются выражением реализации запредельного порядка и поэтому не имеют ничего общего с мирскими состояниями ума и одноименными функциями. Среди них – полная свобода от предрассудков, непоколебимое присутствие ума, всеохватная наблюдательность, безошибочное суждение, глубокая интеллектуальность, неутомимая сила анализа, совершенная разумность и абсолютная свобода от ложных воззрений и ошибок.

Подобно тому, как веру, укорененную в интуиции, нужно проверять верой, укорененной в рассудке, так и веру, укорененную в рассудке, нужно подтверждать верой, основывающейся на опыте. Среди множества людей, проходящих мимо нас на улице, мы видим человека, который, мы точно уверены, укажет нам направление пути. Краткий разговор убеждает нас, что он хорошо знает место, куда мы хотим попасть, и поэтому мы безоговорочно

следуем его указаниям. Прибыв на место, мы понимаем, что наша уверенность в нем подтвердилась, что он на самом деле хорошо знал и место, и маршрут, которым его можно было достичь. Такова наша вера в Будду. Лишь тогда, когда посредством практики его учения мы сами достигнем определенного этапа пути, мы избавимся от всяких сомнений относительно того, что сам Будда достиг этого этапа. Так по мере нашего продвижения вера становится все более и более устойчивой, пока не станет нерушимой, когда мы сами достигнем Просветления. Именно об этой вере, укорененной в опыте, говорит Будда после его разговора с брахманом Уннабхой:

– Братия, подобно тому, как в остроконечной хижине или зале с остроконечным фронтоном, с окном, выходящим на восток, когда солнце восходит и его лучи заливают окно, где они загораются?

– На западной стене, Владыка.

– Точно так же, братия, вера брахмана Уннабхи в Татхагату укрепились, укоренились, стала устойчивой и сильной, ее не нарушит никто в мире, будь это отшельник или брамин, дева, Мара или Брахма. Если бы братия, брахман Уннатха умер в это самое время, не осталось бы оков, из-за которых он снова пришел бы в этот мир.

(Самьютта-никая, v, 219. Перевод Вудворда)⁶.

Уннабха – по крайней мере, *анагамин* или Невозвращающийся, как подразумевают последние слова Будды, и его вера основана не только на интуиции и рассудке, но и на опыте.

Расширив наше прежнее определение *саддхи*, мы теперь можем сказать, что это признание того факта, что Гаутама является Буддой, основанное, во-первых, на интуитивном отклике, который поднимается из глубин нашего сердца по причине сходства между его реальным и нашим

⁶ Там же, с. 137.

потенциальным состоянием Будды, во-вторых, на чувственных свидетельствах и рациональных доказательствах его Просветления, предоставленных нам записями его жизни и учения, в-третьих, на нашем собственном последовательном достижении этапов Запредельного Пути, преподанного им как средство обретения Просветления.

Это признание Просветления Будды, хотя оно и включает умопостигаемые элементы, главным образом является не интеллектуальной убежденностью, а, как подразумевает сама этимология слова *саддха*, эмоциональным импульсом. Этот факт, который очень часто оставляют без внимания те, кто жаждет сравнить буддизм с рационализмом, очень ясно подтверждается рядом отрывков из Типитаки. Для нашей цели достаточно и одного. В конце пятой и последней книги «Сутта-нипаты», одного из старейших разделов Палийского канона, Бавари спрашивает Пингию, которого он отправил с пятнадцатью другими учениками расспросить Будду:

*Ах, Пингия, как ты посмел
Его покинуть хоть на миг?
Святого, что открыть сумел
Всю мудрость, жизни суть постиг?
Готама, что в даянье всем
Учение свое несет,
Кладя конец желаньям тем,
Что движут вечно Колесо?*

Пингия отвечает, что на самом деле он не отдалялся от Будды ни на мгновение, поскольку он видит его в медитации:

*Мой ум его, как око, зрит,
Клянусь, о брахман, день и ночь.
Мне ночь светла огнем молитв,
Не уходил я вовсе прочь.*

*Я веры, счастья, рвенья полн.
Неколебим его завет:
Куда направит стопы он,
Туда и я лечу вослед.
Я слаб, гнетут меня года,
Но, если дух мой нерушим,
Хоть телом не спешу туда,
Иду, с ним сердцем слит своим.*

Пока они говорят, сам Будда появляется перед ними и говорит:

*Как Ваккалин, Алави-Готама,
А также Бхадравудха верой обрели
Освобождение, так и ты верой обретешь
Освобождение, и ты, о Пингия, отправишься
За пределы, прочь из обители смерти.*

Пингия отвечает хвалой, которую можно назвать одной из самых драгоценных жемчужин мировой религиозной литературы, и на этой ноте экстатического поклонения ставится точка «Сутта-нипаты»:

*Я слышу слово мудреца,
И вера моя растет!
Исполненный светоносной мысли,
Всепробужденный устранил
Завесу; измерил высоты девов,
Обнаружил и постиг
Все, что близко и вдали:*

*Ответил на вопросы тех,
Кто признались в своих сомнениях.
Тот, кого ничто не может поколебать,
Тот, кого ничто не может вывести из равновесия,
Тот, кому нигде нет равных,*

*Вот он! К нему я пойду,
И он положит конец моим сомнениям.
Думай обо мне так: человек,
Стремящийся к освобождению сердца.*
(«Сутта-нипата», 1138–39, 1142–44, 1146–49. Перевод Хейра)⁷.

Здесь мы совершенно определенно говорим не о какой-то прохладной и слабой «уверенности», а о жгучей и мощной эмоции, для которой лучшее слово в нашем распоряжении – вера.

Эмоция означает движение. Как показывает этимология, это движение вовне, будь то в силу влечения к чему-то приятному или отвращения от болезненного объекта. Следовательно, согласно Нагасене, отличительная черта веры – это устремленность, которая заключается в движении или, как он это передает, в «прыжке» из мирского в запредельное.

«Как, господин [он обращается к Царю Милинде, Менандру греков], старательно изучающий йогу (йогавачара), видя, что умы других освобождены, перепрыгивает, так сказать, в плод вхождения в поток, однажды возвращающегося, невозвращающегося или в архатство и практикует йогу для достижения недостижимого, овладения неовладеваемым, реализации нереализуемого – так, господин, и устремленность является отличительным признаком веры».

По просьбе царя Нагасена дает одну из тех наглядных иллюстраций, которые являются наиболее привлекательной чертой «Милиндапаньхи»:

«Как, господин, когда великое облако проливает дождь на склон холма, вода, стекая по склону, наполняет расщелины, трещины и овраги склона, наполнит она и реку,

⁷ «Сплетенные ритмы», с. 165-167.

и она будет течь, изливаясь из берегов, и затем, предположим, великое множество людей приблизится туда, но, не зная ни ширины, ни глубины реки, они вынуждены будут остановиться и стоять в замешательстве на берегу. Но предположим, что придет знающий человек, который, осознавая собственную силу и крепость, завяжет потуже набедренную повязку, прыгнув, пересечет реку. Тогда огромная толпа людей, увидев, что он пересек реку, тоже пересечет ее. Так, господин, старательно изучающий йогу, видя, что умы других освобождены, перепрыгивает, так сказать, в плод вхождения в поток и так далее и практикует йогу с уже указанной целью. Так, господин, было сказано Владыкой в «Самьютта-Никае»:

*Верой пересекается поток,
Упорством море,
Рвением преодолевается дурное,
Мудростью очищается человек.
(«Милиндапаньха», 35–36. Перевод Хорнер)⁸.*

Эта вера в Будду – мотивирующая сила в жизни ученика, господствующая и движущая сила, которая ведет его последовательно по этапам пути, пока, наконец, с обретением Высочайшего Просветления, он не достигает своей цели. Соответственно, ее важность не стоит недооценивать. Согласно «Сутта-нипате», «вера – это лучшее богатство человека»⁹. Хар Дайал пишет:

«Идея бхакти не была заимствованным пером, которым буддизм украсил себя. Она была неотъемлемой частью буддийского идеала с древнейших времен. На самом деле, само слово бхакти как строгий религиозный термин появляется впервые в индийской литературе в буддийском трактате, а не в индуистском писании. Тхерагатха говорит

⁸ «Буддийские тексты на протяжении столетий», с. 53–54.

⁹ «Сутта-нипата», 182.

о бхатти: «Со бхаттима нама ча хоти пандито натва ча дхаммесу висеси асса» (с. 41, строфы 1-2). Эта антология содержит строфы, которые восходят к самому раннему периоду истории буддизма, ее последняя редакция была сделана в середине третьего века до н. э. Но идею бхакти можно найти и в древних палийских Никаях: ее назвали саддхой в пятом веке до н. э. Саддха была очень важным понятием в раннем буддизме. Вера в Будду снова и снова провозглашалась необходимой для духовного развития монахов и мирян. Она могла даже привести к перерождению на небесах. Новичок должен «принять прибежище» сначала в Будде, а уже потом в Учении и Братстве. Серьезное заблуждение – недооценивать важность Саддхи в раннем буддизме, который ошибочно преподносится как сухая «рационалистическая» система наставлений и теорий. Даже при чтении Палийского канона создается впечатление, что в центре всего движения был Гаутама Будда, а Учение черпает свою жизнеспособность и важность в его личности»¹⁰.

Мы уже видели, что, согласно «Самьютта-никае», «верой пересекается поток». «Мадджхима-никая», сравнивая Будду с хорошим пастухом, который в целостности и сохранности переправляет свое стадо через реку Ганг – сначала буйволов, потом крепких коров и волов, а затем хрупких телят, идет еще дальше:

«Подобно тому, как нежный теленок-сосунок, едва появившийся на свет из материнского чрева, влекомый прочь, пересекает поток Ганга... так и те братья, которые следуют Дхамме и идут с верой, пересекут поток Мары и доберутся в целостности до дальнего берега»¹¹.

¹⁰ «Учение о Бодхисаттве в санскритской литературе буддизма», с. 32.

¹¹ «Мадджхима-никая», i, 34.

И слово *саддханусарин* (идуший согласно вере), и слово *саддхавимутта* (освобожденный верой) можно найти в Типитаке. Согласно схоластике Хинаяны гораздо более позднего периода, первое слово определяет тех, кто достиг пути Вхождения в Поток преимущественно с помощью способности веры, а второе – определение тех же людей на некоторых более высоких этапах Благородного Пути. Но буддийское учение об освобождении посредством веры ни в коей мере не тождественно догме христианского протестантизма об оправдании верой. Даже в тех, кто идет в вере или освобождается посредством веры, эта способность не исключает способность мудрости, а лишь слегка преобладает над нею. И, напротив, те, кто освобождается посредством мудрости (*панньявимутта*), не лишены совершенно веры: просто в них чуть более сильна склонность к интеллектуальному пониманию. На самом деле, вера, согласно Абхидхамме Тхеравадинов, – это первое из двадцати пяти возвышенных качеств, присутствующих во всех благоворных состояниях сознания. Уже этого должно быть достаточно, чтобы указать на ее место в духовной жизни.

Определив природу и установив важность веры, мы должны, сторонясь окольных путей и возвратившись на основную тропу наших поисков, попытаться понять отношение не только между верой и мудростью, но и между верой и остальными духовными способностями. В интересном тексте, который Шантидева цитирует из «Акшайамати-сутры», мы обнаруживаем все пять способностей, рассматриваемых как последовательные этапы на пути к состоянию Будды. После определения веры как убежденности в карме и перерождении, в образе жизни Бодхисаттвы и в различных формулировках учения о вселенской обусловленности, текст переходит к характеристике того, кто обладает подобной верой:

«Он не следует ни одному из ложных учений и верит во все качества (дхармы) Будды, его силы, основания уверенности в себе и все остальное; когда в своей вере он оставил все сомнения, он воплощает в себе эти качества Будды. Это известно как добродетель веры. Его рвение состоит в воплощении (в себе) дхарм, в которые он верит. Его осознанность состоит в том, что он защищает качества, воплощенные рвением, от разрушения забывчивостью. Его сосредоточение заключается в утверждении однонаправленного внимания на эти самые качества. С помощью способности мудрости он созерцает те дхармы, в однонаправленном внимании к которым он утвердился, и проникает в их подлинную суть. Постигание этих дхарм, которые возникают в нем самом и не зависят от внешних условий, называется добродетелью мудрости. Таковы эти пять добродетелей, которых в совокупности достаточно для воплощения всех качеств Будды».

(«Шикшасамуччая», 316. Перевод Конзе)¹²

Помимо того, что этот отрывок подчеркивает важность веры, он ясно показывает, что в Пяти духовных способностях содержатся все моральные и духовные условия, необходимые для достижения Просветления, что в них можно найти принцип для схематизации всех школ Махаяны.

Однако такой принцип может быть использован, если мы вспомним, что Пять духовных способностей могут существовать не только как последовательные этапы пути, как это объясняется в «Акшьямати-сутре», но и как психические факторы, одновременно присутствующие в уме последователя. Это сосуществование веры, рвения, осознанности, сосредоточения и мудрости – ключ, который, открывая врата каждой школы Махаяны, покажет нам не только их сущностное единство, но и причины их видимых различий.

¹² «Буддийские тексты на протяжении веков», с. 185-186.

Согласно ранней традиции, первую, вторую, четвертую и пятую *индрии* можно разделить на две группы, одна из которых включает веру и мудрость, а вторая – рвение и сосредоточение, а осознанность остается дополнительной способностью. Между членами каждой группы должна существовать совершенная гармония. Последователь, в котором сильна вера, а мудрость слаба, быстро станет жертвой слепой доверчивости, догматизма, фанатизма и рвения к преследованию инакомыслящих. Тот, в ком, напротив, полностью распустилась мудрость, а вера все еще в зародыше, вскоре станет добычей не менее слепого рационализма, а также скептицизма, хитрости, придиричivosti и интеллектуальной заносчивости. Подобно этому, превосходство рвения в сочетании с хрупкостью сосредоточения приведет к беспокойству, неустойчивости и пустому безделью, а противоположные условия, великая сила сосредоточения при недостатке энергии могут привести к лени и инерции. Следовательно, верующий должен стремиться к тому, что палийские тексты называют *индрия-саматтой*, равновесием способностей, чтобы вера и мудрость, рвение и сосредоточение сохранялись в состоянии совершенной гармонии и баланса. Этого равновесия можно достичь только посредством осознанности, единственной способности, у которой не бывает крайностей, которой не может быть слишком много и которая, следовательно, не нуждается в уравнивающей способности.

В различных частях Типитаки изображается, как Будда следит за проявлением в своих учениках склонности развивать одну способность в ущерб другой. Соне Коливише, который из-за сильного рвения при ходячей медитации вперед-назад так изранил ноги, что его место для ходячей медитации было запятнано кровью, «как мясницкая бойня», Учитель указывает, что струны лютни готовы к игре, только когда они одновременно не слишком туго и не слишком слабы, а натянуты одинаково. Избыток рвения приводит к самовозвышению, говорит он, в то время как недостаток

живости делает человека склонным к лени. Поэтому Сона должен стремиться к ровности рвения, должен овладеть своими способностями, это должно стать его целью. Подобно этому, Шарипутру, провозгласившего, что верит в то, что среди Будд прошлого, настоящего и будущего нет равных его собственному учителю, вернули к должному равновесию едким вопросом, знал ли он всех этих Будд или знал ли даже самого Шакьямуни? Подобные случаи бесконечны не только в палийских, но и в санскритских писаниях, а также в более поздних неканонических источниках. Это, помимо прочего, позволяет нам понять, почему разным ученикам давались разные и даже противоречащие друг другу наставления. Одному советовали посвящать больше времени изучению текстов, другому – совсем их не касаться. Пока одного увещевали оживиться, другому советовали быть менее активным. Суть совета, данного учителем, зависит от сути недостатка, который нужно исправить в ученике. Хотя Учение едино для всех, Метод может применяться к каждому по-особому. Однако в любых обстоятельствах необходима осознанность. Чтобы решить, обрезать ту или другую сторону куста, садовник сначала должен внимательно оглядеть его. Подобно этому, какую бы пару способностей ученик ни стремился уравновесить, сначала он должен полностью осознавать и понимать природу и степень диспропорции между ее членами. На самом деле, одной осознанности, если она достаточно устойчива и сильна, хватает для уравнивания всех способностей. Самой осознанности не может быть слишком много, поскольку идея о том, что четыре другие способности станут «слишком уравнированными», очевидно, абсурдна. По мере того, как осознанность достигает степени, необходимой для сохранения равновесия между верой и мудростью, рвением и сосредоточением, она, отнюдь не разрушая гармонии, созданной с ее помощью, так сказать, изливается на более высокий уровень сознания и растворяется в медитации. Если вначале не уравновесить способности, вступление на путь

медитации будет попросту невозможным. Говоря современным языком, не может быть высшей духовной жизни для тех, кто не уравновешен эмоционально и интеллектуально, чей характер односторонне экстравертен или интровертен.

3. Схематизация школ

Природа, функция и ценность Пяти духовных способностей теперь нам вполне ясна, их внутренние связи определены, и мы можем использовать их в качестве принципа для схематизации школ Махаяны. Мы уже упоминали, что и по отдельности, и в совокупности эти способности проявляются в двух аспектах, так что их можно одновременно рассматривать с двух точек зрения. Прежде всего, они – ментальные факторы (*четасика*), которые даже в самой зачаточной и неразвитой форме должны удерживаться в равновесии, если мы стремимся к дальнейшему духовному продвижению, а, воплотившись в совершенной полноте, становятся равнозначны Просветлению. Во-вторых, это разные методы, посредством которых развиваются сами эти ментальные факторы, и они составляют, по сути, весь корпус учений Будды, которые, на самом деле, состоят исключительно из таких методов. Следовательно, обладая субъективным и психологическим аспектом, равно как и объективным и методологическим, Пять духовных способностей обнаруживаются не только в отдельном ученике – на самом деле, в зачаточной форме они присутствуют во всех человеческих существах – но и в Дхарме в целом. Буддизм содержит в себе интеллектуальные и эмоциональные, пассивные и динамические элементы, и, подобно отдельному человеку, ему иногда трудно относиться к каждому из элементов должным образом, одновременно удерживая все их в состоянии равновесия. Что касается Изначального учения, равновесие между его различными аспектами и элементами непременно было абсолютным, поскольку оно было творением Просветленного и,

следовательно, совершенно уравновешенного ума. Любая видимость нарушения равновесия возникает в силу преобладания того или иного недостатка в умах учеников. Если учение подчеркивает, к примеру, важность рвения, мы не должны делать вывод, что, согласно этому учению, рвение важнее сосредоточения: человек, которому оно изначально было адресовано, был особенно склонен к пороку лени. Однако позднее, по мере того, как те или иные аспекты Дхармы, соответствующие определенному моменту, были развиты и доведены до логического завершения, равновесие Изначального учения было нарушено, и стали появляться различные школы буддизма, каждая из которых со временем стала уделять больше внимания определенной духовной способности и подчеркивать важность ее развития. Поскольку существуют две пары способностей, равновесие в которых может быть нарушено, в Махаяне мы обнаруживаем четыре основные традиции, четыре основные школы, составляющие ядро отдельных разновидностей школ. Способность осознанности, поскольку она не может дойти до крайности и, следовательно, не нуждается в уравновешивающей способности, не могла привести к созданию собственной школы. Она представлена в истории буддизма различными синкретическими движениями, которые время от времени пытались вернуть различные школы к гармонии.

Применяя наш принцип схематизации детально, мы обнаруживаем, что, согласно способностям мудрости, веры, сосредоточения и рвения, в Махаяне существуют интеллектуальные, склонные к поклонению, медитативные и подчеркивающие действие движения. Эти четыре движения со временем кристаллизировались в четыре основные школы буддизма Махаяны, а именно:

1) Школа новой мудрости (Мадхьямакавада)¹³;

¹³ В этом перечислении мы следуем доктору Конзе. Вероятно, для Тантры можно найти более подходящее определение, чем «магический».

- 2) Буддизм веры и поклонения;
- 3) Буддийский идеализм (Йогачара-Виджнянавада);
- 4) Тантра или «магический» буддизм.

Уже в самом начале, пытаясь описать эти школы и их разновидности, мы должны подчеркнуть, что это не секты, как они существуют, к примеру, в христианстве и исламе. Секта – это религиозное объединение, которое подчеркивает исключительность членства, поэтому принадлежность к ней автоматически обозначает отсутствие принадлежности к другой подобной организации; секта утверждает более или менее однозначно, что лишь она единственно верно толкует писание и обладает монополией на средства освобождения. За исключением, может быть, одного или двух случаев в Японии, школы Махаяны никогда не впадали в такие крайности. Хотя каждая сосредоточивалась на развитии определенной духовной способности, они не утратили связь друг с другом. В Индии последователи различных школ, по-видимому, часто жили, учились и учили рядом, в одном и том же монастыре. Ученик и учитель не всегда принадлежали к одной и той же школе. Даже в наши дни прославленные учителя, такие, как Нагарджуна и Асанга, включаются в число патриархов не одной школы, а нескольких. Все эти факты подтверждают, что школы Махаяны не являются взаимоисключающими. Как вера нуждается в уравновешивании мудростью, а сосредоточение – рвением, так и интеллектуальность Мадхьямаки без веры Дзэдо, безмятежность ума Йогачары без динамизма Тантры кажутся односторонними и неполными. Буддизм – единое целое, и ему нужно следовать как целому. По тем же причинам, по которым мы должны одновременно развивать все духовные способности и не сосредоточиваться на развитии лишь одной, ученику требуется быть последователем не единственной школы, а всех школ сразу. В контексте ортодоксального христианства и ислама подобная идея может показаться чистой фантастикой. Нельзя

быть одновременно католиком и методистом, поскольку христианство разделено на множество взаимоисключающих сект. Однако буддизм Махаяны разделяется на взаимодополняющие школы. Мадхьямака, Йогачара, буддизм поклонения и Тантра – полностью развившиеся и совершенно развитые формы зародышевых элементов, содержащихся в Изначальном учении. Если Махаяна – полностью распустившийся цветок буддизма, то его четыре школы представляют собой четыре лепестка цветка, а способность осознанности – его чашечку. Подобно тому, как человек, видящий отдельный лепесток, никогда не сможет оценить красоту розы, так и тот, кто изучает доктрины и следует практикам только одной школы, игнорируя остальные, не сможет понять Махаяну.

Хотя лепестки розы (если развивать это сравнение дальше) на первый взгляд и отличаются друг от друга, они все же распускаются в согласии с одним и тем же законом роста. Сначала они раскручиваются из бутона, затем распрямляются и, наконец, распускаются. Подобно этому, все четыре школы проходят три вполне определенных этапа развития. На первом этапе они утверждают себя догматически¹⁴, с точки зрения какой-то определенной духовной способности, как Дхарму или некий аспект Дхармы. На втором этапе мы находим попытки философской систематизации. И, наконец, наступает схоластический этап. Каждый этап, в каком-то смысле являясь развитием предыдущего, в то же время является упадком по отношению к нему. В то время как на первом этапе точка зрения школы интуитивна и запредельна, на втором она основывается на философии, а на третьем этапе становится чисто рациональной и логической. С каждым этапом связан отдельный вид литературных сочинений: *сутра*, *шаstra*, *тика* или *вьякхья*.

¹⁴ Мы используем это слово без оттенка умаления, в значении «не установленный явно формальными рациональными доказательствами».

Сутра – это проповедь, обычно весьма и весьма длинная; она, как утверждается, была преподана самим Буддой или великим Бодхисаттвой, чьи слова вдохновлены Буддой. Старейшие из этих сутр, по крайней мере, их древнейшие разделы, примерно соответствуют времени записи тхеравадинской палийской Типитаки (около 80 г. до н.э.), и, следовательно, о них можно с равной долей уверенности утверждать, что они представляют собой изначальное послание буддизма. Большинство сутр Махаяны передаются не Буддой-нирманакаей, а самбхогакаей, а собрание слушающих состоит не только из богов и людей, но из бесчисленных Бодхисаттв и их свит. Местом действия (если оно не происходит на Гридхракуте или Горе Коршунов в Раджагрихе, где были произнесены и многие хинаянские проповеди) становится некий райско-трансцендентный мир за пределами времени и пространства. Здесь не действуют естественные законы, и учение сопровождается примерами чудес, имеющих глубокий символический смысл. Способ наставлений в сутрах в целом интуитивен: Будда говорит напрямую из глубины своего собственного сокровенного запредельного опыта. Иногда он пребывает в молчании. Почти нет попыток аргументации: ведь Будда стремится не убедить умы своих слушателей, а пробудить их запредельную интуицию. Средством для этого часто становятся метафоры, сравнения и притчи. Очень часты повторы, посредством которых главные моменты проповеди глубже и глубже вгоняются в сознание ученика. Именно это во многом приводит к необычной, на первый взгляд, длине сутр и небрежности их литературной формы. Читать эти сутры или слушать, как их читают, – уникальный, незабываемый опыт. Каждая школа черпает вдохновение и поддержку из какой-то одной сутры или группы сутр, которые вследствие этого становятся объектом особого почитания. К примеру, мадхьямики полагаются на группу сутр «Праджняпарамиты», йогачарины – на «Ланкаватару» и «Самдхинирмочану», а последователи школ поклонения – на

Великую и Малую «Сукхавати-вьяху» и «Амитаюр-Дхьяну». В то же время каждая школа принимает писания любой другой школы как подлинное слово Будды и чтит их соответственно.

В то время как редакторы или составители сутр в их теперешней литературной форме неизвестны, *шастры* – это труды исторических личностей. *Шастра* – это попытка суммировать (часто в форме строф, помогающих запоминанию), истолковать и объяснить учения определенной сутры или группы сутр. Хотя некоторые *шастры* – всего-навсего перечисление содержания сутры, другие – подлинные философские трактаты. Их стиль гораздо более туманен, чем стиль сутр, и они обращаются скорее к рациональному пониманию, нежели к интуиции. Их авторы, известные как *ачарьи*, не были, однако, философами в современном западном академическом смысле слова. Они были мудрецами, которые посредством духовной практики сами постигли запредельный смысл сутр и, поскольку жили в век большей утонченности, чем тот, когда проповедовал Будда, придали этому смыслу систематическое философское выражение. Великих ачарьев, таких, как Нагарджуна, Асанга и Шантидева, часто называют Бодхисаттвами, и, даже если не брать в расчет свидетельства их трудов, скудных записей об их жизнях, дошедших до нас, достаточно, чтобы убедить нас в их запредельных достижениях. Литература шастр, очень обширная, включает не только истолкования, но и полемику. Помимо утверждения позиции собственной школы¹⁵, каждый ачарья стремится к умалению позиций других школ, как буддийских, так и небуддийских. Это привело к росту логики, которая быстро развилась из нескольких правил спора в полноценную науку. Конфликт между школами не переходил на личности, он (пока дело касалось школ Махаяны) лишь служил примером внутренне антиномического характера интеллекта. Махаянская традиция как целое почитала всех великих ачарьев, как в

¹⁵ Мадхьямики, строго говоря, являются исключением. См. ниже.

равной степени Просветленных. Из того, что было сказано об отношении между сутрами и шастрами, становится очевидно, что эти великие духовные гении занимают в истории буддизма позицию не основателей школ и уж точно не основателей сект: они придали определенность и системность определенной линии буддийской традиции. Поэтому их считают вторыми по важности после самого Будды.

О *тиках*, *вьякхьях* и подобных литературных текстах стоит сказать лишь несколько слов. Это комментарии к шастрам, и, хотя они занимают по отношению к ним подчиненное положение, они необходимы для должного понимания их смысла. Хотя комментаторы обычно не считаются ачарьями, авторы этих работ часто были весьма одаренными мыслителями и писателями. Однако между авторами шастр и комментариев нельзя провести строгой черты. Комментарии писались авторами шастр, а шастры – авторами комментариев. Самый известный пример – Нагарджуна, комментирующий собственные работы. *Тики*, *вьякхьи* и другие подобные тексты отличаются бескомпромиссной преданностью принципам соответствующей школы, строго интеллектуальным подходом, жесткой логикой изложения и яростной полемикой. В трудах комментаторов детали позиции, занимаемой той или иной школой, получили полное воплощение, и вся система обрела окончательную форму.

4. Писания Совершенной Мудрости

Поскольку учения школы Мадхьямака были, по их собственному признанию, систематизацией тех учений, которые нашли отражение в сутрах Праджняпарамиты, Писаниях Совершенной Мудрости, очевидно, предварительно необходимо получить хотя бы поверхностное знание об объеме, развитии и содержании этих обширных и обладающих уникальной важностью учений, чтобы понять воззрения – или, скорее, полное

отречение от всех воззрений – Нагарджуны и его последователей.

Согласно доктору Конзе, который посвятил большую часть своей жизни изучению, переводу и истолкованию этого класса литературы, составление текстов Праджняпарамиты заняло примерно тысячу лет, и этот период можно очень неточно поделить на три этапа, длящиеся по два века каждый, и один этап, длящийся последние пять или шесть веков. На первом этапе (ок. 100 г. до н. э. – 100 г. н. э.) было выработано учение в рамках основного текста, на втором (ок. 100-300 г. н. э.) – произошло расширение в виде трех или четырех длинных трактатов, на третьем (ок. 300-500 г. н. э.) – сокращение в ряде более коротких трудов, а на четвертом (500-1200 г. н. э.) – сжатие до тантрических *дхарани* и *мантр*.

1) Хотя многие вопросы, связанные с литературной историей корпуса текстов Праджняпарамиты, остаются неясными, по-видимому, уже вполне определен тот факт, что «Аштасахасрика», «Совершенство Мудрости в восьми тысячах строк», является старейшим из всех текстов, принадлежащих к этому классу. Подобно другим сутрам ранней Махаяны, эта появилась в процессе наращивания, которое в данном случае заняло, вероятнее всего, два столетия. Как можно предположить, она, скорее всего, первоначально появилась среди махасангхиков, одна из разновидностей которых, праджняптивадина, с древних времен, как считалось, обладали передачей учения, связанного с мудростью. С географической точки зрения «Аштасахасрика», вероятно, зародилась в местности между Годавари и Кистой неподалеку от Амаравати и Нагарджунаконды, в княжестве Андра на юго-востоке Индии. В том виде, в котором она дошла до нас, сутра состоит из тридцати двух прозаических глав, основная тема которых, – конечно, учение о пустоте. Стихотворный свод из двадцати восьми глав, «Ратнагунасамчаягата», к которому впоследствии были добавлены четыре главы о первых пяти

совершенствах, также существовал изначально. До нас дошла лишь редакция Харибхадры, датируемая восьмым веком.

2) «Большая Праджняпарамита», до которой спустя примерно пять веков после паранирваны Будды была расширена «Аштасахасрика», в наши дни представлена тремя различными текстами: «Шатасахасрикой», «Панчавимсати» и «Аштадасой», Совершенством Мудрости «в ста тысячах строк» (что даже для махаянской сутры невероятная длина), «в двадцати пяти тысячах строк» и «в восемнадцати тысячах строк» соответственно. Как указывает доктор Конзе, эти три текста – на самом деле одна и та же книга, различающаяся в зависимости от того, насколько часто переписывались «повторы»¹⁶. К этому периоду также относится «Дашасахасрика», Совершенство Мудрости «в десяти тысячах строк», сутра, которая включает материал, взятый из «Большой Праджняпарамиты», а также из нескольких отдельных кратких трактатов.

3) На протяжении третьего этапа начинается процесс сокращения. К этому времени объемы «Большой Праджняпарамиты» стали такими пугающими, что они представляли помеху даже для ученых. Возврат к прошлому привел к двум параллельным методам решения проблемы – посредством компиляции кратких сутр и посредством создания кратких изложений обширного текста. Вне всякого сомнения, самые ранние и прославленные из сокращенных сутр – «Хридая» или «Сутра Сердца», в которой содержится концентрированная суть учения Совершенства Мудрости, и «Ваджраччхедика» или «Алмазная сутра» («Сутра алмазного резца»), которая «сосредоточивается на нескольких центральных темах и напрямую обращается к духовной интуиции, оставляя далеко позади условности логики»¹⁷. Ученые относят оба эти документа к четвертому веку н. э. Оба обладают высочайшей духовной ценностью и на

¹⁶ «Избранные изречения Совершенства Мудрости», с. 12.

¹⁷ Там же, с. 14.

протяжении столетий оказывали огромное влияние на всю Центральную Азию и Дальний Восток. На самом деле, именно китайский перевод «Алмазной Сутры» считается старейшей из известных нам печатных книг (11 мая 868 г.). Оба текста завоевали, вероятно, преждевременно, популярность среди некоторых групп буддистов на Западе. Многие другие краткие сутры также дошли до нас. Среди кратких изложений самое важное – «Абхисамаяламкара», свод Совершенства Мудрости «в двадцати пяти тысячах строф» в форме 273 запоминающихся стихов. Приписываемый Майтреянатхе, учителю Асанги, этот потрясающий образец схоластики – в лучшем смысле слова – является показательным подтверждением тесных связей, существующих между различными школами. В то время как Майтреянатха, по-видимому, стал изначальным вдохновителем всего движения Йогачары, текст, систематическое изложение которого ему приписывается, явился одним из тех, на котором основывалась школа мадхьямиков. Его ученик Асанга суммировал учение Праджняпарамиты в форме шастры по «Алмазной сутре». Другие йогачарины создали подобные труды.

4) Со сжатием Праджняпарамиты до дхарани и мантр был достигнут предел сокращения. Хотя Сутра Сердца завершается мантрой, знаменитым «Гате гате парagate парасамгате бодхи сваха», главной мантрой Праджняпарамиты, большинство из этих призывно-медитативных формул обнаруживаются в различных тантрических сокращениях учения, которые были созданы на финальном этапе составления литературы Праджняпарамиты. Один из таких текстов, «Экакшари», даже утверждает, что Совершенство Мудрости содержится «в одной букве», букве «А». Со временем Праджняпарамита была персонифицирована в виде богини, и различные ее иконографические образы стали использоваться как объекты поклонения и опоры различных форм сосредоточения и медитации. Вместе с написанием ряда текстов из класса

садхан, описывающих достижение Совершенства Мудрости посредством подобных процедур, создание этой крайне важной литературы, наконец, было завершено.

Прежде чем отважиться на краткое изложение учения Праджняпарамиты, мы должны прояснить два второстепенных момента, связанных с этой литературой. Первый касается знаний текстов Нагарджуной, второй – их постепенное украшение слоями комментариев и комментариев к комментариям.

Нагарджуна, по общепризнанному мнению, «достиг расцвета» во втором веке н. э.: традиция, которая изображала его жившим несколькими веками позднее, сложилась из-за того, что его спутали с одноименным последователем тантры. Но создание литературы Праджняпарамиты охватывает период от второго века до н. э. до двенадцатого века н. э. Очевидно, что система Мадхьямики не могла основываться лишь на литературе Праджняпарамиты. Однако эта трудность скорее воображаемая, нежели реальная. За исключением некоторых трактатов четвертого и последнего этапа, в которых Совершенство Мудрости рассматривается в свете особого тантрического образа мышления, вся литература содержит, по сути, одно и то же учение в различной степени развернутости или сжатия. Деятельность Нагарджуны совпадает со вторым этапом создания Праджняпарамиты. Следовательно, он должен был быть знаком, по крайней мере, с Совершенством Мудрости «в 8000», «в 100000», «в 25000» и «в 18000 строк». В действительности, в число его трудов входит комментарий на «Большую Праджняпарамиту». Помимо текстов Праджняпарамиты, единственный раздел сутр Махаяны, с которым Нагарджуна определенно был знаком, – это «Саддхарма-пундарика», цитаты из которой он приводит, и «Дашабхумика», к которой он также написал комментарий. Эти работы, вероятно, предвосхитили его мысль и повлияли на нее.

Сколь бы пространны ни были сутры Праджняпарамиты, они вовсе не составляют собой все труды, принадлежащие к этому классу литературы. Как подразумевает упоминание нами писаний Нагарджуны, почти каждая сутра обильно снабжалась комментариями и комментариями к комментариям. Комментарий обычно был почти вдвое длиннее оригинального текста, а иногда и в десять-двенадцать раз длиннее. Комментарии к комментариям, по счастью, в целом короче. Если добавить сутры к шастрам, а шастры к кратким изложениям, а ко всему этому – соответствующие комментарии и комментарии к комментариям, объяснения и истолкования, в конце концов, мы окажемся в окружении поистине ошеломляющего числа трудов.

Однако главные учения Праджняпарамиты довольно просты, хотя это вовсе не означает, что их может понять обычный человек, какой бы высокой степени он ни достиг в своем чисто интеллектуальном развитии. На самом деле, эти учения адресованы Бодхисаттвам, последователям Махаяны, и всячески подчеркивается, что они не обращаются к хинаянистам, следующим более низкому идеалу частной «Нирваны» и сугубо личного «просветления». Это явное и подчеркнутое сужение аудитории, для которого предназначены учения Праджняпарамиты, отражает не только исторические обстоятельства их возникновения, но и то, что, вероятно, является основной проблемой духовной жизни на всех этапах продвижения по пути, особенно когда речь идет о высших, чисто запредельных областях достижений. Какова эта проблема? Она заключается в том, что средства достижения Просветления, становясь самоцелью, превращаются в объект достижения, так что из подмоги они становятся препятствием, еще более опасным, поскольку в самых тонких формах его трудно распознать. Как замечает доктор Конзе с присущей ему психологической чуткостью,

«сами средства и объекты освобождения могут превратиться в новые объекты и пути цепляния. Достижения могут заостряться в личные владения, духовные победы и обретения могут усилить самодовольство, заслуги копятся как небесные сокровища, которых никто не сможет отнять, просветление и Абсолют низводятся до вещей, которыми нужно завладеть. Другими словами, прежние порочные склонности продолжают действовать в новой духовной среде. Праджняпарамита разработана как противоядие от самых тонких форм жажды самости, которые заменяют более грубые формы после того, как духовная жизнь достигла некоторой силы и зрелости»¹⁸.

Поскольку средства достижения Просветления трехчленны и состоят из этики, медитации и мудрости, каждое из них по отдельности может стать самоцелью и объектом привязанности. В то время как «грубые формы жажды самости» относятся к первому и второму этапам Пути, тонкие формы имеют отношение к третьему этапу, этапу Мудрости. Как мы пытались показать в первой главе, первостепенный смысл мудрости – это проникновение в Реальность или, если воспользоваться терминами, более близкими к Изначальному учению, в подлинную природу феноменов. Это проникновение (хотя, строго говоря, его нельзя уловить в словах, как неуловима и сама Реальность) находит выражение в различных учениях буддизма, которые являются не определениями Реальности, а лишь символами, действующими в качестве интеллектуальной опоры для ее постижения. Именно эти концептуальные символы, если считать их достоверными картинками Реальности, становятся причиной того, что не сама мудрость, а учения, которые в практических целях воплощают ее, превращаются из опоры в препятствия к духовной жизни.

¹⁸ «Избранные изречения Совершенства Мудрости», с. 18.

К примеру, основная доктрина Изначального учения – это обусловленность всех явлений. Из обусловленности явлений следует их бессамость: то, что зависит от других объектов в своем существовании, не может обладать абсолютным самобытием. Поскольку человеческую личность можно свести в анализе к ряду материальных и ментальных элементов, и все они возникают в зависимости от тех или иных причин, из этого следует, что она лишена независимой самости, она – *анатта* (*анатман* на санскрите). Пока все в порядке. Но в столетия, непосредственно следующие за паранирваной Будды, в определенных кругах Сангхи развилась склонность считать мудрость существующей исключительно в тончайшем анализе явлений вплоть до составляющих их материальных и ментальных элементов или дхарм, а также в классификации самих дхарм согласно различным изошренным схемам. Даже это обстоятельство, которое находит отражение в литературе Абхидхармы, ни в коем случае не было исключительно отрицательным: оно довело до логического конца то, что, определенно, было одним из аспектов Изначального учения. Трудности возникли лишь тогда, когда последователи этих школ, забыв, что учения буддизма – символы и опоры, начали утверждать, что дхармы – реальные сущности, а изложение их различных изменений в Абхидхарме можно принять как полностью верное описание Реальности.

Как мы достаточно ясно дали понять во второй главе, эта крайняя степень буквализма со стороны самых важных школ Хинаяны, приведшая их со временем к некой форме плюралистического реализма, была одним из основных, если не главным, факторов возникновения Махаяны. По этой причине Праджняпарамита должна была создаваться не только как общее предупреждение против неистребимой склонности человека накладывать на Реальность категории мышления, но и, в более частном порядке, – как настоятельный протест против привычки Абхидхармы относиться к сиюминутным конечным дхармам не как к

концепциям, а как к сущностям. Последователи Хинаяны учили лишь бессамости личности (*пудгала-найратмья*). Осуществив, в целях прояснить учение об обусловленности и несамосущности всех феноменов, анализ так называемой личности и разложив ее на составные материальные и ментальные элементы, они, как ни парадоксально, перешли к отстаиванию духовных выгод анализа, утверждая, что, хотя личность нереальна, ее составляющие элементы реальны. Ложное представление о субстанциональности было просто перенесено с целого на части. Так Абхидхарма со временем стала отстаивать тот самый субстанционализм, который столь категорически отвергал Будда. Мудрость, понятая буквально, стала помехой для мудрости. Для того чтобы противостоять этому заблуждению, Махаяна учила не только бессамости личности, но и несамосущности и пустоте всех явлений (*сарвадхарма-найтрамья*). Воплотилось это учение, конечно, в сутрах Праджняпарамиты, главной темой которых по этой причине стало учение о шуньяте.

Хотя Абсолют, будучи недвойственным, не может быть разделен на разновидности, в корпусе текстов Праджняпарамиты перечисляются и описываются двенадцать, шестнадцать, восемнадцать, а иногда и двадцать модусов шуньяты. Однако для наших теперешних целей более удобными, чем эти громоздкие классификации, будут три главные аспекты шуньяты (неотличность ее от вселенной явлений, неотличность от праджни и неотличность от Татхагаты), а также пять последовательных этапов медитации на шуньяту. Эти две классификации совместно дадут нам более точные указания относительно природы и целей учения Праджняпарамиты.

1) Феномены зависят в своем существовании от причин и условий. Будучи зависимыми, они лишены независимой самости. Соответственно, о них говорится, что они *шунья* или пусты. Нирвана, будучи запредельной всем категориям мысли, также *шунья* или, скорее, это шуньята или сама пустота. Оба эти утверждения – неотъемлемая часть

Изначального учения. Частично для того, чтобы противостоять зарождающемуся дуализму школ Хинаяны, которые различали «составные» дхармы и «несоставные», обладающие абсолютной достоверностью, а частично в результате внутреннего стремления Дхармы к полному развертыванию, Праджняпарамита утверждала, что, если все явления – шунья и Нирвана – шунья, а шунья означает отсутствие индивидуальной самости, так что нельзя сказать о вещи, что она на самом деле «это» или «то», то пустота явлений должна совпадать с пустотой Нирваны, и в реальности вселенная не отличается от Абсолюта. Согласно доктору Конзе, «необусловленное тождество обусловленного и Необусловленного – основное послание Праджняпарамиты»¹⁹. Зайдя с другой точки зрения, можно сказать, что концепция Необусловленного, поскольку она не имеет смысла без обусловленного, сама по себе обусловлена, следовательно, зависима и, следовательно, шунья. В любом случае, мы приходим к одному выводу: есть только одна недвойственная Реальность, о которой ничего нельзя утверждать; сансара и Нирвана, относительное и Абсолютное, обусловленные и Необусловленные дхармы равным образом – лишь творения ума. Эти мысленные конструкции, будучи в конечном счете пусты, сами по себе, конечно, неотделимы от Реальности.

Самый важный практический вывод из этих учений заключается в том, что, если Вселенная и Абсолют в реальности нераздельны, Просветление заключается не в переходе от одного к другому, как если бы это были две отдельных реальности, а в постижении их сущностной недвойственности. Следовательно, духовная жизнь в высочайшем смысле слова – иллюзия. Нечего обретать и некому обретать.

2) Средства, которыми (хотя того, кто достигает, и нет) достигается то, что достигается путем недостижения, обозначаются *праджней*. С условной точки зрения, объект

¹⁹ Там же, с. 20.

праджня – это шуньята. Но шуньята, будучи запредельной всем чувственным определениям, не может быть постигнута посредством любого умопостроения, сколь бы тонким оно ни было. Запредельная мудрость заключается в абсолютном прекращении всех умопостроений, абсолютном отказе не только от ложных, но и от верных учений; попав на Другой Берег, она следует совету Будды и оставляет позади плот Дхармы. Она оставляет даже идею об оставлении, поскольку в реальности оставлять нечего. С абсолютной точки зрения праджня – даже не то, что постигает шуньяту. Для того, чтобы быть объектом постижения, шуньята должна обладать некой собственной природой. Но она по определению – отсутствие собственной природы. Следовательно, праджня – вовсе не то, что постигает шуньяту, и о ней нельзя сказать, что она обладает каким-то самобытием. Не обладая самобытием, она является шунья или пустой. Праджня и шуньята нераздельны. Другими словами, шуньяту нужно постичь посредством способности, тождественной ей самой. Как более поэтично говорит об этом Сараха,

*Познай свой ум совершенно, о Йогин,
Как вода встречается с водой²⁰.*

Однако, хотя в абсолютном смысле праджня – не то, чего нужно достигать, не стоит отказываться от усилий по ее достижению. Это означало бы стать жертвой тех самых дуалистических способов мышления, которые преодолевает праджня. Формальная логика утверждает, что, если праджня нельзя достичь, не нужно прикладывать никаких усилий к ее достижению. Но Праджняпарамита утверждает, что, поскольку она недостижима, следовательно, мы должны стремиться к ней из всех своих сил. С относительной точки зрения, хотя запредельная мудрость в конечном счете выходит за пределы не только этики и медитации, но и

²⁰ «Дохакоша», 32. Ум, о котором говорится – это Абсолютный Ум, который в своей сути неотделим от шуньяты.

мудрости в смысле понимания Реальности в терминах категорий Абхидхармы, она может возникнуть лишь под их влиянием. Лишь посредством относительной истины можно достичь абсолютной истины. Подобно тому, как литературу Праджняпарамиты нельзя полностью понять вне контекста более ранних склонностей к буквализму и схоластичности, так и сама запредельная мудрость не может быть полностью постигнута, если она не станет завершающей фазой последовательного ряда предварительных духовных испытаний.

3) Поскольку праджня неотделима от шуньяты, человек, который «обретает» праджню, в реальности также неотделим от шуньяты. Этот аспект учения Праджняпарамиты, подобно двум уже рассмотренным аспектам, представляет собой возвращение не только к духу, но и к букве Изначального учения. Татхагата непостижим даже во время своей жизни. О нем нельзя сказать, что он существует после смерти, что он не существует после смерти, и то, и другое, или ни то, ни другое. В терминологии учения о трикае Будду нужно отождествлять не с его рупакаей, а с его дхармакаей. Как звучат слова самого Владыки в «Ваджраччхедика-сутре»,

*Те, кто видят меня по моей форме,
И те, кто следует за мной по голосу,
Охвачены ложными усилиями,
Меня эти люди не видят.
По Дхарме нужно видеть Будду,
Тела Дхармы – указатели.
Однако состояние Дхармы – не то, что нужно
осознать,
И не то, что можно познать через другого человека²¹.*

Последние две строки – предупреждение о том, что не стоит считать состояние Дхармы в реальности объектом постижения, поскольку это было бы равнозначно

²¹ «Избранные изречения Совершенства Мудрости», с. 111.

приписыванию ему некой собственной природы, а в этом случае это была бы уже не Реальность. Будучи неотделимым от шуньяты, Будда может быть «зрим» только в том же смысле, в котором сама шуньята может быть «постигнута», – посредством полного прекращения всех умопостроений, включая представление о «Будде». Согласно учению Праджняпарамиты, «шуньята», «праджня» и «Будда» – просто слова. Лишь когда в ходе глубокой медитации мы полностью отбросим все эти концепции, постигнем, что они не имеют под собой никаких отдельных объективно существующих вещей, но, как и все остальные слова, являются лишь несколько иными указаниями на шуньяту, Высочайшую Реальность, можно сказать, что мы «постигли» шуньяту, «обрели» Праджню или «узрели» Будду.

Этот вид медитации, хотя и относится к особой сфере запредельной мудрости, является, однако, лишь четвертым из серии последовательных этапов пяти медитаций на шуньяту, которые рекомендует литература Праджняпарамиты.

Первый, второй и третий соответствуют хинаянскому представлению о Нирване, и их присутствие в этой схеме – напоминание о том факте, что высшие ступени проникновения и достижения должны покоиться на твердом основании низших. Пятый этап, как отмечает доктор Конзе, вероятно, является общим для всех школ буддизма²². Очень краткий обзор этих пяти медитаций суммирует сутры Праджняпарамиты и завершит наше беглое описание их литературы и учения.

А) Во-первых, мы медитируем на шуньяту как отсутствие реальной самости и индивидуальности. С помощью категорий Абхидхармы кажущиеся устойчивыми и целостными существа и объекты феноменального мира анализируются до тех пор, пока «мужчины», «женщины», «дома», «деревья» и другие подобные общепринятые понятия исчезают, и их место занимает поток мгновенных

²² «Медитация на пустоту», «Маха Бодхи», т. 63, с. 201 (май 1955 г.)

мельчайших ментальных и материальных событий, называемых дхармами.

Б) Затем, проведя различие между обусловленными и необусловленными дхармами, мы медитируем на шуньяте как полной пустоте обусловленного в отношении таких атрибутов, как постоянство, счастье и чистота, которые относятся исключительно к Необусловленному. Понимание пустотности любого мирского существования приводит к ощущению потребности в отречении.

В) На третьем этапе мы медитируем на шуньяту как на пустоту Необусловленного в отношении к обусловленному. Нирвана считается абсолютно иной и запредельной по отношению к миру. Отринув мирское, мы посвящаем себя практике Нравственности, Медитации и Мудрости и постепенно продвигаемся по Запредельному Пути к достижению состояния Архата, Нирване в хинаянском понимании.

Г) Переходя от мудрости к запредельной мудрости, мы медитируем на шуньяту в чисто махаянском смысле, как на полную пустоту всех различий, в особенности различия обусловленного и Необусловленного, которые теперь осознаются нами как простые творения ума. Выходя за пределы логики, мы достигаем сферы противоречий, в которой, поскольку нет ничего, что можно было бы постичь, нужно приложить все усилия для постижения, и по той самой причине, что никаких существ нет, мы должны дать обет привести их всех к Высочайшему Просветлению.

Д) Здесь нельзя ничего сказать, потому что, медитируя на шуньяту как пустоту от шуньяты, мы выходим за пределы даже запредельной мудрости. Плот полностью отвергнут.

5. Школа Новой Мудрости

Эти глубокие учения получили более систематическую и логическую форму благодаря одному из величайших духовных гениев и самых блестящих мыслителей, когда-либо рождавшихся в мире. Нагарджуна, патриарх-основатель

школы Мадхьямики, который практически её совершил, родился в брахманской семье в Бераре, в центральной Индии, вероятно, примерно в середине второго века н. э. Вероятно, он побывал и на Севере Индии, и на Юге, поскольку традиция связывает его не только с Наландой, где, как считается, он распространял учения Праджняпарамиты, но и с Амаравати, Дханьякатакой или Шрипарватой, а также Нагарджунакондой – во всех этих местах он, возможно, жил. Нет причин сомневаться в истории его дружбы с царем Андхры Сатаваханой, которому он адресовал «Сухриллекху», «Послание к другу», одну из своих второстепенных работ. Его имя, которое образовано от слов *арджуна*, царь дерева, и *нага*, змея или «дракон», как более выразительно переводят это китайцы, отсылает к «легенде» (согласно современным научным понятиям) о том, что святой родился под деревом арджуны и посетил подземное царство нагов, где царь нагов передал ему большую сутру Праджняпарамиты, которая была доверена его заботам Владыкой Буддой. Индологи неоправданно запутали мифологические элементы в этой истории. Как почти во всех традициях, нага или змей символизирует мудрость. Об этом Будда ясно говорит в проповеди, принадлежащей к «Мадджхима-никае». Объясняя Кумара-Кассапе значение загадки, которую задало монаху одно божество, Благословенный говорит: «Змея, брат, это имя для брата, который разрушил асавы»²³. Под тем, кто разрушил асавы, конечно, понимается Архат – не в хиньянском, а в изначальном буддийском смысле. Традиция, гласящая, что Нагарджуна получил Праджняпарамиту от нагов, следовательно, означает, что он был учеником общины Архатов, которые, в силу преобладания схоластики в тот период, были вынуждены жить не буквально на дне морском, но в относительном затворничестве.

В другом поразительном отрывке из Палийского канона «Дхарма-Виная» сравнивается с великим океаном, а Архаты

²³ «Мадджхима-никая», i, 23.

и другие виды благородных учеников – с могучими созданиями, такими, как левиафан, кит и огромная рыба, которые его населяют²⁴. Это может свидетельствовать в пользу связи между Архатами и океаном. Или, опять же, океан может быть символом глубины запредельного мира, где в буквальном смысле Просветленные живут, движутся и существуют. Традиция, гласящая, что наги получили Большую Праджняпарамиту от Будды, не должна пониматься слишком буквально. То, что они получили и передавали, было не столько книгой, сколько учением и реализацией, хотя это, опять же, не устраняет возможность того, что они записали это учение и передали его Нагарджуне и в устной, и в письменной форме. Изучив это глубокое учение и постигнув его истину для себя, Нагарджуна решил, что для того, чтобы противостоять догматизму брахманских школ и растущему буквализму и схоластичности Хинаяны, пришло время сделать это учение общедоступным. Следовательно, он распространил «Праджняпарамита-сутру» и написал ряд собственных трудов, посвященных этому учению. За этот труд, посредством которого подлинное истолкование учения Будды было сохранено для человечества, Нагарджуну можно вполне считать вторым основателем буддизма.

Писания, традиционно приписываемые Нагарджуне, можно, подобно предполагаемым трудам большинства великих ачарьев, разделить на три категории: подлинные, сомнительные и поддельные. Не тратя время на последнюю категорию, которая очень многочисленна, мы сначала перечислим труды, которые согласно общему авторитетному мнению подлинны, а затем упомянем один или два самых важных труда, происхождение которых сомнительно.

Во главе подлинных трудов Нагарджуны стоит «Муламадхьямака-карика». Ее глубинная ценность и историческое значение непревзойденны. Только «коперниканский переворот», совершенный в западной философии «Критикой чистого разума» Канта, единственной

²⁴ «Удана», v, 5 и «Виная», ii, 239.

работой, которую до некоторой степени можно с ней сравнить, может служить некой параллелью к ее огромному влиянию на все школы (и брахманские, и буддийские) и первостепенной важности в развитии индийской мысли. Эта великая работа, в отличие от шедевра Канта написанная в необычайно ярком и изящном стиле, состоит из 448 строф, разделенных на 27 глав, каждая из которых посвящена исследованию определенной темы. Хотя он не упускает из виду и брахманские школы, именно категории Абхидхармы становятся главными жертвами могучей диалектики Нагарджуны. Будучи основным текстом самого Нагарджуны, «Карика», что вполне естественно, стала объектом широкомасштабной активности комментаторов. Включая «Акутобхаю», чья принадлежность авторству самого Нагарджуны ставится под сомнение, есть восемь комментариев известных ачарьев, и самый известный и авторитетный принадлежит Чандракирти – «Прасаннапада» или «Ясное истолкование» (только этот текст уцелел в санскритском оригинале; остальные в наши дни доступны лишь в тибетском переводе).

Вероятно, следующие по значимости тексты после «Карики» – «Двадаша-никая-шаstra» и «Маха-пруджня-парамита-шаstra». Оба эти текста уцелели только на китайском. Первая из шастр принята «школой трех шастр» (кит. Саньлунь-цзун, яп. Санрон-сю), две другие – сама «Карика» и «Шаташаstra» Арьядевы, и, следовательно, ее вклад очень важен в распространении учений Мадхьямики в Китае и Японии. Второй текст – это комментарий к «Большой Пруджняпарамите», который уже упоминался. Согласно доктору Конзе, этот огромный труд, который состоит примерно из ста «томов» в китайской версии, «содержит поразительное изобилие полезной информации»²⁵. Другие подлинные труды Нагарджуны – «Дашабхумивибхаша», «Шуньята Шаптати», «Юктишастика» и «Виграхавьявартани». Первая касается

²⁵ «Избранные изречения Совершенства Мудрости», с. 13.

десяти этапов пути Бодхисаттвы, вторая – учения о Пустоте. В четвертой работе, оснащенной автокомментарием, Нагарджуна отвечает на различные возражения, которые могут быть выдвинуты против чисто отрицательного метода описания шуньяты, используемого в «Карике». Более общий интерес представляет «Чатухстава», своего рода гимн в четырех частях, в котором великий диалектик возносится на неожиданные высоты почтительного восторга, и «Сухриллекха», «Послание к другу», – письмо, посвященное увещаниям нравственного и духовного рода. Из оставшихся подлинных трудов Нагарджуны стоит упомянуть лишь «Вайдалья-сутру» и «Пракарану», в которых, как нам известно, автор защищает себя от обвинений в извращении логики, и «Экашлока-шастру». Вероятно, также подлинны «Ратनावали» и «Бхавасанкранти-сутра-вритти».

Поскольку учение Нагарджуны по своей сути тождественно учению сутр Праджняпарамиты, нам стоит обратиться не столько к общим выводам школы Мадхьямика, сколько к частному методу, посредством которого ее последователи к ним пришли. На самом деле, как мы сможем оценить более полно позднее, Мадхьямика – не столько доктрина, сколько метод. Этот метод обычно описывается как диалектический. Сравнивая диалектику мадхьямиков с сократической (более широко известной, но менее строгой формой той же дисциплины), мы можем прийти не только к более ясному пониманию фундаментальных принципов диалектики Нагарджуны и его последователей, но и точнее усвоить самые важные случаи ее употребления. Итак, Сократ, как хорошо известно, посредством ряда, на первый взгляд, довольно простых, но в реальности очень хитрых вопросов умел шаг за шагом увести своих собеседников от их изначальных утверждений, до тех пор, пока они, к своему крайнему замешательству, не обнаруживали, что защищают точку зрения, совершенно противоположную той, с которой начали. Здесь очень важно, чтобы мы поняли, что сократический метод не был изобретательной софистикой,

как иногда казалось его жертвам: два утверждения, хотя они и противоречат друг другу, связаны цепочкой доводов, в которых каждое следующее звено зависит с логической точки зрения от предыдущего. Осознавал ли это сам Сократ, можно поспорить. В любом случае, в диалогах Платона он по временам оставляет нить беседы, так сказать, повисшей в воздухе, по временам собирает эти нити в узел. Не так поступал Нагарджуна. Великий индийский диалектик, обнаружив, что не только некоторые, но и все утверждения в процессе анализа переходят в свою противоположность, не только смело провозгласил, что рассудок, природа которого внутренне противоречива, не способен достичь истины, но и настойчиво воздерживался от формулирования любых собственных утверждений. Поэтому диалектика Нагарджуны отличается от диалектики Сократа не только большей строгостью, системностью и осознанностью, но и чисто отрицательным методом. Утверждения опровергаются не другими утверждениями, но ими самими, доведенными до логического конца. Рассудок не становится жертвой внешнего нападения, а разрушается в силу своих внутренних конфликтов. Реальности в абсолютном смысле не соответствует ни одно из утверждений, выражены ли они в утвердительной или отрицательной форме. Но и комбинация утверждений, соединительная или разделительная, не может быть к ней применена.

Будда говорил о четырех возможных методах предикации: А - это Б; А - это не Б; А – это и Б, и не Б; А – это ни Б, ни не Б. Применяя эту формулу к проблеме посмертного существования Татхагаты, мы получаем широко известное утверждение о том, что невозможно сказать о таком существе, что оно существует, что оно не существует, что оно и существует, и не существует или что оно ни существует, ни не существует после распада физического тела. Его состояние запредельно мысли. Но в то время как Будда, говоря с точки зрения запредельной мудрости, был склонен заявлять о том, что ни одно утверждение или

комбинация утверждений не применимы к Реальности – таким образом, опровергая все возможные философские «воззрения» (*дришти*), – Нагарджуна ясно продемонстрировал впервые в истории буддийской мысли и то, почему они не применимы: они не могут быть применены, поскольку они противоречат сами себе. Как могут такие концепции, как бытие и небытие, тождество и различие, считаться достоверными в абсолютном смысле, когда, будучи подвергнуты тщательному анализу, они оказываются нагружены противоречиями и постоянно превращаются в собственную противоположность? Подобно учению Будды, диалектический метод Нагарджуны сводится к совершенному отказу от всех воззрений. Следование Срединному Пути не только между, но и над конфликтом всевозможных противоположных доктрин – самая характерная черта школы Мадхьямика, от которой она, по сути, и берет свое имя. Вероятно, мы не зайдём слишком далеко, если скажем, что поскольку диалектика Нагарджуны, раскрывающая антиномическую структуру рассудка, является логическим эквивалентом знаменитого «молчания» Будды в отношении к четырем исчерпывающим модусам предикации, можно считать, что школа Мадхьямики передает верное истолкование Изначального учения.

То, что бескомпромиссный отказ Будды от всех воззрений был перенесен из сферы метафизики в сферу логики, произошло частично в силу различных изменений, которые за два или три столетия до появления Нагарджуны начались в некоторых буддийских школах, а частично в силу внутреннего стремления Дхармы к полному развертыванию и совершенному выражению в сфере каждой из возможных областей рассуждения. Схоластика Хинаяны, позабыв, что Реальность запредельна мысли, а Дхарма – лишь плот, к несчастью, впала в привычку относиться к учениям и категориям учения буддизма, как к обладающим абсолютной достоверностью. В Абхидхармах Сарвастивады и Тхеравады этот порок стал еще более выраженным. Простое обращение

к авторитету Будды было бы бесполезным, поскольку это отрицание всех воззрений имелось и в писаниях порицаемых школ, так что сама формулировка буквалистами Хинаяны собственных реалистических и плюралистических воззрений показывала, что они отвергли, или, по крайней мере, проигнорировали его авторитет. Поэтому Нагарджуна применил наиболее эффективный метод работы в создавшейся ситуации. Не выдвигая собственного ответного утверждения, даже не пытаясь обратить учения одной школы против учений другой (а последователи Хинаяны были далеки от согласия внутри собственных школ), он просто показал внутренне противоречивую природу каждого утверждения, которое можно выдвинуть. Хотя важные категории небуддийских школ подвергаются в «Карике» тому же безжалостному анализу, именно традиционные категории самого буддизма в целом и Абхидхармы в частности стали основными жертвами его диалектики. По этой причине, а также потому, что нас главным образом волнуют буддийские школы, мы собираемся взять в качестве примера применение диалектического метода исследования Нагарджуны к двум из самых важных категорий буддийской мысли: обусловленному совозникновению и Нирване. Однако не стоит забывать, что этот метод применим ко всем утверждениям без исключения. Если бы это было не так, диалектика Нагарджуны, подобно диалектике Сократа, показывала бы недостоверность некоторых утверждений, но не разоблачала абсолютную беспомощность рассудка как такового.

Проблема причинности занимает исключительно важное место в индийской философии, и, вне всякого сомнения, именно поэтому «Карика» открывается сокрушительной атакой на эту категорию понимания. Возможны лишь четыре воззрения, касающиеся отношений между причиной и следствием: причина и следствие тождественны, они различны, они и тождественны, и различны, они ни тождественны, ни различны. Первого воззрения, известного

как *саткарьявада*, придерживалась во времена Нагарджуны школа Санкхья, а несколько веков спустя Шанкара включил его в свою недвойственную Веданту: это можно считать типичным браминским воззрением на причинность. Вторая точка зрения, *асаткарьявада*, поддерживалась сарвастивадинами и саутрантиками, и это типичное воззрение Хинаяны. Третья точка зрения, которая пытается синтезировать первую и вторую, соответствует джайнам, в то время как четвертую, поистине юмовское отрицание причинности, можно приписать чарвакам. Из этих воззрений третье, нагруженное затруднениями, возникающими и в первом, и во втором воззрении, не требует отдельного изучения, а четвертое, не являясь собственно философской позицией, не нуждается в серьезной критике. Нам остаются *саткарьявада* и *асаткарьявада*, и именно против них Нагарджуна разворачивает главную полемику. Ему не составляет труда показать, что первая, точка зрения, хотя она и претендует на звание теории причинности, столь сильно нагружена противоречиями, что, в конце концов, оказывается отрицанием причинности. Та же участь постигает и вторую теорию. Поскольку анализ Нагарджуной асаткарьявады – не только яростное нападение на буквализм Хинаяны, но и отрицание абсолютной ценности главного буддийского учения об обусловленном совозникновении, нам стоит посвятить больше внимания этому этапу применения диалектики. Однако даже так нам удастся уловить лишь проблеск великолепия и диалектической пронизательности ачарьев школы Мадхьямика.

Итак, сарвастивадины, сведя двадцать четыре *паччаи* (или условия) Тхеравады лишь к четырем, развили теорию причинности, которая не только не считала причину и следствие различным, но и утверждала, что следствие не может быть создано отдельным объектом. Нагарджуна разоблачает абсурдность и того, и другого утверждения. Если причина отлична от следствия, между ними не остается никакой связи, и все, что угодно, может произойти от чего

угодно. Обломок гравия может дать росток с той же легкостью, что и семя, поскольку и камень, и семя обладают характеристикой отличности от растения. Одно из следствий первого тезиса заключается в том, что с возникновением следствия причина перестает существовать. Но причинность – это, по сути, отношение между двумя объектами, и, если эти два объекта не могут существовать не в различный момент времени, а одновременно, между ними не может быть связи, а в этом случае причинность становится невозможной. Более того, если следствие создается взаимодействием четырех факторов, для координации их действий понадобится пятый фактор, а для координации его действий с первыми четырьмя – еще один, и так до бесконечности. Посредством таких аргументов, которые разработаны очень детально и с необычайной тонкостью, Нагарджуна и его последователи смогли доказать, что теория о том, что причина и следствие различны, приводит к окказионализму или к отрицанию причинности. Следовательно, второе из четырех возможных воззрений по поводу природы соотношения между причиной и следствием, подобно первому, внутренне несостоятельно. Разоблачив внутренние противоречия, присущие и *самсарьяваде*, и *асамсарьяваде*, взятым по отдельности, соединенным или разделенным, Нагарджуна заключает, что причинность – нереальна, это лишь чистое умопостроение, ложно примененное к объективному модусу существования. Феномены в реальности не возникают из себя самих, из других явлений, и того и другого одновременно или ни из того, ни из другого одновременно. Поскольку возникновение невероятно с точки зрения логики, причинность – это сон или иллюзия.

Нагарджуна не отступает от вывода если причинность нереальна, то нереальна и *пратитья-самутпада*. На самом деле, он настаивает на ней, поскольку согласно ему лишь признание исключительно относительной ценности этого учения может сохранить его подлинный смысл.

Последователи Хинаяны истолковывали обусловленное совозникновение Будды как временную последовательность и пространственное сочетание абсолютно реальных объектов, между которыми возникают реальные причинные отношения. Подобная интерпретация привела к отрицанию фундаментального буддийского учения, расширенным утверждением которого, как ни парадоксально, должна была стать *пратитья-самутпада*, – учение о бессамостности и несубстанциональности всех без исключения явлений. В интересах верного истолкования Дхармы Нагарджуна показал, что *пратитья-самутпада* учила не реальной причинной связи между объектами, а их взаимозависимости и, следовательно, отсутствию независимой самости, и поэтому она заключалась в последовательности и сочетании лишь кажущихся явлений, а не реальных объектов, как мыслили это хинаянисты. Состоя, так сказать, исключительно из видимого, *пратитья-самутпада* сама по себе является лишь кажущейся; она нереальна; о ней нельзя сказать, что она существует, что она не существует, что она и то, и другое, или что она ни то, ни другое. Соответственно, ее можно отождествить с шуньятой. Так диалектика Нагарджуны, разоблачая противоречия, внутренне присущие самим буддийским учениям, *если их толковать буквально*, служит напоминанием о чрезвычайно важном факте: эти учения, составляющие концептуальные формулировки мудрости, обладают не абсолютной, а лишь относительной достоверностью, и они не самоцель, а лишь средство достижения цели. Эта цель – безусловно, Просветление. Сокрушив твердую раковину буквализма, в которую заключил себя буддизм, Нагарджуна не только спас его от удушения и, вероятно, смерти, но и обеспечил пространство для дальнейшего развития. Признание относительности средства достижения определенной цели ведет рано или поздно к признанию возможности существования множества средств. Однако, что касается различных методов, способствующих достижению Просветления, все они,

поскольку они должны относиться либо к нравственности, либо к медитации, либо к мудрости, включаются архетипически в средства к Просветлению, проповедованные Буддой.

Одно из основных обвинений, выдвинутых последователями Махаяны против Хинаяны, заключалось в том, что вторые воспринимали Нирвану почти исключительно в рамках отрицания. Они определяли ее как прекращение боли, пяти *скандх*, *пратитья-самутпады* или какого-то иного, предположительно позитивного объекта или группы объектов: Абсолют определялся как устранение условного. Поскольку мир как полная совокупность причинно связанных дхарм считался реальным, прекращение мира было реальным прекращением, а определение Нирваны в рамках такого прекращения, следовательно, истинным в абсолютном смысле. Одно из следствий диалектики Нагарджуны показало, что такая позиция совершенно несостоятельна. Поскольку пратитья-самутпада, в конечном счете, нереальна, ее прекращение также нереально; Нирвану нельзя, строго говоря, определять в терминах прекращения. На самом деле, ей вообще нельзя дать определения. Двадцать пятая глава «Карики», посвященная исследованию категории Нирваны, – сокрушительная атака на концепции бытия и небытия, применяемые, по отдельности, в конъюнкции или дизъюнкции, к конечной цели высшей буддийской жизни. Можно процитировать несколько строф, чтобы познакомить читателя, хотя и очень поверхностно, с качествами стиля Нагарджуны, который обладает и сверкающим блеском, и остротой алмаза. В силу краткости языка, а также отсутствия точных эквивалентов для используемых строгих понятий, даже в переводе Щербатского строфы вынужденно остаются достаточно туманными.

IV

Нирвана, прежде всего, – не вид Бытия,

Тогда бы она была подвержена упадку и смерти.

*В том отнюдь нет Бытия,
Что не подвержено упадку и смерти.*

V
*Если Нирвана – Бытие,
Она создается причинами.
Нигде не существует никакого объекта,
Который не был бы создан причинами.*

VI
*Если Нирвана – Бытие,
Как она может быть лишена основания?
Нет Бытия ни в чем,
В чем нет основания.*

VII
*Если Нирвана не есть Бытие,
Будет ли она Небытием?
Если есть отсутствие Бытия,
Есть и [соответствующее] Небытие.*

VIII
*Итак, если Нирвана – Небытие,
Как она может быть независимой?
Вне всякого сомнения, независимое Небытие
Нельзя нигде обнаружить.*

IX
*Соподчинены или причинны (отдельные) вещи:
Мы называем этот мир феноменальным.
Но это же называется Нирваной,
Если рассматривать его без Причинности, без
Соподчинения.*

X
Будда проповедовал,

*Что Бытие и Небытие равно стоит отвергнуть.
Ни как Бытие, ни как Небытие,
Следовательно, нельзя воспринимать Нирвану.*

XI

*Если Нирвана – и Бытие, и Небытие,
Конечный итог будет также и тем, и другим,
И реальностью, и нереальностью.
Это совершенно невозможно.*

XII

*Если Нирвана – и Бытие, и Небытие,
Нирвана не может быть лишена причины,
На самом деле, и Бытие, и Небытие
Равно зависят от причинности.*

XIII

*Как может Нирвана представлять собой
Одновременно Бытие и Небытие?
На самом деле, Нирвана лишена причинности,
А Бытие и Небытие производны.*

XIV

*Как может Нирвана представлять собой
Вместилище Бытия и Небытия одновременно?
Как свет и тьма в одной точке,
Они не могут присутствовать одновременно.*

XV

*Если бы было действительно ясно,
Что означает Бытие, а что – Небытие,
Тогда бы мы смогли понять учение
О Нирване как ни Бытии, ни Небытии.*

XVI

Если Нирвана – ни Бытие, ни Небытие,

*Кто же может действительно понять
Учение, которое гласит одновременно
Отрицание их обоих?*²⁶

Согласно комментатору Чандракирти, первые залпы этого нападения столь оглушительны, поскольку, если говорить о буддийских школах, они направлены против сарвастивадинов, которые, хотя и считали Нирвану прекращением всех омраченных (ашрава) дхарм, включая само сознание, но не считали ее прекращением существования. Однако, как указывает Нагарджуна в строфе V, представление о Нирване как о каком-то реальном объекте вступает в противоречие с утверждением сарвастивадинов о том, что она необусловлена и не создана (*асамскрита, анутпадана*).

Реальный объект (*бхава*), который не зависит от условий, не может существовать. Даже говорить о Нирване как о прекращении омрачений – все равно что утверждать, что она обусловлена, поскольку такое прекращение – событие, происходящее во времени, что делает Нирвану не только обусловленной, но преходящей. *Асамскрита*-дхармы, однако, по определению необусловлены и вечны. Соответственно, сарвастивадинское представление о Нирване как о реальном необусловленном объекте внутренне противоречиво. Более того, Просветление, согласно сарвастивадинам, заключается в некоем переключении от последовательности омраченных и обусловленных дхарм к последовательности дхарм необусловленных и неомраченных, а дхармы, составляющие обе последовательности, считаются абсолютно реальными. Следовательно, Просветление подразумевает изменения объективного порядка. Согласно Мадхьямике, изменение

²⁶ «Представление об буддийской нирване». Другие переводы ищите в трудах Фредерика Дж. Стренга «Пустота – исследование религиозного смысла» (Нью-Йорк, 1967) и Кеннета К. Инады «Нагарджуна: перевод его «Муламадхьямакарики» с вступительным словом» (Токио, 1970).

чисто субъективно. Мы должны изменить не мир, а нас самих. Просветление обретается не тогда, когда, осознав, что между ними нет никакой разницы, мы перестаем различать сансару и Нирвану, но тогда, когда, зная, что Абсолют за пределами мысли, мы воздерживаемся от представлений о ней в рамках существования или несуществования. Великолепно излагая несоответствия и внутренние противоречия, свойственные позициям и сарвастивадинов, и саутрантиков по отношению к Нирване, Нагарджуна смог вернуть буддизм от односторонних воззрений Хинаяны к Срединному Пути Будды, который, следовательно, тождествен Махаяне в целом и школе Мадхьямики в частности.

Другие важные категории Абхидхармы, которые Нагарджуна подверг диалектическому испытанию в «Карике», – шесть способностей чувств (*аятан*), пять совокупностей (*скандх*) и шесть (не путать с двенадцатью) основ существования (*дхату*). Все эти категории показаны как совершенно несостоятельные и внутренне противоречивые: они – не реальность, как считали хинаянисты, а лишь видимость, и, следовательно, они достоверны не с абсолютной, а только с относительной точки зрения. Он также применяет диалектический метод к различным формам субстанционализма, которого придерживались браминские школы, особенно к концепции *атмана* как неизменного и единого основания опыта. Поскольку мы уже привели несколько частных примеров того, как Нагарджуна открывает совершенную неспособность рассудка формулировать реальность, детали подобной критики не должны нас заботить. Вывод из всего этого – утверждение шуньяты как единственной реальности, а феноменов – как сущностно нераздельных с шуньятой.

Ачарьи школы Мадхьямика, следовавшие за Нагарджуной и более тысячи лет (если включить Цонкапу) служившие примерами прославленного учения о Срединном Пути, были достойными учениками своего великого

наставника. Прямой последователь Нагарджуны, Арьядева, сингалец по происхождению, стал автором «Чатухшатаки». В этом прославленном труде он посвятил еще больше внимания, чем Нагарджуна, применению диалектического метода к системам Самкхья и Вайшешика браминской философии, которые к тому времени обрели огромное влияние. Согласно традиции, он был грозным противником в споре и много раз побеждал своих соперников на публичных диспутах, которые были выдающимся явлением религиозной жизни того времени. За этот и подобный вклад его можно считать основателем традиции Мадхьямика совместно с Нагарджуной.

Первый раскол этой школы начался с Буддхапалиты и Бхававивеки. Оба жили в пятом веке н. э. Согласно первому, диалектический метод в своей сути негативен, он заключается в показе абсурдности доводов противника на основаниях, которые принимает он сам. Шуньяту нужно обосновывать не как единственную изначальную реальность силой какого бы то ни было логического, то есть силлогического, аргумента, а просто раскрывая глубинный антиномический характер рассудка. Поскольку Буддхапалита считал только *прасангу* или доведение до абсурда единственным подлинным методом школы Мадхьямики, школа, которую он основал, стала известна как Прасангика. Второй ачарья, Бхававивека, с другой стороны, считал, что шуньяту можно обосновывать путем позитивной аргументации. Он также придерживался мнения, которое для Мадхьямики было еретическим: что постижение шуньяты – не обязательное условие достижения Нирваны. Его школа известна как Сватантрика.

Если более ранние ачарьи и оставили какую-то часть учения Мадхьямики несовершенной, неполной или не вполне развитой, их упущения были, в конечном счете, восполнены Чандракирти в восьмом и Шантидевой в девятом веках н. э. С этими двумя ачарьями, которые с равной стойкостью придерживались метода прасанги, учение Мадхьямики

достигло вершины строгости и последовательности. Великий комментарий Чандракирти, «Прасаннапада», общепризнан как образцовое истолкование шедевра Нагарджуны, «Мадхьямака-карики». Мы должны также упомянуть его комментарий на «Чатухшатаку» Арьядевы и его «Мадхьямакаватару», важное независимое сочинение. Оба эти труда сохранились в наши дни лишь в тибетских переводах. Помимо критики отклонений Бхававивеки от ортодоксии Мадхьямики, Чандракирти обращает свою диалектику против Виджнянавады, в те дни очень влиятельной, и даже утверждает, что ее *виджняна* – не что иное, как *атман* браминских школ в ином обличье. Он также сурово критикует саутрантиков. Во многом благодаря гению Чандракирти школа Прасангики стала нормой учения Мадхьямики не только в Индии, где она погибла с разрушением Наланды в двенадцатом веке, но и в Тибете и Монголии, где она все еще процветает в монашеских университетах. Шантидева, без сомнения, широко известен как автор «Шикша-самуччай» и «Бодхичарья-аватары»²⁷, двух работ, относящихся к самым популярным трудам литературы Махаяны в целом. Первый труд – антология отрывков из важных сутр Махаяны, полные санскритские оригиналы которых в большинстве случаев более не доступны нам. Поэма Шантидевы предваряет это собрание, и каждая из ее двадцати семи строф используется впоследствии как подзаголовок главы, содержащей определенную группу отрывков. «Бодхичарья-аватара» – оригинальный труд. Небольшой по объему, он является одной из ярчайших драгоценностей богато украшенной короны буддийской литературы Махаяны. Одна из его наиболее поразительных черт – уникальное сочетание экстатического поклонения и пронизательности философского озарения. Шантидева, вероятно, еще в большей мере, чем его учитель Нагарджуна, и *Pater Ecstaticus*, и *Pater Profundus*. Он знает и высоты, и

²⁷ Недавно переведенной на сингальский досточтимым Сасанасири Маха Тхера.

глубины духовного опыта. Глава 10 «Бодхичарья-аватары» под названием «Праджня-парамита», которая содержит жесткую полемику против Виджнянавады, является ценным источником информации о метафизике Мадхьямики.

Вместе с Шантаракшитой, жившим в восьмом веке н. э., и его учеником Камалашилой мы выходим из бурного моря противоречий в относительно спокойные воды философского синкретизма. Чандракирти утверждал, что позиции Саутрантики и Виджнянавады нельзя принимать даже в качестве относительной истины. Два ачарьи более позднего периода не менее строго, но, возможно, более тонко утверждали, что воззрения Саутрантики-Виджнянавады и отречение Мадхьямики от всех воззрений могут быть приняты одновременно, первое как относительная истина, а второе – как абсолютная истина. Главный труд Шантаракшиты – «Таттвасанграха», на который его ученик Камалашила написал *паньджик* или комментарий. Подобно «Мадхьямака-карикe», его главная забота – разоблачить несостоятельность определенных учений и доктринальных категорий, и браминских, и буддийских. Поскольку число школ, несомненно, значительно увеличилось со времен Нагарджуны, работа Шантаракшиты более объемна, чем труд его предшественника. На самом деле, это своего рода энциклопедия опровержений. То, что его школа возникла как попытка примирить две основные философии Махаяны, отражается в ее имени – Йогачара-Сватантрика-Мадхьямака. Среди его последователей были многие прославленные учителя: Арья и Бхаданта Вимуктасена, Харибхадра и Цонкапа. Однако синкретизм обычно является свидетельством слабости и предвещает упадок. Поэтому неудивительно, что вместе с этой школой мы достигаем последнего этапа долгой эволюции Мадхьямики.

Хотя новых изменений не происходило, школа Нагарджуны продолжает пользоваться огромным влиянием не только в Тибете и Монголии, где она все еще составляет философскую основу буддизма Махаяны, но также в Китае,

Японии и других дальневосточных странах. В Индии практически все браминские школы сочли необходимым применить диалектику Нагарджуны к своим собственным потребностям. Гаудапада и Шанкара, как хорошо известно, позаимствовали метод и большую часть выводов у мадхьямиков. Система Адвайта-Веданты – это в каком-то смысле менее строгое и более гибкое продолжение учения Мадхьямики.

6. Писания буддизма поклонения

Хотя это может показаться странным тем, кто не способен понять ни запредельное единство буддизма, ни необходимость в одновременном развитии пяти духовных способностей, школы, которые подчеркивали приоритет простой веры в личность Будды и чистосердечного поклонения ей, исторически были связаны с Мадхьямакавадой, которая настаивала на превосходстве мудрости. На самом деле, связь между ними была столь тесна, а интеллектуальная способность так долго затмевала эмоциональную, что в Индии буддизм веры и поклонения так и не развился до такой степени, чтобы сформировать отдельную школу. Эти изменения произошли лишь гораздо позже, в Китае и Японии, где обычный буддийский монах и мирянин были в целом гораздо менее подвержены очарованию возвышенной философии, нежели их индийские братья.

Вероятно, нигде необычайная глубина духовной пронизательности Нагарджуны не обнаружилась с такой силой, как в его утверждении, что для человека, серьезно решившегося вести жизнь буддиста, открыты два пути – трудный путь опоры на себя самого и легкий путь зависимости от сострадания Будд. По этой причине его считают своим первым патриархом или отцом-основателем не только мадхьямики, но и последователи Дзёдо-сю и других преимущественно или исключительно сосредоточенных на поклонении дальневосточных школ.

Трудный путь опоры на себя заключается, согласно Нагарджуне, в практике Десяти Совершенств и Четырех обителей осознанности, а легкий путь опоры на другого – в простом поклонении Буддам Амитабхе и Майтрее. Из этих двух великих существ о втором говорится как о Будде лишь в качестве предсказания: на самом деле, это не Будда, а Бодхисаттва. Однако он стоит у врат Высочайшего Просветления и, согласно как Хинаяне, так и Махаяне, ныне пребывает на небесах Тушита, откуда он спустится на землю в конце нашего мирового периода для окончательного перерождения в виде человеческого существа. Достигнув Просветления под деревом, которое благодаря этому будет связано с его именем, он будет провозглашен всеми Буддами их законным наследником и с этого времени вплоть до паранирваны будет проповедовать Дхарму людям и богам. Майтрее принадлежит особая честь: это единственный Бодхисаттва, которому в наши дни поклоняются в странах Тхеравады, и по этой причине можно сказать, что поклонение идеалу Бодхисаттвы, примером которого является путь Майтреи, Любящего, будущего Будды, может быть объединяющим и гармонизирующим фактором в современном буддизме.

Амитабха, Бесконечный Свет, с другой стороны, достиг Высшего Состояния Будды неисчислимы эоны назад. Хотя большая «Сукхавати-вьюха-сутра» рассказывает, что он принес свои знаменитые сорок девять обетов под руководством Будды Локешварараджи, который, согласно этому тексту, был восемьдесят первым в последовательности до Дипанкары, само имя Амитабхи не включается ни в один из списков *нирманакай* или «земных» Будд. Это чисто запредельная фигура. Ставший объектом поклонения в Индии, Непале, Тибете и Монголии в качестве одного из пяти главных *самбхогакай* Будды, он быстро превратился в Китае и Японии в высшее воплощение самой *дхармакаи*, превзошел всех соперников и включил в себя все качества совершенства. Для поклоняющихся ему Амитабха – не один

Будда из многих, даже не первый среди равных, а само состояние Будды в самой прекрасной и восхитительной форме, доступной человеческому сердцу. Он – мудрость и сострадание не только в полном воплощении, но и в преизбытке этих качеств. Он – самый возвышенно-запредельный, он присутствует в нашей глубочайшей сути. В нем абсолютная реальность проявляется как Высочайшая Красота Бесконечной Любви. Поэтому вокруг него постепенно сосредоточивались все лучи поклонения, которые до этого распространялись на множество Будд и Бодхисаттв, пока не сошлись в сияющем фокусе любви и обожания миллионов сердец дальневосточных буддистов.

Однако, как полагают западные ученые, Амиабха – это миф, вероятно, берущий начало в Центральной Азии или Иране. Какие существуют исторические свидетельства того, что он когда-либо существовал? Такое отношение не принимает в расчет разницы между эмпирической истиной рассудка и поэтической истиной воображения. Не имеет значения, жил ли когда-либо Будда на земле. Действительно имеет значение, жизненно важно то, какой идеал миф, если это на самом деле миф, должен отобразить, духовное учение, которое он воплощает. Мы не должны забывать, что Амиабха – это главный объект не философской системы, а буддизма веры и поклонения. Поэтому то, что нас интересует, – не попытка убедить ум, а стремление тронуть сердце. Поскольку сердце сильнее трогает миф, чем аргументы, буддизм веры и поклонения обязательно должен быть мифическим, а не историческим по форме, близким скорее к поэзии, чем к логике. Однако суть мифа – не что иное, как сама Дхарма во всей ее великолепии и полноте. Подобно тому, как диалектика Нагарджуны была переносом с догматического на логический уровень учения Будды о запредельности реальности по отношению к разуму, так и буддизм поклонения на последних этапах его развития, особенно в учениях Синрана Сёнина, является переводом всего Учения из интеллектуального модуса в

эмоциональный. Другими словами, можно сказать, что буддийский идеал Махаяны был столь огромным, столь всеохватным, что никакие надежные с точки зрения науки факты не могут служить его полным и точным воплощением. Следовательно, нужно было придумать миф. Буддизм, будучи вечной вселенской истиной, воплотился в мифе космических масштабов. Не только этот мир, но и вся вселенная стала его сценой. Лишь бесконечное пространство и бесконечное время могли стать достаточно широким фоном и достаточно великолепными декорациями для постановки драмы вселенского освобождения. Если мы обращаемся к интеллекту, нашим целям служит чисто абстрактное понимание сострадания: «Будь сострадателен», – все, что нужно сказать. Но если мы обращаемся к сердцу, сострадание должно явить себя в ряде конкретных действий. Именно в силу, в первую очередь, подобных факторов мы должны искать истоки буддизма поклонения, в котором Запредельная Истина сияет не менее ярко и, определенно, более красочно, через призму космического мифа, а не концептуальных формулировок учения.

Главные источники мифа об Амитабхе и, следовательно, основные писания буддизма веры и поклонения, особенно его школ в Китае и Японии – это Большая и Малая «Сукхавати-вьюха-сутры» («Явление Земли Блаженства») и «Амитаюр-дхьяна-сутра» («Сутра медитации на Будду Бесконечной Жизни»). Краткое описание этих фундаментальных текстов, а также отсылки к нескольким религиозным трудам второстепенной важности, включая и те, что посвящены другим Буддам и Бодхисаттвам, должны предшествовать любым попыткам прояснить отличительные учения и методы этой школы.

Хотя невозможно определить дату создания большой «Сукхавати-вьюха-сутры», она появилась определенно не позднее 186 года н. э., года, когда в Лоянге умер юэчжийский монах Локаракша, который первым перевел этот текст на китайский. Поскольку литературная деятельность Локаракши

продолжалась почти четыре десятилетия, а сутре потребовалось бы, по крайней мере, столетие, чтобы стать достаточно влиятельной для перевода, мы можем справедливо предположить, что оригинальный текст вряд ли был создан позже первого десятилетия первого века н. э. Палийские писания Тхеравады были впервые записаны в 80 году до н. э. Не более поколения, а, возможно, и меньше разделяет Типитаку и «Сукхавати-вьеху» как литературные творения. И то, и другое отделяют от паранирваны Учителя более четырехсот лет. Современные тхеравадины утверждают, что в этот период традиции, впоследствии записанные в Типитаке, передавались устно. Скорее всего, так и было. Но что мешало учениям, содержащимся в «Сукхавати-вьехе», также передаваться устно? Неужели хорошая память была свойственна лишь последователям Хинаяны? Та же цепочка рассуждений, которая устанавливает «аутентичность» палийской Типитаки, может быть использована для установления подлинности не только «Сукхавати-вьехи», но и любой другой махаянской сутры, записанной на санскрите. Если традиция могла передаваться устно более пяти веков, почему не передавать ее тысячу лет? Писания буддизма могут устоять или рухнуть только вместе. Любая попытка доказать на основе текстуального анализа, что одна группа традиций более аутентична, чем другая, скорее всего, вернется бумерангом на голову школы, которой он запущен. Кроме того, подлинность запредельного учения в самую последнюю очередь должна определяться обращением к тексту.

Еще одно указание на относительно раннее происхождение текста большой «Сукхавати-вьеха-сутры» содержится в ее прологе. Здесь читатель палийских и санскритских писаний обнаруживает себя на знакомой территории. Благословенный пребывает в Раджагрихе, на священной Горе Коршунов, а вместе с ним – великое собрание из 32000 бхикшу, и все они, кроме Ананды, – архаты. Присутствуют также многие наделенные

благородным умом Бодхисаттвы, возглавляемые Майтреей. Тот факт, что тридцать один ученик-архат упоминается по имени, в то время как среди Бодхисаттв выделяется лишь их лидер, является еще одним свидетельством древности этой сутры. Видя, как сияет лицо и тело Татхагаты, яркие, подобно осенней луне или только что отлитому золоту, Ананда спрашивает его, пребывает ли он в запредельном состоянии Будды и созерцает ли Татхагат прошлого, настоящего и грядущего. После короткого диалога, в ходе которого Благословенный подчеркивает редкость появления Будды в мире, он открывает Ананде и всему собранию объективное содержание своего созерцания. В этот момент знакомая почва уплывает из-под ног. Раджагриха и Гора Коршунов исчезают, и мы оказываемся посреди безграничного простора духовной вселенной. Мы перешли из времени в вечность, из мирского в запредельное, и с этих пор событиями управляют не естественные, а духовные законы. История осталась позади: начинается великий Миф.

Во времена Будды Локешварараджи, восемьдесят первого после Дипанкары, жил монах по имени Дхармакара. Однажды этот монах, произнеся слова поклонения и хвалы Будде Локешварарадже, решил в его присутствии стать Буддой и попросил Локешварараджу описать ему качества идеальной земли Будды. Тогда Татхагата Локешварараджа провел целый *коти* лет, объясняя Дхармакаре превосходство и совершенства земель Будды, принадлежащих 8100000 *ниютам коти* Будд. Получив наставления, которых просил, Дхармакара провел пять калп, мысленно сосредоточивая превосходные и совершенные качества всех земель Будды, описанных Локешварараджей, в земле Будды, в восемьдесят один раз неизмеримее, благороднее и превосходнее. Затем он еще раз проявился перед своим учителем, срок жизни которого составлял сорок полных калп, и попросил его выслушать, каковы его обеты и какова, когда он станет

Буддой, будет его земля Будды. Сорок восемь²⁸ обетов, которые следуют за этим, составляют сердцевину «Сукхавати-вьюха-сутры» и основу учения Чистой земли. Самый важный из них – восемнадцатый, который Генко, учитель Синрана, основателя школы Дзёдо-Синсю, назвал «Царем всех Обетов». Ничуть не менее важен и двадцатый. Нанджио переводит их с китайского перевода Сангхавармана так:

18. Когда я обрету состояние Будды, если те существа, которые в десяти направлениях, поверят в меня с чистыми мыслями, пожелают родиться в моей земле и, скажем, десять раз подумают обо мне (или повторят мое имя) – если они не родятся там, да не обрету я совершенное знание – за исключением тех, кто совершил пять смертных грехов и говорил дурное о благом Законе.

20. Когда я обрету состояние Будды, если те существа, которые в десяти направлениях, услышав мое имя, устрелят свои мысли к моей земле, зложат корни заслуги (или приготовят свое собрание заслуг), приведут их к зрелости своими чистыми мыслями и пожелают родиться в моей земле – если они не получают (желаемого), да не обрету я совершенное знание²⁹.

Условная форма, в которой излагаются не только эти, но и оставшиеся из сорока восьми обетов, необычайно важна. Когда далее в сутре Ананда спрашивает Будду, достиг ли Дхармакара к тому времени Высочайшего Просветления, и, если так, ушел ли он или все еще живет, Благословенный отвечает, что Дхармакара действительно достиг высочайшего совершенного знания и в качестве Татхагаты Амитабхи

²⁸ В китайских переводах. Согласно санскритским текстам, дошедшим до наших дней, их сорок шесть.

²⁹ «Священные книги Востока», т. хlix, ч. ii, с. 73-74.

проповедует Дхарму на Западе, в Сукхавати, земле Будды, которую он устроил в согласии со своими обетами. Поскольку Амитабха, будучи Дхармакарой, поставил достижение совершенного знания в зависимость от нашего перерождения в Сукхавати, как только мы повторим его имя десять раз и так далее, и поскольку, согласно сутре, он уже Просветлен, с временной точки зрения это означает, что нам нужно лишь принять его имя, чтобы переродиться в Земле Блаженства, а с точки зрения вечности – что мы уже пребываем там. Причина, по которой духовная жизнь последователя Синсю сосредоточивается вокруг обетов Амитабхи, вероятно, теперь стала более ясной. Однако мы отложим дальнейшую интерпретацию этой части мифа до следующего раздела, а пока вернемся к истории, рассказываемой в сутре. После принесения сорока восьми обетов и получения чудесного подтверждения того, что он станет Буддой, Дхармакара выполнял обязанности Бодхисаттвы сто тысяч ниут коти лет. Здесь составители сутры вставляют прекрасное описание пути Бодхисаттвы, суть которого состоит в следовании Трехчленному пути Нравственности, Медитации и Мудрости. Рождены ли мы в бедности или богатстве, красоте или уродстве, знатности или унижении, это является результатом действий, совершенных в прошлых жизнях: это аксиома буддизма. Дхармакара выполнял обязанности Бодхисаттвы столь хорошо, столь велики были накопленные им заслуги, что, где бы он ни рождался, богатства поднимались к нему из-под земли, дыхание его распространялось, как аромат, превосходящий сандаловое дерево, а голова утопала в благоухании лотосов. Еда и питье спускались с пальмовых деревьев к нему в руки. Все это лишь служило прообразом того Рая, который благодаря добродетельности своих благих деяний он однажды должен был сотворить.

Затем идет указанный эпизод, в котором Будда говорит Ананде, что Дхармакара достиг Просветления как Татхагата Амитабха. Далее Благословенный провозглашает, что свет и

жизнь Амитабхи бесконечны, и добавляет рассказ о том, что десять кальп прошли с тех пор, как он возвысился и пробудился к высочайшему совершенному знанию. Затем следует описание Сукхавати, Земли Блаженства, которое можно поставить в один ряд с самыми великолепными примерами описательного текста во всей мировой литературе. Небесный Иерусалим в Книге Откровения тускнеет и меркнет в сравнении с ним. Сукхавати, населенная исключительно богами и людьми, представляется как огромная равнина, «ровная, как ладонь», лишенная гор. По всем сторонам растут драгоценные деревья, и вся земля Будды окружена золотыми сетями и повсюду покрыта лотосовыми цветами, сделанными из драгоценностей. Некоторые драгоценные лотосы достигают окружности в десять миль, и из каждого исходят тридцать шесть тысяч коти лучей, и в каждом луче сидит Будда цвета золота и проповедует Дхарму. Великие реки, которые протекают в Сукхавати, достигают ширины в пятьдесят миль и глубины в двенадцать миль. На их ароматных водах плавают группы цветов, украшенных драгоценностями. Музыка, творимая их водами, напоминает уму о глубочайших принципах Дхармы. Все, кто рождается в Сукхавати, не испытывают недостатка в изысканнейшей пище, ароматах, музыкальных инструментах, многоцветных одеяниях и великолепных дворцах, как только они этого пожелают. Шесть раз в день дуют ветра, и дождь приносит ароматные цветы, которые покрывают всю землю Будды на глубину в семь сажений. В Сукхавати нет огня, солнца, луны, звезд или тьмы; она залита невообразимым сиянием, которое не растет и не убывает. Такова вкратце Земля Блаженства – хотя сжатое описание не может по достоинству передать светящуюся яркость описания ее совершенств, приводимых в тексте. Те, кто рождается там, говорит Будда Ананде, не могут не прийти к Просветлению, они непременно со временем обретут Нирвану.

Провозгласив, что восхваления Сукхавати можно совершать бесконечно и что имя Амитабхи превозносится

Буддами всех направлений, равными числу песчинкам в реке Ганг, Благословенный заявляет, что тем, кто устремится к перерождению в его Земле Блаженства или будет медитировать на него, Амиабха явится в окружении собрания бхикшу во время смерти. Затем следует ряд строф, восхваляющих Амиабху, и дальнейшее описание Сукхавати. В ходе этого описания появляются имена Авалокитешвары и Махастхамапрапты, двух великих Бодхисаттв, особо ассоциируемых с Амиабхой. Великолепная фантазмагория, наделенная глубоким философским смыслом, какими изобилуют сутры Махаяны, открывается нам. Поклонившись по наставлению Будды в западном направлении с руками, полными цветов, Ананда выражает желание увидеть Амиабху, после чего Будда испускает с ладони луч света, который освещает не только его землю, но и все другие Земли Будд вселенной. В этом свете не только Ананда, но и каждый живущий ясно видит Амиабху и его свиту Бодхисаттв Земли Блаженства, а они в Сукхавати ясно видят Будду Шакьямуни и весь мир Саха. Спросив Бодхисаттву Аджиту (другое имя Майтреи), видит ли он прекрасные сады, реки и лotosовые озера Сукхавати и есть ли разница между богами, называемыми Паранирмитавасавартинами, и людьми в мире Сукхавати, Благословенный объясняет, что существа, чудесным образом рожденные в Сукхавати и появляющиеся со скрещенными ногами на распутившихся лotosовых цветах, – те, кто твердо верит в Амиабху, а те, кто пребывает в закрытых чашечках таких цветов, испытывали некоторое сомнение. Лишь спустя 500 лет, когда лotos распухнет, они смогут услышать и увидеть Амиабху. В заключение Будда предостерегает Аджиту от сокрытия сомнений, говорит ему, сколько коти Бодхисаттв переродится в Сукхавати из каждой земли Будды и, что типично для окончания сутр Махаяны, увещевает его проповедовать этот текст, «Сукхавати-вьюху», всему миру, в том числе и богам. Те, кто, с восторгом услышав ее, читает ее, повторяет, учит ей других, переписывает ее и поклоняется

ей, непременно совершают множество благих деяний. Наконец, Будда произносит несколько стихов, и составитель говорит нам, что, пока произносилось это изложение Дхармы, бесчисленные существа достигли каждого из этапов Запредельного Пути, вся мировая система сотряслась и случились различные чудеса. Боги и люди рукоплескали речи Татхагаты.

Малая «Сукхавати-вьюха» составляет лишь одну восьмую от длины обширного текста и, вероятно, принадлежит примерно к тому же литературному периоду. В данном случае действие происходит в Шравастии, в роцце Джета, в парке Анатхапиндики, где Благословенный пребывал с большим собранием Бхикшу (все они были Архатами) и многими Бодхисаттвами с благородным умом. Присутствовало также великое множество небесных существ. Обращаясь к Шарипутре, своему главному ученику-архату, Бхагават говорит, что на западе есть мир под названием Сукхавати, земля Будды Татхагаты Амитаюса (Бесконечный Свет – имя Амитабхи). Помимо того, что оно гораздо менее детально, описание Земли Блаженства, которое следует за этим заявлением, несколько отличается от того, что приводится в большой «Сукхавати-вьюха-сутре»: она не ровная, а украшенная террасами. Однако с точки зрения учения есть также одно очень большое и важное различие. Большая сутра учит, что перерождение в Земле Блаженства, по крайней мере, частично зависит от накопления заслуг. Это открыто отвергается в ее кратком эквиваленте. Владыка говорит Шарипутре:

*«Существа не рождаются в этой земле Будды
Татхагаты Амитаюса в награду и в результате благих
деяний, совершенных в этой настоящей жизни. Нет, какой
бы сын или дочь семейства ни услышали имя
Благословенного Амитаюса, Татхагаты, и, услышав,
сохранили его в уме и с неотвлеченными мыслями
удерживали его в уме одну, две, три, четыре, пять, шесть*

или семь ночей, то, когда этот сын или дочь семейства приблизятся к смерти, Амитаюс, Татхагата, окруженные собранием учеников и сопровождаемый множеством Бодхисаттв, предстанет перед ними в час смерти, и они покинут этот мир с безмятежным умом. После смерти они родятся в мире Сукхавати в земле Будды того же Амитаюса, Татхагаты».

(Малая «Сукхавати-вьюха-сутра», 10. Перевод Макса Мюллера)³⁰.

Это учение – не антиномианизм, за который его можно ошибочно принять сначала. Оно лишь стремится утвердить совершенное различие между мирским и запредельным. Реальности нельзя достичь посредством серии приращений к нереальному. В конечном счете, освобождение зависит от прорыва во вселенную фактора, который противостоит нашему сознанию эго в качестве Другой Силы. О значении этого глубокого учения мы более подробно поговорим позже.

«Амитаюр-дхьяна-сутра», третий из трех основных текстов дальневосточного буддизма поклонения, занимает в учении положение, промежуточное, соответственно, между положениями большой и малой «Сукхавати-вьюха-сутр». Он состоит из шестнадцати медитаций, которым Будда учит Вайдехи, супругу Царя Магадхи Бимбисары как средству визуализации совершенств Сукхавати, где неизвестны страдания, пережитые царицей в этом мире. Те, кто желает практиковать эти медитации, должны, во-первых, развивать трехчленную благодать (поддерживая своих родителей; служа учителям и старейшинам и почитая их; с сострадательным умом воздерживаясь от нанесения вреда живым существам, а также выполняя десять благотворных деяний), во-вторых, принять прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе, в-третьих, направить свой ум исключительно на достижение Просветления, глубоко верить в закон причины и следствия, изучать и повторять сутры Махаяны.

³⁰ Там же, с. 98-99.

Первая медитация заключается в сосредоточении ума на диске заходящего солнца, пока он не будет виден с равной ясностью, открыты ли глаза или закрыты. Это, несомненно, форма упражнения *касинья*, описанного в первой главе, в разделе 17. Во второй медитации *касинья* – сначала вода, а затем лед. Достигнув отраженного образа (*патибхаганимитта*) льда, нужно воображать цвет лазурита. Каждая сторона этой земли из лазурита, которая разворачивается в восьми направлениях, состоит из сотен драгоценностей, каждая драгоценность испускает тысячи лучей, а каждый луч – 84000 цветов, которые, отражаясь в земле из лазурита, выглядят как тысяча миллионов солнц, так что трудно разглядеть их по отдельности. На поверхности земли из лазурита крест-накрест натянуты золотые нити, и созданные ими квадраты далее разделены драгоценными нитями. Лучи, испускаемые этими драгоценностями, образуют высокие башни, со всех сторон украшенные развевающимися флагами и музыкальными инструментами. Когда эти инструменты звучат, они испускают звуки «страдание», «нереально», «непостоянно», «не-я». Так верующий постепенно визуализирует совершенства Сукхавати. Медитации с третьей по шестую заключаются в достижении ясного восприятия составных частей Сукхавати, таких, как драгоценные деревья, драгоценные озера и драгоценные лотосы: все это нужно представлять четко, открыты глаза или закрыты. Любой, кто достигает этих уровней медитации, непременно переродится в Земле Блаженства, независимо от совершенных проступков. Пока говорит Будда, в небе появляется Амиताюс, а справа и слева от него соответственно – Бодхисаттвы Авалокитешвара и Махастхама. Их общее сияние, ярче солнца в сто тысяч раз, столь поразительно-ярко, что великие существа едва зримы. Затем Вайдехи спрашивает Будду, как существа в будущем должны медитировать, чтобы увидеть Амитаюса и двух сопровождающих его Бодхисаттв так ясно, как она видит их сейчас. Благословенный отвечает, что желающие

медитировать на Будду Амитаюса должны, прежде всего, визуализировать великолепный цветочный трон. Это составляет седьмую медитацию. Затем представляется золотой образ Амитаюса, сидящего на троне. Такие же цветочные троны создаются для Авалокитешвары и Махастхамы, и соответствующие золотые образы визуализируются сидящими справа и слева от наставника. Это восьмая медитация. В девятой медитации верующий учится воспринимать телесные знаки и свет Будды Амитаюса. Сутра говорит, что те, кто медитируют на тело Будды, узрят и его ум. В десятой медитации он видит телесные знаки и свет Авалокитешвары, а в одиннадцатой медитации – Махастхамы.

Составные части всех этих визуализаций описываются с избытком цветистых деталей. Это не просто «фонтанирующее красноречие», как считал Ф. М. Мюллер³¹. Мы не должны забывать, что главный фокус этих текстов – не риторический, а духовный. Это особенно касается этого текста, который, как указывает название, является руководством по медитации. Земля Блаженства описывается столь зримо и подробно исключительно для того, чтобы способствовать процессу визуализации. Соответственно, Ф. М. Мюллер был совершенно не прав, когда по собственной воле изъял из своего перевода несколько фрагментов, которые оказались ему «ненужными повторами»³². Но в его времена едва ли можно было понять подлинное значение и функцию сутр Махаяны.

В двенадцатой медитации верующий должен представлять, что он переродился в Сукхавати и что, после того, как цветок лотоса, в котором он сидел взаперти, распускается, он может видеть Будд и Бодхисаттв, заполнивших небо, слышать звуки вод и деревьев, трели птиц и голоса многих Будд, проповедующих совершенную Дхарму. Затем, в тринадцатой медитации, он визуализирует

³¹ Там же, с. xi.

³² Там же, с. 175.

Амитаюса, Авалокитешвару и Махастхаму вместе, в той же детальной манере, в которой он представлял их в девятой, десятой и одиннадцатой медитациях. В трех последних медитациях верующий учится воспринимать три ступени к состоянию Будды, на которых существа перерождаются в Сукхавати. Каждая ступень состоит из трех форм. Перерождение в высшей форме на высшем уровне – это результат соблюдения наставлений, развития правильного настроения ума, изучения сутр Махаяны, практики различных видов медитации и так далее. Тот, кому начертано такое перерождение, видит Амиабху и сопровождающих его Бодхисаттв во всей их славе в момент смерти, ему преподносят алмазный трон, а после смерти он перерождается сидящим на таком троне. Те, кто обладает меньшим запасом заслуг, переродятся в средней или низшей форме высшей ступени и появляются в Сукхавати, сидя на тронах из золота или золота и пурпура. Следовательно, по мере уменьшения количества заслуг окружение, в котором человек перерождается в Чистой Земле, становится менее великолепным. Тем не менее, даже те, у кого вообще нет заслуг, кто совершил пять смертных грехов (непростительных, согласно большой «Сукхавати-вьюхасутре»), могут переродиться в низшей форме на низшей ступени к состоянию Будды, если только они повторяют перед смертью десять раз мантру «Намо амиабхая буддхая», «Поклоняюсь Будде Амиабхе!» Они рождаются запечатными в чашечках золотых цветов лотоса. Через десять великих эонов эти цветы распускаются, и тогда Бодхисаттвы Авалокитешвара и Махастхама, возвысив голос с великим состраданием, проповедают им во всех подробностях несамосущность всех явлений и закон искупления грехов. Следовательно, «Амиаюр-дхьяна-сутра», внешне принимая принцип кармы, ловко изменяет его до такой степени, что его действие практически останавливается. Синран довел этот процесс до логического завершения, провозгласив, что человек перерождается в Чистой Земле даже не в результате

произнесения имени Амиабхи. Сострадание Амиабхи действует безусловно.

Помимо трех только что описанных сутр, которые в совокупности составляют основание дальневосточных школ поклонения, есть ряд других текстов, которые тоже слишком известны и влиятельны, чтобы опустить их даже в самом беглом обзоре писаний буддизма поклонения. Их можно разделить на два класса, согласно тому, является ли главным объектом почитания Будда или Бодхисаттва. Благодаря углубившемуся проникновению в природу Будды, которое со временем оформилось в учение о трикае, конечно, Будда Шакьямуни не мог стать главным объектом веры и поклонения в какой бы то ни было махаянской школе. В «Сукхавати-в्यूхе» и «Амиаюр-дхьяна-сутре» он просто открывает Амиабху миру. Тем не менее, он получает некоторые эпитеты, исполненные страстного поклонения. Вероятно, самые поразительные из них – в «Шатапаньчашатакастотре» Матричеты, труде, который весь исполнен глубочайшей органной музыки восторга.

Акшобхья, «Невозмутимый», чья земля Будды – Абхирати, Земля Необычайно Великого Наслаждения, находится на востоке, по-видимому, был основным образом мифа наподобие Амиабхи. Согласно доктору Конзе, он упоминается довольно во многих ранних сутрах Махаяны, из чего мы можем заключить, что его почитание было широко распространено. Однако до нас дошли лишь фрагменты легенды о нем³³. Больше повезло Бхайшаджьягуру Вайдурьяпрабха Татхагате, Владыке Исцеления, который, как изображается в одноименной сутре, дает двенадцать великих обетов. Его почитание пользуется необычайной популярностью в странах Махаяны и в наши дни. И Акшобхья, и Бхайшаджьягуру могут считаться лишь частично успешными попытками воплотить те понятия, которые со временем нашли полное и совершенное отражение в мифе об Амиабхе. Майтрея занимает

³³ «Буддизм: его сущность и развитие», с. 146.

промежуточное положение, поскольку ему поклоняются то как Будде, то как Бодхисаттве. В Китае, главном центре его почитания, он обычно считается Буддой и изображается иконографически как веселый старик громадных размеров, за которого цепляются мальчишки. Это Мило-фу, также известный как «Смеющийся Будда».

Первостепенное положение среди Бодхисаттв занимает Авалокитешвара, воплощение сострадания, который ненадолго появляется уже в «Сукхавати-вьюхе» и «Амитаюрдхьяна-сутре». На всем Дальнем Востоке он считается объектом поклонения, который уступает лишь Амитабхе. В Тибете ему нет равных. «Каранда-вьюха-сутра», обзор которой приводится в главе 15 «Истории буддийской мысли» доктора Э. Дж. Томаса, является главным источником этого мифа. Важным вторичным источником является 24-я глава «Саддхарма-пундарика-сутры». В этой главе, которая на самом деле составляет отдельный труд, Акшямати восхваляет Авалокитешвару словами прекрасного гимна. Дальневосточный буддизм вознес материнские качества Авалокитешвары столь высоко, что этот Бодхисаттва, определенно мужского рода, со временем превратился в богиню, известную в Китае под именем Гуаньинь, а в Японии – как Кваннон, «Внимающая стенаниям мира». Самантабhadра, еще один Бодхисаттва, который появляется, главным образом, в «Гандавьюха-сутре», где он дает ряд обетов, не менее знаменитых, чем обеты Амитабхи, в Японии иногда изображается как куртизанка. Однако в Тибете, Непале и Монголии таких метаморфоз не было, вероятно, потому, что наличие Тар, группы из двадцати одной женской эманации Авалокитешвары, сделало их избыточными. Среди этих богинь наиболее популярны Белая Тара и Зеленая Тара. «Арьятара-бхаттарика-нама-штоттара-шатака-стотра», в которой Авалокита открывает Ваджрапани 108 имен Зеленой Тары, – гимн необычайной мощи и красоты. Доктор Конзе включил очень хороший перевод в свою книгу «Буддийские тексты на протяжении столетий». Другие Бодхисаттвы,

занимающие важное место в буддизме поклонения – Кшитигарбха, Махастхамапрапта, Манджушри и Ваджрапани, каждому из которых соответствует своя легенда и литература.

7. Школа Чистой Земли

На протяжении всего существования в Индии буддизм поклонения, включая почитание Амитабхи и Аавалокитешвары, существовал не как независимая школа, а как аспект всех школ. Как мы уже видели, легкий путь поклонения Буддам Амитабхе и Майтрее рекомендовал не кто иной, как Нагарджуна. Тибет, Монголия и Непал все еще остаются верны индийской традиции. Лишь в Китае и Японии буддизму поклонения удалось разорвать пуповину, которая связывала его с материнским корпусом веры, хотя даже в этих землях лишь движение почитания Амитабхи было достаточно распространенным и мощным для этого: линии поклонения Кшитигарбхе, Самантабхадре и другим Бодхисаттвам, какими бы популярными и влиятельными они ни были, никогда не поднимались до статуса независимых школ. Соответственно, когда мы говорим о буддизме поклонения как об одной из четырех главных школ Махаяны, мы имеем в виду именно поклонение Амитабхе. Тот исторический факт, что почитание этого Будды, хотя оно и было очень влиятельным, в Индии оставалось аспектом других школ, в то время как в Китае и Японии оно расцвело независимо, находит отражение в списке семи отцов, которые, согласно Дзёдо-Синсю, внесли основной вклад в развитие учения Чистой Земли. Первые два отца – не кто иной, как Нагарджуна, основатель школы Мадхьямика, и Васубандху, совместно с Асангой стоявший у истоков движения Йогачара. Таньлуань, Даочо и Шаньдао, все родом из Китая, становятся третьим, четвертым и пятым патриархами, а седьмой и восьмой – Хонэн и его прославленный ученик Синран, которые родились в Японии.

В этом списке не упоминается Хуэйнен, китайский монах, который, как обычно считается, придал движению Чистой Земли статус независимой школы. Вероятно, его имя пропущено потому, что он жил до Васубандху. Согласно дальневосточной традиции Махаяны, великий ученый Йогачары жил во второй половине пятого века н. э., а Хуэйнен жил с 333 по 416 год. Поскольку список Дзёдо-Синсю построен хронологически и подразумевает некую апостольскую преемственность, хотя и не во всех случаях – непосредственное ученичество, между относительно ранними и относительно поздними патриархами, едва ли было возможным включить Хуэйнена, не исключив Васубандху и лишив школу опоры на одного из самых высокочтимых имен буддизма Махаяны. Или же это упущение можно объяснить тем фактом, что, хотя Хуэйнен был ответственен за независимое существование школы как организации, его вклад в развитие ее доктрины был относительно слабым. Однако именно в связи с именем Хуэйнена школа приобрела название, под которым она была лучше всего известна многие века. На территории монастыря, где он обитал, был пруд, где цвели белые лотосы. Поэтому братство, которое он основал, стало известно, как школа Белого Лотоса. Это обозначение, вероятно, было не простой причудой. Лotosовые цветы – важная черта жизни в Земле Блаженства, и почитатели Амитабхи рождаются из них, согласно «Амитаюр-дхьяна-сутре», а белые лотосы, которые цвели в тихом саду, где уединенно жил Хуэйнен, вероятно, напоминали ему и его последователям о красотах Сукхавати. В любом случае, его знаменитый гимн во славу Амитабхи, в котором чудеса Земли Блаженства описаны не менее блистательным языком, чем в «Сукхавати-вьюхасутре», известен в народе как «Ода Белому Лотосу», хотя вид лотоса, упоминаемый в первой строфе – *утпала* – не белый, а голубой.

Другие названия школы – Кратчайший Путь и Белый Путь. Второе название берет свое начало от аллегии,

которую Шаньдао (613–681 гг. н. э.), пятый из семи отцов, включил в свой комментарий к «Амитаюр-дхьяна-сутре». В этой аллегории повторение мантры *намо амитабхая буддхая* уподоблялось узкому белому пути шириной в четыре или пять дюймов, с одной стороны омываемому пылающим потоком огня, а с другой – бездонным бурным водным потоком. Только идя по этому пути, может странник перейти с ближнего берега на дальний. В наши дни школа Хуэйнена наиболее широко известна как школа Чистой Земли, и мы уже использовали это название раньше, тем более охотно, что в силу того факта, что в Индии движение почитания Амитабхи никогда не существовало независимо, никакого отличительного санскритского наименования для него нет. С этих пор мы будем говорить о нем как о школе Чистой Земли. Однако между изначальной индокитайской формой учения Чистой земли и его японской разновидностью существуют огромные различия. Эта более поздняя, глубокая и близкая к подлинно буддийской интерпретация была главным образом трудом Синрана, основателя Дзёдо-синсю, школы Истинной Чистой Земли, в которой движение поклонения перед Амитабхой после более чем двенадцати веков развития и подготовки, наконец, достигло своего пика. Интерпретация Синрана, будучи, по сути, прочтением изначального мифа об Амитабхе в свете более тонких трансцендентных понятий, не должна восприниматься отдельно от ранних традиций, из которых она распустилась так же естественно, как цветок из материнского семени. Лишь после краткого описания индокитайской формы учения Чистой Земли мы можем отважиться на более полное, хотя и все равно неполноценное, исследование учения Истинной Чистой Земли.

Идея о том, что появление Будд не было ограничено настоящим мировым периодом, а, напротив, они появлялись и в предыдущих мировых периодах, было, как мы видели в четвертом разделе первой главы, согласно свидетельству Палийского канона, неотъемлемой частью Изначального

буддийского учения. Развивая эту идею, и махасангхики, и саутрантики утверждали, что, если появление Будд считается безграничным во времени, оно может также считаться безграничным и в пространстве: не только следующие один за другим мировые периоды, но и существующие одновременно мировые системы находятся под руководством различных Будд. Но, хотя мировые системы, находящиеся под влиянием и воздействием одного Будды, могут сосуществовать с теми, которые находятся под влиянием другого, они не могут, с точки зрения, по крайней мере, относительной истины, быть одинаково протяженными во времени. Эту проблему махаянисты разрешили, объяснив, что, хотя в своем всеведении Будда воспринимает всю бесконечность пространства, его поле знания, его духовная власть ограничена определенным рядом мировых систем. Этот ряд мировых систем известен как его поле Будды (*буддха-киштра*) или земля Будды. Хотя, как можно заключить из «Амитаюр-дхьяна-сутры», Будда знает, что происходит в других землях Будд, его ответственность за возвращение и просветление существ ограничена его собственной землей Будды, которая состоит не из нескольких сотен, но из бесчисленных миллионов мировых систем. Поля Будды бывают двух видов, чистые и нечистые. Нечистое поле Будды населено существами всех шести сфер существования, то есть не только богами и людьми, о каком рождении страстно мечтает средний буддист-мирянин, но и титанами, голодными духами, скотом и существами, испытывающими муки ада (такого рождения он боится и страшится как ужаснейшей катастрофы). Нечистые поля Будды, такие, как то, в каком живем и мы с вами, тождественны тому или иному ряду мировых систем, принадлежащих к феноменальной вселенной. Чистое поле Будды, с другой стороны, помимо управляющих им Будды и его славных спутников, Бодхисаттв, населено исключительно богами и людьми, и все они появляются на свет путем призрачного рождения и обладают мужским телом.

Сукхавати, обитель Ами табхи – поле Будды этого вида и потому оно известно как Чистая Земля.

Как создается Чистая Земля – а Сукхавати, будучи самой известной из них, не является единственной, – уже описывалось в истории Дхармакары, рассказанной Шакьямуни, Буддой, управляющим нашим собственным нечистым полем Будды (*саха-локой* или миром бедствий) в большой «Сукхавати-вьюха-сутре». Причина создания Чистой Земли, вероятно, не столь очевидна. Однако, по сути, она тождественна причине, по которой Владыка Будда основал самый известный из всех буддийских институтов, Сангху. Хотя примеры мирян, достигающих продвинутых уровней Запредельного Пути, иногда все же встречаются в буддийских писаниях, со времен самого Будды в буддийских кругах распространилось представление о том, что для того, кто стал «заложником удачи», беспрепятственный поиск истины практически не возможен. Домашние обязанности, социальные требования и, в первую очередь, необходимость зарабатывать средства к существованию становились часто несовместимыми с совершенным соблюдением наставлений в морали, не говоря уже о развитии чистоты и однонаправленности ума посредством регулярной и систематической практики медитации. Причина, по которой создавалась Сангха, заключалась в создании для тех, кто чувствует тягу к запредельному, общества внутри общества, практически, мира внутри мира, который обеспечит им идеальную среду для ведения святой жизни. Членство в таком объединении делает достижение Просветления не труднее, а легче.

Чистая Земля создается согласно тому же самому принципу. Видя, как трудно живым существам, обремененным тяготами мирского существования, найти возможность даже услышать Дхарму, не говоря уже о ее практике, тот или иной Бодхисаттва из сострадания дает торжественный обет о том, что после достижения Высшего Состояния Будды он создаст поле Будды, где условия будут в

высочайшей мере благоприятными для обретения Просветления. Как мы знаем, Амитабха зашел настолько далеко, что поставил обретение Состояния Будды в зависимость от создания поля Будды, в котором переродятся не немногие избранные, а все живые существа, которые (согласно большой «Сукхавати-вьохе») соблюдали несколько элементарных нравственных предписаний или (согласно малой «Сукхавати-вьохе» и «Амитаюр-дхьяне») просто призывали его имя. Следовательно, Сукхавати можно воспринимать как своего рода космическую Сангху, невообразимо более обширную и бесконечно более совершенную, чем тот институт, который является ее, так сказать, тенью здесь, на земле. Тот, кто появляется на свет в этом духовном царстве, свободен от превратностей судьбы, он больше может не опасаться рождения полубогом, голодным духом, животным или существом ада. Его больше не заботит пища, одежда и средства к существованию. Он полностью сосредоточен на обретении Просветления, и оно – при соблюдении духовных наставлений Амитабхи и его Бодхисаттв – ему обеспечено. С этих пор и навсегда он идет только вперед. Сколько бы миллионов лет он ни провел в Чистой Земле, он неминуемо обретет Высшее Состояние Будды.

Такое представление о Сукхавати как о плане существования, где невозможно возвращение к низшим состояниям, сразу напоминает о хинаянском учении о Шуддхаваше или «Чистых Обителях». Стоит напомнить, что *анагамин*, Невозвращающийся, успев до кончины разорвать пять низших оков, перерождается в пяти высших измерениях мира формы (*рупалоки*), где он достигает Нирваны без необходимости еще раз родиться человеком. Однако существуют некоторые различия между этим учением и учением Махаяны. В то время как Шуддхаваша существует на высшем уровне мира формы, Сукхавати не принадлежит ни миру желаний, ни миру формы, ни даже миру без формы, она не является ни мирской, ни запредельной. Опять же,

анагамин достиг третьего уровня Запредельного Пути и в силу этого достижения рождается в Чистых Обителях, а существа рождаются в Чистой Земле не в силу своих собственных заслуг, а силой сострадания Амитабхи, выраженного в его обетах. Следовательно, в то время как Сукхавати – это промежуточная цель на легком пути к Нирване, Шуддхаваша – это промежуточная цель на трудном пути. Учение Синрана отличается от этих представлений, поскольку утверждает, что Сукхавати и есть конечная цель. Прежде, чем попытаться прояснить это невероятное утверждение, которое, как может показаться поначалу, не только отрицает запредельное содержание буддизма, но и скатывается в примитивность популярного теизма, мы должны закончить наше описание индокитайского буддизма поклонения, сказав несколько слов относительно двух моментов, которые для ученого представляют чисто академический интерес, но верующего могут заставить всерьез задуматься. Во-первых, если предположить ради аргументации, что причина, по которой Бодхисаттва создает или решает создать Чистую Землю, была правильно объяснена ранее, может ли он на самом деле создать такое поле Будды, просто пожелав этого? Можем ли мы поверить, что Сукхавати возникла силой мысли? Во-вторых, если допустить, что такое место, как Сукхавати, существует, вероятно ли, что существа могут перерождаться там, просто призывая имя Амитабхи, как утверждают столь уверенно малая «Сукхавати-вьюха» и «Амитаюр-дхьяна»?

Для того, кто признает принцип кармы и его следствие, признает, что перерождение определяется нашими поступками, первый вопрос не представляет трудности. Доктор Конзе отвечает на него столь невероятно точно и убедительно, что мы без сомнений предпочтем его слова нашим:

«Творческая сила этически значимых поступков столь же незыблема для буддизма, сколь она странна для нас.»

Среда, в которой приходится жить существам, в большой мере, особенно в том, что касается ее приятности или неприятности, определяется их поступками (кармой). К примеру, различные ады создаются поступками существ, которые там перерождаются. В нашем мире есть безводные пустыни, потому что у нас мало заслуг. Мир вещей (бхаджана-лока) – на самом деле не что иное, как своего рода отражение поступков людей. Окружение может существовать лишь до тех пор, пока есть существа, чья карма принуждает их воспринимать его. В таком же духе мы утверждаем, что заслуги Бодхисаттвы могут быть столь велики, что он создает Чистую Землю не только для себя, но и для других существ, которым он ее передает»³⁴.

Существование так называемых сверхъестественных сил, описанных в разделе 17 первой главы, также можно использовать в качестве опоры буддийских верований в творящую силу мысли. Тот, кто достиг четвертой *дхьяны*, способен не только создавать копии своего физического тела, которые менее зрелым в сосредоточении кажутся неотличимыми от оригинала, но и «материализовывать», на первый взгляд, естественные объекты любого рода. Примеры таких способностей не ограничены лишь писаниями и известны и в наши дни во всех буддийских странах, где практика медитации еще остается живой традицией. Вероятно, самым выдающимся примером таких способностей в наши дни был последний Томо Геше Ринпоче, прославленный тибетский йогин, умерший в конце тридцатых годов. Однажды, путешествуя в Тибете с большой свитой, он проявил в небе чудесное видение Будды Майтреи и его спутников-Бодхисаттв. Это явление, видимое на многие мили вокруг, длилось несколько часов. Все окрестности не только залило небесное сияние, но и пошел дождь из цветов, напоминающих лотосы. Последние, хотя их можно было

³⁴ «Буддизм: его сущность и развитие», с. 156.

собирать и держать в руках, начали таять в воздухе спустя примерно полчаса. Все это видели сотни людей, и это событие было изображено на фресках Дунгкар Гомпы, «Монастыря Белой Раковины» в долине Чамби в южном Тибете. В этом монастыре, где хранится забальзамированное и позолоченное тело Ринпоче, Его Святейшество Далай-лама пребывал зимой 1950-1951 годов, пока его правительство вело переговоры с правительством Китая. Многие из тех, кто своими глазами видел необыкновенные деяния Томо Геше Ринпоче, еще живы, и достоверность их общего свидетельства нелегко опровергнуть³⁵.

Вывод очевиден. Если можно создать чудесное видение, которое длится несколько часов и видно сотням людей, должно быть возможным и создание того, что продлится века и будет зримо миллионам. Если силой мысли можно создать цветок, она может, достигнув необходимой мощи, создать и поле Будды. На самом деле, малая «Сукхавати-вьюха» явственно говорит, что виды птиц, поющие в рощах Сукхавати, «специально созданы Татхагатой Амитаюсом и изрекают звук Закона»³⁶.

Ответ на второй вопрос можно также частично дать, сославшись на закон кармы, или, если быть точнее, на более общий принцип причинности, особым случаем которого является закон кармы. Буддизм поклонения не утверждает, что перерождение в Чистой Земле происходит без какой бы то ни было причины, но первостепенный фактор этой причинности – призывание имени Амитабхи. Следовательно, нельзя утверждать, что школа отвергает общий принцип причинности. Но разве поразительное утверждение «Амитаюр-дхьяны» о том, что даже те, кто совершил десять дурных деяний и пять смертных грехов могут, приняв имя Амитабхи, переродиться в Чистой Земле, не равнозначно

³⁵ Автор встречался и говорил с несколькими из них, и все они, за одним исключением, были тибетцами. Исключением был Лама Анагарика Говинда, личный ученик Ринпоче. Лама Говинда умер в 1985 году.

³⁶Малая «Сукхавати-вьюха», 6.

отрицанию закона кармы, как его обычно понимают? Если карму истолковывать в чисто индивидуалистическом смысле, на это возражение нельзя дать ответа. Но такое истолкование, поскольку оно подразумевает абсолютную реальность личности, будет отрицанием той самой истины, основной концептуальной формулировкой которой является принцип причинности, – истины *анатмана* или шуньяты. Неиндивидуалистическая интерпретация закона кармы дается в учении *паринаманы* или «передачи заслуг». Согласно этому учению, заслуги, которые накопил человек совершением благих деяний можно, если он пожелает, передать другому, тому, кто жаждет воспользоваться ими. Запас заслуг Амитабхи, собранный на пути Бодхисаттвы, столь невероятно велик, что даже после создания Земли Блаженства остается неисчислимо большой избыток. Просто призывая его имя, которое в реальности тождественно самому Амитабхе, мы отождествляем себя с Амитабхой. В результате этого отождествления часть его заслуг передается нам. Этих заслуг, теперь наших, достаточно не только для уравнивания результатов наших дурных деяний, но и для обеспечения нашего перерождения в Чистой Земле. Закон кармы не отрицается для нашей пользы. Все, что происходит, – более сильная карма отрицает ту, что слабее.

В индокитайской форме учения Чистой Земли, описанной выше, Сукхавати, оставаясь, так сказать, вне трех планов существования, на которые подразделяется феноменальная вселенная, тем не менее, совершенно отличается от запредельного состояния Нирваны. Соответственно, нельзя сказать, что она существует в абсолютном смысле, она существует лишь в относительном смысле, и эта форма учения Чистой Земли, следовательно, сосредоточивается не на Реальности, а на том, что, несмотря на красоту, является лишь видимостью. Ее можно считать выражением относительной истины (*самврити*), а не абсолютной истины (*парамартха*). Однако, согласно интерпретации Синрана, Сукхавати и Нирвана тождественны, не потому, что Нирвана

для него – нечто мирское, а потому, что Сукхавати – лишь красочный символ запредельного. Эта более поздняя форма учения Чистой Земли, следовательно, выражает абсолютную истину, и именно по этой причине Синран называет свою школу Дзёдо-синсю, школой Истинной Чистой Земли. Прежде, чем вновь обратиться к основным чертам мифа о Чистой Земле в свете трансцендентализма Синрана, мы должны сделать паузу и познакомиться с основными событиями в его жизни, которая на ранних этапах была тесно связана с жизнью Хонэна.

Синран Сёнин (Синран Святой), как называют его последователи, родился в 1173 году и умер в 1262 году в возрасте девяноста лет. Следовательно, его жизнь практически совпала с богатейшим и самым творческим периодом японского буддизма. Будучи довольно юным, он стал вести монашескую жизнь и посвятил несколько лет овладению сутрами и шастрами различных буддийских школ, появившимися в Японии с материка. Он также занимался практикой самых разных духовных дисциплин. Но он обнаружил, что ни изучение текстов, ни дисциплина не могут приблизить его к Просветлению. Проведя несколько лет в бесплодных поисках учителя, который покажет ему путь, подходящий его темпераменту, Синран встретил Хонэна Сёнина. Хонэн, величайший распространитель и ярчайший пример учения Чистой Земли в Японии, познакомил его с практикой повторения мантры «Намо амитабхая буддхая», и сердце Синрана, наконец, обрело покой. Отказавшись от монашеских обетов, которые, как он считал, соответствуют пути опоры на себя, Синран провел оставшиеся шестьдесят лет своей долгой жизни, путешествуя по стране и проповедуя обычным людям, многие из которых стали его друзьями и последователями. В 1225 году была основана Дзёдо-синсю как самостоятельная школа. В наши дни это крупнейшая из японских ветвей Махаяны, обладающая большим количеством храмов и проповедников и большим количеством последователей, чем любая другая.

В том, что касается распространения Дхармы, японский буддизм поклонения в целом более активен, чем три остальные важные школы Махаяны вместе. В западных странах его усилия расширить сферу буддийского влияния можно сравнить лишь с современной Тхеравадой³⁷.

Поскольку Сукхавати и Нирвана, согласно Синрану – синонимы, учение школы Дзёдо-синсю о перерождении в Чистой Земле не должна истолковываться как новое появление на каком-то ином плане феноменального существования, каким бы возвышенным он ни был, как в индокитайской форме учения: она считается тождественной достижению Нирваны. «Перерождение (в Чистой Земле), – говорит Синран, – это совершенное непревзойденное Просветление»³⁸. Далее, все школы буддизма, независимо от того, к какой яне они принадлежат, единогласно считают, что за исключением анагаминов и существ, перерождающихся в Сукхавати, все обретают Просветление во время жизни. Нирвана достижима здесь и сейчас. Хотя в теории Синран не отрицал этого учения, на практике он свел его важность к минимуму, утверждая, что человечество во многом пришло к упадку со времен Шакьямуни, и такое достижение вряд ли было доступным вообще кому-то, и уж точно не мирянам. Поэтому он учил, что мы должны стремиться к достижению перерождения в Сукхавати или Просветлению не во время нашей будничной жизни, когда вокруг нас множество отвлечений, а в момент смерти. Все, чего мы должны стремиться достичь, – пробуждение веры в Амиабху. Это пробуждение веры приведет к результату, который проявится в мгновение смерти и станет условием нашей немедленной реализации Нирваны. В словоупотреблении Синрана не только перерождение и Нирвана, но и смерть и Нирвана – синонимы. Хотя школа Чистой Земли уделяла этому учению

³⁷ И Дзёдо-синсю, и Тхеравада в наши дни оказались позади тибетского буддизма и Дзена.

³⁸ «Синсю Сождо Дженсю», т. 2, с. 58. (цитируется Филиппом Карлом Эйдманном в книге «Простой беспрепятственный путь», с. 15. Частное издание, 2497, Шова, 281).

беспрецедентное внимание, само учение не является оригинальным. На самом деле, Синран этого и не утверждал. Подобно всем великим буддийским ачарьям, он заявлял, что лишь толкует слова писаний. Даже в Палийском каноне отнюдь не редки свидетельства о том, что сам Будда признавал возможность достижения Нирваны в момент смерти. Следовательно, несмотря на поразительную и даже потрясающую индивидуальность учения Синрана, было бы несправедливо обвинять его в нововведениях. Он просто привлек внимание к аспекту учения Будды, которым до тех пор пренебрегали.

Поскольку достижение «перерождения» или Нирваны в момент смерти зависит от действия, производимого пробуждением веры во время жизни, очевидно, что для последователя Син пробуждение веры – ось, вокруг которой вращается вся духовная жизнь. Но эта вера, пробуждение которой может привести к столь разительным последствиям, не тождественна вере в христианском смысле этого слова, и было бы вопиющей ошибкой из-за небольших совпадений в терминологии спутать учение Син об «освобождении верой» с соответствующей догмой христианского протестантизма. Если воспользоваться словами Филиппа Карла Эйдманна, «пробуждение веры в буддизме Син – это мгновение чистой бессамости»³⁹. Это мгновение чистой бессамости случается, когда мы, осознав, что любые попытки обрести Просветление посредством наших «собственных» усилий лишь укрепляют наше чувство отделённости, без всяких условий покоряемся состраданию Амитабхи и безоговорочно полагаемся на то, что оно приведет нас к Нирване. Под словом Амитабха Синран не подразумевает какой-то отдельной личности, это даже не Будда, а состояние Будды или сама Реальность. (Важно, что в Японии Амитабха и Амитаюс, Бесконечный Свет и Бесконечная Жизнь, отбросили суффиксы и стали просто Амидой, Бесконечным). Соответственно, сострадание, которому мы покоряемся,

³⁹ Там же, с. 11.

которое приводит нас к Нирване, – это не эмоция отдельного существа, каким бы возвышенным оно ни было, это космический принцип. Абсолютная реальность, которая в качестве объекта поклонения часто называется *дхармакаей*, не только статична, но и динамична, это одновременно мудрость и сострадание. Изначальный обет Амиды, который в индокитайской форме учения был пространственно-временным явлением, согласно толкованию Синраном мифа об Амитабхе является символом запредельной спасительной активности Абсолюта. Эта активность считается вечной, не потому, что она длится неопределенный период времени, а потому, что она вообще не обусловлена временем.

Сострадание всех Будд, хотя оно и выходит за пределы всех категорий мышления, включая категории субъекта и объекта, представляется нашему искаженному эго восприятию в виде силы, которая воздействует на нас извне – как Иная Сила. Это Синран ясно дает понять, когда говорит: «То, что называется внешней силой, может быть определено как отсутствие разделения на то или это»⁴⁰. Подчиниться Иной Силе – значит выйти за пределы различий между субъектом и объектом. Когда мы отождествляем себя с Амидой, Амида отождествляет себя с нами. То, что происходит потом, – не перенос заслуг как один из факторов, влияющих на достижение перерождения в феноменальном мире, а обретение силы неразличения или сострадания всех Будд. Именно эта сила со временем приводит нас к Нирване. Но поскольку сострадание совечно с Абсолютом, его проявление нельзя считать ограниченным во времени. Говоря символическим языком мифа, Амида сделал свое достижение Высшего состояния Будды связанным с тем, что существа обретут перерождение в его Чистой Земле. Следовательно, поскольку Амида Просветлен, мы также должны быть Просветленными. Раз Просветление – запредельное состояние, мы должны думать, что обретаем его не во времени, а за пределами времени. В реальности мы вечно

⁴⁰ Там же, с. 8.

Просветлены. Только в силу неведения мы считаем себя непросветленными. Когда пробуждается вера, мы делаем «прыжок над пропастью», оказываемся в измерении запредельного без необходимости в промежуточных шагах (поскольку Абсолют ни в коем случае не может зависеть от чего бы то ни было) и осознаем, что, как учит и Пражняпарамита, Нирвана – это не то, чего можно достичь. Вера подобного рода – это не вера в общепринятом смысле слова, а эмоциональный эквивалент мудрости. Хотя праджня – это слово, имеющее отношение преимущественно к интеллекту, мы совершим серьезную ошибку, если предположим, что запредельная способность, которую оно называет, – это некая деятельность рассудка в обычном двойственном смысле, и эту способность нельзя вместо этого обозначить словом с преимущественно эмоциональным оттенком значения.

Как мы уже видели, буддизм поклонения в целом и учения Синрана Сёнина в особенности являются переводом учения как такового с интеллектуального в эмоциональный модус. Запредельная реальность остается той же, но в одном случае она обозначается посредством концептуальных формулировок, а в другом – посредством символов, обращенных к воображению. Такой перенос, несомненно, обладает очень большими преимуществами. В то время как философия затрагивает лишь рациональную поверхность нашего существа, поэзия проникает в его глубины. Поскольку символы мифа об Амитабхе обращаются к самым темным и наиболее глубоко спрятанным желаниям и потребностям нашей личности, все они в совокупности могут обратить все наше существо к постижению запредельного.

В то же самое время у такого переноса есть и недостатки. Из своего учения о покорении Иной Силе Амитабхи Дзёдо-синсю сделала логичное, но совершенно ложное заключение о том, что не нужно делать попыток обрести Просветление собственными усилиями. В силу этого заблуждения Синран и его последователи отказались от

идеала монашества, включающего такое необходимое условие любой формы высшей духовной жизни, как соблюдение целибата. Даже повторение «намо амитабхая буддхая» считалось не духовным упражнением, а спонтанным выражением чувства верующего – сильной благодарности Амиде за то, что он уже обеспечил нам Просветление. Менее логичный, но более здравый с духовной точки зрения и более ортодоксальный взгляд воплощен в классическом утверждении Праджняпарамиты: принося обет о приведении всех живых существ к Высшему Просветлению, нужно понимать, что в реальности никаких живых существ нет. Только одновременно принимая два эти противоречивых утверждения, мы можем разрешить не логически, но в нашей собственной духовной жизни, противоречие между пониманием и постижением запредельного. Опора на Иную Силу и на наши собственные усилия вовсе не являются несовместимыми – они *должны* совмещаться. В то самое время, когда мы усердно практикуем Трехчленный Путь Нравственности, Медитации и Мудрости, мы должны осознавать, что в реальности мы ничего не можем сделать, что обретение Просветления зависит от сострадания Амитабхи.

Как мы особенно старались показать в третьем разделе этой главы, буддизм – единое целое, и ему нужно следовать как целому. Не только вера должна уравниваться мудростью, а сосредоточение – рвением в духовной жизни отдельного буддиста, но и в Дхарме в целом должно поддерживаться равновесие между традициями, соответствующими этим четырем способностям. Согласно Нагарджуне, абсолютная истина может быть постигнута только в зависимости от относительной истины. Без принятия подобного воззрения относительно школы Дзёдо-синсю вряд ли можно избежать вывода о том, что буддизм, считать ли его учением, методом или институтом, избыточен. Если опора на Иную Силу действительно исключает опору на наши собственные усилия, религия как особый образ

жизни, а также все особые религиозные действия, оказывается ненужной, и мы сразу погружаемся в пучину мирской суеты.

8. Писания буддийского идеализма

В то время как буддизм веры и поклонения развился под эгидой школы Мадхьямика, Йогачара или Виджнянавада была в каком-то смысле движением реакции против нее. Путь к Просветлению трехчленен, он разделен на последовательные этапы Нравственности, Медитации и Мудрости (смотрите главу 1, разделы 16-18). Нагарджуна и его последователи, не упуская совершенно из виду требования Нравственности и Медитации, выказали особенное пристрастие к Мудрости, постижению и истолкованию которой они, на самом деле, посвятили большую часть своей энергии. Поступая так, они сохраняли верность самой строгой ортодоксальной традиции, которая с тех самых пор, когда она была изречена золотыми устами Будды, не только настаивала на том, что мудрость – неотъемлемое условие Просветления, но и утверждала, что в некоторых случаях мудрости можно достичь без предварительной практики медитации, по крайней мере, в этой жизни. Палийский канон Тхеравады говорит о двух видах освобождения, известных соответственно как *чето-вимутти* или освобождение ума и *паннья-вимутти* или освобождение посредством мудрости. Под вторым, называемым в комментариях *суккха-* и *шуддха-випассаной* или обнаженным проникновением, имеется в виду освобождение, которое достигается без прохождения через любое из состояний сверхсознания (*джняна* или *дхьяна*). Этот вид освобождения, вне всякого сомнения, возможен для людей с определенным типом темперамента. Но теоретическое признание возможности, обеспечивающее чисто интеллектуальное, хотя и внешне прочное основание для пренебрежения медитацией, потенциально стало источником опасности. В отсутствие какого бы то ни было

опыта дхьяны чисто рациональное понимание Дхармы можно легко принять за проникновение. Можно вообразить себя Просветленным, лишь изучив содержимое большого числа книг.

Как раз это и произошло с некоторыми, по крайней мере, последователями определенных школ Хинаяны, среди которых, по-видимому, существовали духовные предки тех воинствующих современных тхеравадинов (к счастью таких меньшинство, хотя оно и довольно голосисто), которые в силу того факта, что они могут перечислить список за списком категории Абхидхармы, ждут от нас веры в то, что они вступили на Запредельный Путь. Именно потому, что некоторые ачарьи, будучи сами тесно связаны с традицией Мадхьямики, видели, что, хотя учения Нагарджуны избежали этой опасности, они ей открыты, и возникло движение Йогачары, постепенно достигшее масштабов независимой школы. На самом деле, опасность была даже более серьезной для мадхьямиков, чем для последователей Хинаяны. Если учения Праджняпарамиты не воспринимаются в возвышенном состоянии сверхсознания, диалектический метод Нагарджуны может легко превратиться не только в схоластичность, но и в скептицизм. Следовательно, йогачарины уделяли очень большое внимание практике медитации, особенно в том, что касается достижения состояния сверхсознания, и именно в силу этого возникло название школы, означающее «практика йоги»⁴¹.

Хотя движение Йогачара было в каком-то смысле реакцией против Мадхьямикавады, оно было реакцией не против ее высших принципов, большинство из которых вполне принимались, а против излишнего внимания к мудрости в ущерб медитации. Следовательно, относительно первоначального этапа развития движения Йогачары было бы ошибкой проводить слишком четкие различия между

⁴¹ Предупреждаем западных читателей, что это практика не имеет ничего общего с ритуалами, упоминаемыми под тем же названием небуддийскими писателями. По сути, она соответствует медитации, как она описывается в разделе 17 главы 1.

школами. Дж. Туччи, великий итальянский исследователь буддизма, также придерживается этого мнения. Он отмечает:

«Обычно говорят, что Махаяну можно разделить на две основных школы, а именно, Мадхьямику и Йогачару. Это утверждение не нужно принимать буквально. Прежде всего, не совсем точно утверждать, что две эти тенденции всегда противостояли друг другу. Более того, антагонизм между Мадхьямикой и первыми толкователями идеалистической школы, такими, как Майтрея, Асанга и даже Васубандху, не столь выражен, как кажется на первый взгляд. <...> Факт в том, что и Нагарджуна, и Майтрея, а также их непосредственные ученики, признавали одни и те же фундаментальные принципы, и их труды определялись одними и теми же идеалами, хотя во многих деталях они придерживались совершенно различных взглядов»⁴².

Мы не совершим серьезной ошибки, если на основании уже изложенных в этом разделе свидетельств заключим, что движение Йогачара было первоначально крылом Мадхьямики, которое, продолжая следовать ее фундаментальным учениям, подчеркивало важность медитации. Это внимание к медитации, что на практике означало достижение дхьян, в конце концов, однако, так повлияло на йогачаринов, что они изменили всю свою философию. Как замечает Конзе,

«функцией и целью йогачаринов было отдать должное видению мира, открываемого в погружении в транс»⁴³.

По этой причине часто делался вывод, что между двумя школами существует различие не в доктрине, а в методе. Как

⁴² «О некоторых аспектах учений Майтрея(натхи) и Асанги» (Калькутта, 1930), с. 2-4.

⁴³ «Буддизм: его сущность и развитие», с. 161.

говорит доктор Э. Дж. Томас,

«в то время как школа Нагарджуны начиналась с опоры на логику и показала невозможность найти утверждение, свободное от противоречий, «Ланкаватара» (согласно автору, «главный канонический текст учения субъективного идеализма») началась с опоры на психологию и нашла позитивную основу в действительном опыте»⁴⁴.

Однако различия в методе, если их постоянно подчеркивать, со временем перерастают в различия в учении. Как признает Туччи, две школы «во многих деталях придерживались совершенно различных взглядов». Эти расхождения во взглядах, не являясь фундаментальными, были достаточно многочисленны и важны, чтобы Йогачара выделилась в отдельную школу. Тем не менее, можно вполне определенно утверждать, что, как бы ни развились их отличительные черты, даже в период величайшего расхождения Мадхьямика и Йогачара в очень значительной степени пересекались. Более того, не стоит забывать, что Йогачара была не просто логически связным корпусом учений. Она была течением, которое стремилось мыслить запредельное в терминах Абсолютного Ума и пыталось объяснить, как и почему на первый взгляд объективная вселенная проявилась из Абсолютного Ума. Внутри этого течения было несколько движений, некоторые в большей мере отличные от учения Мадхьямики и противопоставленные ему, некоторые – в меньшей. Термин Виджнянавада, как объяснялось, обозначал школу в теоретическом аспекте, а Йогачара понималась как определение ее в практическом аспекте. Отношения между двумя терминами не вполне симметричны. Вероятно, Йогачара – более древнее и менее точное общее обозначение течения в целом, и на ранних, и на поздних этапах, в то время как Виджнянавада имеет отношение к частному

⁴⁴ «История буддийской мысли», с. 230.

эпистемологическому развитию ее учения в доктрину о том, что существование феноменов неотлично от нашего восприятия их. Это изменение, напоминающее знаменитый тезис Беркли *esse est percipi*, получило классическую формулировку в трудах Васубандху, вероятно, величайшего теоретика этой школы, который утверждал, что вселенная состоит только из идей (*виджняптиматра*).

Частично в силу того, что она начинала свое развитие как созерцательное крыло Мадхьямики, частично потому, что она изначально подчеркивала индивидуальный опыт, а не авторитет писаний, связь между Йогачарой и сутрами, которые, как утверждается, формируют ее каноническую основу, не только более свободна и туманна, более трудноуловима, чем та, что существует между школой Мадхьямика и текстами Праджняпарамиты, но, вероятно, и в меньшей степени нуждается в определении. Есть еще одна причина для относительно слабой связи между Йогачарой и сутрами буддийского идеализма. Озарения, которыми изобилуют эти тексты, относятся к большему числу тем, чем в сутрах Праджняпарамиты. Для того чтобы систематизировать их, йогачарины неизбежно должны были сделать выбор. Многие важные учения были опущены. По этой причине относительно таких текстов, как «Аватамсака», иногда говорится, что они занимают промежуточную позицию между Мадхьямакавадой и Йогачарой. Другие идеалистические писания совершенно утратили связь со школой. Наше рассмотрение будет менее радикальным. Мы перечислим и частично кратко опишем четыре из пяти сутр, признаваемых традицией в качестве основной канонической опоры школы Йогачара.

За исключением «Самдхинирмочана», появление которой совпадает со временем большой «Праджняпарамиты», все сутры буддийского идеализма принадлежат к периоду, более позднему по отношению к Нагарджуне. Исходя из текущего состояния знания, было бы неразумно пытаться исследовать эти тексты строго

хронологически, и, следовательно, мы опишем их в порядке, наиболее подходящем для цели нашего изложения. Однако это собрание можно с достоверностью отнести периоду, охватывающему второй, третий и четвертый века нашей эры.

В то время как «Самдхинирмочана-сутра» по-прежнему остается труднодоступной, так что в настоящее время мы можем лишь признать ее древность по отношению к другим сутрам, вся «Ланкаватара», а также длинные отрывки из «Гандавьюхи» и «Сурангамы» хорошо известны даже западным буддистам. Второй из этих текстов, «Гандавьюха», является последним в группе из трех сутр, известных под общим названием «Аватамсака», «Цветочное украшение». Этот огромный труд, величественные размеры которого меркнут лишь в сравнении с «Большой Праджняпарамитой», очень высоко ценят дальневосточные буддисты, для многих из которых он является царем сутр Махаяны и средоточием буддийской мысли. Хотя для «Аватамсаки», как и для других сутр школы Йогачара, Абсолютный Ум – единственная реальность, основная тема этой сутры – совершенное взаимопроникновение всех явлений. Поскольку каждый объект вселенной лишен самостоятельной природы, каждый объект вселенной не находит и не создает препятствий к его проникновению или проникновению в него со стороны другого объекта. Взаимопроникновение, хотя и подразумевает отсутствие отдельности, не означает устранения индивидуальности. Эта идея проясняется посредством ряда примеров, среди которых один из самых известных – сеть Индры. У Индры, царя богов, была чудесная сеть, сделанная целиком из драгоценных нитей. Каждая драгоценность в сети отражает все остальные и отражается в них. Поэтому все драгоценности, участвуя в существовании друг друга, таинственным образом сохраняют свою уникальность. Абсолютный Ум, присутствуя во всех явлениях, не уничтожает их, а открывает их подлинный смысл. Хотя учение о взаимопроникновении не было подхвачено Йогачарой, столь важное усовершенствование

нельзя было совершенно проигнорировать. Поэтому в Китае в начале седьмого века зарождается школа, основанная как раз на этом учении. Это школа Хуаянь-цзин или Аватамсака, основателем и первым патриархом которой был Ду Фа Шунь (557-640). Хотя школа пошла на убыль к десятому веку, за три века своего самого творческого периода она дала начало некоторым из величайших мыслителей в истории дальневосточного буддизма, среди которых – Чжи Янь (602-668), Фа Цзан (643–712) и Чэн Гуань (738–839). В 735 году Хуаянь-цзин появилась в Японии, где под названием Кэгонсю – японская форма наименования – она все еще существует, будучи живой, хотя и относительно малочисленной традицией. Д. Т. Судзуки, который считает философию Кэгон средоточием восточной мысли, передает интерпретацию послания «Аватамсаки» Фа Цзаном следующим образом:

«Есть только Ум, являющийся абсолютной реальностью, по природе чистый, совершенный и яркий. Он функционирует двумя способами. Его опора делает возможным существование мира частных, в нем берет начало любая активность, свободная и светоносная, приводящая к добродетели совершенства (парамита). В этих двух функциях, которые можно назвать экзистенциальной и моральной, различимы три вселенские черты. С экзистенциальной точки зрения каждый частный объект, называемый «пылинкой» (анураджа), содержит в себе целостность Дхармадхату. Во-вторых, с точки зрения сотворения каждая пылинка создает все виды добродетелей, следовательно, в одном объекте скрыты тайны целой вселенной. В-третьих, в каждой пылинке можно узреть причину Шуньяты.

В схватке с объективным миром, характеризующимся подобным образом, Бодхисаттва практикует четыре добродетели: 1) добродетель творческого приспособления, рождаемая из мудрости (праджня) и любви (каруна); 2)

добродетель нравственности, посредством которой сохраняется достоинство человеческой жизни; 3) добродетель мягкости к другим и простой естественности; 4) добродетель жертвенности или искупления чужой вины. Посредством практики этих добродетелей невежественные спасаются от омрачений, страсти превращаются в разумность, загрязнения полностью очищаются, и зеркало Таковоности всегда поддерживается ярким и чистым.

Упражнения в этих добродетелях недостаточно для полноты преданной жизни, поскольку нужно успокоение (шаматха), чтобы удерживать ум в совершенной гармонии с природой Реальности, не увлекаться в мир многообразия, а сохранять свет Бессознательного⁴⁵ непоколебимо и беспрепятственно. Однако успокоение само по себе может привести к состоянию самодовольства и разрушить источник сочувственной мотивации. Отсюда необходимость упражнений в випашьяне. Шаматха означает «прекращение», а випашьяна – «видение». Одно дополняет другое... Чтобы понять «Аватамсаку», нужны шесть созерцаний: 1) вглядываться в безмятежность Ума, в который возвращаются все вещи; 2) вглядываться в мир частных вещей, которые существуют благодаря Уму; 3) созерцать совершенное таинственное взаимопроникновение всех вещей; 4) видеть, что нет ничего, кроме Таковоности, где все вещи, подобно теням, оставляют свои отражения; 5) видеть, что зеркало тождественности содержит в себе образы всех вещей, и ни один из них не препятствует другому; 6) видеть, что связь хозяина и слуги существует во всей вселенной и охватывает все без исключения, так что каждый отдельный объект поддерживает все остальные и поддерживается ими»⁴⁶.

⁴⁵ Так Судзуки не очень удачно переводит термин ву-син, буквально «не-ум», под которым понимается состояние сознания, в котором мы оказываемся за пределами отношений между субъектом и объектом.

⁴⁶ «Эссе о дзен-буддизме», третий выпуск (Лондон, 1953), с. 75-76.

«Гандавьюха» или «Сутра множества миров» – как мы уже знаем, последняя из трех сутр, совокупно обозначенных как «Аватамсака». Это самая большая сутра и, вероятно, самая важная. По содержанию это описание идеала Бодхисаттвы в свете учения о взаимопроникновении, по форме – повествование о паломничестве, которое по совету Бодхисаттвы Манджушри юноша Шудхана совершает в различные части Индии. Цель этого паломничества – достичь высочайшего знания Просветления. Шудхана посещает одного за другим более чем пятьдесят учителей, мужчин и женщин, людей и нечеловеческих существ. Однако все они обладают только ограниченным знанием, и потому, исчерпав свои способности в наставлениях, все они направляют его к другому учителю. Так Шудхана, наконец, встречает Бодхисаттву Самантабхадру, который единственный среди всех учителей обладает нужным ему знанием, и от него юный паломник со временем получает полные наставления относительно жизни, посвященной Дхарме, знаний, обетов, сверхъестественных сил и так далее. Как только он осознает смысл этих глубоких учений, Шудхана обнаруживает, что он находится в состоянии тождества не только с Бодхисаттвой Самантабхадрой, но и со всеми Буддами. Как и у них, его тело бесконечно велико, а его путь в качестве Бодхисаттвы, его просветление, его тела преобразования, его вращение в Колесе Дхармы, его красноречие, его голос, его вера, его обитель, его любовь, его сострадание к живым существам, его освобождение и владычество над миром ни в коей мере не отличаются от них. Несмотря на величие этого и многих других учений, место действия в «Гандавьюхе» – не некий отдаленный план абстрактного мышления, а конкретный мир, полный сияющих деталей. Шудхана движется в мире, полном света и красок. Подобно «Саддхарма-пундарике» и большой «Сукхавати-вьюхе», «Множество миров» пытается указать на запредельную реальность не посредством концептуальных символов мышления, а посредством поэтических символов воображения. Важные учения

открываются в фантазмагории космических измерений. Такую фантазмагорию видит Шудхана, когда, вступив в башню Вайрочаны Бодхисаттвы Майтреи, обнаруживает, что она достигла бесконечных размеров и содержит в состоянии совершенного взаимопроникновения все феномены вселенной. Этот эпизод очень детально описывается Судзуки, который в труде, процитированном выше, посвящает три длинных эссе «Гандавьюхе». К этим эссе мы отсылаем тех, кто захочет узнать больше о содержании «Гандавьюхи».

В то время как «Гандавьюха» устанавливает реальность Абсолютного Ума посредством обращения к воображению и интуиции, метод «Сурангамы» преимущественно психологичен и дискурсивен. В первой мы попадаем в мир невообразимых измерений, и истина обрушивается на нас как ряд величественных откровений. Во второй мы оказываемся в зале монастыря Джеватана и смотрим из окна на деревья сада Анатхапиндики. Летний вечер, тепло, и мы тихо слушаем, как Будда шаг за шагом ведет Ананду к постижению того, что в окончательном смысле существует лишь Абсолютный Ум. Этот диалог, английский перевод которого печатался неоднократно, занимает первые четыре главы сутры, которая затем перетекает в аморфность, подобную «Ланкаватаре». Различные доводы, используемые Буддой, делятся на три четко обозначенные группы. Во-первых, он заставляет Ананду признать, что ум нельзя считать расположенным внутри тела, снаружи или где-то посередине: это не явление, обусловленное пространственно. Затем он показывает ему различие между истинным умом и ложным умом, причем первое – это сам Абсолютный Ум, а второе – способность различения. Наконец, он провозглашает, что, подобно галлюцинациям, которые видит человек с болезнью зрения, на первый взгляд объективная вселенная, воспринимаемая способностью различения, не существует, и единственная реальность – Абсолютный Ум.

Действие, которое производит объяснение Будды, описывается составителем сутры в следующих словах:

«Ананда и великое собрание... восприняли, что ум каждого из них совпадает по размеру со вселенной, увидели пустотность вселенной столь же ясно, как лист или мелкую вещь в руке, узрели, что все вещи во вселенной равным образом являются лишь совершенно ярким и первозданным умом Будхи, что этот ум охватывает всю вселенную и вмещает все вещи в себе.

И, созерцая это, они наблюдали свои порожденные тела как множество пылинок в великом просторе вселенской пустоты, то наличествующих, то исчезающих, как пузыри на море, возникающие из ниоткуда и рожденные, чтобы распасться. Но их совершенный и независимый Ум (они наблюдали) как неразрушимый, всегда остающийся тем же, тождественный с абсолютной реальностью Будды».

В «Саддхарма-Ланкаватаре», «Явлении истинного учения на Ланке», аморфность, характеризующая большую часть «Сурангамы», становится почти полной. Редкие жемчужины мысли, которая она содержит, не были отчеканены золотом литературного искусства, чтобы сделать сутру еще одной блестящей короной для величественной главы Махаяны, они оказались сваленными на земле грудой вперемешку с битым стеклом и камнями. Судзуки даже называет «Ланкаватару» «меморандумом, которого придерживался мастер Махаяны и в котором он записал, вероятно, все важные учения, принятые последователями Махаяны в его дни»⁴⁷. Эта догадка вполне может быть правдой. Хотя сутра в том виде, в котором она сохранилась, содержит девять глав, большей частью в прозе, а также стихотворное добавление, большинство подзаголовков глав (или колофонов, поскольку они стоят в конце), имеют к тексту довольно неопределенное отношение. Помимо главы

⁴⁷ «Ланкаватара-сутра: текст Махаяны» (Лондон, 1932), с. xi.

о поедании мяса и главы о дхаране (обе они – поздние добавления), лишь одна глава обладает определенной литературной формой – первая, озаглавленная «Приглашение Раваны» или «Равана просит наставлений». Эта глава, по сути, является завершенным повествованием сама по себе и была, вне всякого сомнения, включена в «Ланкаватару» во времена первоначального составления сутры. Тем не менее, между первой главой и остальной частью сутры существует очень тесная связь. На самом деле, внешняя разнородность и внутренняя связность между этими двумя частями взаимозависимы. В то время как в «Приглашении Раваны» главное озарение Йогачары, а именно, единственная реальность Абсолютного Ума, преподносится, так сказать, драматически, так что мы видим перед собой само озарение, все последующие главы только говорят об этом снова и снова, по сути, с рациональной точки зрения. Если мы примем отстаиваемую Судзуки точку зрения о том, что «Ланкаватара» была написана не как философский трактат для утверждения определенной системы мысли, а как рассказ о религиозном опыте определенного рода⁴⁸, мы можем сказать, что глава 1 содержит сам религиозный опыт, а главы 2-7 – размышления о нем. Следовательно, первая глава – несомненно, самая важная часть сутры, в том смысле, что это источник рациональных рассуждений работы. На самом деле, это источник всей философии школы Йогачары, поскольку это также не что иное, как попытка рассуждать о том же опыте, опыте единственной реальности Абсолютного Ума, которое, как изображается в сутре, не только обрушивается на Равану на горе Малая, но, согласно Йогачаре, является абсолютным буддийским достижением. Доктор Э. Дж. Томас в своем обзоре «Приглашения Раваны», следовательно, не только дает характеристику основной темы всей «Ланкаватары», но и введение к, собственно, философским учениям, которые мы будем рассматривать в следующем разделе:

⁴⁸ «Исследования Ланкаватара-сутры», с. 72.

«В начале сутры Будда выходит из дворца нагов в глубинах океана, где он проповедовал в течение недели. Он посмотрел на Ланку и улыбнулся, поскольку вспомнил, что предыдущие Будды давали здесь учение. Равана, будучи вдохновлен силой Будды, приглашает его прийти и преподать учение о внутреннем восприятии и реальном существовании ума (читта). Затем Будда отправляется на Ланку в колеснице Раваны, и девушки и парни-якши украшают его и его спутников-бодхисаттв ожерельями из жемчуга и драгоценных камней. Он создает другие горные вершины, на которых видят его самого и Равану. Внезапно все это исчезает, и Равана остается один. Чувства вдруг отхлынули (паравритти), и он осознал, что все, что он видел, – лишь его собственный ум. Затем благодаря своим бывшим корням заслуг он смог понять все трактаты, а силой йоги – увидеть вещи в их подлинной природе. Он услышал глас с небес, возвещающий: «Это постигается посредством внутреннего я», – и Будда объяснил ему, что это способ упражнения. Это путь йогов, сыновей Будды, то есть Бодхисаттв, которые идут дальше воззрений и достижений учеников, пратьекабудд и еретиков. Это реализация великих йогов, которые сокрушают учения других, искореняют ложные учения, искусны в отрицании ересей о самости и в отвращении ума посредством высшего понимания.

Так Равана получил наставления в двух фундаментальных истинах этой школы: истине о том, что все внешнее существует в силу ложной интерпретации внутреннего опыта, и истине о том, что постижение реальности обретается посредством внезапного обращения, в котором истина обрушивается на йога (под которым понимается бодхисаттва) в этом созерцании.

Затем вся сцена снова возникла перед Раваной во всем своем великолепии, и Будда засмеялся. Все собрание рассмеялось, и Будда смеялся громче всех. Причиной этому,

как объяснил Будда, что Равана захотел задать двойной вопрос. Он уже спрашивал об этом Будд прошлого и спросит Будд будущего. Затем Раване позволили изложить свой вопрос о двойственности вещей. Говорится, что вещи и не-вещи стоит отвергнуть. Как их отвергнуть, если они не существуют. Ответ был таков: двойственность возникает лишь в силу ложного представления пребывающего в неведении. Такие люди смотрят на проявления ума как на внешние вещи. Их стоит рассматривать как рога зайца, как не принадлежащие ни реальности, ни нереальности, и в этом заключается их отвержение. «Тот, кто видит это, видит верно. Те, кто видят иначе, пребывают в ложных представлениях и хватаются за вещи как за двусоставные, подобно собственному отражению в зеркале или в воде, отбрасываемой в свете луны (или в доме) тени или звукам эха. Так, цепляясь за свои ложные представления, они воображают вещи и не-вещи, воображают снова и снова и никогда не обретают безмятежности. Слово «безмятежность» означает «однонаправленность» (экагра). Это врата Татхагатагарбхи, измерения благородного знания о внутреннем «я», в котором возникает высочайшее сосредоточение»⁴⁹.

9. Школа Йогачары

Хотя Майтрея, учитель Асанги и «основатель» школы Йогачара, занимает, согласно Туччи, место в истории индийской философии не ниже, чем Нагарджуна⁵⁰, мы знаем о нем меньше, чем почти о любом другом ачарье Махаяны. Только в двадцатом веке был ясно подтвержден факт его исторического существования. Согласно китайским источникам, Асанга получил учения Йогачары не от какого-то учителя-человека, а от Бодхисаттвы Майтери, которого он посетил на небесах Тушита. Теперь мы знаем, что случайность, по которой исторический Майтрея, который,

⁴⁹ «История буддийской мысли», с. 231-232.

⁵⁰ «О некоторых аспектах учения Майтрея(натхи) и Асанги», с. 6.

подобно Нагарджуне и другим ачарьям, также изображался как Бодхисаттва, носил то же имя и титул, как Будда грядущего, со временем привело к смешению двух персонажей. Шастры, которые, как совершенно верно сказал Асанга, были продиктованы ему Майтреей-ачарьей, были приписаны самому Асанге, а то, что он приписал их Бодхисаттве Майтрее, относили либо к его скромности, либо к желанию повысить их авторитет. Но, хотя Майтреянатха (как, согласно Туччи, мы должны теперь называть его во избежание путаницы) – установленное имя исторической личности, об этой личности известно немного, кроме имени. Помимо того, что он составил пять шастр и у него был ученик, Асанга, все, что мы можем с уверенностью утверждать о нем, – что он жил и умер. Даже период, когда он «процвел», а обычно называется начало четвертого века н. э., не известен с достаточной точностью. Следовательно, любые попытки сформировать представление о самом человеке, его характере и темпераменте должны полностью основываться на внутренних свидетельствах его текстов.

В одном эти свидетельства сходятся. Как говорит Туччи о Майтреянатхе,

«когда мы исследуем его работы, мы не можем не заметить общую и основополагающую характеристику, присущую им всем. Я имею в виду попытки примирить различные тенденции, существующие в буддизме... Между монашеским идеалом, представленным архатством, и идеалом бодхисаттвы существовала пропасть... Некоторые тексты пытались разрешить очевидные противоречия между Хинаяной и Махаяной, обратившись к подходящей теории о двойной истине... Позже также было разработано новое учение, согласно которому различные сутры были преподаны Буддой три или даже пять раз... Такие шаги к примирению предпринимались приверженцами Махаяны с самого начала, поскольку теория Экаяны в противовес теории трех ян, уже провозглашалась в

некоторых из старейших сутр Махаяны, таких, как «Саддхарма-пундарика».

Но, если эту теорию Экаяны отстаивать было относительно легко, то, несомненно, было трудно соединить логически все практические, догматические, мистические и теологические принципы, представляющие главные характеристики двух школ. Такую попытку предпринял Майтреянатха в «Сутраланкаре» и главным образом – в «Абхисамаяланкаре», где Хинаяна, равно как и Махаяна-чарья, соединяются в абхисамае, мистическом восхождении к высочайшей реализации»⁵¹.

В то время как Нагарджуна был по темпераменту, определенно, аналитиком, Майтреянатха, по-видимому, был склонен скорее к синтезу. Первый отверг все воззрения как не соответствующие истине, второй, признавая их недостоверность, считал, что внутри всеохватной схемы духовного прогресса можно, тем не менее, найти место каждому из них. Стремление Майтреянатхи к примирению и синтезу было, по-видимому, в конечном счете успешным, поскольку, как мы видели в пятом разделе, даже Мадхьямика со временем ослабила свою хватку и признала относительную достоверность учения Йогачары. Подобным образом Атиша гораздо позднее, в первой половине двенадцатого века, заявил, что Хинаяна, Махаяна и Тантраяна – последовательные этапы одного пути. Систематизированное веком позднее Цонкапой, это учение дошло до наших дней как официальная доктрина тибетского ордена Гелуг.

Хотя Майтреянатха считается автором пяти шастр, мы не должны непременно сводить его литературную активность к составлению этих трудов. Согласно тибетским источникам, эти пять шастр – «Абхисамаяланкара», «Сутраланкара», «Мадхьянтавибхага» (или -вибханга), «Дхармадхарматавибханга» и «Махаянауттаратантра». Есть

⁵¹ Там же, с. 18–20.

основания для того, чтобы считать карикю или стихотворную часть «Йогачарьябхуми», огромного памятника схоластики, который рассматривает путь Бодхисаттвы как семнадцать последовательных этапов, также трудом Майтреянатхи, но в отсутствие убедительных доказательств этого мы должны сосредоточиться на первой, второй и третьей из уже перечисленных шастр (поскольку четвертая недоступна нам, а пятая, согласно китайским источникам, не является трудом Майтреянатхи).

И с литературной, и с доктринальной точки зрения «Сутраланкара» и «Абхисамаяланкара» обладают определенными общими чертами. Оба труда, как указывают названия, – аланкары, оба – попытки синтеза. Авторитетное определение этого типа шастр дает Туччи:

«...интерпретирующий труд, который можно назвать комментарием, поскольку он объясняет или отдельную книгу, как в случае с «Абхисамаяланкарой», или класс книг, как в случае с «Сутраланкарой», но это не комментарий в обычном смысле слова, поскольку в нем объясняются не отдельно взятые частные отрывки, а сутра или сутры как целое. Более того, все аланкары написаны в стихах и перечисляют и классифицируют различные темы, содержащиеся в сутрах. Очевидно, что основная цель авторов этих аланкар – привести в более систематический вид неуклюже нагроможденные труды Махаяны. Формулируя новую систему, они стремятся найти подтверждение своим заявлениям о том, что все новые идеи содержатся в этих высокочтимых текстах... Эти аланкары можно справедливо считать связью между сутрами Махаяны и новой философией Йогачары»⁵².

Как далее отмечает Туччи, аланкары, будучи кратки до непонятности, требовали разъяснений. Для этого появились труды Асанги, который на основе устных объяснений,

⁵² Там же, с. 10-11.

данных ему вместе с самой *карикой* его учителем, сочинил или составил развернутый комментарий. Однако в некоторых случаях он вместо того, чтобы писать комментарий самому, передал объяснение своему младшему брату Васубандху, который впоследствии записал его. Не стоит исключать возможность того, что толкования других текстов передавались подобным образом и гораздо позднее воплотились в комментариях. Из того факта, что в своем комментарии на «Сутраланкару» Асанга цитирует не только сутры Махаяны, но и Агамы, санскритский эквивалент первых четырех Никай сохранившегося Палийского канона Тхеравады, мы можем заключить, что строфы Майтреянатхи также до некоторой степени были синтезом воззрений Хинаяны и Махаяны. Это несомненно, справедливо в случае с «Абхисамаяланкарой», «Трактатом о воссоединении с Абсолютом», в котором ясно различаются *шравакаяна*, *пратьекабуддаяна* и *бодхисаттваяана* не как альтернативные пути к одной цели, а как последовательные этапы всеобъемлющего пути. Дополнительным свидетельством стремления ума Майтреянатхи к примирению разных традиций служит важный факт: хотя его учения были первоначальным импульсом, повлиявшим на всю школу Йогачары, «Абхисамаяланкара» является систематизацией не какой-то сутры идеализма, а «Совершенства Мудрости в 25000 строк». Вместе с «Алокой» Харибхадры, одновременно свободным комментарием на «Совершенство Мудрости в 8000 строк», «Абхисамаяланкара» «владевала в истолковании «Большой Праздникапарамиты» веками»⁵³ и все еще является одним из наиболее важных руководств, изучаемых в монашеских университетах Тибета и Монголии. Однако это главным образом руководство по йоге и, несмотря на то, что, как предполагают некоторые, Майтреянатха не в меньшей мере был представителем Мадхьямики, чем Йогачары, факт заключается в том, что он расположил учения

⁵³ Конзе, «Избранные изречения Совершенства Мудрости», с. 14.

Праджняпарамиты так, чтобы подчеркнуть роль медитации, и именно этот акцент напрямую повлиял на значительную разницу в воззрениях, что, в конечном счете, стало отличать эти школы.

Это отличие ясно отмечается самим Майтреянатхой в третьей их трех работ, о которых мы говорим, «Мадхьянтавибхаге» (или -вибханге), название которой, несомненно, должно вести к сравнению и контрасту с «Мадхьямакакарикой» Нагарджуны. Согласно Нагарджуне, следование Срединному Пути означает отказ от видения абсолютной реальности, шуньяты, ни в рамках существования, ни в рамках несуществования. Согласно Майтреянатхе, это крайнее воззрение, и поэтому его стоит отвергнуть: Реальность *одновременно* существует и не существует. Она существует, поскольку она составляет подлинное существование явлений, но не существует, поскольку в ней отсутствует субъектно-объектное отношение, лежащее в основе мирского существования. Его воззрения суммируются в поразительно лаконичной строфе, которую Туччи переводит так: «Есть нереальное воображение; двойственность не существует в нем, но пустотность в нем существует, и оно (т. е. нереальное воображение) также существует в ней (т. е. пустотности). Провозглашая собственную позицию Майтреянатхи, эта строфа также обрушивается на крайние позиции и отвечает на возможные возражения. Мотив утверждения, с которого она начинается, что нереальное воображение существует (*абхутапарикальпо сти*), скорее практический, нежели теоретический. Пока неведение, то есть ложное допущение о независимом существовании явлений, так или иначе не признается существующим, духовная жизнь, то есть последовательное устранение неведения и достижение Просветления, также остается невозможной. Но, хотя нереальное воображение как причинно обусловленная последовательность состояний ума действительно существует, оно существует в отсутствие двойственности

субъекта и объекта (*дваям татра на видьяте*). Другими словами, пустота, которая, согласно комментаторам, здесь является отрицанием субъектно-объектной связи, существует в нереальном воображении (*шуньята видьяте татра*) или, менее туманно, составляет его истинную природу. Духовная жизнь возможна лишь потому, что существует нереальное воображение, но она была бы в равной мере невозможна, если бы существовало *только* нереальное воображение. По этой причине Майтреянатха утверждает, что шуньята существует в нереальном воображении, где она функционирует как опора для медитации и делает возможным достижение Просветления.

Но, если шуньята все время присутствует в нереальном воображении, почему мы все не обретаем освобождение спонтанно без необходимости беспокоиться о восхождении по различным ступеням духовного пути? Великий ачарья предвосхищает это возражение: он делает освобождение возможным, утверждая, что шуньята существует в нереальном воображении, но завершает строфу объяснением того, что освобождение происходит не сразу, а постепенно, поскольку нереальное воображение существует в шуньяте (*тасьям апи са видьяте*). Это все равно, что сказать, что Абсолют закрыт от нас неведением, и после устранения помехи посредством духовной практики он снова засияет в незамутненном великолепии. В то время как для Нагарджуны Реальность ни позитивна, ни негативна, ни существует, ни не существует, для Майтреянатхи она, определенно, позитивна. Эту позитивную Реальность йогачарины, следуя прецеденту, уже установленному идеалистическими сутрами, отождествили с Абсолютным Умом. Делая это, они, подобно составителям сутр, пытались принять в расчет тот факт, что в самом возвышенном состоянии самадхи, где исчезает различие субъекта и объекта, сознание остается. Просветление не состоит в обретении какого-то объекта – это просто постижение, посредством методической духовной практики, безупречной в своей сути природы нашего ума. То,

что Йогачара, подобно Мадхьямикаваде, является развитием одного из аспектов Изначального учения, можно подтвердить и Палийским каноном. В «Ангуттара-никае» Будда говорит:

«Это сознание (читта) светоносно, но оно загрязнено случайными омрачениями. Обычный человек, не получивший наставлений, не понимает, как все обстоит на самом деле. Поэтому я говорю, что для него не бывает развития ума.

Это сознание светоносно и освобождено от случайных омрачений. Благородный ученик, получивший наставления, понимает, как все обстоит на самом деле. Поэтому я говорю, что для него есть развитие ума».

(«Ангуттара-никая», i, 10. Перевод И. Б. Хорнер)⁵⁴.

Слово, которое здесь переводится как «развитие ума», – *бхавана*, что охватывает и медитацию, и мудрость. Следовательно, Будда ясно дает понять, что духовная жизнь предполагает распознавание существования того, что впоследствии было названо Абсолютным Умом и нереальным воображением. Подтвердив такую двойственность, йогачарины вряд ли могли избежать описания отношений между членами этой пары. Это прельстило их на попытки объяснить абсолютное первоначало вселенной, чисто теоретический вопрос, который Будда отверг, заметив, что такое начало непостижимо. Однако окончательные очертания, которые приняли эти рассуждения, удобнее обсудить в связи с именами Асанги и Васубандху, к жизни и трудам которых мы должны теперь обратиться.

Эти прославленные братья, чьи имена столетиями затмевали славу Майтреянатхи, родились в конце четвертого века н. э., в брахманской семье Пешавара, важного центра буддизма со времен Канишки. Оба начали свой религиозный путь как сарвастивадины. Асанга первым претерпел изменения и стал, как мы видели, учеником Майтреянатхи.

⁵⁴ «Буддийские тексты на протяжении столетий», с. 33.

Философское развитие Васубандху, хотя оно со временем и привело его к форме идеализма, вероятно, еще более радикальной по сравнению с Асангой, шло гораздо медленнее и обдуманнее. Во время сарвастивадинского периода он, на самом деле, составил изложение Абхидхармы, которое считается самым полным и систематическим в буддийском мире. Это прославленная «Абхидхармакоша», основанная на «Вибхаге» и «Махавибхаге» «Джняна-прастханы». Согласно Парамартхе, биографу Васубандху, 600 строф, которые составляют ядро этого великого труда, были посланы автором монахам Кашмира. Они одобрили сочинение, но нашли афоризмы слишком краткими и попросили более полных объяснений. Тогда Васубандху написал прозаический комментарий, но, поскольку его взгляды тем временем претерпели изменения, он свободно критиковал любые моменты учения сарвастивадинов, с которыми во время написания комментария он больше не соглашался. Этот неожиданный ответ на их просьбу, что вполне естественно, оскорбил монахов Кашмира, и новые взгляды Васубандху не остались без критики. Однако «Коша» осталась крепкой, как скала, посреди этих сотрясений, и вместе с вякхьей Яшомитры, известной как «Спхутартха», со временем стала основанием независимой школы, известной в Китае как Куша-шу. Однако лишь в преклонных годах импульс его собственного философского развития и искренние увещания его брата Асанги привели Васубандху из Сарвастивады в школу Йогачары. Хотя подобная эволюция (мы не желаем называть ее обращением) была, без сомнения, необычной для того времени, Васубандху – единственный ачарья, который одинаково почитается как толкователь двух основных ветвей буддийской традиции. Одной ногой твердо расположившись на стороне Великой Колесницы, а другой – на стороне Малой, он возвышается в средневековом буддизме Индии, «подобно Колоссу».

Невозможно полно и точно описать все работы, составленные Асангой и Васубандху, при нынешнем состоянии наших знаний. Помимо основной трудности – того, что некоторые труды дошли до наших дней лишь в китайских и тибетских переводах, а другие вообще не уцелели, мы сталкиваемся с суровой правдой: лишь небольшая часть трудов, традиционно предписываемых им, может совершенно точно считаться принадлежащей их авторству. Однако, вероятно, мы не слишком ошибемся, если примем в качестве основных трудов Асанги комментирующие разделы, по крайней мере, «Йогачарьябхуми», «Сутраланкары» и «Дхармадхарматавибханги», а также «Махаянауттаратантры»⁵⁵ – стихотворное ядро этих работ, по-видимому, принадлежит Майтреянатхе – и два независимых трактата, «Тришатикая Праджня-парамита Карика-шаптати» и «Махаянасампариграху».

Переходя к трудам Васубандху, мы обнаруживаем среди забучих песков приписываемых ему работ, в которых нет уверенности, по крайней мере, одно место с совершенно твердой почвой под ногами. Это «Тримсика-виджняпти-карика» или «Тридцать строф о Чистой Идее», которая, к счастью, является не только самой подлинной, но также и самой важной и влиятельной из всех шастр, на которых стоит подпись великого ачарьи. Из десяти комментариев, составленных на эту ключевую работу в Индии, лишь комментарий Стхирамати дошел до нас полностью. Однако все они были переработаны прилежным Сюаньцаном, стойким, хотя и не строгим защитником системы Йогачара, в работе, известной как «Виджняптиматратасиддхи». Это сочинение не стремится достичь равновесия между взглядами всех десяти комментаторов: оно придает наибольший вес комментарию Дхармапалы, настоятеля Наланды. Как следующий по подлинности и влиянию мы

⁵⁵ Это не тантрическая работа, как можно было бы предположить по названию, а, главным образом, изложение учения о Татхагатагарбхе.

должны, без сомнения, назвать комментарий на «Мадхьянтавибхагу» Майтреянахи, который, как мы уже упоминали, Васубандху составил из устных объяснений своего брата, и его комментарий на «Махаянасампариграху» Асанги. Есть также многочисленные второстепенные труды, среди которых в качестве подлинного примера можно назвать «Трисвабхаванирдешу».

Мы уже подчеркивали тот факт, что мы склонны считать ачарьев Махаяны – даже основателей школ – не оригинальными мыслителями в западном академическом смысле, а систематизаторами традиционных учений, воплощенных в сутрах. Сколь бы оригинальны они ни были, это находило выход не в измышлении новых учений, а в более совершенной организации старых. Если сутры – это драгоценные копи, то шастры – отдельные алмазы и рубины, которые посредством огранки и полировки доведены до блеска. Более того, подобно тому, как ювелир, хотя он и не *создает* камней, может выбрать тот, который, по его мнению, больше других раскроет свою красоту, так и ачарьи могли свободно выбирать из сутры или группы сутр те учения, которые казались им самыми выдающимися, обладающими глубочайшей внутренней ценностью, те, к которым, как им казалось, отнеслись с непониманием или пренебрежением. Такое состояние дел, хотя оно и внесло свой вклад в непрерывность традиции, что, скорее похвально, чем предосудительно, тем не менее, делает написание такого обзора, который мы пытаемся дать в этой главе, очень сложным. Грань между систематической и несистематической формой учения не всегда легко провести, как невозможно и точно определить вклад каждого ачарьи в систематизацию. Школа Махаяны напоминает великолепный замок, разные части которого, как нам известно, построены в разное время и разным людьми, но никто не может точно сказать, что *эти* колонны – работа *этого* архитектора, а *тот* купол – *того*. Все, что можно сделать в этих случаях, – дать

описание строения и рассказать о людях, внесших вклад в его возведение.

Нам нужно постоянно напоминать себе об этом принципе, если мы не хотим совершить ошибки, восприняв развитие школ Махаяны как последовательность чисто индивидуальных произвольных мнений, как это в целом справедливо по отношению к истории философии в Европе. Четыре учения, о которых нужно вкратце рассказать теперь, хотя они и связаны с изложением жизни и трудов Асанги и Васубандху, не должны по этой причине приписываться им как первоисточнику, хотя, вне всякого сомнения, именно эти ачарьи ответственны за их окончательную систематизацию. В равной мере не стоит и полагать, что и Асанга, и Васубандху отстаивали только эти четыре учения. Подобно самому Майтреянатхе, подчеркивая определенный аспект буддийской традиции, они принимали ее как единое целое. Все четыре учения, о которых мы говорим, связаны с центральным тезисом Йогачары, а именно, что Абсолютный Ум – это единственная реальность. Эти учения связаны с 1) существованием чистых идей (*виджняптиматрата*); 2) с сознанием-хранилищем (*алая-виджняна*); 3) тремя видами «собственного бытия» (*свабхава*); 4) тройственным телом (*трикая*) Просветленного. Четвертое учение, принятое всеми школами Махаяны, описывалось детально во второй главе, раздел 6, и здесь нам не нужно останавливаться на нем.

1) Один из лучших способов показать единственную реальность Абсолютного Ума – отвергнуть существование материи. Хотя это неприемлемо для мадхьямиков, которые верили, что антиномический характер рассудка препятствует установлению позитивных истин логическими средствами, эта линия доказательства была свойственна йогачаринам, особенно Васубандху, чья самая известная работа, «Тримсика-виджняптиматрата», является, главным образом, попыткой показать, что нет такой вещи, как материальная субстанция, атомная или не-атомная, что существуют только идеи. Подобно идеализму Беркли, который во многих

отношениях очень напоминает идеализм его великого индийского предшественника, учение о виджняптиматрате не только неверно истолковывалось, но и неверно преподносилось. Но и Васубандху – не тот камень, который легко опрокинуть ногой, даже если пнуть посильнее. Ведь то, что Васубандху, подобно Беркли, отрицает – это не существование чувственно воспринимаемых качеств, одно из которых – прочность, а существование независимого материального субстрата, которому, как предполагается, эти качества внутренне присущи. Для обоих философов цветок, к примеру, – лишь общая сумма определенных визуальных, обонятельных и тактильных ощущений, это не груда материи, которая обладает этими ощущениями как своими атрибутами. Материя – абстракция, просто слово. Строго говоря, мы должны говорить не о восприятии вещи, а лишь об обладании восприятием. В изложении Беркли *esse est percipi* или *percipere* (существовать – значит восприниматься или воспринимать), у Васубандху речь идет и *виджняптиматрате* (только идеи – то есть восприятия – существуют). Более того, пытаясь установить истинность соответствующих посылок, и ирландский священник, и индийский ачарья оказываются – как мы уже намекали – под влиянием скорее практических и религиозных, нежели теоретических и академических соображений. Беркли, для которого материализм тождественен атеизму, а атеизм – отсутствию религиозности, а все это вместе сродни пороку, верил, что опровержение существования материи делает невозможным материализм, оправдывает религию и служит причиной добродетели. Согласно Васубандху, когда мы, подобно Раване в «Ланкаватаре», осознаем, что так называемая объективная вселенная существует лишь в нашем собственном уме, разрушаются все наши привязанности к ней, а с их разрушением обретается освобождение. Говоря его собственными словами, «там, где не за что цепляться, нет больше цепляния»⁵⁶. Однако у Васубандху было одно

⁵⁶ «Тримсика», с. 28.

большое преимущество перед Беркли: буддийский идеалист, в отличие от христианского, может найти опору для своих умозаключений не только в логике, не только в аналогии со снами, но и в свидетельстве йога, который в возвышенных состояниях *самадхи* воспринимает очевидные чувственные впечатления в отсутствие объективных стимулов. По сути, Васубандху предполагает, что только личный опыт медитации может по-настоящему убедить нас в истинности *виджняптиматраты*. «Прежде, чем мы пробудимся от сна, – говорит он, – мы не можем знать, что то, что мы видели во сне, не существует»⁵⁷.

2) Если допустить, что материи не существует, что помимо совокупности наших чувств у вселенной нет реальности, почему мы *думаем*, что материя существует? Какова *причина* иллюзии объективного существования? Учение об алая-виджняне, сознании-хранилище, является в каком-то смысле частью попытки ответить на этот вопрос в систематическом виде. Маятреянатха не только утверждал, что Абсолютный Ум – единственная реальность, он также заявил о существовании *абхутапарикаальны*, нереального воображения, посредством которого затемняется сияние Абсолютного Ума. Эти два принципа, будучи в каком-то смысле тождественными, в другом смысле отличаются друг от друга. Если считать их различными, Абсолютный Ум – это статический, а нереальное воображение – динамический или потенциально динамический принцип. Из этого динамического принципа, который включает два аспекта, со временем возникает вся так называемая объективная вселенная, которая в реальности является не чем иным, как трансформацией ума. Два аспекта, о которых мы упомянули, – это *алая-виджняна*, сознание-хранилище, и *паравритти-виджняна* или эволюционирующее сознание. Каждое сознательное действие создает результат, который называется *васаной*. Эти *васаны* «хранятся» в *алая-виджняне* в форме «семян». Когда эти семена созревают и производят

⁵⁷ Там же, с. 16.

плоды, они развивают прикосновение, активность ума, ощущение, восприятие и волю (*четана*) – что соответствует пяти совокупностям старой традиции. Это первая трансформация сознания. Вторая трансформация происходит, когда *манас* или эго-сознание развивается из *алая-виджняны*, а третья – когда посредством шестичленной чувственной деятельности возникают восприятия цвета, звука, температуры, сопротивления и так далее, которые ложно интерпретируются как объективный и субъективный мир, независимые друг от друга. Таково развитие иллюзии о реальности вещей и самости. *Виджняны*, ассоциируемые с шестью чувственными способностями, вместе с *mano-виджняной* или эго-сознанием объединяются термином «становящееся сознание» (*паравритти-виджняна*), о котором мы уже говорили, а вместе с *алая-виджняной* они составляют восемь сознаний школы Йогачара.

3) В то время как учение об *алая-виджняне* является частью попытки объяснить причинные отношения между Абсолютным Умом и его ипостасями, третья из наших трех доктрин, учение о *свабхавах*, определяет их онтологический статус и природу их взаимоотношений с онтологической точки зрения. Три *свабхавы* известны как *паринишпанна*, абсолютная природа, *паратантра*, зависимая природа, и *парикальпита*, приписанная природа или чистая иллюзия.

Первая соответствует Абсолютному Уму, вторая – нереальному воображению, а третья – ложному представлению об объективном и субъективном существовании⁵⁸. В связи с этим стоит отметить, что, хотя для йогачарина субъектно-объектное различие полностью нереально, ум и состояния ума, на которые оно накладывается, реальны в относительном смысле. По сути, они тождественны *абхутапарикальпе*, которая «нереальна» лишь в сравнении с абсолютной реальностью Единого Ума. Признавая зависимую природу ума и состояний ума,

⁵⁸ Большая ошибка – характеризовать Йогачару как субъективный идеализм, в то время как она ясно говорит, что субъект – тоже иллюзия.

йогачарины смогли включить (после уместных изменений) анализ и классификацию дхарм сарвастивадинов, а также большую часть их аппарата схоластики. Васубандху пытается объяснить разницу между тремя свабхавами посредством примера, который, хотя и интересен, но, возможно, не слишком понятен. Он говорит, что силой мантры кусок дерева можно заставить проявиться в форме слона. Несуществование слона в дереве – это абсолютная природа, форма слона – зависимая природа, а сам слон – приписываемая природа; мантра соответствует *алая-виджняне*⁵⁹. Однако Васубендху довольно ясно показывает благодаря этой аналогии, что различие между тремя свабхавами существует лишь с практической точки зрения; в абсолютном смысле существует лишь Единый Ум. Когда иллюзорный слон и его форма долее не воспринимаются, мы видим кусок дерева. Так и абсолютная природа постигается, когда приписываемая природа и зависимая природа исчезают. Великий ачарья описывает процесс этого постижения в следующих прекрасных строфах, которыми завершается «Трисвабхаванирдеша»:

35. Путем воздержания от противоположной мысли, видения тщеты (вещей) посредством интеллекта и следования трем видам знания [то есть изучению, размышлению и медитации], освобождение достигается совершенно без усилий.

36. Посредством достижения состояния Чистого Сознания наступает невосприятие Воспринимаемого, а посредством невосприятия Воспринимаемого (то есть объекта) наступает необретение ума (то есть субъекта).

37. Посредством невосприятия этих двух возникает реализация Сущности Реальности (дхармадхату), а посредством реализации Сущности Реальности происходит обретение «сверхъестественной силы разрушения неведения и обретения процветания» (вибхутва).

⁵⁹ «Трисвабхаванирдеша», с. 27-30.

38. После получения «сверхъестественной силы разрушения неведения и обретения процветания» и, следовательно, обретения чистого знания о себе и других мудрец реализует Высочайшее Просветление (бодхи), которое воплощается в трех сущностных формах»⁶⁰.

Ачарьи, которые следовали за Асангой и Васубандхой, были не менее прославленны и не менее многочисленны, чем те, что продолжили труды Нагарджуны и Арьядевы. Мы уже упоминали имена Стхирамати, комментатора Васубандху, и Дхармапалы, настоятеля Наланды. К ним мы должны добавить имена Гунамати, еще одного комментатора, и Сарамати, автора «Ратнаготравибхаги». Относительно Шантаракшиты и его ученика Камалашилы, которых иногда относят к йогачаринам, вероятно, более точно сказать, что они были мадхьямиками, склонными к синтезу, и рассматривали учения Йогачары как относительную истину. Имена Парамартхи и Сюаньцзана связаны с появлением школы Йогачары в Китае. Сюаньцзан, как мы уже видели, не только перевел «Тримсику» Васубандху, но и переработал на китайском языке десять ее индийских комментариев. Этот важный труд, известный как «Виджняптиматрата-сиддхи», стал основной шаштрой школы, известной как Фасян-цзун или школа Дхармалакшаны, основателем которой считается Сюаньцзан. Его ученик Куйцзи (632–682 гг. н. э.), великолепный мыслитель и плодовитый писатель, был главным распространителем этого учения. В середине седьмого века и еще раз, в начале восьмого, школа появлялась в Японии, где она стала известна как Хоссо-сю. Она процветала некоторое время, но постепенно уступила место более живучим учениям; в наши дни это одна из самых многочисленных ветвей японского буддизма.

Прежде, чем завершить этот раздел, мы должны отметить еще два течения, имеющих большое историческое значение. Оба можно классифицировать, по крайней мере, в начале, как

⁶⁰ Там же, с. 54-55.

ответвления Йогачары. Это индийское течение, которое развило буддийскую версию логики, и китайское течение, которое посвятило себя практике медитации. Буддийская логика начиналась как свод правил для публичных дебатов, владение которыми было не менее желательным в средневековой Индии, чем в Древней Греции, хотя в первом случае они использовались не в политических, а в религиозных целях. Посредством искусных доказательств неверующих обращали к Истинному Учению. Поэтому «Йогачарьябхуми», всеобъемлющий трактат о пути Бодхисаттвы, посвящает одну из глав восьми видам правил, которые должен соблюдать Бодхисаттва в ведении споров. На этом простом основании выросла наука буддийской логики, которая благодаря беспрецедентной диалектической подготовке ученика Васубандху Дигнаги и ученика Дигнаги Дхармакирти – оба были йогачаринами с подкладкой Саутрантики – приводила небуддийские школы в трепет, еще больший, чем тот, который вызывал Нагарджуна. Однако уже вскоре логика и эпистемология стали изучаться не как инструменты пропаганды, а сами по себе, и именно по этой причине, несмотря на решающую роль, которую играла школа буддийской логики в развитии индийской философии в средневековье, мы пропустили ее, отдав ей честь лишь упоминанием. Те, кто интересуется ее учениями, найдет полное их изложение в классическом труде доктора Саткари Мухерджи «Буддийская философия вселенского потока»⁶¹. Школа медитации, известная в Китае как Чань-цзун, а в Японии как Дзен-сю, должна, к несчастью, быть опущена еще с меньшими церемониями. Ее связь с Йогачарой устанавливается тем фактом, что она зарождается примерно в 440 г. н. э. среди изучающих перевод Гунабхадры на китайский «Ланкаватара-сутры». Примерно три века спустя она обрела статус независимой школы. Последнюю тысячу лет школа медитации оказывала на развитие дальневосточной религии и культуры влияние, которое

⁶¹ Калькутта, 1935.

нельзя сравнить ни с какой другой ветвью Дхармы. Благодаря научным трудам доктора Д. Т. Судзуки дзен-буддизм, как его теперь обычно называют, стал широко известен на Западе. Однако, к несчастью, оторвав дзен от его традиционного окружения, некоторые западные буддисты, у которых больше энтузиазма, чем понимания, ошибочно создают впечатление, что медитацию (или то, что они считают медитацией) можно практиковать как независимую дисциплину, по сути, не обращая ни к нравственности, ни к мудрости.

Другие плоды Йогачары на китайской земле включают «Пробуждение веры в Махаяну», написанную в пятом веке систематизацию учений «Ланкаватара-сутры». Ранее считалось, что эта шаstra была переведена с санскритского источника Асвагхошей, но недавние исследования показали, что это труд автора китайского происхождения. Каковы бы ни были его истоки, он остается одним из лучших и наиболее привлекательных изложений буддийского идеализма среди доступных нам.

10. Переход к Тантре

Во втором разделе мы обнаружили, что, за исключением осознанности, Пять духовных способностей составляют две пары: первая состоит из веры и мудрости, вторая – из сосредоточения и рвения. Это парное расположение способностей, вовсе не ограничиваясь лишь чисто психологическим уровнем, находит отражение в исторических связях между соответствующими школами Махаяны. Буддизм поклонения, как мы видели в шестом разделе, изначально был аспектом школы Мадхьямика, которая ревностно придерживалась превосходства мудрости. Подобно этому, тантрический или магический буддизм, как мы увидим в этом разделе, с самого начала своего публичного распространения особенно тесно был связан с Йогачарой. В силу примирительного духа Махаяны и склонности каждой школы находить точки соприкосновения

с другими эти связи, какими бы тесными они ни были, не были взаимоисключающими. Хотя Йогачара, по сути, концентрировалась на разъяснении собственных идеалистических положений, она никогда не мечтала о развенчании абсолютизма мадхьямиков, а почитание Амитабхи и Майтреи не менее ревностно советовал Васубандху, чем Нагарджуна. Каждая школа Махаяны или ее разновидность представляла собой не отрицание учений более ранних школ, а приращение к ним: в теории она принимала всю предыдущую традицию, а на практике обычно подчеркивала тот аспект традиции, который считала самым важным. Непосредственная связь с Йогачарой предполагает опосредованные связи и с Мадхьямикой, и со школами поклонения. Поэтому Конзе говорит: «Тантра сочетает потребность масс в поклонении с медитативными практиками школы Йогачара и метафизикой мадхьямиков»⁶². Хотя это утверждение в целом справедливо, это далеко не вся истина, и было бы большой ошибкой считать тантрический буддизм движением популярного синкретизма.

Тантра представляет среди всех школ Махаяны способность рвения, традиционно определяемую как поддержание и сотворение благотворных состояний ума и устранение и воспрепятствование неблаготворным. Под благотворными состояниями ума в данном случае понимаются джняны или дхьяны. Соответственно, Тантру главным образом интересует не теория, а практика. В силу недостатка систематической практики медитации учение Мадхьямики, указывающее на абсолютную истину, скатилось к схоластичности. Йогачаринов, сосредоточенных на медитации, хотя эта школа первоначально была протестом против этой односторонности, в конце концов, постигла та же судьба, поскольку они понимали ее не как реальное достижение дхьяны, а как теоретическое, если не сказать спекулятивное, истолкование существования в свете этого опыта. Тантра, объединяя отличительные учения ранних

⁶² «Буддизм: его сущность и развитие», с. 184.

школ, радикально отличалась от всех, поскольку концентрировалась не на дальнейших теоретических усовершенствованиях этих учений, а на применении методов, ведущих к постижению реальности, концептуальными символами которой были эти учения. Следовательно, тантра принадлежит не столько к области Учения, сколько к области Метода. Существующие буддийские традиции были приняты не как отправная точка для новых измышлений, а как основа для действия. В большей мере, чем любая другая школа, Тантра представляет собой практическую сторону буддизма, и как раз по этой причине, как настаивает доктор Герберт Гюнтер, «именно в тантризме буддизм достигает расцвета и постоянного обновления»⁶³.

Но, хотя Тантра выступает за действие и, следовательно, за силу во всех ее проявлениях, она выступает не за действие в целом, что лучше было бы обозначить просто активностью, а за особое действие – ритуал или священнодействие. В свете этого фундаментального принципа нам ясно открывается обоснование более чем одного акцента, присущего Тантре. В свете этого фундаментального принципа нам ясно открывается обоснование более чем одной характеристики, присущей Тантре. Действие бывает трех видов – физическое, речевое и ментальное. Мысль или действие ума, самая действенная разновидность которого – сосредоточенная мысль, определяет речь и поступок, но в то же самое время речь и поступки влияют на мысль. Священнодействие Тантры имеет своей целью преобразование сознания посредством духовно значимых звуков и движений. Под духовно значимыми звуками мы понимаем, конечно, различные дхарани или мантры, которые благодаря невероятному воздействию, производимому на ум их постоянным повторением, занимают в тантрическом буддизме чрезвычайно важное положение. Духовно значимые движения включают движения, производимые частью тела (как мудры, выполняемые руками), а также

⁶³ «Происхождение и дух Ваджраяны», «Ступени», т. 2, с. 4 (май 1951 г.)

производимые всем телом (как поклоны и танцы). Поскольку ритуал и сакральные действия могут выполняться только с помощью тела, Тантра не только не принижает тело, но и делает его сосудом спасения и прославляет его до такой степени, которая неслыханна для любой другой формы буддизма. Более того, не только тело является частью материальной вселенной, но и многие материальные объекты используются для целей священнодействия. Поэтому Тантра считает мир не помехой, а поддержкой в Просветлении, превознося его как театр освобождения и откровения Абсолюта. Вместо того чтобы отказаться от мира, мы должны жить в нем так, чтобы сама мирская жизнь превратилась в жизнь запредельную.

Еще один факт, который, с точки зрения Тантры, наделяет тело священным статусом, – это возможность воздействовать на ум не только с помощью телодвижений, но и с помощью манипуляций с дыханием и семенной жидкостью, поскольку они настолько тесно связаны, что, контролируя одно, мы автоматически контролируем остальное. Опять же, сосредоточиваясь в первую очередь не на общих философских обобщениях, а на мельчайших деталях духовной практики, определенные аспекты которой были слишком сложны, трудны и тонки, чтобы их можно было записать, тантры естественным образом настаивали на необходимости получения посвящения и руководства от квалифицированного духовного наставника. Некоторые характерные тантрические черты будут исследоваться более детально позже. Пока же мы должны попытаться определить особый аспект ранней традиции, который стал непосредственной теоретической основой для тантрического сакраментализма, поскольку, как точно замечает Конзе, «если Тантра ожидает спасения от священных действий, она должна обладать представлением о Вселенной, согласно которому эти действия могут стать средством освобождения»⁶⁴.

⁶⁴ «Буддизм: его сущность и развитие», с. 188.

Мы уже упоминали, что «Аватамсака-сутра», как считается, занимает промежуточную позицию между школами Мадхьямика и Йогачара. Более справедливо назвать ее промежуточным звеном между Йогачарой и Тантрой. Мадхьямика утверждала, что все вещи – в реальности шуньята. Йогачара, отождествив шуньяту с Абсолютным Умом, объясняла «небесный хор и все убранство земли» как всего лишь феномены сознания. «Аватамсака», частью которой является «Гандавьюха», восприняла эту идею о сущностной недвойственности вещей и истолковала ее, как мы говорили в нашем описании этих сутр в разделе 8, в свете беспрепятственного взаимопроникновения всех существующих объектов, как запредельных, так и мирских. Подобно тому, как изумруды в сети Индры отражают друг друга, так и все вещи отражаются в Абсолютном Уме, а Абсолютный Ум – во всех вещах. На Дальнем Востоке это представление о взаимопроникновении привело к воззрению на природу, очень близкому к Блейку в его видении «мира в песчинке» или Теннисону, который, созерцая «цветок в разбитой кладке», почувствовал, что, если бы он сумел полностью понять его, он бы постиг подлинную природу Бога и человека.

В Индии та же концепция стала доктринальной основой для изоцирковой системы соответствий, которые стали, так сказать, осью для тантрического пути освобождения. Сосредоточиваясь не на теории, а на практике, Тантра отличалась от китайской школы Аватамсаки совершенным безразличием к метафизической стороне учения о взаимопроникновении. Если запредельные сущности действительно отражаются в объектах материального мира, Тантра хотела знать точно, где их искать. Ее не удовлетворяли туманные общие утверждения, которые, служа верной основой для философского спора, были совершенно бесполезны как практическое руководство. Если, к примеру, запредельная реальность, обозначающая Акшобхью, действительно существует, мы должны найти

возможность определить его в конкретном месте, в каждой форме феноменальной жизни и деятельности. Хотя о луне и говорят, что она отражается в пруду, она отражается не во всем пруду, а лишь в его части. Знать, что Акшобхья отражается в феноменальном мире, – недостаточно. Мир состоит из пяти скандх. Одна из них должна быть отражением Акшобхьи. Поскольку буквальное значение имени Акшобхья – Невозмутимый, а, согласно йогачаринам, сознание в своей фундаментальной природе невозмутимо, Тантра отождествила Акшобхью с *виджняна-скандхой* или совокупностью сознания. На этих основаниях Тантра выстроила необычайно сложную, но удивительно логичную систему, в которой Будды, Бодхисатвы и бесчисленные божества, представляющие собой либо различные аспекты Реальности, либо различные уровни Запредельного Пути, ассоциировались не только с определенной совокупностью, но и с определенной мантрой, мудрой, элементом, направлением, животным, цветом, чувственной способностью, частью тела и так далее. Повторяя мантру и выполняя мудру Будды или Бодхисатвы, а также манипулируя различными предметами, в которых он отражается, можно не только привести себя в соответствие или с определенным порядком реальности, персонификацией которого он является, но и наполниться его запредельной силой.

Тантрическая *пуджа* или ритуальное почитание особой запредельной формы или группы запредельных форм – это не просто излияние поклонения, хотя поклонение играет свою роль, но систематический и по-своему научный метод создания внутренних изменений посредством внешних, или, другими словами, воздействия тела на ум. После того, как ум, так сказать, «настраивается» выполнением пуджи на высший порядок реальности, мы визуализируем в дхьяне запредельную форму, чей образ или изображение служит объектом поклонения. Эта форма воспринимается даже более четко, чем чувственные объекты, и кажется не менее

реальной, чем они, а еще более реальной. Цель такой визуализации – научить верующего посредством личного опыта фундаментальному принципу школы Йогачары: все объекты восприятия, включая наше собственное тело, являются лишь трансформациями сознания. Подобно визуализируемой запредельной форме, они – лишь эволюция нашего собственного Абсолютного Ума. Следовательно, практик медитирует на пустоте запредельной формы, а затем, отождествив себя с Формой, и на пустоте своей собственной личности⁶⁵. Посредством этого он развивает проникновение в то, что не только является основным принципом школы Мадхьямики, но и конечной целью любой формы буддизма, а именно, единым принципом бессамости и несамосущности всех дхарм.

Следовательно, учение Мадхьямики о шуньяте, учение Йогачары об Абсолютном Уме, представление Аватамсаки о взаимопроникновении, тантрическая система соответствий и тантрическая практика священнодействия, в которую включаются медитация Йогачары и мудрость Мадхьямики, являются звеньями цепи, которая неразрывно связывает тантрический буддизм с учением Махаяны в целом. Поэтому будет грубой ошибкой представлять (или, скорее, выдавать) Тантру как искажение или вырождение буддизма, говорить о том, что между ними существуют лишь случайные связи, возникшие в силу исторических обстоятельств. Как мы уже не раз подчеркивали, Тантра отличается от ранних школ лишь в том, что она отдает приоритет не теоретическому, а практическому аспекту Дхармы, и именно этот приоритет определяет большинство ее отличительных черт. Если мы не признаем этот факт, все наши попытки понять Тантру будут тщетны.

11. Тантрические тексты, учителя и школы

⁶⁵ В этих предложениях – краткое изложение огромного разнообразия длинных и сложных практик, содержание которых полностью излагается в тантрической литературе.

Как можно предположить, исходя из предыдущего раздела, общее описание Тантры дать сложнее, чем любой другой школы буддизма. Для этого существуют и внешние, и внутренние причины. Для начала, Тантра, поскольку она сосредоточивается не на теоретических обобщениях, а на деталях практики, была и во многом остается не экзотерическим, а эзотерическим учением, которое веками сохранялось исключительно посредством устной традиции и тщательно скрывалось от любопытства профанов. Материал для написания истории эзотерического движения, вполне очевидно, будет очень скудным, если он вообще есть. Даже когда начинают появляться письменные источники, они оказываются не слишком полезными с исторической точки зрения. Кроме того, факт в том, что тантры и дополняющие их тексты, которые по количеству соперничают даже с вкладом ранних школ, большей частью не изучены в современное время, и нам доступны обычно лишь некоторые разрозненные фрагменты. А поскольку язык тантр и даже самих их названий часто символичен, даже публикация всего свода тантрической литературы для всеобщего прочтения в отсутствие устной традиции не поможет нам выбраться из затруднительного положения. Более того, как прекрасно показал Лама Анагарика Говинда⁶⁶, биографии тантрических учителей полны эпизодов, которые нужно истолковывать не буквально, а символически. Без необходимого «ключа», который обычно обнаруживается в определенных высокоэзотерических формах йоги, невозможно быть уверенным, с каким планом действительности мы имеем дело, историческим или метафизическим. Опять же, поскольку Тантра главным образом сосредоточивается не на теории, а на практике, мы не можем прибегнуть к обобщениям, которые в случае с другими школами позволяют нам описать десять веков философского развития

⁶⁶ См. его интервью о «Тибетской книге великого освобождения» и особенно – биографию Падмасамбхавы. Журнал «Маха Бодхи», т. 62 (август 1954 г.), с. 295–304.

на таком же количестве страниц. Чем более абстрактен вопрос, тем легче он поддается сжатию, а когда речь идет о конкретике, о частностях, сложности с кратким изложением пропорционально возрастают. В свете этих обстоятельств даже такой поверхностный обзор, какой был дан относительно сутр, шастр и ачарьев предыдущих школ, в случае с тантрическим буддизмом невозможен. Все, что мы можем предложить в этом разделе, – упоминание о нескольких самых выдающихся и редко оспариваемых фактах касательно его происхождения и развития. В следующем разделе мы попытаемся обратиться к некоторым из его особых черт.

Мы не раз упоминали, что главное внимание Тантра уделяет Методу. Как только мы пытаемся исследовать истоки тантрического буддизма, снова всплывает этот факт. Подобно почти всем сутрам Махаяны, тантры провозглашаются Словом самого Владыки Будды. Прежде чем опровергнуть нелепость этого утверждения, мы должны принять во внимание два факта. К одному из них мы уже обращались в связи с вопросом об относительной подлинности писаний Хинаяны и Махаяны, другой связан с тем фактом, на который мы только что ссылались. Прежде всего, как мы предупреждали ранее, нельзя априори выдвинуть возражение относительно того, что любая индийская традиция, буддийская или небуддийская, не передавалась устно пятьсот или даже тысячу лет. Память индусов была и в традиционных кругах все еще остается необычайно цепкой, они вполне способны передавать на протяжении сотен поколений учения, которые среди менее одаренных людей были бы утрачены за десять. То обстоятельство, что тантрические учения не записывались в течение тысячи лет после паранирваны Благословенного, следовательно, вовсе не опровергает их фундаментальной подлинности. Во-вторых, те, кто испытал это сам, знают, как сложно практиковать успешно любую медитацию, даже самую элементарную, просто следуя указаниям письменного

текста, каким бы детальным он вначале ни показался. Характеры и обстоятельства будущих практиков йоги столь разнообразны, столь отличаются, что даже самый исчерпывающий трактат не сможет отвечать всем их особым потребностям. Поэтому во всех буддийских школах наставления в медитации давались устно – традиция, которую Махаяна продолжает вплоть до наших дней. Письменные наставления, скорее всего, служили не руководством для новичков, а памяткой для посвященных. Чем глубже мы погружаемся в историю буддийской литературы, тем скуднее становятся эти написанные или записанные наставления, и, напротив, чем ближе мы подходим к современности, тем более многочисленны и обширны они оказываются. Несмотря на их многословие во всем, что имеет отношение к Учению, и Палийский канон Тхеравады, и классические сутры Махаяны странным образом хранят молчание по отношению к Методу, особенно в том, что касается практики медитации. Однако мы знаем, что сам Будда имел привычку наставлять своих учеников в использовании особой *камматтханы* и спрашивать их время от времени об успехах в практике. Если не предположить, что все эти наставления утрачены, а в этом случае трудно объяснить удивительную духовную жизнеспособность буддизма, мы можем лишь заключить, что они существовали бок о бок с экзотерической традицией как экзотерическая часть, которая главным образом сосредоточивалась на правильной передаче техники различных форм медитации. Эта традиция, не будучи включенной в канонические тексты, постепенно проникала в комментирующую и толковательную литературу, как на пали, так и на санскрите, и в конечном итоге стала относительно открытой в тантрах.

Хотя дхарани и мантрами изобилуют последние главы многих махаянских сутр, особые тантрические труды не появляются еще примерно девять веков после паранирваны Просветленного, то есть до начала пятого столетия н. э. Их продолжают с неустанным рвением создавать почти пять

веков, и конец наступает только с фактическим исчезновением буддизма с индийской земли. Самая ранняя и, вероятно, самая авторитетная из тантр – «Татхагатагухьяка» или, как ее чаще называют, «Гухьясамаджа», труд, который в Непале, Тибете и Монголии до сих пор окружается высочайшим почтением. Огромная разница между буквальным смыслом и символической интерпретацией уже самого названия этой тантры может служить примером того, о чем уже упоминалось, – трудности и даже опасности попыток дать обобщенный обзор тантрической литературы без опоры на устную традицию. Если мы доверимся санскритским словарям (а ученые обычно вполне доверяют им), «Гухьясамаджа» нужно будет перевести как «тайное собрание» или даже «тайное общество», и оба эти эквивалента покажутся жадным ушам постороннего полными намеков самого подозрительного рода. Согласно символической интерпретации, «Гухьясамаджа» означает эзотерическую (*гухья*) интеграцию (*самаджа*) тела, речи и ума с телом, речью и умом Татхагаты, то есть с его *нирманакаей*, *самбхогакаей* и *дхармакаей*, посредством определенных, чрезвычайно сложных йогических практик, описанных в тантре. Одна из самых высокоэзотерических практик или, скорее, ряда практик, заключается в создании запредельного тела, в котором после достижения Высочайшего состояния Будды Бодхисаттва продолжает существовать на благо всех живых существ. Однако нет недостатка в тех, кто, не обладая устной традицией и обманувшись грубой буквальной интерпретацией голых слов тантрического текста, громогласно порицают «извращенность» и «аморальность» школы буддизма, которая его создала! Как можно ожидать, многочисленные тантры, которые были созданы после «Гухьясамаджи», предназначались для удовлетворения различных потребностей самых разнообразных последователей. В соответствии со степенью реализации, которую дарует их

практика⁶⁷, они разделяются обычно на четыре основных класса или, если быть более точным, уровня, соответственно известные как Крия, Чарья, Йога и Ануттара-тантры. «Гухьясамаджа» – это труд четвертого, высочайшего класса, Ануттара или «Непревзойденных» тантр. Как и другие школы, тантрический буддизм пострадал от тяжелых литературных потерь во времена мусульманского вторжения в северную Индию, и, без сомнения, многие тантры погибли в огне Наланды. Однако многие уцелели и все еще доступны либо на санскрите, либо (это более частый случай) в тибетском переводе. Помимо самих тантр, существуют различные околоканонические тексты, известные как *садханы*, которые описывают правильный порядок поклонения определенной запредельной форме. Эти тексты очень и очень многочисленны. Работы преимущественно теоретического плана хотя и не отсутствуют вовсе, но сравнительно немногочисленны: тантрические ачарьи были не столько авторами шастр, сколько практиками определенной тантры или группы тантр.

Обычно перечисляются восемьдесят четыре *сиддхачарьи* или, более кратко, *сиддхи* или Совершенных, как называют тантрических адептов, но это число не стоит принимать буквально, поскольку в писаниях это число часто умножается в сотни и тысячи раз, особенно когда речь идет о группе людей. Как стоило ожидать, все сиддхи появляются на протяжении тех же пятисот лет, когда создаются тантры, то есть с начала шестого до конца одиннадцатого века н. э. В отличие от ачарьев Мадхьямики и Йогачары, которые были монахами, Совершенные обычно отказываются не только от монашеских обетов, но и от обычных условностей социальной жизни. Более того, в то время как буддийская ученость и духовность ранее была практически монополией тех, кто, подобно Нагарджуне, Арьядеве, Васубандху и Асанге, родился в семьях брахманов, сиддхи часто принадлежали к самым отсталым и презираемым

⁶⁷ Это одно из объяснений. Есть и другие.

сообществам и представителям тех профессий, которые при брахманизме подразумевали изгнание из общества. Однако некоторые из самых известных, к примеру, Индрабхути, Падмасамбхава, Наропада и Адваяваджра, были, несмотря на все свое презрение к условностям, чрезвычайно учеными людьми и составили различные труды, аналогичные шастрам других школ. Но, вероятно, самой характерной и, несомненно, самой привлекательной литературной формой, которую использовали сиддхачарьи, была *доха*, рифмованный куплет в фольклорной форме, который скорее пели, нежели декламировали, и в котором глубочайшие истины выражались точным и обычно понятным языком на благо широкой аудитории. Эти дохи, хотя часто они были самодостаточны по смыслу, могли объединяться в серию, наподобие рубаятов персидских поэтов. Самое известное собрание – собрание Сарахапады, раннего и, вероятно, самого известного из Совершенных, хотя многие из его последователей, к примеру, Тиллопада, Шантипада, Канхапада и Куккурупада, также достигли мастерства в таких сочинениях. Благодаря взаимосвязям между школами, о которых мы уже упоминали, в дополнение к сиддхам мы обнаруживаем группу ачарьев, которые, формально принадлежа к другим школам, не только овладели тантрическими учениями, но и изложили их в своих трудах. Так, Шантаракшита, мадхьямико-йогачаринский автор энциклопедической «Таттвасамграхи», написал «Таттвасиддхи», своего рода философскую защиту тантрических практик, а Арьядева, ученик Нагарджуны, был, хотя и согласно оспариваемой традиции, автором «Читтавишуддхипракараны», еще одного классического труда того же рода. Даже такие ачарьи, как Нагарджуна и Асанга, которым не приписывается никаких трудов собственно тантрического рода, включаются в тантрическую линию на тех основаниях, что они передавали учение устно.

Помимо Сарахапады, самые важные из сиддхачарьев с исторической точки зрения – Падмасамбхава, который

познакомил с Тантрой Тибет, а также Ваджрабодхи и Амогхаваджра, которые сделали ее известной в Китае. О первом из них, который почитается в Тибете как «Гуру Ринпоче» или «Драгоценный Учитель», известно немного, поскольку его «биография» состоит скорее не из исторических фактов, а из символических событий. Его имя, означающее «Лотосорожденный», отсылает к традиции, согласно которой он не был рожден от отца и матери в человеческой форме, а возник посредством призрачного рождения (один из четырех типов рождения, признаваемых буддизмом) в чашечке лотоса на озере на северо-западе Индии. Это озеро в наши дни часто отождествляют с тем, что отражает Золотой Храм в Амритсаре, священном городе религии сикхов. Вероятно, все, что можно достоверно утверждать о Падмасамбхаве, – что он жил в восьмом веке, был современником Шантаракшиты и что его вклад в религиозную жизнь Тибета, где он провел лишь восемнадцать месяцев, был столь огромен, что вплоть до наших дней он почитается «основателем» школы Нингма в этой стране. Он смог оказать на нее столь большое влияние не только потому, что был ученым и Просветленным, но и потому, что, будучи одним из величайших мастеров йоги, когда-либо известных в Индии, обладал необычайными сверхъестественными силами. Благодаря его вкладу Нингма, Старая Школа, называемая так за приверженность к старым, несовершенным переводам тантр, и в наши дни является одной из важнейших религиозных основ Тибета, где, уступая и в числе, и в престиже школе Гелуг, она все еще пользуется значительным влиянием. Один из главных источников ее силы заключается в том, что она успешно позаимствовала из добуддийского культа Бон ряд местных традиций.

Иногда между нингмапинцами и гелугпинцами проводят различия на тех основаниях, что первые являются тантриками, а вторые – нет. Это серьезная ошибка. Цонкапа, основатель школы Гелуг, считал Тантру кульминационной фазой буддизма, и этого мнения с той поры придерживаются

и его последователи. Ритуалы и медитация Гелуг почти полностью являются тантрическими. В действительности разница между двумя школами заключается в интерпретации. Определенные тантры рекомендуют, если обратиться к буквальному смыслу текста, использование вина и сексуальных контактов в ритуальных целях, как действенную опору для обретения Просветления. Согласно Нингме, такие предписания нужно воспринимать буквально, но гелугпинцы утверждают, что их нужно толковать символически, что они относятся не к действиям тела, а к йогическим практикам. Хотя в пользу и тех, и других можно привести много аргументов (этот вопрос крайне важен), без сомнения, практические последствия буквального прочтения этих предписаний Нингмой были часто удручающими. Аморальность не только оправдывалась, но и становилась философией, древняя традиция целомудрия священства была прервана, монах опустился до домохозяина, а буддизм в целом и выполнение тантрических ритуалов в частности свелся не к методу обретения Просветления, а к средству обеспечения семьи.

Другие два ачарьи, Ваджрабодхи и его ученик Амогхаваджра, почти столь же важны в истории китайского буддизма, как Падмасамбхава в истории тибетского. Ваджрабодхи был брахманом из южной Индии, а Амогхаваджра считается уроженцем Шри-Ланки. Они вместе прибыли в Китай с южной оконечности Индии, вероятно, из Малабара, в 719 г. Ваджрабодхи умер в 730 г., переведя несколько тантр и дхарани на китайский. Его работу продолжил Амогхаваджра, который после смерти учителя провел несколько лет в Индии и Шри-Ланке, собирая тексты различных тантр, и возвратился вместе с ними в Китай в 746 г. До своей смерти в 774 г. он занимался переводами, не менее 108 из которых, большей частью тантрического характера, нашли себе место в китайской Трипитаке. Влияние Амогхаваджры на Двор было огромным, и именно он под покровительством Императора ввел ежегодный

ритуал почитания усопших, позже ставший одним из самых популярных праздников в Китае. Школа, которую основали Ваджрабодхи и Амогхаваджра и первым и вторым патриархами которой они являются, стала известна как «Чженьянь» или школа «Истинного Слова» (мантры), и школа Ни Цзяо Цзун, Школа Тайного Учения. Среди учеников четвертого патриарха, Хуэй Го, был удивительно одаренный японский монах Кобо Дайси, который в 806 г. познакомил с этой школой Японию, где она стала известна как Сингон-сю, японский эквивалент Чженьянь-цзун. После Тибета и регионов, зависящих от него в культурном отношении, Япония, вероятно, является самым важным центром тантрического буддизма в наши дни, а Сингон-сю никогда не сдавала свои позиции как одна из самых больших и влиятельных школ тибетского буддизма. Благодаря благопристойности, внутренне присущей дальневосточным последователям этой школы, Тантра утратила большую часть сексуального символизма, и в результате в Китае и Японии ее учения избежали неверных толкований в этой сфере по сравнению с остальными странами.

Прежде чем завершить этот раздел, нужно упомянуть о четырех основных ответвлениях школ, на которые, как утверждают, делилась изначальная индийская тантрическая традиция. Они известны соответственно как Мантраяна, Ваджраяна, Калачакраяна и Сахаджаяна. Вероятно, точнее описать эти разновидности не как отдельные школы Тантры, а как последовательные фазы ее развития. Термин Мантраяна, по-видимому, происходит от необходимости выделить ту ветвь Махаяны, которая отстаивала повторение мантр как главное средство достижения Просветления, от той, которая продолжала подчеркивать роль практики *парамит*. «Эта... школа Мантраяна Махаяны, – говорит Шаши Бхусан Дасгупта, – по-видимому, была первым этапом тантрического буддизма, из которой все дальнейшие ответвления Ваджраяны, Калачакраяны, Сахаджаяны и т. д.

возникли в более позднее время»⁶⁸. Тем не менее, как и в случае с китайской и японской ветвями Тантры, термин Мантраяна продолжал использоваться в качестве совокупного обозначения не только первого, но и более поздних этапов тантрического движения и иногда используется в таком качестве и в наши дни.

Ваджраяна – это этап полного развития, когда то, что ранее было родственными тенденциями, сливается в определенные линии мысли и действия, когда множество на первый взгляд разнородных учений и методов сплетаются воедино в сложную, но хорошо упорядоченную систему: это норма Тантры. Ваджра, что буквально означает «удар молнии» или «алмаз», – это самый широкоупотребительный тантрический синоним для шуньяты. Следовательно, термин Ваджраяна указывает на колесницу, яну, посредством которой достигается Просветление. Эта интерпретация подтверждается Индрабхути, царским сиддхачарьей, который говорит: «Тот, кто вступает на путь Ваджраяны, перейдет на другой берег великого океана этого мира относительности, который полон потоков умопостроений»⁶⁹. Однако теоретической основой Тантры, как будет показано в следующем разделе, является концепция существования, согласно которой Реальность не только за пределами явления, но имманентно присутствует в них. Абсолютный Ум, как к этому времени вряд ли нужно напоминать, отражается во всех вещах, равно как и все вещи отражаются в Абсолютном уме. Для того чтобы укрепить свое осознание этой истины, последователи Ваджраяны ставили «ваджра» не только в их особом методе достижения Просветления, но и в каждом из сопутствующих терминов. Поэтому духовного учителя называли *ваджрачарьей*, колокольчик в руках у практика – *ваджрагхантой*, позу медитации – *ваджрасаной* и т. д. Используя материальные и иные приспособления садханы в целях священнодействия, то есть с полным

⁶⁸ «Введение в тантрический буддизм» (Боулдер и Лондон, 1974), с. 51-53.

⁶⁹ «Джнянаседдхи», xi, 8.

осознанием их запредельного значения, на что указывает приставка «ваджра», *садхака* мог, как утверждала Ваджраяна, реализовать свою собственную сущностно запредельную природу, обрести запредельное тело (*ваджракаю*) и преобразиться в запредельное существо (*ваджрасаттву*). Среди этих сопутствующих факторов упоминался сексуальный акт с девственницей, что называлось *ваджраканьей*. Это важное дополнение метода Ваджраяны, согласно которому осознание запредельных «соответствий» страстей преображало их из помехи в опору в достижении Ваджрабодхи, снова станет объектом нашего внимания в следующем разделе.

Как Калачакраяна вообще стала считаться отдельным этапом в развитии Тантры и уж тем более – отдельной разновидностью школы, в свете наших настоящих знаний не очень ясно. Согласно Шаши Бхусану Дасгупте, единственная отличительная черта «Калачакра-тантры» – единственного известного представителя данного класса – это ее внимание к контролю жизненных ветров (праны и апаны) и результатов, которые при этом достигаются, и цитируемые им тексты убедительно доказывают, что термин «кала-чакра», буквально означающий «Колесо Времени», синонимичен *праджня-упае*, тому нераздельному единству мудрости и сострадания, которое составляет сущность Просветления и реализацию, являющуюся целью Ваджраяны. Над Тантрой, как и над каждой другой школой, со временем нависло то «гравитационное поле» буквалистического прочтения, о котором мы говорили ранее. Священнодействие превратилось в сосредоточенность на ритуале в уничижительном смысле слов; тантрические ритуалы стали выполняться механически, то есть выполняющий их не осознавал их запредельный смысл.

Сахаджаяна, по-видимому, была протестом против такого вырождения. «Сахаджа» означает нечто естественное или врожденное в противовес искусственному или приобретенному, и Сахаджаяна называется так, во-первых,

потому что она стремится к реализации подлинной внутренней природы «я» и вещей, а, во-вторых, потому что она верит в то, что лучший метод для этого не в препятствовании человеческой природе, а в следовании ей. Поэтому

«защитники школы Сахаджаяна полностью сосредоточились на своем протесте против формальностей жизни и религии. Истина – то, что никогда не может быть обнаружено посредством лишь жестких практик и дисциплины, нельзя постичь ее, много читая и философствуя, постясь, совершая омовения, воздвигая образы, поклоняясь богам и богиням, а также бесчисленным иным принадлежностям ритуалов и обрядов, предписываемых Ваджраяной; ее нужно открыть внутри себя, будучи чуждым всем условностям, посредством инициации в Таттву и практики йоги. Это делает позицию последователей Сахаджи отличной от последователей Ваджраяны в целом»⁷⁰.

Хотя мы говорили о Сахаджаяне как о протесте против буквалистической интерпретации Тантры, где и в каких обстоятельствах возник этот протест, в настоящее время нельзя сказать. Вероятно, будет точнее считать его сопутствующим тантрической традиции в целом. Сахаджаяна представляет собой не столько этап в развитии Тантры, сколько постоянное осознание ею чисто инструментальной функции и относительной ценности ее собственных, особых методов. Во многом в силу этого осознания эти методы безусловно действуют и в наши дни.

12. Некоторые особые черты Тантры

Когда мы впервые попытались (в пятом разделе второй главы) найти ответ на вопрос «Что такое буддизм Махаяны?», мы обнаружили, что, в отличие от Хинаяны, ее

⁷⁰ Там же, с. 69.

представление о Нирване и Пути включало не только негативные, но и позитивные элементы. На основе этой, более уравновешенной традиции, развилось особое учение Махаяны – общее для всех ее школ – о том, что Просветление состоит не только в мудрости, но и в неотделимости *праджни* или мудрости (шуньяты) от *каруны* или сострадания. Их соединение было названо термином бодхичитта, Ум Просветления, «зарождению» (утпада) которой последователи *Махаяны* уделяли, как мы увидим в следующей главе, беспрецедентное внимание, считая ее осью, вокруг которой вращается весь путь Бодхисаттвы. Сострадание представляет не только позитивный, но и динамический аспект Просветления. Посредством мудрости в ограниченном смысле, как проникновения в нереальность самости, человек может, допускали последователи Махаяны, достичь покоя Нирваны.

Но это односторонне-запредельное состояние личного освобождения от круга рождений и смертей не было, утверждали они, высочайшей целью буддизма. Высочайшей целью было Высшее Просветление на благо всех живых существ. Этого можно достичь посредством запредельной мудрости, то есть проникновением не только в бессамость личности, но и в несамосущность всех вещей (дхарм) и, соответственно, нереальность различия между Нирваной и сансарой. Обретая эту неразличающую мудрость, Бодхисаттва, не оставаясь подобным «архату» Хинаяны, погруженному в безмятежное состояние Нирваны, освобождает чисто запредельную силу, динамический аспект мудрости, посредством которой он может даже после достижения Высшего Просветления жить и действовать во вселенной на благо всех живых существ. Эта запредельная сила – сострадание.

В тантрическом буддизме статический и динамический аспекты Просветления обычно называются *праджней* и *упаей*. Термин *упая* означает «приспособление». Посредством вариации фигуры речи, называемой

метонимией, в которой инструмент замещается выполняющим действие, «приспособление», посредством которого сострадание пытается привести существ на путь к Высочайшему Просветлению, стало термином для самого сострадания.

С одной стороны, принимая учение о взаимопроникновении в качестве теоретической основы, с другой – утверждая, что Реальность одновременно и статична, и динамична, Тантра неизбежно приходила к выводу, что явления отражают не просто Абсолютный Ум, но *праджню* и *упаю* в неразрывном союзе. Четыре основных отражения этой «двойственности», которые играют важную часть в тантрическом священнодействии, можно назвать соответственно космическим, буддологическим, индивидуальным и социальным. Все они являются воплощениями на том или ином уровне существования изначального двуединства мудрости и сострадания.

Космическое отражение – это тот факт, что вся вселенная делится на две взаимодополняющих части, пассивный и ментальный «элемент утробы» (*гарбха-дхату*) и активный и материальный «элемент алмаза» (*ваджра-дхату*). Это представление о космическом отражении мудрости-сострадания – основное учение системы Амогхаваджры, в наши дни представленной школой Сингон-сю. Согласно этой системе, именно эти два «элемента» в бесконечных комбинациях составляют то, что называется космическим телом Махавайрочаны или Великого Будды Солнца, который является главенствующей запредельной формой этой ветви Тантры.

То, что мы назвали буддологическим отражением мудрости-сострадания, заключается в том факте, что и в текстах, и иконографически Будды, Бодхисаттвы и другие запредельные формы – которые, как мы знаем, являются персонификацией различных аспектов Реальности или различных этапов пути – представляются в кольце сексуальных объятий, вместе с их женскими ипостасями.

Очевидно, что если мы считаем возвеличенное человеческое тело самым удачным символом Просветления и хотим одновременно подчеркнуть нераздельность праджни и упаи в этом образе, не только самый естественный, но и самый лучший и действенный способ – изобразить мужскую фигуру, изображающую упаю, обнимающей и обнимаемой женской фигурой, изображающей праджню. Некоторые авторы время от времени ложно приписывали буддийской тантре концепции, присущие ее индуистскому аналогу, и считали женские эквиваленты Будд и Бодхисаттв шакти, женскими энергиями, но это не так. Буддийская тантра придерживается более здравого с точки зрения психологии мнения, что активный элемент воплощен в мужском поле. Визуализируя эти запредельные формы в сексуальном союзе, медитируя на них, тантрический садхака реализует истину о том, что мудрость и сострадание как статический и динамический, трансцендентный и имманентный аспекты Реальности нераздельны и, следовательно, достигает Высочайшего Просветления.

Праджня и упая отражаются в личности или, скорее, в физическом теле, как *лалана* и *расана*, каналы, протягивающиеся с левой и правой стороны от носового отверстия соответственно. Посредством определенной глубоко эзотерической йогической техники тонкие энергии, проводниками которых являются эти каналы, могут быть объединены в срединном канале, известном как *авадхути*. Это объединение психофизических энергий запускает, в согласии с общим тантрическим принципом действия извне внутрь, ряд реакций сначала на умственном, а потом на сверхсознательном и запредельном планах, в результате чего все до тех пор скрытые возможности личности пробуждаются и собираются в единый беспрепятственный выброс энергии, который слой за слоем пронизывает тьму и открывает Бесконечный Свет за ней. Метод обретения Просветления посредством манипуляции отражением праджня-упаи в отдельном теле – один из самых сложных,

трудных и опасных среди всех тантрических йог. Тот, кто практикует его без личного руководства опытного учителя, рискует сойти с ума с той же вероятностью, как тот, кто касается оголенного провода без резиновых перчаток, рискует получить электрический удар.

Четвертое и в силу долгих и горьких споров, поводом которых оно стало, самое важное отражение мудрости и сострадания – то, которое мы, вероятно, довольно неудачно назвали социальным. Под этим мы подразумеваем отражение этих двух аспектов Просветления в сфере человеческих отношений в акте соития. Столь дерзкое применение учения о взаимопроникновении и его следствия, учения о соответствиях, требует внимания, несколько более полного, чем первые три отражения.

Даже самые недалекие критики Тантры со временем признают, хотя и неохотно, что сексуальный символизм, который мы назвали буддологическим отражением праджня-упай, является ярким и действенным, хотя и (с точки зрения их культурного окружения) чуждым условностей средством изображения нераздельности мудрости и сострадания. Но многих ли из них можно убедить в возможности того, что «сакраментальное» выполнение сексуального акта способствует достижению Просветления? Каким образом многие из них (даже те, кто считают себя учеными) непредвзято и открыто собираются исследовать природу общего принципа, если он подразумевает практику, столь горячо отвергаемую ими? Некоторые даже доходят до того, что утверждают, что эта фаза тантрического метода представляет не применение принципа, сколь бы отдаленно он ни был связан с учениями того, что они считают истинным буддизмом, а, скорее, полное отрицание всех моральных и духовных принципов.

Такие чисто эмоциональные реакции, по временам доходящие до истерии, являются симптомом глубоко укорененного комплекса того самого рода, который пытается излечить сексуальный сакраментализм Тантры. Этот аспект

тантрического учения, основанный на точном, экспериментально подтвержденном принципе, разработан как средство решения важной проблемы духовной динамики. Эта проблема отражает трудность, с которой знаком каждый ищущий Просветления – полной и действенной мобилизации для духовных целей эмоциональных энергий в целом и сексуальных энергий в частности. Почему наше теоретическое понимание и практическое постижение Дхармы столь редко соответствуют друг другу? Потому что реализация требует энергии, а пока большая часть всей доступной энергии нашей личности спускается, так сказать, через мирские, особенно сексуальные, каналы, где она циркулирует, не имея возможности оказать влияние на общий импульс духовной жизни. Как мы упоминали в другом месте,

«центральная проблема духовной жизни заключается... не в статике, а в динамике, это не столько вопрос интеллектуального понимания того или иного учения, сколько вопрос сосредоточения всей психической энергии человека – сейчас разрозненной во многих направлениях – в стремлении к ее окончательной реализации. Поскольку эта энергия – не что иное, как энергия желания в самом широком смысле слова, а эмоция – лишь «замкнутый цикл» желания, именно сосредоточение и утончение желания и переориентация эмоций составляет, прежде всего, духовную жизнь»⁷¹.

Это сосредоточение и уточнение желания Тантра стремится вызвать посредством сексуального сакраментализма. Поскольку подразумеваемый акт носит сексуальный характер, рассеянные психологические энергии концентрируются; поскольку это акт священнодействия, акт, обладающий высочайшим запредельным смыслом, они не только концентрируются, но и утончаются. Но можно ли

⁷¹ «Пересекая поток» (Бирмингем, 1996), с. 57-58.

возвысить желание и, следовательно, решить трудности с духовной динамикой подобным образом? На этот вопрос можно ответить утвердительно, только если Тантра, по сути, основывается, как утверждается на точном и экспериментально проверяемом принципе. Мы верим в то, что такая основа существует, что упомянутый принцип – не что иное, как динамический эквивалент учения о соответствии. Взаимопроникновение – запредельная реальность. Будучи таковой, она может быть лишь несовершенно представлена в категориях человеческого мышления. Две из наиболее важных категорий – пространство и время. Учение о соответствии, согласно которому объекты, принадлежащие к запредельному, отражаются в объектах, принадлежащих к мирскому порядку, и наоборот, – это пространственное и статичное прочтение взаимопроникновения. Это лишь половина истины. То, что можно назвать учением о преобразении, согласно которому мирскую энергию действительно можно преобразовать в запредельную энергию, которой она соответствует, – другая половина. Это временное динамическое прочтение взаимопроникновения. Все дхармы – шуньята. Но шуньята неотделима от *каруны*. Следовательно, все дхармы – *каруна*. Поскольку каруна представляет собой динамический аспект реальности, нужно сделать вывод, что все дхармы недвойственны не только с точки зрения сущности, но и в аспекте энергии. Это означает, что одна форма энергии может быть преобразована в другую; сексуальное желание можно преобразить в стремление к Просветлению.

Требует ли сексуальный сакраментализм Тантры буквального выполнения сексуального акта или же его предписания нужно понимать символически? Несмотря на ныне общепринятое представление, которого придерживаются не только современные ученые, но и определенные тантрические школы, буквального, то есть физического, вовлечения в сексуальные отношения не

требуется. Авторитетный источник для подобного заявления – это, конечно, сами тантры. Таково мнение Шаши Бхусана Дасгупты:

«В «Хеваджра-тантре» ясно объясняется, как производить грубую бодхичитту [т. е. семенную жидкость] посредством физического процесса и как преобразовать ее в форму вивриты посредством йогического процесса. Удовольствие может быть также достигнуто посредством излияния Бодхичитты, но это безоговорочно порицали все буддийские тантрики, и говорилось, что вместо освобождения мужчины это приковывает его к кругу грубых чувственных желаний. Следовательно, во всех текстах мы снова и снова находим предупреждения против излияния Бодхичитты; если она будет излита, Махасукха никогда не будет реализована, окончательная природа Сахаджи никогда не будет реализована, и человек не освободится от мира иллюзии»⁷².

Тот же автор цитирует строфу, упомянутую в «Мармакалика-тантре», а также в комментарии на «Дохакошу» Каньхапады, где она приписывается «Адибудда-тантре», согласно которой «нет большего греха, чем излияние, и большей заслуги, чем блаженство (возникающее из бездвижной Бодхичитты)». Не менее выразительна «Калачакра-тантра», которая ясно говорит, что освобождение нельзя обрести посредством извержения семени, и по этой причине йоги должны всегда сторониться мирских удовольствий⁷³. Однако, несмотря на тот факт, что, как указывают недвусмысленные утверждения тантр, буквальное выполнение сексуального акта не является необходимым для утончения желания, мы не должны делать вывод, что их предписания касательно практики сексуального сакраментализма имеют лишь метафорический смысл. Они

⁷² «Введение в тантрический буддизм», с. 162, примечание.

⁷³ Там же.

не более метафоры, чем те энергии, которые должна сублимировать практика. Предписываемый акт имеется в виду буквально, но его нужно выполнять не физически, а умственно, то есть в воображении. Физическое выполнение сексуального акта, даже с полным осознанием его запредельной важности (если допустить, что в таких обстоятельствах возможна осознанность), будет бесполезным, поскольку для утончения семенная жидкость должна быть сохранена. Следовательно, сексуальный сакраментализм Тантры, если его практиковать должным образом, заключается в сосредоточении эмоциональных и особенно сексуальных энергий посредством воображаемого осуществления сексуального акта и их утончении посредством медитации на запредельном смысле этого акта, то есть на реальности, которой он соответствует, – нераздельном единстве мудрости и сострадания.

13. Всеобъемлющий буддизм

Мы подошли к концу нашего обзора четырех основных школ буддизма Махаяны. Более чем тысячелетие доктринального и методологического развития, вклад в которое внесли поколения ачарьев, учителей непревзойденного великолепия, мы рассмотрели на сотне страниц. Однако, несмотря на наше постоянное сокращение важных исторических течений и совершенно не должное обращение с философскими темами, мы надеемся, что по отношению к каждой школе мы, по крайней мере, смогли в достаточной мере показать, что использование пяти духовных способностей как принципа схематизации школ Махаяны – не произвольная процедура, что оно основано на исторических фактах и реалиях духовной жизни. Каждая школа – это развитие определенной духовной способности, и Мадхьямика, буддизм веры и поклонения, Йогачара и Тантра исторически взаимозависимы, потому что соответствующие духовные способности взаимозависимы психологически. Тот факт, что в нашей собственной духовной жизни вера

должна уравниваться мудростью, а медитация – равнением, обозначает в расширенном контексте школы Махаяны, что следование одной школе не означает, что мы не должны следовать другим. Четыре основных школы Махаяны не исключают друг друга, они – единое целое, и мы должны изучать их и следовать им как целому. Хотя это может показаться очень странным тем, кто не знаком с тем, что мы назвали запредельным единством буддизма, так и поступают обычно в странах Махаяны, в особенности в Тибете и Китае. Подобно тому, как внутриутробное развитие человека повторяет развитие расы, так и изучающий Дхарму, прежде чем выйти из утробы неведения и родиться в Мире Просветления, должен повторить в своей духовной жизни историю буддизма. Посредством уравнивающей способности – осознанности – он в равной мере должен обеспечить себе культуру веры, мудрости, медитации и равнения. В противном случае духовная жизнь будет лишена равновесия. Какова эта жизнь, согласно Махаяне, мы рассмотрим в следующей главе, когда будем говорить об идеале Бодхисаттвы.

Содержание

1. Сложность Махаяны	5
2. Пять духовных способностей	7
3. Схематизация школ	27
4. Писания Совершенной Мудрости	33
5. Школа Новой Мудрости	46
6. Писания буддизма поклонения	65
7. Школа Чистой Земли	82
8. Писания буддийского идеализма	98
9. Школа Йогачары	111
10. Переход к Тантре	129
11. Тантрические тексты, учителя и школы	136
12. Некоторые особые черты Тантры	148
13. Всеобъемлющий буддизм	155