

Дхарма

Слово Будды

Будда учил своих учеников *Дхарме*, а после *паринирваны* они, в свою очередь, передавали ее из уст в уста и затем, гораздо позже, изложили письменно в виде священных текстов, которые получили название «*Буддхавачана*» — «слово Будды». Выражение «*буддхавачана*» часто употребляют, имея в виду просто буддийские священные тексты, но им подразумеваются и более глубокие смыслы, которые мы отчасти рассмотрим.

Подчеркнем, что *буддхавачана* — это слова самого Будды. Будда — не какое-то личное имя, как Рахула или Ананда. Будда буквально означает — «тот, кто знает». Будда есть тот, кто реализовал в себе истину и реальность. Так что сказать «Будда» — не значит назвать обыкновенную личность, а *буддхавачана* есть выражение в человеческой речи просветленного состояния сознания. И пусть мы знаем значение слов «*Будда*» и «*буддхавачана*», — мы не всегда это полностью осознаем. Мы склонны, возможно бессознательно, полагать, что Будда говорил в общем так же, как и обыкновенные люди, ибо он, в конце концов, пользовался теми же самыми словами. Но, хотя слова могут быть теми же самыми, за ними стоит нечто, чего нет за нашими с вами словами. За словами Будды стоит просветленное сознание. Итак, для имеющих уши слова Будды выражают просветленное сознание.

Далее следует себе уяснить, что хотя в словах Будды и выражается просветленное сознание, но не прямо. Не надо думать, что вот есть просветленное сознание и прямо из него исходят слова, его выражающие. Это не происходит так просто, потому что между просветленным сознанием и его выражением посредством обычной человеческой речи находятся несколько промежуточных уровней бытия и опыта. И эти уровни, в основном, включаются в то, что мы называем *буддхавачаной*. Рассмотрим эти уровни поочередно.

Ум Будды

Во-первых, есть уровень, пребывающий надо всеми прочими уровнями, — это сам просветленный ум, ум Будды. Мы используем выражение «просветленный ум», но нам крайне трудно понять, что же это такое, ибо в просветленном уме отсутствуют субъект и объект. Обычное сознание, над которым властвует это различие субъекта и объекта, едва ли в состоянии представить себе просветленный ум. Мы лишь можем сказать весьма неточно, что просветленный ум — это чистое, нераздельное осознание, абсолютная пустота⁵⁸. Он абсолютно светоносен, это единая непрерывная масса духовного свечения. Это также полное удовлетворение, мир и блаженство превыше пределов человеческого постижения. Оно пребывает вне



пространства и времени и над ними, для него открыто в знании все, ибо в нем нет ничего, что нужно познавать. Можно говорить о нем более иносказательно, уподобив великому и безбрежному океану, в котором миллионы вселенных всего лишь рябь и пена на поверхности.

В просветленном уме — а мы можем выразить его только на языке пространства и времени, пусть он и превосходит их — возникает желание общения с непросветленным умом на уровне этого непросветленного ума. Просветление желает передать Просветление (ибо в конечном счете больше ему нечего сообщить, просветление может сообщить лишь просветление). Мы в этом желании можем узнать сострадание. Общение на этом высочайшем уровне очень тонкое, в нем нет ничего грубого и очевидного. Оно как трепет, как легчайшая вибрация, которая проходит, соединяя просветленный ум и ум, которому лишь немного недостает до Просветления.

Если апеллировать к воображению, то эта вибрация — исключительно тонкий звук — не грубый, физический, внешний звук, который слышит ухо, не даже такой звук, который мы можем услышать

внутренним слухом в обычном психологическом смысле, но это изначальный извечный мантрический празвук, это нечто, являющееся в духовной плоскости эквивалентом тому, что мы знаем как звук. И этот звук, даже этот беззвучный звук и есть *буддхавачана* в высшем смысле слова.

Этот звук издается умом Будды, самою реальностью. Просветленное сознание не ограничено временем и пространством, поэтому оно звучит всегда и везде. В некоторых индийских традициях отождествляют космический празвук с мантрой⁵⁹ «Ом»: не с тем звуком «Ом», что произносят человеческие уста, но с тончайшим, внутренним, духовным «Ом», который иногда можно слышать, находясь в медитации или в другом высшем состоянии сознания. Можно даже услышать, что это звучание исходит от всех явленных предметов Вселенной, ибо ум Будды пребывает за всеми ними и озвучивает их. Больше того, развивая предложенное выше уподобление, мы можем сказать, что просветленный ум подобен океану, а все явленные предметы подобны пене. И каждая волна, каждый клочок пены, каждое явление во Вселенной вторит без устали этой мантре «Ом», только «Ом».

Вслушиваясь в эту мантру, мы слышим слово Будды. В этом слушании можно услышать и понять все — все есть

в этом неразличном звуке. Не нужно слов, не нужно мыслей, не нужно образов: в едином этом празвуке, в звучании ума Будды, слышно все, познается и постигается все.

Уровень архетипических образов

Второй уровень — это уровень архетипических образов. Просветленный ум нисходит на шаг вниз и оказывается на уровне архетипических образов. Здесь образы солнца и луны, тьмы и света, земли и небес, а также образы птиц, зверей и цветов, дождя, ветра, грома и молнии, образы будд и бодхисаттв, богов и богинь, милостивых и гневных, и, быть может, над всем этим — образы великолепных оттенков цвета, светоносные, исходящие из глубин бесконечного пространства.

Они не созданы ни умом отдельного человека, ни коллективным сознанием, ни даже коллективным бессознательным. Возможно, что эти образы вообще никогда не были созданы, но извечны, как извечно само просветленное сознание, по крайней мере постольку, поскольку речь идет об этом уровне общения. Эти образы тоже, как и просветленный ум, дают в откровении все. Они раскрывают это все в облике и цвете, на этом уровне нет нужды в мыслях, представлениях или словах. Общение с ними, вероятно, не столь тонкое, как на уровне мантрического звучания, но оно

все же гораздо тоньше и всеохватнее, чем то, что обычно мы переживаем.

Уровень понятийного мышления

Третий уровень — уровень понятийного мышления. Здесь мы спускаемся еще на одну ступень. Напомню, что это-таки просветленный ум «нисходит вниз», речь не идет о непросветленном сознании, выражающем себя посредством мыслей. Мышление в понятиях занимает посредствующее положение между просветленным и непросветленным умом, но может быть использовано и даже преображено просветленным умом в соответствии с его собственными высшими задачами. Это дает нам ключ к пониманию истинной природы «буддийской философии» или «буддийской мысли». Буддийская мысль не состоит из спекуляций непросветленных умов, тех, кто буддист лишь относительно, по названию. Буддийская мысль — это последовательные попытки общения просветленного ума — будь то ум Гаутамы Будды или других Будд — с непросветленными умами посредством понятий. Учения вроде взаимозависимого происхождения следует понимать именно в том свете.

Уровень слов

Спускаемся, наконец, на уровень слов. Иные уверяют, что слова от мыслей отделить невозможно. Конечно, связь

между ними очень тесна (теснее, чем между мыслями и образами); тем не менее, они не вполне одно и то же. Иногда мы не облакаем или даже не в состоянии облечь свои мысли в слова, хотя бы беззвучные.

Разобрав в какой-то мере эти четыре уровня, мы видим теперь, что между просветленным сознанием, умом Будды, и выражением его в обычной человеческой речи — пропасть. Видно, на сколько уровней пришлось «снизойти» Будде после своего просветления, чтобы он смог начать учить. Но будем осторожны, говоря, что Будда «опустился» на несколько уровней: нисходя сюда, он также и не покидает высших уровней: спускаясь вниз, он не уходит сверху. Слово Будды состоит из всех этих четырех моментов: мантрического празвука, архетипических образов, понятий и слов. Дхарма передается на всех этих уровнях, а не только словами. *(Из лекции № 113: «Слово Будды», 1972)*

Ложное видение, правильное видение и совершенное видение

В буддизме нет такой вещи, как философия. Собственно, в индийских языках, в том числе в санскрите и на пали (это языки священных текстов индийского буддизма) нет слова, соответствующего слову «философия» в буквальном или переносном смысле. Имеется слово *даршана*, которое обычно переводят как «философия», но оно этого вовсе не означает. *Даршана* восходит к словарному значению «видеть» и означает «видимое», или «в́идение», «взгляд», «обзор», «вид».

Очевидно, это не то же самое, что философия. Философия буквально означает «любовь к мудрости», но обыкновенно понимается как «система абстрактных идей». Подразумевается этим скорее помысленное, нежели увиденное. *Даршана*, напротив, куда больше связана с прямым восприятием. Этот термин не выражает нечто, нуждающееся в понятийном опосредовании.

Принятый в буддизме термин — не *даршана*, а *дришти*, который тоже восходит к корню «видеть». Это слово тоже означает, как и *даршана*, «зрение», «взгляд», «обзор» и «в́идение». Традиционно в буддизме различают два способа видения: правильное и неправильное. Это важное различие. Чтобы его понять, рассмотрим, что такое взгляд в буквальном смысле, ибо взгляд, точка зрения, будь она неправильной или правильной, есть, метафорически выражаясь, своего рода в́идение, усмотрение.

Можно сказать, что существуют два вида зрения: хорошее и плохое. Плохое зрение означает, в первую очередь, слабое, когда мы не видим далеко или достаточно четко. Далее, плохое зрение — это шоры, надетые на глаза, не позволяющие видеть ничего вбок, а только то, что прямо перед носом. С ними мы не видим ничего, находящегося по сторонам, тем более не видим мир вокруг себя. Наконец, плохое зрение — это искаженное зрение; мы словно смотрим сквозь искривляющую среду — бутылочный осколок, цветное оконное стекло, и тогда все выглядит многоцветным, — или сквозь густой туман. Итак, плохое зрение — значит слабое, ограниченное в обзоре и искаженное.

Хорошее зрение во всем ему противоположно. Оно достаточно сильно, чтобы смотреть вдаль и видеть ясно. Оно не ограничено в обзоре и открывает всю широту поля. Такое зрение не искажает, мы не смотрим на явления и предметы сквозь искажающую, преломляющую среду, а видим их непосредственно.

Особенности ложного видения

С помощью проведенного нами различения между плохим и хорошим зрением во вполне обычном смысле мы можем теперь как-то схватить разницу между неверным и истинным в́идением. Во-первых, неверное в́идение слабо. Этим мы имеем в виду, что у него нет никакой

энергии. А если это так, то всякое наше прозрение относительно сути вещей тоже будет слабым. Это не позволит нам ясно узреть истинную природу вещей, — мы не видим вещи такими, какие они есть. Нужная для этого энергия идет от медитации, то есть от переживания опыта *дхьяны*. И эта сконцентрированная энергия, которую мы обретаем в своем медитативном опыте, преобразует чисто понятийное понимание истины в нечто, переживаемое непосредственно.

Во-вторых, неверное видение зашорено. Оно ограничено узким спектром переживаний посредством пяти физических органов чувств и рассудочного ума. Те, чей опыт ограничен этими узкими рамками, часто, тем не менее, обобщают свои переживания и делают на их основе выводы, оставаясь в полном неведении относительно других возможностей познания и переживания. Взять хотя бы человека, интересы которого исчерпываются работой, семьей, футбольными матчами и тому подобным. Его ничуть не занимают мировые дела, искусство или саморазвитие личности. Таким образом, его опыт ограничен, но он видит само существование и жизнь упрощенно, в ограниченных понятиях своего опыта.

В-третьих, неверное видение искажено. Наше видение может быть искажено самыми разными способами, например эмоциями. Так, когда мы в хорошем на-

строении, окружающее видится нам совершенно не так, как в минуты уныния. Когда нам кто-нибудь не нравится, мы подмечаем буквально все недостатки; а если человек нам нравится, мы находим в нем все совершенства, которых, вероятно, у него на самом деле нет. Наше видение может также исказиться различного рода предрассудками — расовыми, классовыми, религиозными или национальными.

Итак, неверное видение — слабо (за ним не стоят силы, даруемые медитацией), ограничено узким спектром переживаний и искажено односторонними эмоциями и предрассудками⁶⁰ (см., например, раздел «Двенадцать звеньев»).

Особенности правильного видения

Истинное видение противоположно неверному. Оно сильно и мощно. За ним — сосредоточенная энергия медитации, поэтому оно порождает не только понятийное схватывание вещей, но и прямое переживание истины. Оно не остается на поверхности, но проникает в самую суть вещей. Оно все видит ясно и отчетливо. Истинное, не ограниченное никакими шорами, оно простирается на все поле человеческого опыта и не сводится к тому, что можно пережить внешними органами чувств и рассудочным умом. Если оно и обобщает, то на основе полного спектра всего человеческого опыта во всех областях и на любых уровнях.

И, наконец, истинное видение не искажено ни эмоциями, ни предрассудками и видит вещи так, как они есть.

До сих пор мы описывали различные видения сами по себе. Но они не существуют в абстракции, это всегда чье-нибудь видение. Поскольку существуют два типа видения — неверное и истинное, то существуют и люди двух типов: с неверным видением и с истинным. Есть люди, чье видение существования узко, ограничено и искажено. И есть люди с неограниченным ни по протяженности, ни по охвату и совершенно неискаженным видением.

Люди с неверным видением называются в буддизме специальным термином *притхагджана*, т. е. простолюдины. Тех, кто обладает истинным видением, именуют *арьями*, т. е. «духовно благородными». Можно сказать, что первые не добрались до какого бы то ни было уровня духовной развитости, вообще никогда над собою не работали и пребывают в том состоянии, как их произвела природа. Вторые достигли определенного уровня личной развитости, поработали над собою и уже не таковы, каковы были от природы. Они переделали, пересоздали, преобразовали себя, по меньшей мере, отчасти.

К сожалению, «простолюдины» составляют большинство, а «духовно благородные» находятся в меньшинстве. Однако всегда возможно перейти из пер-

вой категории во вторую; *притхагджана* способен стать *арьей*, «простолюдин» может преобразовать себя в «благородного». Такое достижимо посредством развития осознания, культивирования положительных эмоций, повышения уровня своей осознанности и, прежде всего, отказа от неверного и развития истинного видения.

Совершенное видение

Выше мы рассматривали только два типа видения — неверное и истинное. В действительности же их три. Третий — это совершенный взгляд или совершенное видение, которое представляет собою истинное видение, но достигшее своего полного развития — целостное видение целостного человека на высочайшем из представимых уровней развитости. Оно без границ, это безусловное видение ничем не обусловленной реальности, превосходящее пространство и время, а также все обычные рамки восприятия и даже субъект-объектное отношение. Совершенное видение — это взгляд просветленного, Будды, который смотрит с мудростью и состраданием.

У нас же видение неверное, только временами мы переживаем проблески правильного видения. По большей части мы видим вещи превратно. Но это еще не все. Мы рассудочно обосновываем свое неверное видение и преподносим его в систематической

понятийной форме. Такова вся наша так называемая мирская философия, всевозможные — измы и -логии. Но если мы сможем получить хоть некоторое представление о том, как видит Будда, если мы хоть на мгновение, хоть в своем воображении, поднимемся на его уровень, то мы увидим тот уровень, на котором на самом деле находимся сейчас. Тогда у нас будет подлинная философия, способная определить цель нашей жизни и помочь нам понять общие основы всего процесса индивидуального развития.

(Из лекции №132: «Видение человеческого существования», 1976)

Колесо жизни и движение по спирали

Когда Будда достиг Просветления под древом *бодхи*, ему было видение человеческого существования, которое его уже никогда не покидало. По сути, оно было едино с самим Просветлением. Будда передавал свое видение четырьмя различными способами: понятиями, символами, поступками и молчанием. Здесь я ограничусь объяснением того, как Будда передавал свое видение посредством понятий и символов.

Закон причинности

В понятийных терминах, Будда, сидя под древом *бодхи*, узрел истину изменчивости. Он увидел, что все есть процесс. Это верно для всех уровней. Процесс имеет место не только в материальной плоскости, но и в психической плоскости ума. Он увидел, что в этом мире, в обусловленном существовании, поистине не было ничего, не подверженного изменениям, то есть не процесса. (В терминах индийской мысли, Будда увидел, что реально не существует «сущего» и «несущего».) Он узрел, что вещи возникают и исчезают.

Но Будда увидел также, что эти изменения не хаотичны. Вещи не появлялись и не исчезали случайно. Все, что возникает, возникает в зависимости от условий; все, что прекращается, прекращается из-за прекращения условий своего существования (условия здесь вполне естественные; здесь нет места таким

объяснениям, как воля Божья). Таким образом, Будда увидел не только истину изменчивости, но и закон причинности. Этот закон является основополагающим принципом буддийского мышления.

Хотя закон причинности и представляет собою основополагающий принцип буддийской мысли, его можно сформулировать очень просто: если наличествует А, возникает Б; если отсутствует А, Б не возникает. Именно этот знаменитый принцип Ашваджит высказал в ответ Шарипутре⁶¹. Ашваджит был одним из первых пяти учеников Будды (сначала покинувших его, когда он прервал практику умерщвления плоти, а затем призванных самим Буддой после обретения им просветления). Шарипутра в то время был странствующим аскетом и искал себе учителя. Встретив Ашваджита, он был весьма поражен обликом того: Ашваджит был очень спокоен, счастлив и прямо сиял. Итак, Шарипутра спросил его: «Кто твой учитель и что за учение он исповедует?» Ашваджит ответил: «Я всего лишь начинающий, я знаю немного. Но то, что знаю, я скажу». После этого он произнес строфу на языке пали, она сохранилась в священных текстах. Перевод ее таков: «*Tamhagama*⁶² объяснил происхождение вещей, возникающих от причин. Их прекращение он тоже объяснил. Таково учение великого аскета». За одним, возможно, исключением, это знаменитейшая строфа во всех



Колесо жизни

буддийских священных текстах. Часто ее считают суммарным изложением всей дхармы. Услышав этот стих, Шарипутра тотчас обрел высокий уровень духовного прозрения.

Однако причинность не однородна. Во Вселенной и в человеческой жизни действуют два великих закона причинности. Первый мы можем определить как порядок цикличности реагирования в ответ; второй назовем порядком спирального поступательного движения. В циклическом порядке обусловленности есть налицо процесс действий и ответных действий, т. е. реагирования, имеющих место между парами противоположностей: удовольствием и болью, счастьем и горем, прибылью и потерей и, в пределах более широкого горизонта с целым рядом жизней, — рождением и смертью. А спиральный порядок духовности, с другой стороны, определяет постепенное развитие взаимодействующих, последовательно усиливающих друг друга факторов. Здесь каждый последующий фактор подкрепляет воздействие предыдущего, а не противодействует ему и не устраняет его. Так, в зависимости от удовольствия появляется не боль, а счастье; в зависимости от счастья — не несчастье, но радость; в зависимости от радости возникает восторг, затем блаженство, новый порыв и за ним экстаз.

Рефлексивный ум и творческий ум

В жизни человека эти два закона причинности выражаются в двух различных типах ума: реагирующем в ответ и творческом. Это не означает, что буквально есть два разных типа ума; лучше сказать, что это два способа, которыми может действовать один и тот же ум. Действовать мы можем либо творчески, либо реагировать в ответ. Реагировать вовсе не означает действовать по-настоящему. Это, в сущности, пассивное состояние, находясь в котором, мы машинально реагируем на любые воздействия. Творческое же действие, напротив, означает именно действовать, поступать, порождать что-то — дарить существование тому, чего раньше не было, будь то произведение искусства или более высокое состояние сознания. Реагирование подразумевает механичность, тогда как творческая созидательность — спонтанность. Реагируя пассивно, вы повторяете себя — все те же старые шаблоны своих жизней, делаете сегодня то же, что делали вчера; на этой неделе — то же, что и неделей раньше; в этом году — то же, что и год назад; то есть вы делаете в этой жизни в точности то же самое, что и в прошлых жизнях. Но став созидательными, вы изменяетесь и развиваетесь, становитесь новым человеком.

Таким образом, личное духовное развитие основывается на причинности

поступательного порядка, движения вперед. Личное развитие предполагает прекращение ответного реагирования, обретение навыка жить созидательно. Это, конечно, вовсе не просто. Помимо всего прочего, это предполагает глубокое осознание двух видов причинности, и не как отвлеченных принципов, но как конкретных альтернатив, с которыми мы сталкиваемся. Выбор между этими видами причинности встает перед нами не раз и не два за нашу жизнь, а ежеминутно и каждодневно, потому что каждую минуту мы должны выбирать одно из двух — реагировать или творить. Предположим, что кто-то обращается к вам не очень вежливо. Вы можете отреагировать, войдя в состояние гнева или почувствовав обиду, но можете ответить и в созидательном ключе, попытавшись понять, что происходит (возможно, задумавшись, почему с вами так говорят), проявить участие или же хотя бы стерпеть. Реагируя, мы остаемся прежними, а то и деградируем; поступив же созидательно, мы сделаем шаг вперед в собственном духовном развитии.

Символ Колеса

На языке символов, Будда, сидя под деревом *бодхи*, узрел две вещи. Сначала — огромное колесо, которое объемлет собою все существование. Оно сообъемно космосу и включает в себя все живое.

Колесо непрерывно вращается: день за днем, жизнь за жизнью, век за веком. Нам не видно, когда оно завертелось и когда оно остановится, — это видит лишь Будда.

Это огромное колесо вращается на ступице, сделанной из трех тварей, образующих кольцо: красного петуха, жадно роющего в земле; зеленой змеи, с красными и злющими глазами; и черной свиньи, бессмысленно валяющейся., в грязи; и эта тройка образует кольцо, каждый из них кусает за хвост переднего.

Ступица образует первый круг колеса, а за нею находится второй круг большего диаметра. Он разделен по вертикали на две половины — черную и белую. На обеих половинах размещены изображения мужчин и женщин. На белой стороне фигуры движутся вверх, даже взлетают, словно навстречу звукам прекрасной музыки. Их лица выражают восхищение и блаженство; некоторые тянут руки вверх. Их взоры обращены к вершине круга. На черной половине фигуры движутся вниз; даже не просто движутся, а погружаются вниз головой. Некоторые из них держатся руками за голову. Кто-то наг и обезображен. Некоторые связаны друг с другом. Их лица выражают муки и ужас.

Следующий обод колеса самый широкий. Он разделен на шесть секторов, и в каждом из них изображен целый мир

(или несколько миров). Если хотите, каждый сектор представляет состояние ума или уровень сознания. Порядок может варьироваться, однако всегда наверху располагаются боги (*дэвы*). Они обитают в роскошных дворцах, окруженные великолепием и роскошью. Их существование подобно волшебному сну. У некоторых богов тело состоит из чистого света, а общаются они мыслью без слов.

Далее, если идти по часовой стрелке, мы увидим *асуров*. Они живут в состоянии вражды и зависти, непрестанно воюют и потому закованы в броню и сжимают в руках оружие. Асуры сражаются, чтобы завладеть плодами с древа исполнения желаний.

В следующем секторе мы видим *прет*, или голодных духов. Брюхо у них непомерно раздуто, шеи тоненькие и крошечные, с игольное ушко. Все они всегда неутолимо голодны, но любая пища, к которой они прикасаются, превращается в огонь или в отбросы.

В самом нижнем секторе мы видим существ, претерпевающих всевозможные мучения. Одни вмерзают в куски льда, другие горят в огне. У кого-то отсечены головы, кто-то разрублен пополам, третьих пожирают чудовища.

Затем мы видим множество видов животных: рыб, птиц, насекомых, земноводных, зверей. Одни крупные, другие мелкие; одни мирные, другие хищные.

Видно, что все они разделены на пары, на самцов и самок, и все заняты поисками пищи.

В последнем секторе мы видим людей, а также их дома и земли, сады и поля... Одни обрабатывают землю — пашут, сеют, жнут, другие — продают и покупают, третьи — подают милостыню... Некоторые медитируют.

Таковы шесть секторов этого обода, составленного из шести миров или шести состояний ума. Обитатели этих миров не остаются там навечно, они исчезают из одного мира и переходят в другой. И даже боги, хотя и находятся в своем мире очень долго, все равно затем покидают его и вновь появляются где-то в другом мире.

Последний обод колеса разделен на двенадцать секторов, в которых мы видим изображение стадий того процесса, в ходе которого существа переходят из одного мира в другой в уже рассмотренном объемлющем ободе (в ряде случаев они появляются вновь в том же самом мире). По часовой стрелке эти картины представляют следующее: (1) слепец с клюкой; (2) горшечник с гончарным кругом и горшками; (3) обезьяна на цветущем дереве; (4) лодка с четырьмя пассажирами; один правит рулем; (5) пустой дом; (6) мужчина и женщина в объятиях друг друга; (7) человек со стрелой в глазу; (8) женщина, подающая вино сидящему мужчине; (9) человек,

собирающий плоды с дерева; (10) беременная женщина; (11) роженица; (12) человек, несущий на спине труп к месту кремации.

Это колесо сжимает стоящий за ним ужасный монстр — полудемон, полужверь. Его голова высовывается из-за колеса, у него три глаза, длинные клыки, на нем корона из черепов⁶³. По другую сторону колеса видны его когтистые лапы и свисающий хвост. Это и есть тот, кто вечно вращает колесо жизни.

Но есть и еще нечто. Вверху, справа от колеса, находится фигура человека, облаченного в желтые одеяния. Он указывает в пространство между седьмым и восьмым секторами внешнего кольца в колесе (это промежуток между человеком со стрелой в глазу и женщиной, подносящей вино). Здесь, с этого места, в пространстве возникает то второе, что узрел Будда в своем видении человеческого существования. Это не столько символ, сколько группа символов. Кажется, что, когда смотришь на нее, она начинает меняться.

Сперва это похоже на путь, уводящий вдаль. Он ведет мимо возделанных полей, через густые леса, пересекает топи и пустыни, широкие реки и глубокие ущелья, вьется у подножий высоких гор, вершины которых покрыты облаками. Наконец, путь уходит за горизонт. Но символ изменяется: путь, как кажется, расправляется, начинает подниматься

вверх и становится огромной лестницей. Эта лестница соединяет небеса с землей, и землю с небесами. Она сделана из золота, серебра и драгоценных камней. И опять символ меняется, лестница превращается в ствол гигантского цветущего дерева. Дерево буйно цветет — внизу чуть меньше, вверху намного больше. А на макушке дерева растет самый большой цветок, сияя, подобно солнцу. И в каждой чаше цветка восседают великолепные сияющие фигуры: будды, бодхисаттвы, архаты, *даки и дакини*.

Все это и увидел Будда, сидя под древом *бодхи*. Таково его видение человеческого существования, сообщенное в форме понятий и символов. Значение этого видения вполне ясно. Это видение разных возможностей. С одной стороны, движение может быть циклическим и обусловленным, а с другой стороны, — это путь развития по спирали. По одну сторону — реагирующий ум, а по другую — творческий. И каждый может или застрять на месте, или развиваться, или продолжать сидеть, принимая питье из рук женщины, или отказаться от напитка и крепко встать на свои ноги. Каждый волен пассивно и беспомощно вращаться в колесе или последовать по пути, подняться по лестнице, стать растением и его цветами. Наша участь — в наших собственных руках. (*Из лекции №132: «Видение человеческого существования», 1976*)

Шесть миров

Колесо жизни изображают на стенах храмов и монастырей, а также — во множестве — на рисованных свитках по всему Тибету и сопредельным странам, особенно в районе Гималаев. Но колесо жизни — не простая картина, а нечто совсем иное. Поэтому я призываю вас всмотреться в него еще раз, причем постарайтесь не столько смотреть на изображение, сколько внутрь него.

Колесо жизни — это зеркало, в котором мы видим сами себя. Можно даже сказать, что колесо жизни составлено не из четырех концентрических кругов, а из четырех зеркал, и каждое последующее больше предыдущего. Или, скажем, мы смотрим в зеркало четыре раза и с каждым разом открываем в себе нечто новое. Колесо жизни — это волшебное зеркало, даже магический хрустальный шар, в который мы можем заглянуть. Так давайте же посмотримся в это зеркало, в хрустальный шар, и не четыре раза, а столько, сколько будет необходимо, и да достанет у нас храбрости увидеть самих себя.

Взгляд в зеркало

Когда мы смотрим внутрь зеркала впервые, мы видим трех животных — петуха, змею и свинью. Нас часто наставляют, что эта тройка изображает «три отравы ума» — алчность, отвращение и неведение, наличествующие в наших сердцах. Однако замечу, это и простовато,

и легковесно. Такое объяснение является своего рода защитной рационализацией. Зато какое потрясение ждет вас, когда, заглянув в зеркало, вы узрите не свое привычное человеческое лицо, а птичью голову (петуха), или голову змеи, или свиное рыло. А именно это мы и видим в зеркале, потому что они — это мы. Иными словами, у нас есть непосредственное переживание своей собственной животной природы; мы просто животные, звери. Мы видим, что не до такой степени очеловечились и стали цивилизованными, как нам это представлялось ранее. Мы видим себя, какие мы есть, принимаем себя таковыми и исходим из этого. Осознание этого является началом духовной жизни.

Исходить из этого означает, прежде всего, еще раз взглянуть в зеркало, как только мы оправимся после первого раза. Посмотрев теперь в зеркало, мы видим два пути. Один наверх, другой — вниз. Один путь бел, другой — черен. Итак, мы перед выбором: двигаться ли вверх или вниз, развиваться или деградировать. Это настолько просто, и сам выбор лежит перед нами; возможность выбора присутствует каждую минуту каждого дня. Находясь в любых обстоятельствах, мы решаем для себя — подниматься или опускаться, следовать белой или черной дорогой. Итак, все зависит от решения, принимаемого каждым.



кто в аду. И вновь глядя в зеркало, мы видим вытянутую морду, или усищи, или длинные острые клыки зверя. Иногда, вглядываясь в зеркало, мы встречаем там обычное человеческое лицо. Но когда бы мы ни посмотрели в зеркало и что бы там ни увидели, — всегда это будем мы сами.

Шесть миров

Шесть секторов, на которые разделено третье кольцо в колесе жизни, представляют собой шесть миров, шесть действительных областей существования: обители богов, титанов, голодных духов, мучеников ада, животных или людей. Живые существа перерождаются в одной из обителей в результате своей кармы и остаются там, пока эта карма не будет изжита. Это сущая правда, но не вся правда. Шесть секторов третьего кольца представляют также шесть состояний ума, которые мы можем переживать здесь и сейчас, в своем нынешнем человеческом существовании. Иногда мы переживаем эти состояния ума настолько сильно, что кажется, в этот момент мы скорее всего обитаем в ином мире — на небесах, или в аду, или среди голодных духов и так далее. Иными словами, мы переживаем это как состояния бытия, а не просто как состояния ума. Посмотрим же на каждый из этих миров с той точки зрения, что это состояния ума или бытия, а не обители неких существ.

Предположим, после серьезного обдумывания вы решили, что будете двигаться вверх по светлomu пути развития. Тогда возникает вопрос: что же нужно делать, чтобы развиваться? Какой будет следующий шаг? Содержание следующей ступени зависит от того, где вы находитесь сейчас, в настоящий момент. И чтобы определить сейчас свое местонахождение, мы смотрим в зеркало в третий раз.

Иногда, посмотрев в зеркало в третий раз, мы видим в нем счастливое, улыбающееся, радостное лицо; это лицо бога. А иногда мы видим сердитое агрессивное лицо титана. Иногда же на нас глядит изможденное лицо с запавшими глазами, сморщенным ртом и неудовольственным выражением — это облик голодного духа. При других обстоятельствах мы наблюдаем несчастное, жалкое и даже мученическое лицо того,

Первый мир — *богов* — выражает счастливое, довольное состояние ума, состояние покоя, удовлетворения, отдохновения. Здесь все идет гладко и само собой, без помех, трудностей и сложностей. Это также и состояние эстетического переживания, и даже медитации в несколько ограниченном понимании этого слова (медитации как переживания высшего состояния сознания, не дающего, однако, доступа к запредельному).

Второй мир принадлежит *асурам* или титанам. Это соревновательно-напористое состояние ума. Здесь очень много энергии, возможно, даже слишком много, и она вся выплескивается наружу, выражаясь в беспокойствии, подозрительности и ревности. Титаны изображаются в колесе жизни в состоянии войны с богами за обладание деревом исполнения желаний⁶⁴. Этот тип состояния ума борется за бесконечное улучшение материального благополучия, за все более и более высокие заработки и т. п. Это состояние самоутверждающегося эгоцентризма: всегда хочется быть лучше других или каким-то образом других превзойти. В этом состоянии может даже хотеться контролировать других, употреблять над ними свою власть и господствовать над другими.

Третий мир — это мир *прет*, голодных духов. Это состояние невротического желания. Желание является невротическим, если оно в своем объекте ищет либо больше того, что тот способен дать,

либо вообще нечто совершенно иное, не свойственное самому объекту. Возьмем для примера невротическое желание пищи. Иной раз люди поглощают невероятные количества еды — чаще всего это какие-то сласти. Очень часто они на самом деле вовсе не хотят есть. Хотят-то они чего-то другого. Еда в этом случае является замещением иного. Психологи могут нам сказать, что люди, потребляющие несоразмерно большие количества пищи по психологическим причинам, в действительности хотят быть любимыми. Невротическое желание очень часто присутствует в личных взаимоотношениях, особенно более интимного свойства. В некоторых случаях доля его настолько велика, что отношения выглядят как попытки одного голодного духа поглотить другого.

Четвертый мир — мир *адских мучеников*. Это состояние острого душевного страдания, нервного срыва или психического расстройства. Получается это состояние ума от различных обстоятельств. Скажем, оно может возникнуть из-за долгого неудовлетворения естественных человеческих побуждений, или из-за внезапной тяжелой утраты, или вследствие бессознательных психических конфликтов. Что бы там ни было в частном случае, оно выливается в состояние острого психического страдания. Это состояние и представлено адскими мучениками.

Пятый мир — это мир *животных*. Это состояние потакания своим чувственным желаниям. Все интересы в этом состоянии ограничиваются едой, совокуплением и простыми материальными удобствами. Когда все желания удовлетворены, обитатель этой сферы выглядит смиренным и даже ручным. Но если вдруг заметно недодать чего-то, он становится опасным, как дикий зверь.

Шестой мир — это мир *людей*. Его состояние, свойственное именно человеческому сознанию, — ни экстатическое, ни мученическое, ни яростно-соревновательное, ни безмозгло-чувственное, ни невротично-вождедующее. В этом состоянии мы осознаем самих себя и других людей, удовлетворяем объективные человеческие нужды и в то же время видим всю их ограниченность. В этом состоянии мы посвящаем себя духовному развитию. Это — подлинно человеческое состояние, но для большинства тех, кто зовется людьми, оно лишь одно из многих, а то и вообще никогда не переживается.

Подытожим сказанное. Мир богов соответствует состоянию высшего эстетического наслаждения — будь оно достижимо посредством изящных искусств или в медитации. Мир титанов подобен сфере политики, бизнеса и профсоюзных движений. Мир голодных духов подобен миру романтики или межличностного симбиоза. Мир адских страдальцев соответствует состоянию психической

болезни, а мир людей — состоянию доподлинно людей, ведущих человеческий образ жизни.

Шесть Будд

В изображениях Колеса Жизни внутри каждого из шести миров находится один из будд. Согласно учению тибетского буддизма, все эти будды суть проявления бодхисаттвы Авалокитешвары, воплощенного сострадания как аспекта просветления. Каждый из шести будд держит в руках особый предмет; это то, что прежде другого необходимо обитателям данного мира. Можно сказать, что это символ следующего шага, который надо сделать пребывающему в определенном состоянии сознания.

Миру богов является белый Будда. Он держит в руках *вину*, то есть лютию и играет мелодию непостоянства. Это означает, что, когда мы находимся в состоянии эстетического наслаждения, следующим шагом для нас будет напоминание о том, что оно непременно кончится. Нам необходимо напоминать себе, что все эстетические наслаждения, сколь бы велики они ни были, не могут заменить высшего блаженства нирваны. Так что, хотя и кажется, что все до поры идет отлично и вы вполне счастливы, довольны, радостны и наслаждаетесь жизнью, но вы не достигли нирваны, и вам по-прежнему очень далеко до нее.

Это подводит нас к важному положению в буддийской традиции: длительное счастье может оказаться опасным и даже катастрофическим для духа. Когда мы все время счастливы, всегда поступаем по-своему и у нас нет никаких сложностей, развивается склонность к благодушеству, самодовольству и даже беспечной небрежности и легкомыслию. Мы забываем, что смертны, что жизнь коротка и время драгоценно. Это же относится и к наслаждению изящными искусствами или высокоэстетическими переживаниями в медитации (в узком смысле этого термина). Нам необходимо двигаться дальше, даже из самого высокого эстетического мирского состояния — к переживанию запредельного.

Интересно, к слову, отметить, что в обители богов Будда не выступает перед ними с проповедью о непостоянстве, но играет мелодию об этом на лютне. Боги, или люди в состоянии ума, как у богов, пребывают здесь в высшем эстетическом переживании, которое, хотя и высокое, без сомнения, но тем не менее самодостаточно и самоуспокоенно. Белый Будда пробуждает их для более высокой запредельной истины и реальности, и мелодия его лютни передает весть о том, что все непостоянно и преходяще. Будда объясняет это посредством искусства, а не философии или религии.

Миру *асур* является зеленый Будда, держа в руках пылающий меч запре-

дельной мудрости. Это означает, что, когда мы пребываем в состоянии напористого противоборства, следующей ступенью для нас будет развитие интеллектуального прозрения в истину и реальность.

Здесь мы касаемся интересного аспекта, который затрагивался профессором Конзе в его статье, озаглавленной «Ненависть, любовь и совершенная мудрость»⁶⁵. Личность, подобная *асуру* или титану, враждует с богами, в ней господствует ненависть. Согласно буддийской традиции, ненависть имеет сходство с удростью, или даже мудрость имеет сродство с ненавистью. Когда вы переполнены гневом и ненавистью, то, как бы странным это ни казалось, вы в состоянии довольно легко развить мудрость (это не мудрость в обыкновенном смысле, как интеллектуальные познания, но мудрость разумного проникновения в истину и реальность, что является духовным опытом). Признак ненависти — стремление к уничтожению ненавидимого. И если вы что-либо действительно ненавидите, тогда вы бросаетесь, чтобы разрушить и сокрушить это. Если вы действительно ненавидите кого-либо, вы хотите уничтожить его, извести на корню, превратить в пустое место. Вы не всегда признаетесь себе в том, но это именно то, что вы бы хотели сделать с теми, кого вы ненавидите. В природе

ненависти — разрушить и убить. В природе и задачах запредельной мудрости тоже есть стремление разрушить и убить. Запредельная мудрость стремится разрушить все то, что нереально и иллюзорно; она также уничтожает все, что встает у нее на пути, все, что не реально, не истинно, отлично от состояния будды. (Символ запредельной мудрости — громовая стрела, которая символизирует наиболее мощное оружие во Вселенной, способное разрушать любые препятствия. *Ваджраччхедика праджня парамита сутра* — знаменитая *Алмазная сутра*⁶⁶ — буквально построена на рассуждениях о совершенстве мудрости, которая рассекает, как громовой удар или алмаз). Итак, мы обнаруживаем сродство между ненавистью и запредельной мудростью — та и другая обладают огромной разрушительной силой: в одном случае она неискусна, а в другом — весьма искусна⁶⁷.

И в самом деле, обнаруживается, что люди вспыльчивого темперамента часто наделены хорошим и даже высокоразвитым интеллектом. Скажу откровенно, что я отмечал это среди ученых — востоковедов, специализирующихся на палийских, санскритских, тибетских, китайских и японских штудиях. Эти ученые, которые часто также специализируются на исследовании буддизма и много пишут с научных позиций о любви, медитации, высших духовных

переживаниях и тому подобном, почти всегда бывают дурного, неуживчивого нрава, особенно в отношениях друг с другом. Пример тому — сам профессор Конзе, который прославлен не только своей поразительной ученостью, изумительной остротой ума и мощью интеллекта, но и своим, как порох, вспыльчивым темпераментом. Когда профессор Конзе выступает с лекцией, вам следует быть по-настоящему осмотрительными, потому что слушателей своих он иной раз отделяет нещадно, особенно если решит, что ему задали дурацкий вопрос. Тут он уже не миндальничает.

Похоже, что огромная энергия ненависти может быть направлена в чисто интеллектуальные каналы и использована для раскрытия и познания истины. Асурический тип личности не только может сражаться с богами, но и способен завоевывать саму истину, хотя бы используя интеллектуальный подход. Делает это он более эффективно, чем другие люди, с которыми, возможно, и легче общаться.

Миру голодных духов — *прет* является красный Будда. Он благодетельно подает им еду и питье, которые те в состоянии потребить. Это означает, что, когда нас обуревают невротические желания, то следующим шагом будет наше возвращение в объективную реальность, к настоящему. Тогда мы сможем увидеть, что же на самом деле желаемый объект

в состоянии нам дать, а чего не может. И мы видим, чего желаем на самом деле и откуда приходят желания. Вконец концов мы должны удовлетворить желание или отказаться от него.

Миру мучеников ада является Будда дымчатого цвета. Он услаждает страждущих в аду *амритой* — нектаром, амброзией. Это толкуется двояко и несколько противоречиво. Одно из толкований намного глубже другого. Поверхностный смысл заключается в том, что после состояния интенсивного страдания, особенно душевного, следующий шаг — просто передышка, от мук, облегчение и расслабление. Для большинства людей это лучшее, что они могут обрести в таких обстоятельствах. Часто единственной мыслью людей, пребывающих в тяжелых душевных муках, является стремление обрести передышку.

Более глубокое значение этого символа связано со словом *амрита*. Обычно его переводят как «нектар» или «амброзия», но это также и синоним нирваны во многих буддийских текстах. Нирвану часто называют *амритапада* бесконечное вечное состояние амброзии — бессмертия. Будда дымчатого цвета подает существам ада не только амброзию, но и нирвану. Это означает: когда мы находимся в состоянии острого страдания, следующей ступенью будет достижение нирваны, то есть наши страдания ничего не оставляют нам более, как погрузиться

в нирвану. У нас нет другой опоры, все мирские надежды потонули. Существует словно сродство между интенсивным душевным страданием и возможностью высокого духовного достижения.

Миру животных является синий Будда. Он показывает животным книгу. Это означает, что после погруженности в варварство и дикость (состояние, представляемое животными) следующий наш шаг — просто стать цивилизованными, а для этого надо будет познакомиться с искусствами и науками, с культурной жизнью человечества, ибо все это оказывает очищающее влияние. Ведь очень трудно, даже невозможно перейти от стадии душевной дикости и варварства непосредственно к духовной жизни.

История свидетельствует, что буддизм на Востоке всегда способствовал развитию культуры. Он не только распространял учение Будды по всей Азии, но и нес с собой высокую культуру Индии. И буддизм поступал так по вполне определенной причине, ибо светская гуманистическая культура создает фундамент для более высокой духовной жизни. По этой же причине в махаянских текстах часто говорится, что идеальный буддист, бодхисаттва, должен быть мастером в искусствах и науках.

Последнему миру, населенному людьми, является Будда шафранно-оранжевого цвета. Он держит чашу для подаяния и посох с тремя кольцами — атрибуты

нищенствующего монаха и, таким образом, всей духовной жизни. Это означает: когда мы достигли человеческой стадии, следующей нашей ступенью, главной целью жизни будет посвящение себя полностью задаче духовного развития. *(Из лекции №103: «Символизм тибетского колеса жизни», 1972)*

Двенадцать звеньев

Двенадцать звеньев (*нидан*) взаимозависимого происхождения представляют собой приложение главного буддийского философского принципа — всеобщей обусловленности — к процессу повторных рождений. Повторные рождения — не тот аспект буддизма, который особенно привлекает людей в наши дни. Тем не менее, его значение очень велико, особенно исторически. Это учение составляет неотъемлемую часть всей буддийской традиции. Различные аспекты буддизма вызывают больший или меньший интерес в определенном месте и в определенное время. Однако следует добиваться уравновешенности всех этих различных аспектов. Это возможно лишь в том случае, если мы сами станем психологически и духовно уравновешены. Но если обнаруживается, что один из аспектов привлекает нас много сильнее других, то это обычно происходит потому, что в нас самих есть некий дисбаланс, какая-то потребность, которой отвечает именно этот аспект учения. Когда мы становимся все более и более уравновешены, то оказывается, что этот частный аспект не так безраздельно поглощает нас, и привлекает нас в большей мере все учение в целом.

Взаимозависимое происхождение

Пратитья-самутпада, или взаимозависимое происхождение, трактует появление или возникновение явлений и

составлено из двенадцати *нидан*, или двенадцати звеньев одной цепи. Каждое из этих звеньев возникает в зависимости от предыдущего, им обусловлено. Вот почему мы говорим об обусловленном происхождении или взаимозависимом возникновении этих звеньев, следующих одно за другим.

Мы разберем каждую *нидану*. Но сперва я должен отметить, что в некоторых текстах перечисляется пять *нидан*, а в других десять *нидан*, хотя общепринятое их число двенадцать. Не будем забывать о наличии пятичленного и десятичленного вариантов: пусть это напоминает нам, что все такие перечни не должны восприниматься слишком буквально. Не следует думать, что какой-либо определенный изучаемый предмет буквально поделен на заданное число частей. Нельзя реально представить восьмеричный путь⁶⁸ состоящим буквально из восьми отдельных частей. Эти части выделены для практического удобства. При изучении (в этом случае двенадцати *нидан*) нам, скорее, надо постараться понять с помощью саму суть обусловленности, а не пытаться прищипить их к застывшим очертаниям заранее заготовленного каркаса.

Неведение

Первая из *нидан* — *авидья* — неведение. Это *нидана* в определенном смысле самая важная из всех. *Авидья* означает не

столько неведение в интеллектуальном смысле, сколько отсутствие или недостаток духовного осознания и духовной сущности, даже сознания или бытия духовности. В этом смысле *авидья* представляет прямую противоположность *бодхи*, Просветлению. *Бодхи* — это цель всего эволюционного процесса, особенно процесса высшей эволюции⁶⁹. *Авидья* же представляет все то в эволюционном процессе, что находится внизу или позади нас. И если Просветлением выражена цель, то неведением — глубины, из которых мы вышли. Просветление — это горный пик, а неведение — покрытые мраком долины, из которых мы постепенно поднимаемся наверх.

Говоря более подробно, *авидья* слагается из различных неправильных взглядов. Их число точно обозначено в канонических текстах. Например, существует неправильное видение, заключающееся в том, что, обознавшись, обусловленное принимают за необусловленное и полагают, что какой-либо феномен может длиться вечно. Это, конечно, не интеллектуальное убеждение, а неосознаваемый предрассудок. Мы ведем себя так, словно определенные вещи будут с нами вечно. Мы цепляемся за них и чувствуем себя несчастными, когда приходится расстаться с ними.

Другой неправильный взгляд — вера в личного Бога, верховное существо. Буддизм, как и психоанализ, склонен

видеть в фигуре Бога проекцию фигуры отца, — наш детский образ отца в ореоле божественной славы, на чью помощь мы склонны полагаться в трудной ситуации. Буддизм относит подобного рода веру и зависимость к проявлениям духовной незрелости.

Основанными на неправильных взглядах считаются различные убеждения в действительности чисто внешних действий, будь они рационализированными или нет. Быть может, для большинства читателей упоминание об этом излишне и подобно попыткам хлестать околешую лошадь. Однако за двадцать лет, проведенных в Индии, я видел много проявлений простонародного индуизма, и мне кажется, и в других странах здесь есть еще что покритиковать; быть может, лошадь еще не околела. И по сей день множество правоверных индуистов истово верят, что воды Ганга производят очистительное воздействие. Стоит вам, дескать, только поглубже окунуться, как все грехи будут смыты. Достаточно образованные и умные индуисты, часть из которых получили образование на Западе, возьмутся со всей серьезностью и важностью отстаивать это верование.

Это напомнило мне одну историю, связанную с именем Рамакришны, великого индуистского мистика конца прошлого века. Однажды его спросили: «Правда ли, если войти поглубже в Ганг, все грехи будут смыты?» Рамакришна

не хотел обижать ортодоксальные верования, но не хотел и подтверждать их. Поэтому он ответил: «Да, это совершенно верно, если погрузиться в воды священного Ганга, все грехи окажутся смыты. Но, когда ты заходишь в воду, твои грехи принимают форму ворон и усаживаются на ближайшем дереве, и, когда ты выходишь из воды, они возвращаются опять». Так Рамакришна ответил на трудный вопрос. Это пример стремления людей преувеличивать значимость внешних действий.

Можно отметить, что протестантское движение, начатое Мартином Лютером, было связано именно с этим вопросом: имеется ли ценность в чисто внешних обрядах и ритуалах. В этом смысле ставился вопрос о покупке индульгенций⁷⁰ и в целом о церковных таинствах. Тогда существовало церковное учение — думаю, в Римско-католической церкви оно сохранилось до сих пор, — что греховность пастыря не мешает действенности таинств. Священник может быть сколь угодно грешен, но при совершении таинства, поскольку он повторяет определенные слова в определенной последовательности, действенность не нарушается. Лютер выступил именно против подобного внешнего воззрения на религию.

Однако приверженность в религии к чисто внешнему по-прежнему достаточно сильна в определенных кругах.

Недавно я читал несколько отчетов о трудах двух последних Ватиканских соборов⁷¹, и стало ясно, что в работе соборов участвовали две различные группировки святых отцов. Одна группа, по численности меньшая, отстаивала старый механистический, чисто внешний способ отправления религиозных обрядов и ритуалов. Другая группа священников, настроенных более прогрессивно, стремилась упразднить их или хотя бы видоизменить. Таким образом, кажется, что это для религиозного характера элемент постоянный: пытаться обращаться с вещами внешним образом (действиями, ритуалами, обрядами и таинствами), полагая, будто такой способ обладает самооценностью и самостоятельной действенностью, в отделенности от состояния ума, в котором эти действия совершаются. Этот вид представлений, хотя и очевидно представляется религиозным, на самом деле есть часть духовного неосознавания, *авидьи*.

Но прежде всего прочего духовное неосознавание заключается в неведении самого закона всеобщей обусловленности.

Кармические образования

Согласно формулировке текстов, в зависимости от неведения появляются и «кармические образования» (*санскары*). *Санскара* буквально означает «подготовку» или «устройство». Здесь это

побуждения, волевые акты. В данном контексте слово употребляется для обозначения комплекса тех психических условий, которые в функционировании закона кармы отвечают за порождение, подготовку, структуру первого момента сознания в «новой» жизни. В этом контексте *санскары* часто переводят как «кармические образования». Когда это слово употребляется в связи с «*пятью скандхами*»⁷² («пятью совокупностями»), его обычно переводят как «волевые импульсы».

По существу, *санскары* являются волевыми актами и связаны с различными состояниями ума. Эти состояния ума могут быть «искусными» или «неискусными» (в буддийских первоисточниках обычно избегают слов «благой» и «дурной» из-за их моралистического оттенка и употребляют термины *кузала* и *акузала*, т. е. «искусный» — «неискусный»). Неискусные состояния ума подвластны алчности, ненависти и психической спутанности. Искусные состояния ума характеризуются великодушием, любовью и ясностью ума. Все эти волевые акты могут выражаться телом, речью и умом.

Результатом волевых актов, укорененных в неискусных состояниях ума, будет то, что упрощенно зовется «плохим рождением». Результатом искусных состояний будет «хорошее рождение». Важно отметить, что буддизм полагает

и то и другое перерождение основанными в конечном счете на неведении. В буддизме сказали бы, что стремление к счастливому перерождению или даже обретение такого перерождения, как и пребывание в несчастливом перерождении, есть результат духовного неведения. Даже счастливое перерождение не является целью буддизма. Его цель — полное освобождение ума от вращений в кругу обусловленного существования, выход из колеса рождений, смертей и новых рождений.

Будда предложил весьма меткое сравнение взаимосвязи между неведением и «кармическими образованиями». Он сказал, что состояние неведения подобно опьянению, а *санскары* — это поступки, совершаемые в пьяном виде. Собственно, он утверждает, что состояние большинства людей в своих обычных повседневных действиях и даже во время выполнения условных религиозных обрядов, с духовной точки зрения, не лучше дурацкого поведения пьяных. Это реальное состояние большинства из нас. Мы пьяны, потому что нас «одолело» духовное неосознание, и все, что мы делаем, говорим и думаем, есть в том или ином виде его результат. Пьяному может мниться, что все, что он делает или думает, — очень мудро и ясно ему самому, но ведь на самом деле это лишь выражение его опьянения. И точно таким же образом мы можем делать,

говорить и думать что угодно, увлечься всевозможной благотворительностью и условными религиозными обрядами, но все это будет лишь выражением нашего духовного неосознания.

Сознание

В зависимости от «кармических образований» появляется сознание (*виджняна*). Это не сознание вообще, а его особый аспект — «связующее сознание». Оно так называется, ибо связывает личность или психику с психо-физическим организмом новой жизни.

Согласно учению буддизма, для (человеческого) зачатия необходимы три фактора. Во-первых, должно иметь место половое сношение. Во-вторых, этот момент должен быть благоприятен для зачатия. В-третьих, то, что буддийские тексты упрощенно называют «присутствием существа, готового родиться вновь». «Существо» здесь выражает последний момент сознания, относившийся к предыдущему существованию, иными словами, «связующее сознание». Согласно учению тхеравады, между смертью и последующим рождением нет промежутка. Но другие школы — сарвастивадины и следующие им тибетские школы — учат, что существует промежуточное состояние (это объясняется в «Тибетской книге мертвых»⁷³).

Теперь возникает очень важный вопрос: кто или что перерождается? Его

часто задают таким образом: «Если в буддизме нет «Я», тогда что же перерождается?» Людям нравится задавать каверзные вопросы. Они чувствуют себя очень умными, когда спрашивают об этом, особенно если их уже познакомили с учением об *анатмане* учение, об отсутствии самости, отсутствии души. В суждениях необходимо избежать двух крайностей. Первая крайность, когда считается, что личность в предшествовавшей жизни и личность в настоящей жизни — одно и то же лицо. И если кто-то переродился, то это все тот же Том, Дик, Гарри, Гертруда или Мария, что и раньше: тот же самый старей человек в новом теле. Такого вида верование выражено, например, в Бхагавадгите, где Шри Кришна говорит: «Что такое перерождение? Оно подобно смене одежд. Как, вставая поутру, ты решаешь надеть новое платье, так же ты отбрасываешь старое тело и одеваешься в новое». То есть сам ты остаешься неизменным.

Другая крайность — полагать личности в этой и предшествующей жизни совершенно различными. Обусловленность тела настолько существенна, что и речи нет об одной и той же личности: вновь родившийся представляет собою совершенно другую личность. Итак, две крайности таковы: рождается либо та же самая личность, что умерла, либо от нее отличная.

Эти крайние взгляды исторически связаны с древнеиндийским спором о

природе причинности. В Индии были и существуют поныне две различные школы. Одна из них — школа *саткарьявадинов* — отстаивает тождество причины и следствия. Последователи этой школы говорят: когда возникает так называемое следствие, причина просто меняет свою форму. Они приводят такой пример. Предположим, есть золотой слиток (причина), из которой сделали орнамент (следствие). Здесь, независимо от того, что мы называем причиной, что следствием, — золото одно и то же, разрыва нет. Другая школа — *асаткарьявадинов* — утверждает, что причина — одно, а следствие — другое. Оба подхода — *саткарьявада* и *асаткарьявада*, если их логически отстаивать, превращают причинность в нечто невозможное. Если причина и следствие реально тождественны, тогда мы и не можем реально говорить о причине и следствии. Если же, напротив, причина и следствие совершенно различны, как же мы можем соотнести их? И в этом случае также не остается места для причинности. В буддизме отвергаются оба подхода, ибо сама постановка проблемы считается неверной. Буддизм не учит ни *саткарьяваде*, тождеству причины и следствия, ни *асаткарьяваде*, различию причины и следствия, а учит *пратитья-самутпаде*, обуславливанию. В символически абстрактной форме это выражено так: в зависимости от А появляется Б, и утверждается, что отношения

между А и Б не описываются ни тождественностью, ни различностью: эти две категории просто не подходят.

Та же идея применима и к вопросу о перерождении. Согласно буддизму, неверно спрашивать: «Та же ли самая личность родилась или же совершенно другая?» Тот, кто родился, есть не тот, кто умер, но и не отличный от него. Может прозвучать парадоксально, но строго ортодоксальная позиция буддизма состоит в том, что есть перерождение, но нет перерождающегося.

Именно по этой причине в буддизме избегают выражений «переселение душ», «реинкарнация», «перевоплощение». Воплощение есть воплощение в теле; перевоплощение — новое воплощение. Этот термин соотносим с выше приведенной цитатой из Бхагавадгиты; у вас, дескать, есть маленькая душа (или устойчивое «я»), которая перескакивает из одного тела в другое, оставаясь неизменной. Правильный буддийский термин для этого — *пунабхава*, что означает «восстановление», «новое становление», а не «перевоплощение».

Имя-и-форма

В зависимости от сознания появляется имя-и-форма (*нама-рупа*). Здесь *нама-рупа* — просто физическое тело (сначала тело эмбриона) вместе с тремя другими психическими совокупностями: ощущением (*ведана*), распознаванием (*санжня*) и волевыми импульсами (*самскара*).

Шесть основ

В зависимости от имени-и-формы появляются шесть основ (*садаятана*). Шесть основ — это пять физических чувств и ум (который рассматривается как шестое чувство или орган чувств). Их называют шестью основами, потому что они составляют базис нашего переживания внешнего мира.

Контакт

В зависимости от шести основ появляется контакт (*спарша*). Этот фактор представляет соударение органа чувств и соответствующего объекта. Глаз, к примеру, входит в контакт с видимым образом, что приводит к возникновению зрительного контакта. Так же и остальные пять чувств контактируют с соответствующими им объектами чувств.

Ощущение

В зависимости от контакта появляется ощущение (*ведана*). По своему происхождению ощущение бывает шести типов: происходящее от зрительного контакта, от слухового. Каждый из типов подразделяется еще на три: приятное, неприятное и нейтральное (т. е. ни болезненное, ни приятное).

Страстное желание

В зависимости от ощущения появляется желание (*тришна*). *Тришна*, страстное желание или жажда, бывает *трех*

видов: кама-тришна, бхава-тришна и вибхава-тришна. Кама-тришна — это желание переживаний от органов чувств. *Бхава-тришна* — это желание продления существования, особенно продолжение существования после смерти на небесах. *Вибхава-тришна* — желание исчезновения или смерти. Именно эта стадия, на которой желание появляется в зависимости от чувств, весьма важна, она даже, я бы сказал, критическая среди всех остальных. Если на этой стадии человек способен не прореагировать на ощущения появлением желания, то цепь может быть разорвана ⁷⁴.

Привязанность

В зависимости от желаний появляется привязанность (*упадана*). Любопытно отметить, что привязанность бывает четырех видов. Обычно мы думаем только о привязанности к материальным предметам — удовольствиям и обладанию имуществом. Это только первый вид привязанности: к чувственным наслаждениям и переживаниям, которые мы воспринимаем через глаза, уши, нос и т. д. Все мы знаем, каковы они, поэтому нет необходимости на этом останавливаться.

Второй вид привязанности — к *дришти*, что буквально означает «взгляды», а также мнения, рассуждения, верования, включая все виды философских и религиозных суждений. Это весьма

знаменательно. В буддизме полагают, что привязанности к нашим собственным верованиям и убеждениям — нездоровые явления. Это не значит, что вы не должны иметь никаких убеждений, но не следует быть привязанным к ним. Вы можете спросить: «Как можно узнать, привязан ты к своим убеждениям или нет?» На самом деле очень легко ответить. Часто, когда вы спорите с кем-либо, вы возражаете тому, что вам говорят, отказываетесь принять это и оспариваете, потому что предложенные вам доводы не безупречны, — но ваш собеседник расстраивается и даже сердится. Когда некто поступает таким образом, это происходит не из-за того, что высказанное мнение правильно или неверно с объективной точки зрения, а просто проявляется привязанность к собственному суждению. И то, что здесь неправильно, — это привязанность. Привязанность — вот те оковы, которые приковывают нас к колесу рождения и смерти. Об этом полезно помнить. От всего сердца принимайте «три прибежища», принимайте учение о карме и перерождении, о «пяти совокупностях», принимайте учение Будды о медитации и нирване. Конечно, принимайте все это и старайтесь осуществить все это на практике. Но старайтесь не быть привязанными к этому, не цепляйтесь за это, чтобы не чувствовать раздражения и не

проявлять грубости, когда кто-нибудь не соглашается с вами или выказывает сомнение.

Третий вид привязанности — к *шиле* и *врата*. *Шила* — «нравственность», а *врата* — «религиозные предписания». Совсем не обязательно, что они сами по себе неправильны и что можно отказаться от нравственности и не соблюдать «пять правил»⁷⁵. Но не следует цепляться за них, за свою собственную практику соблюдения принципов. Не думайте, что они суть самоцель и, выполняя их, вы тем самым отличаетесь от других людей. Все эти практики очень хороши, равно как вера и убежденность, но что плохо — так это привязанность к ним и обусловленная этим психологическая пристрастность.

И, наконец, четвертая привязанность — к вере в вечное неизменное «я» или душу (в ортодоксальном христианском понимании), существующую помимо «пяти совокупностей».

Становление

В зависимости от привязанностей появляется становление (*бхава*). *Бхава* означает жизнь, или существование, которое обусловлено нашими привязанностями на любом из уровней.

Рождение

В зависимости от становления появляется рождение (*джати*).

Угасание и смерть

В зависимости от рождения появляются упадок и смерть (*джарамарана*). Если уж вы родились, ничто на свете не убережет вас от упадка, а потом и смерти.

Таковы двенадцать нидан, двенадцать звеньев взаимозависимого происхождения. Это конкретный и образцовый пример применения всеобщего буддийского принципа обусловленности, в особенности в приложении его к процессу перерождения⁷⁶.

(Из лекции №24: «Движущие силы бытия», 1966)

Как остановить колесо

Первые две *ниданы* (неведение и кармические образования) вместе называются «причинным процессом прошлой жизни». Иными словами, наше безначальное духовное неведение и все последующие основанные на нем поступки, совершенные в прошлом, в предшествующих существованиях, стали «причиной» нашего нового существования в этой жизни.

Следующие пять *нидан* совокупно составляют то, что называется «процессом последствия в нынешней жизни». То есть относящееся к нашей нынешней жизни сознание, возникшее еще в утробе матери, психо-физический организм, шесть чувств (включая ум), контакты и ощущение, — все это не что иное, как следствие неведения и действий, основанных на неведении, из предыдущей жизни.

Следующие три *ниданы* (жажда, привязанность и становление) образуют вместе «причинный процесс нынешней жизни». Если предыдущие пять *нидан* были «последствиями» (предшествовавших деяний), то эти три *ниданы* суть «причины»: они порождают те деяния, которые должны принести свои плоды в будущем (в этой жизни или в одной из последующих).

Последние две *ниданы* (рождение и упадок-и-смерть) составляют «процесс последствия в будущей жизни». По-

следствие наших деяний в этой жизни — наше новое рождение, старение и смерть в будущей.

Идя по наружному кругу колеса жизни, мы можем видеть, как эти двенадцать *нидан* простираются на три жизни. Видно, как семя сознания прорастает в новом существовании из-за нашего исконного неведения и всех деяний, на нем основанных. Это семя развивается в целостный психо-физический организм. Организм наделен шестью органами чувств, которые вступают в контакт с шестью своими объектами. В результате этого контакта возникает ощущение. Когда возникает ощущение, в нас появляется страстная жажда, а затем мы стараемся уцепиться за приятное и избежать неприятного. Так по мере развития своего обусловленного существования мы растем и устремляем себя к переходу в следующую жизнь, в которой опять испытаем старость, болезни и смерть.

Мы видим не только то, что Двенадцать Звеньев простираются на три жизни: в них, кроме того, чередуются процессы «причин» и «последствий» (причинный процесс прошлой жизни, процесс последствия в нынешней жизни, причинный процесс нынешней жизни, процесс последствий в будущей жизни). Это чередование представляет собою циклическое движение между парами противоположностей.

Три точки ветвления (Три Стыка)

Поскольку мы подвержены этому чередованию в ряду трех последовательных жизней, имеется три точки, в которых один тип последовательности сменяется другим (причина переходит в следствие, а следствие — в причину). Эти три точки еще называются «Тремя Стыками» — *сандхи* (это же слово на санскрите и пали означает «сумерки» и «закат», т. е. пору, когда ночь переходит в день, а день — в ночь).

Первый из Трех Стыков располагается между вторым и третьим звеном. Здесь *санскары* — волевые акты, основанные на неведении, составляющие последнее звено в «причинном процессе прошлой жизни» — сменяются *виджняной*, зародышевым сознанием, появляющимся в утробе матери и представляющим собой первое звено в «процессе последствий в нынешней жизни».

Второй из трех стыков — между седьмым и восьмым звеном. В этой точке ощущение, *ведана*, т. е. последнее звено в «процессе последствий в нынешней жизни», переходит в *тришну*, жажду — первое звено в «причинном процессе нынешней жизни».

Третий из стыков находится между десятым и одиннадцатым звеном, там, где *бхава*, становление, т. е. последнее звено в «причинном процессе нынешней жизни», переходит в *джати*, рождение, — в первое звено в «процессе последствий в будущей жизни».

Сейчас нас занимает второй из этих трех стыков. Этот стык, соединяющий ощущение и жажду, важен потому, что представляет собою точку пересечения циклического и поступательного типов обусловленности. Здесь пересекаются круг и спираль. Именно в этой точке мы либо опять поступаем совершенно неправильно, и нас опять затягивает в колесо, или же мы избираем верное направление и начинаем восхождение по спирали. Давайте рассмотрим этот стык повнимательнее и попробуем понять, что происходит.

Допустим, что мы просто сели и сидим себе, — а больше и не нужно ничего. В нас все время возникают всевозможные ощущения. Они приятны, болезненны или безразличны. В большинстве случаев мы реагируем на приятные ощущения страстной жадью: мы цепляемся за них, хотим сохранить их навсегда и не желаем их терять. Наш естественный ответ на приятное переживание — попытка повторить его. Это та пагубная ошибка, которую мы всегда совершаем. Мы никогда не согласны, чтобы ощущение свободно приходило и уходило. Если же ощущения неприятны, болезненны или, по крайней мере, не удовлетворяющие нас, тогда инстинктивно и, можно даже сказать, поневоле мы стараемся оттолкнуть их подальше от себя и не хотим, чтобы они были при нас, пытаемся ускользнуть от них. Это отвращение

(*двеша*). Если же нас наполняет чувство, которое не оказывается ни приятным, ни болезненным, тогда мы оказываемся в недоумении, не зная, хвататься ли за него или отбрасывать. Это называется спутанностью (*моха*).

Мы постоянно реагируем одним из этих трех способов на ощущения, чувствования и переживания, которые обрушиваются на наше сознание со всех сторон, через все органы чувств. Мы реагируем циклически и, в зависимости от приходящих ощущений, проявляем отвращение, спутанность или желание обладать. Таким путем «процесс последствия» идет за «причинным процессом». Колесо жизни совершает еще один оборот, и все обусловленности созидаются или воссоздаются для нового рождения.

Допустим, однако, что мы не стали реагировать так, как я только что описал. Предположим, что, когда ощущения обрушиваются на нас, мы не отвечаем на них желанием, отвращением или спутанностью. Допустим, что мы можем остановить процесс. Тогда мы достигаем просветления. Мирское, обусловленное существование прекращается и остается только запредельное, трансцендентальное. Это, конечно, проще сказать, чем сделать.

Выход из Колеса

Существуют два пути устроить так, чтобы вслед за ощущением не появля-

лось желания и чтобы колесо жизни не совершило своего очередного поворота. Имеется «внезапный путь», когда колесо вдруг одним махом разбивают вдребезги, и есть также «постепенный путь», когда вращение колеса замедляют, приводя его к полной остановке.

Первый путь, внезапный и «крутой», иллюстрируется примером, который может удивить тем, что взят не из дзенских историй, а из «Уданы» в «Сутта-питаке» палийского канона⁷⁷. Некий монах по имени Бахия пришел туда, где остановился Будда. Ему надо было встретиться с Буддой. Он принял монашество (вступил в сангху) в какой-то отдаленной области и не имел возможности видиться с Буддой. Когда Бахия пришел, Будда, как оказалось, отправился за подаянием⁷⁸. Бахия узнал, куда направился Будда, и пошел следом. Через какое-то время он нагнал Будду. Пока Будда ходил от ворот к воротам, Бахия шел позади него. Затем попросил: «Пожалуйста, дай мне наставление». Мы знаем, что Будда никогда не разговаривал во время своего ежедневного хождения за милостыней, так что он ничего не ответил и спокойно шел дальше. Бахия попросил во второй раз с большей настойчивостью: «Пожалуйста, дай мне наставление». Снова Будда ничего не ответил и продолжал свой путь. И Бахия повторил свою просьбу в третий раз. А у Будды был такой обычай: если кто-либо попросит

его о чем-нибудь трижды, он отвечал, каков бы ни был вопрос и какими бы страшными ни оказались последствия ответа для спрашивающего. Итак, он остановился, повернулся, посмотрел на Бахию и сказал: «В видимом — только видимое. В слышимом — только слышимое. В осязаемом — только осязаемое. В обоняемом — только обоняемое. Во вкушаемом — только вкушаемое. В мыслимом — только мыслимое». Сказав это, Будда повернулся и продолжил свой обход. А Бахия на том же месте обрел Просветление.

Таков «внезапный путь». По существу, Будда говорил: «не реагируй». «В слышимом — только слышимое». Если звук ударяет в барабанную перепонку вашего уха, это только звук. Не следует реагировать на этот звук, нравится он вам или не нравится, хотите вы его продлить или остановить. Точно так же не надо реагировать на видимое, вкушаемое, осязаемое, обоняемое и мыслимое. Пусть присутствует просто голое переживание. Не делайте из этого переживания основы для какой-либо реакции. И если вы сможете это сделать, вы обретете просветление тотчас же, как и Бахия. Одним махом вы отсекаете сансару и останавливаете вращение колеса.

Некоторые, быть может, думают, что «внезапный путь» невозможен. Случай с Бахией показывает, что он возможен, но, конечно, очень труден. Именно поэтому

не всем, но большинству из нас лучше следовать по «постепенному пути» (но «постепенный путь» — это не «путь в неопределенную даль»).

Двенадцать положительных звеньев

«Постепенный путь» можно объяснить в терминах «восьмеричного пути», «семи стадий очищения» или в терминах «десяти *бхуми*» и т. д. Но, возможно, он легче всего объясняется «двенадцатью положительными звеньями»⁷⁹. Это психологически и духовно подразумевает успешное прохождение всех стадий пути, иначе — поступательное по спирали движение всех способствующих развитию причин, которые вынесут нас за пределы круга.

Здесь мы затронем только первые два из «двенадцати положительных звеньев». Это *дукха*, что означает «боль», «страдание» или «неудовлетворенность», и *шраддха* — «вера», «уверенность».

Из двенадцати *нидан пратитъя-самутпада* *дукхе* соответствует *ведана*, т. е. последнее звено в «процессе последствий в нынешней жизни». *Шраддха* соответствует *тришне*, которая является первым звеном в «причинном процессе будущей жизни».

Мы видели, как ощущения и чувства налетают на нас со всех сторон, а мы отвечаем на них страстными желаниями, тем самым увековечивая свое циклическое вращение. Однако можно

прореагировать иным, положительным образом. По мере того, как все эти приятные, болезненные и безразличные ощущения, чувства и переживания входят на нас, мы начинаем видеть, что даже те, что приятны, в сущности, удовлетворительными не являются. И мы видим, что, даже если сможем продлить только положительные переживания и уничтожить все болезненные, этого будет все же недостаточно. Ведь останется скрытая потребность в чем-либо, что-то неудовлетворенное, расстраивающее нас. Тогда мы начинаем понимать, что все обусловленное существование, наша жизнь и обычные переживания являются недостаточными. Они не в состоянии дать нам постоянного, истинного чувства удовлетворения или счастья. Другими словами, вся наша жизнь на всем ее протяжении неудовлетворительна (*дуккха*).

Видя свой повседневный опыт в таком свете, мы начинаем отстраняться от него. Мы отделяем себя от него и перестаем слишком сильно о нем печься. Мы начинаем понимать: должно быть нечто большее, нечто надо всем этим, что может дать нам более глубокое удовлетворение. Мы задумываемся о духовном и даже запредельном. В конце концов мы все более и более отдаем наши сердца безусловному, духовному и запредельному, отдаваясь от своих повседневных переживаний. Слово *шрад-*

дха происходит от глагола, означающего «ввериться сердцем». Именно таким путем развивается вера.

Вначале наша вера нетвердая, смутная, находится в зачаточном состоянии, но постепенно она упрочивается и, в итоге, становится верой в «Три Драгоценности»⁸⁰. Тогда мы начинаем видеть в Будде, Дхарме и Сангхе воплощение тех высоких духовных ценностей, которые стоят над миром и вне него, но, в то же время, сообщают миру осмысленность и значимость. Мы все более «вверяемся им сердцем», пока это не подвигнет нас к действию и мы не примем Прибежища⁸¹.

В отличие от страстного желания, возникающего в зависимости от ощущения, вера возникает в зависимости от неудовлетворительности. В зависимости от переживания неудовлетворительности всего обусловленного существования возникает вера в безусловное, представляемое Буддой, Дхармой и Общиной. В точке нахождения этого стыка мы, таким образом, покидаем колесо и вступаем на спиральный путь. Мы начали движение не циклического порядка, но поступательного, по спирали. Это тот стык, где мы вступаем на путь, ведущий к нирване. (*Из лекции №10: «Вхождение в Поток», 1966*)

Путь по спирали

В самом общем смысле слова буддизм можно рассматривать с двух точек зрения: одна из них — более теоретическая, философская, даже спекулятивная, другая — более практическая и даже прагматичная. Здесь мы рассмотрим прикладной аспект буддизма. Отставим в сторону теорию и обратимся к тому, что имеет исключительно практическую применимость. Постараемся понять некоторые стадии духовного пути: с буддийской точки зрения трудно себе представить что-нибудь более практическое.

Буддизм — не просто религиозное учение, но и в своей первооснове — путь к достижению Просветления. То, что мы называем стадиями духовного пути, это просто последовательные, опирающиеся один на другой этапы нашего продвижения к просветленности. Эти стадии излагаются не в согласии с неким чисто внешним критерием. Они, в своем существовании, психологические и продиктованы самой природой, структурой нашего духовного опыта. Ими представлена определенная последовательность переживаний, причем последующее возникает в зависимости от предшествующего. Как из бутона распускается цветок, а цветок созревает в плод, так из одного духовного переживания расцветает другое, из того — следующее, а за тем — еще одно. И каждая последующая стадия выше, чище, прекрасней и не-

много ближе предыдущей к нирване. Последовательность этих стадий выражает последовательное развитие и накопление результатов.

Здесь мы довольно бегло рассмотрим двенадцать стадий духовного пути; каждая из них возникает в зависимости от предыдущей или обусловлена ею. Существуют и иные формулировки пути, в которых перечисляется различное число стадий. Есть «благородный восьмеричный путь»⁸², «тройственный путь» (из нравственности, медитации и мудрости), «путь совершенств» (*парамит*), которые практикует Бодхисаттва; их либо шесть, либо десять⁸³. Но здесь нас будут занимать двенадцать последовательных стадий, поскольку эта формулировка проявляет природу духовного пути, пожалуй, яснее, чем любая другая.

Рассмотрим эти стадии одну за другой и постараемся понять, что они собой представляют. Но прежде всего подчеркнем, что каждой стадией выражено духовное переживание в процессе его перехода к последующему, более продвинутому переживанию. Переживания не являются чем-то застывшим и неподвижным, это не ступени лестницы, ибо каждое непрестанно находится в состоянии развития во что-то большее. Мы говорим о духовном пути, но не будем забывать, что это только метафора. Нельзя считать духовный путь чем-то готовым и застывшим, по которому

просто надо пройти. Путь сам растет, как растение. Одна стадия перетекает в другую, и имеет место непрерывное восходящее движение. Это становится ясно из формулы, описывающей стадии пути: «в зависимости от А возникает Б». Если мы проследим за последовательностью стадий и попытаемся понять эти духовные переживания, то обнаружим, что пришли к своего рода феноменологии духовного прогресса.

Страдание и вера

В зависимости от страданий (*дуккха*) возникает вера (*садха*). Именно здесь начинается духовный путь, возникают два переживания: переживание страдания и другое переживание, которое мы назвали переживанием веры. Как объясняет данная формула, предыдущий опыт — страдание — привел к возникновению последующего опыта — веры. Страдание здесь не означает только личное болезненное переживание, вроде зубной боли или порезанного пальца, или состояния, когда кто-то вас горько разочарует: это тоже болезненные переживания, но тут имеется в виду страдание как неудовлетворенность.

Одно из традиционных объяснений слова *дуккха* таково: приставка *du* означает «болезненно», «плохо», «худо», «неладно», а суффикс — *kk(ha)* соответствует второму слогу слова *чакка* — «колесо». Пусть и не корректно в смысле научной

этимологии слова, но такое объяснение проливает свет на буддийское толкование термина *дуккха* — это нечто неловкое, неладное, плохо пригнанное, каким бывает непригнанное тележное колесо.

Если на твоей телеге одно из колес не подогнано, а дорога дальняя, то езда будет тряской и без удобств. (В древней Индии рессор на телеги не ставили, да и сносных дорог не было.) Вот так и *дуккха* — это подобное неудобство в ходе наших жизней, когда вещи неладны, неподогнанны, а отсюда постоянные ухабы и колдобины на жизненном пути. Таким образом, *дуккха* подразумевает на деле разлад в нашей повседневной жизни: мы то и дело на что-то натываемся.

Что это означает, нам понятно. Ничто не бывает отлажено на сто процентов. Всегда что-то не так, хоть немного. Даже в течение самого прекрасного дня по небу нет-нет — чаще, чем хотелось бы — плывет облако. Быть может, вы находитесь в ожидании самого прекрасного дня в вашей жизни, собираетесь на встречу с кем-то, кого любите. Кажется, что все выйдет как нельзя лучше. Но происходит какая-то нелепейшая случайность, и все идет наперекос. Тогда чувствуешь себя совершенно выбитым из колеи, потерянным из-за случившегося. Такое мы переживаем весьма часто. То, на что мы очень рассчитывали, не выходит или не оправдывает наших надежд. Переживание этого и есть *дуккха*, неудовлетворенность или страдание.

И мы начинаем разочаровываться, чувствуем, что ничто не дает нам длительного удовлетворения. Мы можем перепробовать все — успех в миру, удовольствие, комфорт и роскошь, богатство, ученость, но, в итоге, обнаружим: это нас не удовлетворяет. Внутри нас заложено смутное беспокойство. Это не означает, что мы все время страдаем от боли, но мы и не счастливы по настоящему. Мы все время ощущаем неопределенное чувство неудобства, не в состоянии угмониться; везде мы не на своем месте... Говоря словами из Библии, возможно, мы чувствуем, что «здесь нет у нас постоянного жилища».

Тогда мы начинаем, сперва почти бессознательно, посматривать — а нет ли чего-нибудь еще, начинаем искать чего-то высшего. И вначале часто не представляем себе, что же, собственно, мы ищем. Мы очутились в парадоксальной ситуации: ищем, не зная, — что. Мы движимы этим смутным чувством беспокойства, отыскивая в потемках нечто неизвестное.

Но, в конце концов, поискав таким вот образом, если это можно назвать поисками, мы приходим к тому, что, за неимением лучшего термина, обозначим как «духовное». Я не очень люблю использовать это слово — «духовное» (spiritual), — но, видимо, в английском языке нет лучшего. Я пользуюсь им для

обозначения чего-то высшего, что не от мира сего, даже того, что за пределами этого мира. Когда мы вступаем в соприкосновение с этим — если мы все-таки в него вступаем, — это сразу же пробуждает в нас отклик. Появляется ощущение или хотя бы намек на ощущение: «вот то, чего я всегда искал, — даже не зная этого, все равно искал». В контексте буддийской традиции такой эмоциональный ответ на это духовное нечто, с чем мы впервые входим в соприкосновение, называется верой (*шраддха*).

Шраддха не означает веру в смысле предубеждений, предрассудков или верований в истинность того, что невозможно разумно продемонстрировать. Если мы хотим определить, что есть вера, то можно сказать: это «эмоциональный отклик изначального в нас самих на изначальное во Вселенной». Вера — интуитивный, эмоциональный, даже мистический ответ на то, что имеет абсолютную ценность. Для буддизма «вера» означает в особенности веру в «Три Драгоценности»: Будду — просветленного учителя; Дхарму — путь, ведущий к Просветлению; и Сангху, духовное сообщество тех, которые следуют по этому пути. Будда, Дхарма и Сангха представляют в буддизме высшие ценности существования. Их называют Тремя Драгоценностями, потому что драгоценные камни — это самое дорогое, что

есть в материальном мире, а эта триада представляет для буддизма высшие ценности в мире духовном.

Радость

В зависимости от веры появляется радость (*прамодья*). Мы нашли то, чего искали. Возможно, что мы еще не можем ухватить этого, но, по крайней мере, уловили его мимолетный проблеск. Естественно, что после долгого времени борьбы и неудовлетворенности мы обретаем радость и счастье. Более того, наша связь с высшими ценностями начинает преображать наши жизни. Такой контакт не есть нечто только интеллектуальное или теоретическое; наши сердца и в самом деле возвышаются (*sraddha* буквально значит «возвышение сердца»), и, в результате, перемены вступают в наши жизни. Пока что мы становимся чуть менее сосредоточенными на самих себе: чуть поколеблен наш эгоцентризм. Мы становимся несколько более великодушны и обращены наружу, не держимся уже за вещи такой мертвой хваткой.

То, что всегда считалось низшей частью нашей человеческой природы (та часть, которая принадлежит низшей эволюции), начинает контролироваться сознательной высшей частью нашей человеческой природы (тою, которая принадлежит высшей эволюции)⁸⁴. Той высшей природе становятся подконтрольными еда, сексуальные стремления

и сон. Мы начинаем вести более простой образ жизни, нежели вели ранее, меньше вредим окружающему. Это тоже доставляет нам удовлетворение. Внутри себя нам делается легче жить, и мы меньше полагаемся на чисто внешние вещи — не удручены от того, что у нас нету хорошего дома в пригороде, прекрасной машины и тому подобного. Зато мы свободнее, более независимы, чем были раньше, находимся в ладу с самими собой, совесть наша чиста, и мы лишены чувства самодовольства.

Буддизм уделяет большое внимание именно этой стадии пути с тем, чтобы мы имели чистую совесть, счастье и радость в процессе своей духовной жизни. Есть одна особенность, которую вы можете подметить на Востоке, особенно на буддийском Востоке. Там духовная жизнь гораздо в большей степени связывается с радостью, нежели на Западе. На Западе для того, чтобы быть религиозным, необходимо выглядеть немного печально, серьезно сохранять одно и то же выражение на лице, ясное дело, не смеяться в церкви — иначе это будет выглядеть неуместным. Но на Востоке совсем не так. Там люди считают, если вы буддист или ведете духовную жизнь, вы должны быть счастливее, более открыты, менее озабочены и более радостны, чем другие. Я был удивлен, вернувшись в Европу после двадцати лет, проведенных на Востоке, что буддийское движение

здесь имело на себе отпечаток печали и серьезности: людям бывало трудно даже заставить себя улыбнуться шутке, брошенной по ходу лекции.

Если вы уже нашли что-то драгоценное, что долго искали, и если это действительно начало преобразования жизни, почему же вам не чувствовать себя счастливыми? Если люди, не принявшие этих Трех Драгоценностей, счастливее вас, тогда какой прок в том, чтобы быть буддистом? Когда обычные люди встречают тех, кто обрел для себя Три Драгоценности, они должны почувствовать, что перед ними люди более счастливые, не такие, как остальные. А если это не так, остается только задать вопрос: «Почему?»

Буддизм и в самом деле придает этой стадии, радости, огромную важность. Если вы по какой-то причине из нее выпадаете — скажем, поступили не так, как следовало бы, и чувствуете печаль, удручены и начинаете в доброй старой добуддийской манере бить себя в грудь, — то буддизм расценивает это состояние, т. е. чувство вины и угрызение совести, — как весьма нездоровое и говорит вам, что, чем скорее вы от него избавитесь, тем лучше. Это не означает, что свершенный вами поступок не был неправильным. Вы все-таки совершили ошибку. Теперь лучшее, что можно сделать, — это признать ее, постараться ее загладить и впредь не повторять. Но как

только вы поняли это и попробовали исправить ее, лучше всего будет выбросить ее из головы. Просто продвигайтесь вперед, а она пусть останется позади. Если вы возьмете ее с собою, она вам ничего доброго не принесет.

В буддизме существуют даже специальные ритуалы, чтобы произвести это психологическое воздействие. Если вы чувствуете себя подавленными какой-то виной, которая есть на вас, то просто подойдите к алтарю, склонитесь перед Буддой, продумайте все хорошенько и скажите сами себе: «Ну и дурака же я сваял! Вот уж чего не надо было делать. Право, мне жаль. Больше так не будет». Потом прочтите или пропойте некоторые тексты и постарайтесь сосредоточить свой ум на учении, чтобы вспомнить об идеале. Если угодно, зажгите несколько свечей и воскурите благовония. Так вы вернете себе состояние чистой совести и радости Трех Драгоценностям. Состояние радости должно быть пробным камнем истинного буддиста.

Экстаз

В зависимости от радости появляется восторг (*прити*). *Прити* — слово очень выразительное. Это эмоция напряженной, трепещущей, даже экстатичной радости. Слово *прити* вполне можно было бы перевести как экстаз, ибо это настолько могучая эмоция, что переживается она не только психически, но

и телесно. Все мы знаем, что, когда переживание глубоко волнует нас — в межличностных отношениях, или при восприятии искусства, когда мы, например, слушаем прекрасную симфонию в превосходном исполнении, или на природе, когда мы смотрим на прекрасный закат солнца, — то тогда иной раз происходит нечто, не являющееся чистой эмоцией, психическим, а присутствует и физическое возбуждение. Мы можем быть так глубоко взволнованы, что у нас волосы встают дыбом. У некоторых на глаза наворачиваются слезы (иной раз на симфонических концертах видишь слушателей, до того взволнованных, что им приходится утирать глаза, причем с несколько смущенным видом, потому что в Англии, в общем, не считают, что с нами должно происходить что-то подобное). *Прити* — это захватывающее психо-физиологическое переживание восторга, блаженства, экстаза, — и такого рода переживание будет порождено в ходе нашего продвижения по духовному пути.

Умиротворение

В зависимости от восторга появляется покой (*прашрабдхи*). *Прашрабдхи* представляет собою успокоение или умиротворение всей телесной стороны воздействия на нас восторга. Мы видели, что восторг или экстаз бывает иногда

психо-физиологическим состоянием. На этой же четвертой стадии телесная сторона переживания отступает на задний план и остается чисто эмоциональное переживание восторга. Физическое возбуждение затухает, но не потому, что восторг меньше, а потому, что он стал еще больше и вышел за пределы всякого телесного выражения.

В пояснение этому тексты приводят любопытное сравнение. Представим себе, что в маленький пруд вошел слон, а пруд по размерам едва больше самого слона. Когда это большое животное входит в маленький пруд, вода выплескивается со всех сторон на берег. Точно так же переживание восторга на предшествующей стадии очень велико, однако наша способность воспринять ее ограничена, и потому часть его выплескивается наружу в виде телесного возбуждения. А затем, продолжается сравнение, вообразим себе, что слон входит в большой пруд, огромное озеро или могучую реку. Как ни велик слон, а когда войдет в воду, он разве что вызовет легкую рябь. Хотя слон и велик, объем воды неизмеримо больше. Точно так же, если мы добрались до этой стадии покоя, то, даже если переживание восторга поистине велико, у нас больше способность вместить ее, а потому физическое возбуждение затухает, оставляя только внутреннее, чисто эмоциональное переживание восторга.

Блаженство

В зависимости от покоя проявляется блаженство (*сукха*). Посмотрите, как далеко мы продвинулись. Начали мы с радости, перешли к восторгу, а после периода покоя добрались теперь до блаженства. Удивительно, как это в некоторых ранних книгах по буддизму, составленных на Западе, он описывается как унылая, пессимистическая и отрицательная религия! Здесь же в точности противоположное. Блаженство — это состояние яркого счастья; оно представляет собою свершившееся единение всех наших эмоциональных энергий. Они не разделены; ни зазора, ни трещины; они вместе текут великим потоком, мощным и стремительным, в едином направлении. И, как нам говорят, здесь не только блаженство, но и мир душевный, любовь, сострадание, сорадование и уравновешенность духа. Отрицательных эмоций нет: ни болезненной тяги, ни страха, ни ненависти, ни тревоги, ни вины, ни угрызения. Все отрицательные эмоции уже вычищены. Вся та энергия, которую мы впустую тратили на эти отрицательные эмоции, теперь течет и стала положительной, блаженством.

Сосредоточенность

В зависимости от блаженства появляется сосредоточение (*самадхи*). У слова *самадхи* есть несколько различных значений⁸⁵. Здесь оно означает сосредото-

ние. Это не сосредоточенность в смысле насильного удержания ума на одном предмете, но сосредоточение в смысле единения и гармоничного сочетания; оно приходит само собою, когда в этом состоянии яркого счастья все наши эмоциональные энергии сливаются воедино и льются в одном направлении.

Эта стадия основывается на очень важном принципе: когда мы совершенно счастливы, мы сосредоточены в истинном смысле слова. Поэтому можно сказать, что сосредоточенный индивидуум — это счастливый индивидуум, и наоборот. Чем мы счастливее, тем дольше мы в состоянии удержать сосредоточение. Нам пока что трудно оставаться в сосредоточении надолго, потому что в нашем теперешнем состоянии мы не счастливы. А будь мы истинно и действительно счастливы, мы всегда были бы недвижны, наслаждаясь этим счастьем. Но мы не счастливы, не удовлетворены, а потому становимся беспокойны и ищем, чем бы отвлечься.

Соотношение между счастьем и сосредоточением иллюстрируется довольно любопытной историей из канонических текстов. Повествуют, что однажды некий царь пришел к Будде расспросить его об учении. В ходе беседы встал вопрос: кто же из них обоих счастливее — Будда счастливее царя или царь — Будды? Царь был совершенно уверен, что именно он счастливее. «Посмотри, — сказал он, —

у меня есть дворцы, войско, богатство, красавицы, а у тебя ничего нет. Ты тут сидишь под деревом рядом с жалкой хижиной. У тебя ничего нет, кроме желтого одеяния и чаши для сбора милостыни. Очевидно, я тебя счастливее». Будда ответил: «Позволь задать тебе вопрос. Сможешь ли ты просидеть час совершенно неподвижно, переживая полное и совершенное счастье?» Царь ответил: «Пожалуй, смогу». Будда спросил: «А сможешь ли ты просидеть здесь неподвижно шесть часов, переживая полное и совершенное счастье?» Царь ответил: «Это было бы трудно». Будда спросил: «А сможешь ли ты просидеть здесь весь день и всю ночь в полной неподвижности, переживая все время полнейшее счастье?» Царь признался, что это выше его возможностей. Тогда Будда сказал: «Я могу просидеть здесь семь дней и семь ночей, не шевелясь и переживая все время полное и совершенное счастье. Поэтому, думается, я тебя счастливее».

Из этой истории явствует, что счастье Будды проистекало из его сосредоточения, а его сосредоточение — из счастья. Поскольку он был счастлив, он мог сосредоточиться; поскольку мог сосредоточиться, был счастлив. То обстоятельство, что царь не был способен сосредоточиться, свидетельствует, что он не был столь счастлив, как ему мнилось.

Все это очень тесно связано с нашей практикой медитации. Мы знаем, что

медитация начинается с сосредоточения. Однако для нас сосредоточение оказывается очень трудно. Оно нам трудно просто потому, что мы несчастливы. В нас трещина, наши эмоциональные энергии не интегрированы. Поскольку это так, мы не можем сосредоточиться и сфокусировать эти энергии в одной точке. Следовательно, мы пытаемся силой удержать ум на ней. А тогда возникают все виды препятствий и отвлекают нас. Сосредоточение — нечто такое, что связано с целостным существом, а не только с сознательным умом.

Весьма знаменательно, что сосредоточение в этом глубоком смысле — как *самадхи* — возникает только на этой стадии пути, когда полдороги уже позади. Это указывает на важность подготовительной работы к медитации. Мы не можем просто взять, усесться и возомнить, будто способны к медитации. Такой возможности нет. Если мы действительно хотим медитировать, нам нужно пройти все предшествующие стадии. Если мы все их прошли, то тогда упражнения на сосредоточенность, которыми мы займемся, станут лишь завершающим штрихом. Очень многие люди, однако, не имеют личного опыта переживания неудовлетворенности в жизни. В них не зародилась вера, у них не было большого переживания радости. Они заведомо не переживали особого восторга или покоя. Они пребывают

в своем обычном, неутомном, неудовлетворенном состоянии. Только когда мы достигнем этой стадии пути — стадии *самадхи* — мы сможем на деле начать настоящее сосредоточение, потому что наши эмоциональные энергии будут объединены и мы будем уже — вероятно, впервые в жизни — счастливы.

Знание и Видение

В зависимости от сосредоточения появляется Знание-Видение [вещей] как [они] есть (*ятабхута-джнянадаршана*). Коль скоро мы истинно счастливы и истинно сосредоточены, мы можем всмотреться в вещи сосредоточенным умом и начать видеть вещи такими, каковы они есть. Мы начинаем видеть реальность. Это стадия величайшей значимости, ибо на ней совершается переход от медитации к мудрости, от психологического к духовному⁸⁶. Если мы достигли этой стадии, мы не упадем вниз. Согласно традиционному учению, достижение Просветления нам теперь обеспечено⁸⁷.

Если иметь в виду обусловленное существование, то знание-видение троично⁸⁸. Во-первых, оно заключается в прозрении, что все же обусловленные вещи невечны, они изменчивы и не остаются в одном и том же состоянии даже два мгновения подряд. Во-вторых, оно заключается в прозрении, что все обусловленные вещи в конечном счете

неудовлетворительны: на некоторое время они могут дать нам счастье, но постоянного счастья дать не могут, а ждать от них такого — это в чистом виде иллюзия. В-третьих, есть прозрение, что все обусловленные вещи несубстанциальны и в конечном счете нереальны. Не то чтобы мы их вовсе не переживали, и не то чтобы их, эмпирически говоря, во все не было; но то, как мы переживаем их, — это нечто поверхностное; мы не проникаем в глубины; это не истинная реальность.

Это знание-видение есть прямое восприятие. Вы действительно видите все обусловленное насквозь. Больше того, сквозь обусловленное вы видите необусловленное. Пронзая непостоянство обусловленного, вы видите постоянство необусловленного. Пронзая неудовлетворительность обусловленного, вы видите окончательно удовлетворяющую природу необусловленного. Пронзая несубстанциональное, нереальное, вы видите то, что вечно реально, то, что в *махаяне* называется *дхармакаей*, телом духовной истины⁸⁹.

Когда ваше сосредоточение становится столь острым, что возникает это знание-видение вещей как они есть, и вы в их истинной природе видите обусловленное, а также прозреваете необусловленное сквозь обусловленное, то ваш горизонт и все ваши установки в корне меняются: вы не можете остаться

теми, кем были до сих пор. Это подобно видению человеком призрака. Если человек однажды увидел призрак, он уже прежним собою не станет. Когда Гамлет в шекспировской пьесе увидел призрака, вышагивающего по крепостным стенам, он стал другим человеком. Он увидел нечто из другого измерения. Подобным же образом и здесь, хотя гораздо в более положительном смысле, если вам удалось разок взглянуть на необусловленное (это не означает спекуляцию или обладание идеей, но только реальный контакт или «сопричастность»), на это высшее измерение, вы уже никогда не будете прежним. В вашу жизнь вступило непрерывное изменение. Имеет место непрерывная переориентация. Используя выражение *йогаচারов*, вы начали «переворот в глубочайшей точке опоры сознания»⁹⁰.

Отстранение

В зависимости от знания-видения вещей как они есть, появляется отстранение (*нивида*). Иногда это переводится как «отвращение» или «омерзение», что слишком сильно и психологично. Данная стадия представляет собою безмятежное самоотстранение от вовлеченности в вещи, которые мы прозрели насквозь. Если мы увидели нечто насквозь, мы не вовлечемся в это более, но отстранимся от него. Это словно видение миража в пустыне. Сначала нас может очень тя-

нуть к тем пальмовым деревьям, к тому оазису, и мы заторопимся в их сторону. Но едва мы заметим, что это лишь фата моргана, а на самом деле там ничего нет, нас перестанет это по-настоящему интересовать. Мы остановимся и не будем больше торопиться в ту сторону.

Эта стадия отстранения — неприязнанность к жизни. Играешь во все игры, в которые играют другие, но при этом ты-то знаешь, что это игры. Ребенок принимает свои игры очень всерьез. Для ребенка игра и есть сама жизнь. Но взрослый, хоть и может присоединиться к детской игре и поиграет с ребенком, знает, что все это игра. Если ребенок возьмет в игре верх над ним, взрослый не станет принимать этого близко к сердцу — это же только игра. Подобным образом, как только мы увидели «игры, в которые играют люди», насквозь, мы вольны продолжить игру, но, зная теперь, что это лишь игры, мы можем отстраниться от них. Это внутреннее отстранение, даже если не происходит внешнего. Мы можем делать то, что объективно необходимо, но субъективно не ловимся на это. Вот что понимают под отстранением.

Бесстрастие

В зависимости от отстранения появляется бесстрастие (*вайраджья*). Отстранение предшествующей стадии есть прогрессирующее избавление от привязанности

к обусловленному существованию. Бесстрастие же представляет собою устойчивое пребывание в уже устоявшейся непривязанности. В этом состоянии нас не властно взволновать никакое мирское событие. Происходить с нами может все, что угодно, но нас это ничуть не затронет. Это состояние полнейшей духовной неколебимости. Это не состояние черствости, окаменелости, бесчувственности или стоической апатии, но состояние неколебимости, подобной той, какую проявил Будда у подножия древа бодхи. А ведь тогда, как повествуется, к нему подступил сам Мара, воплощение зла, со своими силами. Эта сцена часто изображается в буддийском искусстве. Мара показан во главе своего воинства, в котором сотни и тысячи уродливых демонов, они швыряют скалы, изрыгают огонь, мечут в Будду стрелы. А Будда не обращает внимания; он, похоже, их и не видит. Он находится в состоянии полнейшей невозмутимости. Когда все стрелы, камни, языки пламени, извергаемые этой демонической ордой, достигают краев ауры, окружающей Будду, они тут же превращаются в цветы и падают наземь.

Свобода

В зависимости от бесстрастия появляется свобода (*вимукти*). Это духовная свобода. В наше время о свободе много пустословят. По большей части, кажется, люди полагают, что свобода заключается

просто в том, чтобы делать, что нравится. Буддийское представление о свободе совсем не таково. В самом раннем буддийском учении понятие о свободе двояко. Во-первых, есть (*сетовимукти*) — свобода ума, что означает полную свободу от всех субъективных, эмоциональных или психологических перекосов. Во-вторых, есть (*панавимукти*) — свобода мудрости, что означает свободу ото всех неверных воззрений, всякого неведения, всей ложной философии, всех мнений. Именно эта тотальная духовная свобода — свобода ума и сердца на вершине собственного существования — и есть цель буддизма.

Однажды Будда, обратившись к ученикам, сказал: «Монахи! Так же, как вода во всех четырех океанах на вкус одна — солоная, так же и мое учение, мое наставление на вкус одно — это вкус свободы» (*vimuktirasa*)⁹¹. Откуда бы мы ни взяли воды — из Атлантического океана, Бенгальского залива, Дуврского пролива, из Суэцкого канала, — она на вкус солоная. Точно так же, на какой бы аспект учения Будды вы бы ни взглянули — будь то «Четыре благородные истины», «Благородный восьмеричный путь», «Четыре основания памятования», «Четыре брахмавихары», «Три тренировки» или «Тройное прибежище», — у всего этого будет вкус свободы.

Это состояние полной духовной свободы, свободы ото всего обусловленного,

даже, как стало утверждаться в махаяне, от самого различения между обусловленным и необусловленным, есть цель окончательных стремлений в буддизме.

Знание о разрушенности ашрав

В зависимости от свободы появляется знание разрушенности *ашрав*. Человек не только свободен, — он еще и знает, что свободен. Знает он это потому, что свободен от *ашрав*. *Ашрава* — одно из совершенно непереводаемых санскритских (или палийских) слов. Оно означает своего рода психическую отраву, наводящую ум. Это очень выразительное слово. *Ашрав* насчитывают три. Есть *камаршава*, что означает отраву страстной тягой к переживаниям посредством пяти органов чувств. Далее, есть *бхаваршава* — отравляющая тягой к какой бы то ни было форме обусловленного существования, даже, как утверждается, существования в виде бога на небесах. Наконец, есть *авидьяршава* — отравляющая духовным невежеством. Когда эти отравы исчерпаны и человек знает, что они исчерпаны, его называют просветленным. Он прошел духовным путем до конца.

Эти двенадцать стадий, от «страдания» и вплоть до «знания разрушенности ашрав», составляют вместе духовный путь (они образуют и высшую эволюцию в полном ее развороте). Из этой форму-

лировки очень просто усматривается, что вся духовная жизнь — это процесс роста. Каждая последующая стадия на пути представляет собою результат избытка, преизобилия, щедрого богатства предшествующей стадии. Как только одна стадия достигает своей исполненности, она непременно перетекает в последующую. Это же мы находим и в медитации. Иногда спрашивают: «Если мы дошли до определенной стадии медитации, то как войти в следующую?» Нет нужды задаваться таким вопросом. Если вы дошли до определенной стадии и продолжаете культивировать ее, она все более совершенствуется, исполняется, завершается и из самой ее исполненности она своим собственным моментом движения перейдет в следующую стадию. Если вы совершенствуете низшую стадию, то автоматически начинается переход к более высокой стадии совершенства или развития. Вот что здесь происходит. Следующая стадия пути рождается из предыдущей стадии, когда предыдущая стадия достигает окончательной полноты. На деле нет нужды беспокоиться о следующем шаге и следующей стадии. Беспокоиться нужно только о теперешней стадии. Совершенствуйте ее. Можно иметь теоретическое представление о следующей стадии, но не слишком об этом заботьтесь. Как только нынешняя стадия

полностью разовьется, она автоматически перейдет в следующую. Развивая до полноты, культивируя внутри самих себя каждую последовательную стадию духовного пути одну за другой, мы достигнем Просветления.

(Из лекции №34: «Стадии духовного пути», 1967)