

Мудрость

Три характеристики существования

Реальность — слово достаточно громкое. Оно не только довольно громкое, но и очень абстрактное, до весьма малой содержательности. Буддизм в целом не очень поощряет употребление неконкретной и смутной терминологии. Если мы возьмем для примера тибетский буддизм, то обнаружим, что вместо работы с абстракциями он предпочитает конкретные образы. Тибетский буддизм, на деле, не только конкретен, он почти материалистичен. Если допустить некоторое противоречие в терминах, то он представляет собой материалистическую духовность. В подобном духе и дзен, другая великая школа буддизма, также избегает, насколько это возможно, абстракций и смутных обобщений. Иногда дзен в этом идет гораздо дальше тибетского буддизма. Вместо того, чтобы погрязнуть в абстракциях, в дзене издадут пронзительный вопль или дадут вам тридцать ударов палкой.

В любом случае реальность — не буддийское слово. В буддизме есть такие слова, как *саньята*, *татхата*¹⁷², *дхармакая*, но совершенно отсутствует какой-либо точный семантический эквивалент слову реальность. Поэтому, когда мы используем это слово, говоря о буддизме, мы употребляем его очень условно. Ни в коем случае нельзя принимать это слово слишком буквально, и все определения, связанные с этим словом в общем западном философском

или религиозном контексте, не вполне подходят в контексте буддизма.

Текстура реальности

В подзаголовке этого раздела есть слово текстура. Оно не абстрактное, оно как раз очень конкретно. Мы говорим о текстуре куска материи — у полотна, шелка или шерсти совершенно различная текстура, которую легко можно ощупать пальцами. Мы также говорим о текстуре камня: если вы проведете пальцем по мрамору или граниту, — текстура этих камней будет совершенно различной. Так что текстура — это нечто конкретное, тогда как реальность нечто довольно абстрактное. Кажется более предпочтительным употреблять этот конкретный термин для объяснения реальности, ибо он подразумевает, что реальность можно ощупать, даже подержать в руках и переживать. Помимо всего прочего буддизм включает в себя практику: он охватывает этику, религию, духовную традицию и не является лишь системой философии в западном академическом понимании.

Продолжая временно пользоваться словом реальность, скажем, что в целом в буддизме реальность бывает двух видов — обусловленная и необусловленная. Говорить можно проще — обусловленное и необусловленное. Это различие в буддийском мировоззрении является совершенно основополагающим. Обусловленное в подлиннике, т. е. в санскрите,

обозначается словом *самскрта*, что буквально означает составное, составленное *крта* — сделанное), и необусловленное, *асамскрта*, означает несоставное, несоставленное, простое в философском смысле.

В *Арья-парчесана-сутте*¹⁷³ Будда говорит о двух видах исканий: неблагородных (*анарьяпариесана*) и благородных (*арьяпариесана*). *Иесана* — очень выразительное слово — это искание, поиск, желание, дерзание, побуждение, стремление. В неблагородном искании — обусловленное начинает поиски необусловленного, а смертное устремляется к бессмертному. Неблагородное искание соответствует кругу существования, колесу жизни и смерти, в котором все мы вращаемся круг за кругом, из жизни в жизнь. Благородное искание соответствует пути (восьмеричному пути, семиричному пути, пути Бодхисатвы), который ведет из колеса жизни и смерти вверх по спирали к цели, Просветлению.

Три лакшаны

Вы можете сказать: «Конечно, хорошо говорить о благородном искании, толковать об отвращении от обусловленного и об уходе на поиски необусловленного, но это слишком уж расплывчато и абстрактно. Что конкретно следует понимать под обусловленным? Как можно распознать обусловленное? Что можно

знать об этом?» Ответ, который буддийская традиция дает на этот вопрос, таков: «Мы распознаем обусловленное по трем безусловно присущим ему свойствам, приметам *лакшана* Три *лакшаны* — это *дуккха*, *анитья* и *анатман*, что можно перевести как неудовлетворительность, непостоянство и отсутствие самости. Всем обусловленным вещам, каковы они ни есть в этой Вселенной, присущи все перечисленные три свойства. Все они неудовлетворительны, непостоянны и без самости.

Типы страдания

Рассмотрим эти свойства одно за другим. Во-первых, это *дуккха* — одно из самых известных буддийских слов. Его обычно переводят как страдание, но с моей точки зрения — неудовлетворенность, хотя и немного громоздко, но все-таки точнее.

Будда обычно говорит о семи различных видах страдания или неудовлетворенности¹⁷⁴. Сначала он говорит о рождении как о страдании. Оскар Уайльд в одной из своих книг сказал, что рождение ребенка или звезды — это страдание. Хотя, вероятно, это несколько поэтично, но передает духовную истину. Достаточно значимо, что наша жизнь начинается со страдания. Момент рождения, конечно, физически болезнен для матери и для новорожденного. Для новорожденного, говорят, это травматическое

переживание, его вдруг выбрасывают в этот холодный мир, где начинают, вероятно, тут же шлепать и бить. Не очень-то гостеприимная встреча. Далее, Будда говорит, что увядание, т. е. старость, — тоже страдание. У старости довольно много недостатков. Это физическая немощь: мы не в состоянии выполнять то, к чему привыкли; не можем подняться по тем ступеням или взойти на те горы, куда привыкли подниматься. Это также и утрата памяти: мы не в состоянии припомнить имена или куда задевали вещи. Иногда весьма печально подобное наблюдать у стариков. Есть также старческий маразм. Можно видеть людей преклонного возраста, которые начали впадать в детство. И наконец, наиболее болезненное — это когда человек очень стар, он зависим от других. Он не может ничего для себя сделать и поневоле находится под постоянным присмотром сиделки или родственников. Все это весьма часто делает старость, особенно глубокую старость, временем страдания, невзирая на весь современный комфорт.

Болезнь — это тоже страдание. Здесь спорить не о чем. Нет ни одной приятной болезни, будь то небольшая зубная боль или тяжелый недуг, вроде рака.

Смерть — это страдание. Смерть часто является страданием, потому что люди не желают умирать. Они цепляются за жизнь. Им очень тяжело оставлять все.

Но даже если они и хотят уйти, если даже они рады перейти к новой жизни — или они не знают сами, — часто бывает, что физический процесс распада достаточно болезнен. С этим связано глубокое страдание души. Иногда людей на смертном одре одолевают угрызения совести: вспоминаются обиды, которые они причинили в прошлом другим людям. Очень часто люди страшатся будущего. Все это превращает смерть для многих людей в ужасное переживание, и пока смерть не пришла, они стараются гнать мысль о ней подальше.

Существуют и другие виды страдания. Например, быть связанным с тем, что не нравится, — это страдание. Все мы имеем подобного рода переживания. Иногда случается так, что даже в наших собственных семьях есть люди, которые нам не нравятся. И это беда. И это не всегда бывают наши троюродные братья и двоюродные тетки и те, с которыми мы можем никак не общаться. Иногда это бывают даже наши собственные братья и сестры, даже родители или дети. Но из-за кровных уз мы должны быть связаны с ними в какой-то мере. Или, скажем, в отношении к работе. Некоторые совсем не любят свою работу, — если она у них есть. Многим людям скорее хотелось бы заняться чем-нибудь другим, но им пришлось заняться чуждым им делом из-за обстоятельств и они не могут отказать от него. Они вынуждены делать

то, чего не хотят, общаться с людьми, с которыми не хотели бы общаться. Все это страдание. Существуют неприятные объективные условия, например английский климат. Вы бы предпочли отправиться на солнечный юг — в Италию, Грецию, Югославию или Тунис, но это не всегда возможно.

Таким образом, очень часто человек связан с тем, что ему не нравится, будь то люди, место или вещи. И кажется, что нет никакой возможности этого избежать — уж, конечно, невозможно избежать полностью. Вы вновь вынуждены неопределенное время быть вместе с этими людьми, местами и предметами, которые вам не нравятся. Иногда это почти похоже на то, как если бы вас привязали к трупу, от которого вы не в состоянии избавиться.

Вместе с тем Будда говорит, что быть разлученным с тем, что нравится, — это страдание. Так часто случается, что в течение жизни мы разлучены с близкими или с друзьями. Есть люди, с которыми нам хотелось бы быть вместе, которых нам хотелось бы видеть чаще, но обстоятельства все меняют, и это становится просто невозможным. Так часто случается во время войны, когда семьи разлучаются. Я помню, как во время второй мировой войны, когда я был в армии на Востоке, многие из моих друзей обычно регулярно, каждые две недели, получали письма из дома от своих родных и

друзей. Затем наступало время, когда письма прекращались. Друзья не знали, что произошло. Им было известно, что Англию бомбят, так что после недели-двух они начинали думать, что произошло самое худшее. Потом, возможно, к ним приходили новости или от других родственников или официально, что жена или дети, или их родители, или братья и сестры были убиты при воздушном налете. Для них, конечно, это была вечная разлука смертью. Многие люди не могут оправиться от таких потерь многие годы.

Не получить желаемого — тоже страдание. Мы все знаем это очень хорошо, потому что все мы любим получать то, что хотим. Если мы не в состоянии получить желаемое, мы чувствуем разочарование, раздражение и беспокойство. И чем более сильным было желание, тем больше страдание. Здесь нет необходимости вдаваться в подробности, потому что с этим мы сталкиваемся, практически, ежедневно, если не ежечасно.

В тех многочисленных случаях, когда Будда говорил о страданиях, стараясь дать людям их обзор, он подытоживал свою лекцию обобщением: пять совокупностей *скандх* (*скандха* — форма, ощущение, распознавание, волевые импульсы и сознание), которые составляют все обусловленное существование живых существ, сами суть страдание.

Большинство людей, если вы спросите их особенно настойчиво, согласятся

с тем, что рождение болезненно, равно как болезненны и старость, и смерть, и болезни. Да, они готовы согласиться с тем, что все эти вещи болезненны, но в то же самое время они отказываются принять вывод, который следует из всего этого, о том, что само обусловленное существование есть страдание. Хотя они признают все слагаемые суммы, но не принимают того результата, который получился от сложения всех отдельных звеньев. Говорить о том, считают они, что само обусловленное существование есть страдание, — это немного слишком. Они говорят: «Да, в мире есть страдание, но в целом — это не такое уж плохое место». Утверждение буддизма о том, что обусловленное существование само по себе есть страдание, — это, мол, слишком пессимистично, даже ужасно. Конечно, скажут они, где-то в мире есть слабый проблеск счастья.

Скрытое страдание

Буддизм, безусловно, не отрицает того, что в жизни могут быть приятные переживания наряду с болезненными. Но даже приятные переживания в самой своей основе болезненны — вот что утверждает буддизм. Приятные переживания в действительности представляют собой скрытое страдание, страдание, прикрытое радужной оберткой, мед на лезвии бритвы. То, в какой мере мы способны различить страдание позади

удовольствия, в какой мере мы, пользуясь образом классической мифологии, способны увидеть черепа и кости позади берегов, покрытых цветами у пещер сирен¹⁷⁵, — зависит от нашей духовной зрелости. Профессор Конзе предлагает четыре интересных примера скрытого страдания¹⁷⁶. Во-первых, это нечто приятное самому человеку, но причиняющее страдание другим людям или другим существам. Как правило, мы об этом не думаем. Если у нас все хорошо, мы не слишком сильно беспокоимся о других. Взять хотя бы простой пример — употребление в пищу мяса. Многие любят мясо. Их не очень-то волнуют страдания коров, свиней, ягнят, цыплят или любых других злополучных животных, которых режут на мясо. Несколько месяцев назад я был на лекции Руфа Харрисона «Животные как машины». На лекции показывались слайды, некоторые из которых просто потрясли. Они ясно демонстрировали, сколь много страданий причиняется животным ради нашего удовольствия (если это можно так назвать) — мясоедства. Как правило, сознательный ум все это просто игнорирует: он продолжает свое дело, весело орудуя ножом и вилкой и совершенно не думая о страданиях животных. Однако бессознательный ум понимает это. Часто бессознательный ум мудрее сознания. Бессознательный ум не проведешь. Можно выпихнуть неприятный факт из сознательного ума,

но он только опустится глубже в бессознательное; он там есть. Из-за этого бессознательного знания (в глубине себя мы знаем, что наше удовольствие было оплачено ценой страданий других живых существ) мы бессознательно чувствуем вину.

Чувство вины такого рода является источником огромного неудобства, тревог и страданий. Вероятно, не случайно пилот, который сбросил первую атомную бомбу на Хиросиму, умер в американской психиатрической клинике, последние два-три года жизни он был совершенно безумен. Профессор Конзе предлагает не такой жестокий пример, хотя и весьма распространенный. Он говорит, что знаком с немногими обеспеченными людьми, но все они боятся обеднеть. Как это ни странно, бедняк не боится умереть с голоду или от чего-нибудь подобного. (Я знал людей в Индии, которые часто не имели понятия, где достать пропитание на завтра, однако они не беспокоились по этому поводу: были веселы, иногда даже счастливы.) Но богатые люди часто боятся потерять свое богатство и обеднеть. Бессознательно они чувствуют, считает профессор Конзе, что не заслужили богатства. Бессознательный ум нашептывает: «Это должно быть у тебя отобрано», а сознательный ум начинает беспокоиться: «Наверное, это у меня отнимут». Бессознательное чувство вины

часто присутствует в уме преуспевающего человека, потому что он-то знает, как бы сознательный ум ни пытался этого отрицать, что богатство приобретено различными нечестными путями, путем прямого или косвенного причинения страданий другим людям. Такой человек часто испытывает потребность в самооправдании. Он говорит: «Да, я богат, а другие люди бедные, потому что я работаю больше них, — другие ленивы и никчемны». Иногда чувство вины становится действительно очень сильным. Тогда требуются крутые меры, чтобы от него избавиться: они могут заключаться даже в передаче части богатства другим. Преуспевающий человек отдает часть своего достояния в виде пожертвований. Чаще он передает деньги для больницы, потому что больницы уменьшают страдание и этим подразумевается, что это компенсация страданий, причиненных при накоплении богатства. Этого рода жертвования можно назвать деньгами большой совести. Если кто-нибудь имеет дело с религиозными организациями, то знает, насколько деньги большой совести — распространенная вещь. Иногда это просто брошенный в почтовый ящик конверт с подписью от безымянного жертвователя, что означает: кого-то замучила совесть.

Второй пример скрытого страдания, который рассматривает профессор Конзе: нечто приятное вызывает беспокойство оттого, что мы боимся это потерять.

Хороший пример тому — политическая власть. Сладостно, как считают люди, обладать властью над другими, однако постоянно боишься ее потерять. Особенно бояться этого диктаторы, чья политическая власть утвердилась насильем, а другие все время готовы отнять ее, так что диктатор не имеет покоя ни ночью, ни днем. Ужасно, должно быть, жить в окружении охраны, всегда кого-то подозревать и быть не в состоянии довериться даже лучшему другу, всегда теряясь в догадках, кто же именно сделает первый шаг против тебя. Буддийские тексты приводят пример с ястребом, который схватил кусок мяса и полетел прочь, удерживая его в когтях. Но затем сотни других ястребов увязались за ним следом, пытаясь отобрать этот кусок мяса. Они клюют его и вонзают когти в тело ястреба, пытаются выклевать ему глаза и ударить в голову, чтобы отнять мясо. Так что многие так называемые удовольствия, как, например, обладание политической властью, скорее напоминают драку ястребов, особенно в современном конкурирующем обществе.

Третий пример скрытого страдания — когда нечто приятное привязывает нас к чему-то, приносящему страдание. Конзе приводит в пример наше тело. Посредством тела мы переживаем всевозможные виды приятных ощущений. Из-за этих ощущений мы становимся привязанными к телу как к их источ-

нику. Но тело также служит источником неприятных ощущений. Таким образом, будучи привязаны к тому, что дает нам приятное, мы становимся не менее привязаны и к тому, что приносит нам страдание, не в силах их разделить.

Наконец, профессор Конзе объясняет, что удовольствия, коренящиеся в переживании обусловленных вещей, не могут удовлетворить глубинных чаяний сердца. В каждом из нас есть нечто необусловленное, что-то не от мира сего, что-то запредельное, имеющее природу Будды. Как бы вы ни называли это, его характерная особенность в невозможности удовлетворения ничем обусловленным. Оно может быть удовлетворено только безусловным. Поэтому мы возвращаемся к выводу Будды: все обусловленные вещи неудовлетворительны ни потенциально, ни актуально. Эта неудовлетворенность — основополагающее свойство всех форм обусловленного существования; особенно живых существ.

Непостоянство

Второе свойство *лакшана* — это *анитья*. *Анитья* означает непостоянное (*нитья* — постоянное, устойчивое, вечное; а — отрицательная приставка не). Это свойство не требует столь долгого растолковывания, как *дуккха*, потому что его сравнительно легко понять, хотя бы интеллектуально. Оно означает, что все

обусловленные вещи, составные предметы постоянно меняются (обусловленные предметы по самому своему названию на санскрите и пали — составные, то есть составленные из частей). Но то, что составлено, может быть разложено на части (части могут быть разделены). Так происходит постоянно. Возможно, что в наше время нам легче понять эту истину, чем когда-либо. Наука показала, что не существует такой вещи, как твердая, плотная материя, рассеянная в виде частичек по всему пространству. Мы знаем, что так называемое плотное вещество и есть в действительности энергия в различных ее формах.

Та же самая истина о непостоянстве применима и к уму. В психической жизни нет ничего неизменного; нет неизменной, постоянной бессмертной души; есть только постоянная последовательность состояний психики. Ум меняется даже быстрее, чем физическое тело. Обычно мы не видим изменений физического тела, но будь мы хоть немного наблюдательны, мы увидели бы, как меняется ум. Вот почему Будда сказал, что отождествлять себя с умом большее заблуждение, чем отождествлять с телом. Большая ошибка полагать, что я — это разум, чем думать, что я — это тело, потому что тело обладает некоторой относительной стабильностью, тогда как разум вообще неустойчив.

В самом общем смысле свойство *анитья* означает, что Вселенная во всей

своей необъятности и грандиозности — это одно обширное множество взаимодействующих процессов различного типа, происходящих на разных уровнях. Ничто не стоит на месте, все пребывает в движении, не прекращающемся ни на мгновение. Это легко забыть. Мы думаем, что небеса и горы всегда тут («вечные холмы»), мы думаем, что наши тела относительно постоянны. Только когда изменения доходят до предела, приводя, вероятно, к катастрофе, или, когда что-то ломается или приходит к концу, или, когда мы умираем, тогда мы осознаем истину непостоянства.

Отсутствие себя (не Я)

Третья и последняя *лакшана* — это *анатман* — буквально переводится как не-Я или отсутствие Я, отсутствие себя, самости. Она учит нас, что все обусловленные вещи не имеют постоянной, неизменной самости. Я помню, как мой учитель, буддийский монах-индиец, часто повторял: никто не может понять, что же подразумевал Будда под *анатманом* до тех пор, пока не поймет сперва современную ему концепцию *атмана*, то есть то значение, которое индуизм вкладывал в слово атман во времена Будды. Существует множество концепций *атмана*, упоминаемых в упанишадах. В некоторых упанишадах говорится, что атман — физическое тело; другие говорят, что *атман* величиной с

большой палец, материален и пребывает в сердце. Существует множество различных взглядов, но наиболее распространенная во времена Будды теория, с которой ему приходилось постоянно иметь дело, была та, по которой, Я — это нематериальная, сознающая, неизменная, индивидуальная (в том смысле, что я — это я, а ты — это ты), властная (в смысле осуществления полного контроля над своей собственной судьбой), а также блаженная сущность.

Будда утверждал, что такой сущности нет. Он апеллировал к опыту. Если вы посмотрите внутрь, на жизнь своего собственного разума, то увидите, что есть только пять совокупностей (форма, ощущение, распознавание, волевые импульсы и акты сознания). Все они постоянно сменяются — нет ничего неизменного. Мы видим, что все пять совокупностей возникают в зависимости от условий — нет ничего независимого. Мы видим, что все они так или иначе замешаны на страдании — нет ничего вполне блаженного. Следовательно, нет Я, *атмана*. Пять совокупностей — это *анатман*, они не содержат никакой самости, которую мыслили индуисты времен Будды. *Атман* не существует ни в пяти блоках, ни вне их и не связан с ними каким-либо иным способом.

Все обусловленные вещи без исключения суть страдание (*дуккха*), непостоянные (*анитья*) и без Я (*анатман*).

Таковы три свойства обусловленного существования. Они имеют основополагающее значение не только в буддийской философии, но и в буддийской духовной жизни. Согласно Будде, мы не можем увидеть реальности обусловленного существования, пока не научимся видеть в нем эти свойства. Если мы видим что-то еще, это лишь иллюзия, объективная проекция. С момента, когда мы начинаем видеть в обусловленном эти свойства, мы понемногу начинаем улавливать проблески необусловленного, и они указывают нам путь. (Из лекции №25: «Текстура реальности», 1966)

Бодхичитта

Бодхисаттва, как то видно из самого термина, есть тот, кто ищет Просветления, то есть такое существо, что оно безраздельно нацелено на Просветление. Бодхисаттва, далее, это тот, кто «ищет Просветления не только ради самого себя, но и ради всех живых существ»¹⁷⁷.

Возникает важнейший практический вопрос: «Как стать Бодхисаттвой?» Иначе говоря, как в действительности взяться за осуществление этого возвышенного духовного идеала? Традиционный ответ на этот вопрос достаточно короток и непосредственен, но он требует немалых объяснений. Итак, Бодхисаттвой становятся, зарождая бодхи-читту¹⁷⁸.

Коротко остановимся на подлинном санскритском слове — *бодхинитта-утпада*. Здесь *бодхи* означает духовное Просветление или духовное пробуждение и есть непосредственное познание реальности, как она есть. *Читта* — ум, мысль, сознание или сердце. *Утпада* — это просто: зарождение или, поэтически, — пробуждение.

Бодхинитта-утпада — один из наиболее важных терминов во всем буддизме и, конечно, в махаяне. Обычно его переводят как пробуждение мысли о Просветлении, однако, скажем сразу, что это совершенно неправильно. Трудно придумать перевод похуже. Это совсем не мысль по поводу Просветления. Мы можем думать о Просветлении столько, сколько угодно. Мы можем думать о нем,

читать про него, обсуждать его — мы можем болтать о том, что есть, а что не есть просветление, и думать, что знаем все об этом. Вы, возможно, думаете о Просветлении в данный момент. Мысль о Просветлении, без сомнения, возникла в вашем уме, пока вы читаете эти строки, однако бодхичитта не возникла — мы же не преобразились в бодхисаттв. Бодхичитта — это нечто гораздо большее, чем просто мысль о Просветлении. Гюнтер переводит это как просветленная установка¹⁷⁹. Я иногда перевожу это как воля к Просветлению или как сердце, исполненное *бодхи*. Хотя все эти возможные переводы заметно лучше, чем мысль о Просветлении, ни одно из них не удовлетворяет вполне. Это, конечно, не недостаток современного языка, а, скорее, недостаток языка вообще. Мы могли бы сказать, что *бодхичитта* совершенно неудовлетворительный термин для описания бодхичитты.

Бодхичитта в действительности вовсе не психическое состояние (ни психическая деятельность, ни функция). Это, конечно, явно не мысль (не мысль, которую вы или я можем проследивать). Если мы думаем о Просветлении — это не есть бодхичитта. Бодхичитта не имеет никакого касательства к мыслям. Это даже не волевой акт, в смысле личной воли. Это даже не означает осознание, если под этим подразумевать мое или твое осознание того факта, что существует

некое Просветление. Бодхичитта здесь ни при чем.

Бодхичитта прежде всего означает проявление, даже прорыв, излияние внутри нас чего-то запредельного. В традиционных терминах — я имею в виду объяснение бодхичитты в коротком, но глубочайшем произведении Нагарджуны, написанном на эту тему¹⁸⁰, — бодхичитта не включается в пять *скандх*. Это действительно очень знаменательное положение, оно дает нам надежнейший ключ к постижению природы бодхичитты. Объяснение Нагарджуны, представляющего лучшую традицию махаяны, требует глубокого продумывания.

Пять скандх

Некоторые из вас, может быть, раньше не встречали термина пять *скандх*. *Скандха* — одно из труднопереводимых санскритских слов. Обычно его переводят как блок, состав (*confection*) или как-то иначе, тоже не очень удачно. Слово это, в сущности, непереводимо. Буквально оно означает ствол дерева, но это нисколько не прибавит нам понимания. Однако пять *скандх* — одна из основных категорий буддийского учения. И в палийской, и в санскритской, и в тибетской, и в китайской литературе вновь и вновь встречаются упоминания о пяти *скандхах*, о пяти совокупностях, или, как предпочитает переводить профессор Конзе, о пяти кипах, что

опять-таки не много проясняет. Давайте вернемся к этим пяти *скандхам*, чтобы быть совершенно уверенными в предмете наших размышлений.

Первая из пяти *скандх* — это *рупа*. *Рупа* означает телесная форма, то есть все, что угодно, воспринимаемое чувствами. Вторая — это *ведана*, чувство или эмоция — положительная или отрицательная. Третья — это *санджня*, что приближенно переводится как восприятие (иногда слово переводится как ощущение, но ощущение больше подходит для перевода слова *ведана*). *Санджня* — это распознавание чего-то как данного, определенной вещи. Когда вы говорите: «Вот — часы», — то здесь работает *санджня*. Вы узнали в них определенную вещь. Вы отождествили ее, указали на нее, пометили. Четвертая *скандха* — это *санскара*. Этот термин тоже трудно перевести. Некоторые немецкие переводчики толкуют его как направляющие силы. Мы можем перевести *санскар* очень приближенно как виды волевой активности, то есть акты воли. Пятая *скандха* — *виджняна*, сознание. Это есть сознавание посредством пяти физических органов чувств и ума на разных уровнях. Таковы пять *скандх*: *рупа* (материальная форма), *ведана* (чувства или эмоции), *санджня* (распознавание), *санскар* (виды волевой активности) и *виджняна* (сознание). Должен вас предупредить: если вы захотите хоть что-то

понимать в буддийской метафизике и психологии, вы должны знать эти пять *скандх* вдоль и поперек, вам необходимо уметь обращаться с ними и понимать предмет, о котором вы говорите.

В буддийском учении пять *скандх* рассматриваются как исчерпывающее разбиение всего нашего психо-физического существования: во всех его видах, на всех его уровнях нет ничего — ни мыслей, ни чувств, никаких других проявлений нашего физического существования, которые бы не включались в ту или иную из пяти *скандх*. Вот почему в начале *Сутры Сердца*¹⁸¹ говорится: «Когда Бодхисаттва Авалокитешвара, пребывая в состоянии совершенной мудрости, опустил свой взор на мир (на обусловленное существование), он увидел пять кип (пять *скандх*)». И он узрел только это и ничего более. Он увидел, что все обусловленное существование состоит из этих пяти компонентов: ничто не происходит, ничто не существует на уровне обусловленного существования (на уровне *санскриты*), что нельзя было бы включить в одну из пяти *скандх*.

Пробуждение бодхичитты

Но бодхичитта в пять *скандх* не включается. Так как пять *скандх* вмещают все, что есть в этом мире, а бодхичитта не входит в пять *скандх*, — это означает, что она не от мира сего, она запредельна. Это ни мысль, ни воля, ни представление, ни

понятие, но — если мы вообще должны использовать слова — это глубочайшее, духовное (а значит, запредельное) переживание, которое переориентирует все наше бытие.

Возможно, что мне удастся несколько прояснить этот темный вопрос сравнением (но это только сравнение) из христианской традиции: представьте себе кого-то, говорящего в христианском контексте о том, как думать о Боге. Когда вы говорите об этом, даже если вы глубоко набожны и примерный прихожанин, это ничего особенного не означает, — просто вы думаете о Боге. Вы можете думать о Боге как о благообразном старце на облаках, или как о чистом бытии, однако думание о Боге — это всего лишь мысли о нем. Вы не назовете это духовным опытом, или иного рода глубоким опытом. Предположим, однако, вы заговорили о сошествии Святого Духа — это совершенно иное дело. Думать о Боге — это одно, а принять Святого Духа, сошедшего на вас и в вас, так что вы исполняетесь Святым Духом, — это совершенно иное.

Точно так же и в нашем случае: думание о Просветлении — одно, а действительное зарождение бодхичитты — совершенно другое. Если мысли о Просветлении подобны мыслям о Боге, то развитие бодхичитты аналогично сошествию Святого Духа во всей мощи. Такое сравнение избрано с целью иллюстрации и, если возможно, прояснения

значения слова. Я не сравниваю здесь эти два различных набора духовных учений и понятий. Я стремлюсь только показать природу различия между мыслями о Просветлении и зарождением бодхичитты. Бодхичитта — не простое размышление о Просветлении, но глубочайший духовный опыт, и даже глубочайшая, духовная, запредельная сущность.

Бодхичитта не только трансцендентальна и запредельна, но она и не индивидуальна. Это второе соображение, высказанное Нагарджуной. Мы говорим о том, что бодхичитта пробуждается в том или ином человеке, и можно подумать, что существовало много бодхичитт — по-видимому, преславное множество бодхичитт, — пробуждавшихся в разных людях, обращая их в Бодхисаттв. На самом деле, это совершенно не так. Различные мысли (даже если они касаются одного предмета) могут возникнуть у разных людей. Но так как бодхичитта не мысль о Просветлении, — это не индивидуальная вещь и никому в отдельности не принадлежит, — поэтому не существует множества бодхичитт, возникающих в разных людях. Ваши мысли о Просветлении — это ваши мысли, мои мысли о просветлении — это мои мысли; существует множество мыслей. Но ваша бодхичитта — моя бодхичитта, а моя бодхичитта — это и ваша бодхичитта тоже; есть только одна бодхичитта.

Бодхичитта едина, и индивидуумы, в которых возродилась бодхичитта, причастны к единой бодхичитте, проявляясь в различной степени. Махаянские авторы приводят общеизвестные, но по-прежнему прекрасные сравнения с луной. Бодхичитта уподобляется луне. Бодхичитта отражается, так сказать, в различных людях (то есть она пробуждается в них), подобно тому, как луна отражается по-разному в различных водах. Есть множество отражений, но луна только одна. Таким же образом, много проявлений — и только одна бодхичитта.

Хотя я использовал слово отражение, которое несколько статично, не следует полагать, что бодхичитта — нечто статичное. То, что зовется в традиции махаяны абсолютной бодхичиттой — бодхичиттой вне пределов пространства и времени, — тождественно с самой реальностью. Как таковая она находится по ту сторону изменений или даже по ту сторону противоположения изменчивого и неизменного. Но, кроме этого, традиция выделяет относительную бодхичитту. Относительную бодхичитту можно назвать активно действующей силой. Вот почему, как я уже говорил, мне больше нравится переводить термин бодхичитта как воля к Просветлению (памятуя, что речь идет об относительной бодхичитте, в отличие от абсолютной). Однако воля к просветлению не есть волевое действие

некой индивидуальности. Бодхичитта не есть нечто такое, чего Я желаю, это не моя воля, так же, как не моя мысль. Бодхичитта — не проявление чьей-то индивидуальной воли, точно так же, как и не чья-то индивидуальная мысль. Мы можем бодхичитту мыслить себе как своего рода — здесь приходится подбирать слова — космическую волю (мне не очень нравится употреблять здесь слово воля, но другого я не вижу). Итак, назовем бодхичитту своего рода космической волей, работающей во Вселенной в направлении, которое мы можем считать вселенским искуплением: освобождение, просветление всех существ без исключения.

Мы могли бы даже определить бодхичитту как своего рода дух Просветления, имманентный миру и ведущий индивидуумы ко все более высокому уровню духовного совершенства. Поэтому становится ясно, что индивидуумы не обладают бодхичиттой. Если вы владеете ею, то это не бодхичитта, а нечто другое — ваша собственная мысль или, возможно, представление идеи. Запредельную, наиндивидуальную, космическую бодхичитту вы упустили. Индивидуумы не обладают бодхичиттой. Можно сказать, что, наоборот, бодхичитта обладает индивидуумами. Те из них, которыми овладела Бодхичитта (в ком она развилась), становятся бодхисаттвами. Они живут ради Просветления:

стараясь проявить высшие потенции, содержащиеся во Вселенной, во благо всех. (Из лекции №66: «Пробуждение сердца бодхи », 1969)\

Как зарождается бодхичитта

Считается, что бодхичитта зарождается в результате слияния двух тенденций опыта, которые, как обычно думают, находятся во взаимном противоборстве (в повседневном опыте — они действительно противоборствуют, ибо вы не можете следовать им одновременно). Опишем их как стремление к невовлеченности и стремление к вовлеченности.

Раздумья о недостатках обусловленного существования

Первая тенденция выражает стремление к уходу от мирских дел и предметов, что есть отречение в высшем смысле. Человек удаляется от мира: от мирской деятельности, мирских мыслей, мирских ассоциаций. Считается, что этому стремлению к уходу помогает специальная практика, которая называется — «раздумья о недостатках обусловленного существования». Вы думаете, что это обусловленное существование, жизнь в круге существования не только не удовлетворительна, она глубоко неудовлетворительна. В ней содержатся все виды неприятных переживаний: вещи, которые вы хотите, но не можете получить; людей, которых вы любите, и с которыми разлучены; поступки, которые вам не хочется делать, но которые вы вынуждены совершать. А тут еще и жалкая необходимость зарабатывать на жизнь. Тут и уход за физическим телом, его

нужно кормить, лечить, если оно заболевает. Это также забота о семье — о муже, жене, детях, родителях. Вы чувствуете, что всего этого многовато и вам нужно отойти от всего этого подальше, прочь. Вы желаете перейти из круговорота существования в Нирвану, в состояние, когда вам все это не нужно. Вы хотели бы уйти ото всех превратностей мирской жизни — в мир и покой Вечности.

Раздумья о страдании живых существ

Вторая тенденция — вовлеченность — выражает заботу о живых существах. Вы думаете: «Да, я бы хотел выйти отсюда. Для меня лично это было бы неплохо. Но как же остальные? Что случится с ними? Ведь некоторые из них не могут делать даже то, что могу я. Если их покинуть, как же они выберутся отсюда?» Этой тенденции помогает практика раздумий о страдании живых существ. Думая в духе тенденции уйти из мира, вы обращаете внимание на недостатки обусловленного существования лишь постольку, поскольку они касаются вас, а здесь вы смотрите на них, видя, как они воздействуют на другие живые существа. Таким образом, вы размышляете о страданиях живых существ.

Для этого достаточно оглянуться на знакомых вам людей — на друзей и близких — и увидеть все их невзгоды. Кто-то потерял работу и не знает, что

предпринять. У другого развалилась семейная жизнь. Может быть, кто-то потерял мужа, жену, ребенка. Если вы всмотритесь, то осознаете, что нет ни одного известного вам человека, который бы не страдал каким-либо образом. Даже если они счастливы (в самом обычном смысле), все равно существуют вещи, которые им приходится терпеть: разлуку, болезни, слабость и усталость в старости, а в завершение — смерть, которой они, конечно, не хотят.

Если вы посмотрите на мир шире, вы обнаружите, как много страданий в различных частях света. Войны, разные катастрофы, вроде наводнений или массового голода. Иногда люди умирают самым ужасным способом — только подумайте о последней войне, когда люди погибали в концентрационных лагерях. Вы можете взглянуть глубже и подумать о животных, как страдают они не только в когтях более сильных зверей, но от руки человека. Таким образом, вы видите, что весь мир живых существ вовлечен в страдание, которого так много. Когда кто-либо рассуждает о страданиях живых существ, у него возникает мысль: «Как я могу думать только о том, чтобы выбраться отсюда? Разве я имею право стремиться достичь Нирваны для себя одного, которая удовлетворит мои чаяния, но не поможет им? »

Тогда человек переживает некий конфликт, — если его природа допускает та-

кого рода конфликты. С одной стороны, человек хочет уйти от мира, с другой — остаться. Обе тенденции — к уходу из мира и к вовлеченности — присутствуют одновременно. Выбрать одну из них просто: легко перейти к духовному индивидуализму или остаться вовлеченным в мирское. Множество людей действительно избирают простое решение, одни выбирают уход, другие остаются. Одни выбирают духовный индивидуализм, личный духовный опыт. Другие остаются в миру, но в обыденном смысле, без какого-либо духовного устремления.

Воспоминание о Будде

То, что мы стараемся здесь прояснить, противоречиво, однако обе тенденции — уход и вовлеченность — должны получить развитие в духовной жизни. Мы могли бы сказать, что тенденция ухода от мира воплощает аспект мудрости *праджни* в духовной жизни, тогда как тенденция остаться воплощает сострадание, *каруну*. Необходимо развить оба аспекта. Подобному двойственному развитию помогает практика воспоминания о Будде. Человек постоянно сохраняет в своем сознании идеал совершенного Просветления, Просветления ради блага всех чувствующих существ, наиболее ярким примером которого является сам Гаутама Будда, человеческий и исторический учитель.

Что не следует делать, так это допустить исчезновения напряжения между этими двумя тенденциями. Если же это произошло, тогда все теряется. Хотя они и противоречивы, необходимо устремляться к ним одновременно: хотеть уйти и остаться, видеть недостатки обусловленного существования и в то же время сострадать живым существам, развивая и мудрость, и сострадание. Если человек устремляется в направлении обеих тенденций одновременно, напряжение растет все больше и больше (конечно, это не физическое, а духовное напряжение). Оно возрастает, пока не достигнет определенной точки, когда человек уже не может следовать дальше. По достижении этого предела происходит нечто. Происходящее трудно передать, но мы можем объяснить это как взрыв. Это означает, что в результате напряжения, возникшего от следования этим двум противоречащим тенденциям одновременно, произошел прорыв в более высокое пространство духовного сознания, где эти две тенденции — уход и вовлеченность — перестают быть разделенной парой. Это происходит не потому, что они просто смешались воедино, но потому, что уровень (план), на котором они существовали в отдельности, превзойден.

Когда человек прорывается наверх, он переживает опыт одновременного ухода и вовлеченности, вне бытия и внутри в

одно и то же время. Теперь мудрость и сострадание стали недвойственными (можете назвать это одним, но это не арифметическая единица). Когда взрыв произошел, когда впервые человек одновременно отвлечен и вовлечен и переживает мудрость и сострадание не одну за другим, но как одно целое, можно говорить, что бодхичитта зародилась.

Четыре великих обета

Согласно буддийской традиции, этот опыт выражается в форме четырех великих обетов Бодхисаттвы. Бодхисаттва обязуется, во-первых, избавить всех существ от всех трудностей (имеются в виду трудности не только в духовной сфере, но и мирские затруднения). Во-вторых, разрушить в своем уме (и в формах других существ) все духовные загрязнения. В-третьих, изучать Дхарму во всех ее аспектах, практиковать ее, воплощать и учить ей других. В-четвертых, всеми возможными способами помогать всем существам следовать в направлении непревосходимого истинного Совершенного Просветления. *(Из лекции №11: «Зарождение бодхичитты», 1966)*

Просветление, вечность и время

Все мы знаем даже по обыденному жизненному опыту, что бывают различные углы или точки зрения, с которых мы можем взглянуть на одну и ту же вещь. Мы также смотрим на один и тот же предмет с разных уровней существования или реальности. Скажем, мы можем на что-то посмотреть с позиций времени, а также и с позиции, которую можно назвать «вечностью», — т. е. вне времени, за его пределами, совершенно отделенно от времени. В первом случае, когда мы видим вещи как пространственно-временные, мы видим их как процессы. Во втором случае, смотря на вещи под знаком вечности, мы видим в них неизменные сущности (если я говорю «неизменные», то не имею тем самым в виду, что данные отдельные явления остаются неизменными в пределах временного процесса, — я помещаю их вне времени, за его пределы, в совершенно иное измерение).

У всех у нас на слуху главные события жизни Будды. Мы знаем, что Будда родился в роце Лумбини, знаем, какое он получил образование и как покинул отчий дом. Нам известно, что он достиг Просветления тридцати пяти лет от роду, знаем, как он проповедовал Дхарму и как ушел из этой жизни. Но мы не всегда помним при этом, что, когда речь идет о биографии Будды, имеются в виду, в некотором смысле, два совершенно разных человека (назовем их

«Сиддхартха» и «Будда»), их разделяет событие Просветления.

Просветление Будды было центральным событием его жизни. Как мы себе это мыслим? Обычно мы думаем графически, что Просветление есть вершина жизни Будды, его жизнь до Просветления — это пологий подъем к ней (его уход в бездомность, медитация в лесу и пр. — вехи восхождения), а его жизнь после Просветления, пожалуй, пологий спуск с вершины. Мы думаем, что после Просветления Будда остался более или менее тем же, кем был прежде, — исключая, конечно, то, что он был просветленным.

Если бы мы лично жили рядом с Буддой несколько месяцев до Просветления и несколько месяцев после, мы бы, почти наверняка, не смогли бы заметить никакой особой разницы. В конце концов, мы бы видели то же физическое тело, возможно, ту же самую одежду; говорил бы он на том же языке, и отличали бы его те же особенности.

Поэтому мы склонны считать Просветление завершающим штрихом в процессе, который шел уже давно, подобно волоску, нарушающему равновесие на весах: это как бы маленькое различие, от чего все различие вообще. Однако дело обстоит вовсе не так.

Просветление Будды или кого-то другого — это точка пересечения времени с вечностью. Строго говоря, линию может пересечь только другая линия, а если

мы время изображаем в виде линии, то вечность мы так изобразить не сможем, поэтому на самом деле некорректно говорить о пересечении времени с вечностью. Скорее можно думать, что линия времени, вместо того, чтобы простираться неопределенно далеко, вдруг в какой-то точке останавливается. В этой «точке пересечения» первая линия, время, не пересекается с другой линией, а просто кончается; или же она исчезает в ином измерении. Исчезновение времени в измерении вечности мы можем уподобить реке, впадающей в океан. Сравнение не вполне подходит, но, если не принимать его слишком буквально, оно может помочь. Его можно усовершенствовать, добавив, что океан начинается как раз на горизонте, а потому ровно за границей нашего обзора. Тогда будет представляться, что река будто бы останавливается у горизонта или впадает в ничто. Вот так и время находит свой конец в вечности, сменяется вечностью. Именно это и имеется в виду под Просветлением. С точки зрения времени, Сиддхартха становится Буддой, развивается в Будду. Однако, с точки зрения вечности, Сиддхартха более не существует, он исчезает, как река на горизонте, а на его место заступает Будда; или просто — Будда на его месте, ибо всегда и был там.

История об Ангулимале

Это соотношение двух измерений, времени и вечности, удачно иллю-

стрируется историей об Ангулимале¹⁸² (Мадджхима-никая, № 86). Ангулимала был знаменитым разбойником. Есть долгая история о том, как он им сделался, но она здесь ни при чем. Я начну с того момента, когда он жил уже в дремучем лесу где-то в Центральной Индии. Была у этого Ангулималы довольно скверная привычка. Он повадился ловить путников, шедших через его лес, и отрубать им пальцы. Все отрубленные пальцы он хранил, нанизывал их на веревку и носил вокруг шеи, наподобие ожерелья. Его именно поэтому и назвали Ангулималой, что в переводе означает «носящий гирлянду из пальцев» (*ангули* — палец, *мала* — гирлянда).

История начинается тогда, когда Будда собрался пересечь этот лес. Местные жители знали об Ангулимале: они сказали Будде об опасности и пытались отговорить его, чтобы он не шел через лес. А он, конечно, не стал их слушать и пошел. И оказывается, что в тот самый день Ангулимала дошел до крайности. Он скопил уже девяносто восемь пальцев, а нужна была ему сотня. Его старая мать жила вместе с ним в лесу. Она ему стряпала, старая преданная душа. И вот он уже решил отрубить и ей палец; наверное, ему опостылело ожидание; а может быть, она и попиливала его слегка. Итак, он решил отрубить ей палец, поэтому ему оставалось добыть еще только один. Но как только он увидел Будду, он переменял свои планы. «Я всегда успею

вернуться и отрубить ей палец, — решил он. — А пока пойду и добуду палец этого монаха». Рассказывают, что это было в прекрасный послеполуденный час. Все было мирно кругом, слышалось только пение птиц. Будда шел неторопливо, задумчиво по тропинке, протянувшейся через лес. Ангулимала задумал нагнать Будду, схватить его и отрубить ему палец, прежде чем тот опомнится и станет сопротивляться. И вот он выскочил из-под сени леса и пустился в погоню за Буддой.

Он уже преследовал Будду некоторое время, когда заметил, что происходит нечто странное. Казалось, он идет куда быстрее, чем Будда, но расстояние между ними не сокращалось. Будда был по-прежнему впереди и неторопливо шел. Он, позади, шел быстрым шагом, но ничуть не приближался к Будде. Тогда он прибавил ходу и побежал. Но все, как прежде: Будда шел себе неторопливо впереди и все на том же расстоянии. Осознав, что происходит, Ангулимала ужаснулся, покрылся потом. Он решил сделать последнюю попытку, собрал все силы и помчался быстро, как только мог. Но он ничуть не приблизился к Будде, а тот, похоже, даже замедлил шаг.

В отчаянии Ангулимала закричал: «Эй, стой!» Будда обернулся и сказал: «Я-то стою, это ты движешься». Тогда Ангулимала, сохранивший, несмотря на свой страх, присутствие духа, возразил:

«Ты ведь, похоже, шрамана, — монах. Ты сказал мне, что стоишь, однако я не могу поймать тебя, хоть и бегу изо всех сил. Как же ты можешь говорить, будто стоишь?» Будда ответил: «Я стою, ибо стою и Нирване. А ты движешься, ибо крутишься в Сансаре». Таков был ответ Будды. Естественно, что Ангулимала стал его учеником. Что было дальше, — очень интересная история, но это уж другой разговор, я не стану ее излагать.

Здесь же суть дела в том, что Ангулимала не смог поймать Будду, потому что Будда двигался — или стоял, здесь это одно и то же — в другом измерении. Ангулимала олицетворяет время и не может поймать Будду, олицетворяющего вечность. Сколько бы ни прошло времени, оно не дойдет до этой точки, где сойдется с вечностью. Ангулимала мог бы бежать две тысячи пятьсот лет, а Будду бы так и не поймал; расстояние между ними не изменилось бы.

Большая Смерть

Возвращаясь к нашей исходной теме, мы видим, что обретение Просветления представляет собою вступление в новое измерение бытия, а не продление старого, пусть и в очищенном виде. После просветления под деревом бодхи Будда стал другим, новым человеком.

К сожалению, мы склонны думать о Просветлении, уподобляя его нашему жизненному опыту. В ходе нашей жизни

мы в течение многих лет сталкиваемся с различными переживаниями, изучаем разные вещи, встречаем всяких людей, но за всем тем мы остаемся все той же личностью, нас можно узнать. Возможно, мы и теперь все та же личность, какой были лет двадцать — тридцать назад, в детстве. Это отнюдь не редкость. Очень часто мы остаемся глубоко, драматически обусловленными опытом раннего детства, нам не удалось из него вырасти. Все перемены, происходящие в ходе нашей жизни, довольно поверхностны. Даже если мы встретились с буддизмом и приняли Прибежище в Будде, изменение не слишком глубоко.

Но переживание Просветления Буддой было не таково. Оно не было для него небольшим периферийным изменением, поверхностной переменной. Оно оказалось гораздо более глубоким и драматическим. Скорее, оно было подобно перемене, соответствующей смене жизней, когда сначала умираешь в одной жизни, а потом рождаешься в другой, и между ними — разрыв. Опыт Просветления весьма подобен смерти. Собственно, в некоторых буддийских традициях Просветление называют «большой смертью». Если ты достиг Просветления, все прошлое умирает, исчезает, и ты полностью возрождаешься.

В случае Будды умирает Сиддхартха. Сиддхартха не меняется к лучшему, не усовершенствуется, с ним покончено.

Он умирает под деревом Просветления, а рождается Будда. И Будда появляется на свет только после смерти Сиддхартхи. «Будда рождается», — сказали мы, но, собственно, даже этого нет. На самом деле, когда умирает Сиддхартха, оказывается, что Будда жил все время («все время» означает здесь над временем, вне времени).

Другая важная мысль в буддийской традиции, а также и в западной метафизической традиции, заключается в том, что ни время, ни пространство не суть вещи в себе, как мы обыкновенно думаем. Мы мыслим себе пространство наподобие коробки, в которой двигаются предметы, а время — как туннель, вдоль которого они движутся. На самом деле не так. Время и пространство суть формы нашего восприятия: мы воспринимаем вещи в формах пространства и в формах времени. Когда мы видим — или переживаем — предметы в этих формах, или сквозь эти очки, мы называем их явлениями. Из явлений составлен мир относительного, обусловленного существования, то, что буддисты называют «сансара». Но когда мы вступаем в измерение вечности, превосходя пространство и время, то мы превосходим и явления, которые суть нечто только в формах пространства и времени. Мы выходим из сансары; как говорят в буддизме, мы входим в Нирвану, а как говорят в индуизме, мы переходим от тьмы

к свету, от нереального к реальному, от смерти к бессмертию.

Просветление часто описывают как пробуждение к истине вещей. Это видение вещей как они есть, а не какими кажутся — видение вещей в их истине, вне покровов; это видение вещей с абсолютной объективностью, без влияния психологических обусловленностей. Говорят также, что это — «стать единым с веками», с реальностью. Будда, т. е. тот, кто пробудился к этой истине, существует как бы вне времени, в измерении вечности; его можно считать реальностью в человеческом облике. Облик — человеческий, но «материя» здесь — сама реальность. Вот что подразумевается, когда говорят, что Будда есть «просветленное человеческое существо». Человеческий облик здесь есть, но обычного, обусловленного человеческого ума нет. Вместо обычного человеческого ума со всеми его предрассудками, предвзятыми взглядами и ограниченностью есть переживание — или осознание — самой реальности. Следовательно, Будда символизирует или отображает реальность в человеческом облике.

За пределами пути

Поэтому Будда — совершенно особый, даже уникальный тип человека и, будучи таковым, не поддается классификации или категоризации. Такова мораль встречи Будды вскоре после его Просвет-

ления с Упакой, нагим аскетом¹⁸³. Упака пытался подвести Будду под такие ряды, как *дева*, *якша*, *гандхара*, даже человек, но Будда отверг все эти категории и сказал, что, поскольку он превзошел все психологические обусловленности, на основании которых его можно было бы назвать этими терминами, он просто Будда — тот, что свободен от этих обусловленностей.

Люди часто хотят навесить на вас бирку. Помнится, когда я был в Индии, особенно в Южной Индии, одним из первых вопросов, который мне задавали — все и каждый, был таков: «Какой вы касты?» Там, если не могут отнести вас к определенной касте, не знают, как с вами обращаться. Непонятно, можно ли из ваших рук принять воду или нет, можно ли жениться на вашей дочери или нет. Все это очень существенно.

Это, в общем, так же и в Англии, хотя и не столь прямо (в Индии меня нередко останавливали посередине дороги и, безо всякого вступления, спрашивали: «Вы какой касты?»). В Англии тоже стараются как-то выудить из вас сведения определенного рода. Могут спросить, кем вы работаете; попытаются выведать ваш доход. Спросят вас, где вы родились, где живете, где получили образование. С помощью такого социологического опроса люди постепенно сужают поле поиска, пока не «поймают» вас, пока вы не попадете в узкую клетку. С Буддой

такого не получится (правду сказать, это не получается и с обычным человеком, хотя до определенной степени и удаётся). Когда Упака понял, что ему не к чему пришить Будду, он не знал, что же теперь делать. Как говорит текст, он просто покачал головой, сказал: «Ну, может быть...» и ушел. Он не смог классифицировать Будду.

Ту же идею — что Будду классифицировать невозможно — мы находим в первой строфе «Главы о Будде» в Дхаммападе, где сам Будда говорит:

*«Того, чью победу нельзя отменить, за кем не следует ни одна из побежденных им страстей, его, чья сфера бесконечна, не имеющего тропы — по какой тропе сможете вы проследить его?»*¹⁸⁴

Будда не следует никакой особой тропе, пути; он подобен птице, летящей в небе. Невозможно найти след птицы в небесах — нет его там. Так же невозможно напасть на след Будды, ибо он принадлежит к другому измерению, к трансцендентальному измерению, измерению вечности.

Та же идея выражается иначе в «Сутта-нипате», где Будда говорит:

*«Нет меры человеку, достигшему цели; нечем его измерить: мол, таков он и таков. Это не о нем. Когда устранены все условия, то устранены и все возможности что-то сказать»*¹⁸⁵.

Когда в человеке устранены все психологические обусловленности, у вас не остается никакого способа объяснить себе этого человека, — а именно таков Будда. Та же идея более абстрактно выражена в перечне «четырех невыразимостей». Эта четверка такова: существует ли Будда после смерти, нет ли, или и да, и нет, или, наконец, ни да, ни нет. Похоже, что некоторые из древних индийцев были прямо одержимы этим вопросом. Они приходили к Будде и спрашивали его: «Скажи, пожалуйста, когда ты умрешь, ты будешь существовать? Или нет? Или и да, и нет? Или ни да, ни нет?» Будда всегда отвергал все четыре возможности. Он обычно отвечал: «Это неприменимо, это неприложимо. Нельзя сказать, что Будда существует после смерти, ни что не существует, ни что и существует, и не существует, ни что будет существовать, ни что не будет существовать». Иногда он добавлял еще: «Они неприменимы и неприложимы потому, что уже в этой жизни, даже в этом самом физическом теле, Будда находится вне любых классификаций; о нем ничего нельзя сказать».

Будда — это человек, о котором ничего нельзя сказать, поскольку у него ничего нет; в каком-то смысле, он и есть нечто. Вот почему в той же «Сутта-нипате» встречается такой эпитет Будды, как *акин-санна*¹⁸⁶, что следует перевести «человек ничто»: это тот, кто не имеет

ничего, потому что он сам есть ничто. О такой личности невозможно что-то сказать, и это ставит человеческий ум в тупик. Похоже, многие из просветленных учеников Будды подозревали, что в Будде есть нечто таинственное, то, что даже они, сами просветленные, не могли понять и измерить. Типичен в этом отношении случай с Шарипутрой¹⁸⁷. Однажды Шарипутра в присутствии Будды воскликнул в порыве веры и преданности: «Бхага-ван, я думаю, что ты величайший из всех просветленных, которые были, есть и будут». Будда не похвалил этого и не осудил. Он не сказал: «Какой ты замечательный ученик. Как прекрасно ты меня понял!» Он просто задал вопрос: «Шарипутра, а знал ты всех Будд прошлого?» «Нет, Бхага-ван», — отвечал Шарипутра. «А знаешь ли ты всех Будд грядущего?» — спросил Будда. Шарипутра опять признался, что нет. Тогда Будда спросил: «А меня ты знаешь?» «Нет, Бхагаван», — ответил Шарипутра. «А коли так, — сказал Будда, — почему ты так отважен в своих словах?» Отсюда ясно, что и мудрейший из учеников Будды, Шарипутра, не смог сполна постичь Будду.

Рупакая и Дхармакая

После смерти Будды это ощущение учеников его, что Будда неизмерим, что даже они, просветленные, вероятно, так же, как и он сам, не в силах постичь

его, нашло выражение в перечне «десяти сил»¹⁸⁸ и «восемнадцати особых свойств», отличающих его от всех просто освободившихся и просветленных учеников его.

Все это постепенно выкристаллизовывалось в очень важное различие, введенное применительно к Будде. Различать стали то, что называется его *рупакая* — телесное его явление, облик, и его *дхармакая* — его истинный, сущностный облик. Первое буквально переводится «тело формы», а второе — «тело истины», «тело реальности». *Рупакая* это Будда, существующий во времени. *Дхармакая* — Будда, существующий вне времени, в измерении вечности. Реальное тело — именно это, второе. Это явствует, например, из увещания Будды, обращенного к Ваккали. Ваккали был монахом, пылко преданным Будде. Его восхищал внешний облик и личность Будды, и он все свое время просиживал, глядя на Будду. Учиться он не хотел, вопросов не задавал, ему бы только глядеть на Будду, и все. Однажды Будда подзвал его и сказал: «Ваккали, физическое тело — это не я. Если хочешь видеть меня, узри Дхарму, узри *дхармакаю*, мой истинный облик»¹⁸⁹. Та же точка зрения выражена в двух знаменитых строфах «Алмазной сутры», в которых Будда обращается к Субхути:

*«Видящие меня по моему облику,
следующие моему голосу предаются*

неправильным усилиям; такие люди меня не видят. Будду следует видеть из Дхармы. Водительство Будды исходит из дхармакаи. Однако нельзя распознать истинную природу Дхармы, и никто не может постичь ее как объект»¹⁹⁰.

Большинство из нас, как Ваккали, пытаются неправильным способом узреть Будду. Я не говорю, что следует вовсе не обращать внимания на *рупакаю* — физическое тело, тело облика; но его следует считать символом *дхармакаи* — истинного облика, истинного тела. Это символ Будды, каков он в своей беспредельной сущности, вне времени, над временем, в вечности. (Из лекции №23 «Будда, Бог и реальность», 1979)

Нирвана как цель

Большинство наших проблем, а может, все, крутятся вокруг темы счастья и несчастья. Как мы обычно поступаем, когда по той или иной причине чувствуем себя несчастными? Чего мы точно не делаем, так это не спрашиваем себя, почему мы несчастны. Если же мы и спрашиваем, то стараемся скользить по поверхности и сами себе отвечаем, опираясь на симптомы и внешние обстоятельства. Мы постоянно пытаемся избежать ощущения, что мы несчастны. Когда мы чувствуем себя несчастными, мы стараемся рикошетом выскочить в противоположное состояние — в ощущение счастья. Обычно это означает цепляние за некоторые предметы или переживания, которые, как нам кажется, принесут потерянное и желанное счастье. Другими словами, наши поступки состоят в принятии счастья за конечную цель и в стремлении достигнуть ее.

Мы пытаемся избежать несчастливых переживаний и стараемся обрести счастье как свою цель. Однако в этом, как вы прекрасно знаете, мы почти всегда терпим неудачу. В конце концов, в течение всей своей жизни мы пребываем в тех или иных поисках счастья, — никто не ищет невзгод и страданий. Каждый полагает счастье конечной целью и каждый терпит неудачу в ее достижении. Нет, вероятно, никого, кто *бы* мог заявить, что он настолько счастлив, что не в состоянии представить себя еще хоть чуточку

счастливее. Большинство людей, если они, конечно, искренни по отношению к себе, вынуждены признать, что их жизнь более или менее трудна, неудовлетворительна и помечена только небольшими вспышками счастья и радости, которые позволяют лишь на время забыть если не все невзгоды и страдания, то, по крайней мере, свою неудовлетворенность и досаду.

Все это подводит нас к самому важному принципу — полагание подобных целей в действительности есть подмена осознания, знания себя самих. Если мы чувствуем себя несчастными, то вместо того, чтобы постараться вскрыть причину, мы ставим перед собой цель быть счастливыми, чтобы избежать страданий. Это происходит машинально или инстинктивно. И в этом вообще нет ни самоосознания, ни стремления к самопознанию.

Нам не следовало бы пытаться убежать от самих себя. Мы должны были бы начать с того, чтобы принять себя такими, какие мы есть. Следует постараться понять значительно глубже, чем только рассудком, почему мы именно такие, какие мы есть. Если вы страдаете — примите страдание и поймите, почему вы страдаете. Или же, если случается, что вы счастливы, примите счастье (не чувствуйте себя виноватыми за это), поймите, почему вы счастливы. Это понимание не есть нечто сугубо

рассудочное: оно должно достигать действительно самых ваших глубин. Для некоторых людей это проникновение, или прозрение, достижимо в ходе медитации. Медитация — не только удержание сознания на объекте, но также и прокручивание некоей мысли в уме. В медитацию, помимо прочего, входит погружение на дно собственного ума и освещение разума светом сознания вплоть до самого дна. Иными словами, медитация включает в себя обнаружение всех ваших мотиваций, глубинных причин ваших психических состояний, а также причин равно и радостей, и горестей. Так происходит и реальный рост осознания себя.

Теперь обратимся к теме нирваны; ее можно объяснить различными способами. Один из стихов *Дхаммапады*, например, гласит: нирвана — величайшее счастье. Предположим, что вы чувствуете себя несчастным, находитесь в достаточно сложном периоде жизни и у вас много расстройств, вам совсем несладко. Допустим, в этом состоянии вы слушаете лекцию, в которой, в числе прочего, говорится, что нирвана — величайшее счастье. Какой будет ваша реакция? Вы подумаете про себя: это как раз то, что мне нужно, и вашей целью станет погружение в нирвану. Но это, скажу я вам, будет высшая степень неосознания. Это не имеет ничего общего с буддизмом. Вы просто-напросто ухватились

за нирвану (названную величайшим счастьем), потому что она подвернулась в момент ваших субъективных нужд и переживаний. Так происходит постоянно. Мы стараемся использовать нирвану совсем несознающим способом для разрешения тех проблем, которые в действительности могут быть решены только при помощи самоосознания.

В обрисованной ситуации вам следовало бы начать с принятия своих несчастий. Встаньте лицом к факту! Признайтесь себе: Мне худо, или Я несчастен, или даже Мне так худо, что дальше некуда. Не пытайтесь ничего скрывать от себя. Не старайтесь напялить на себя ту обычную улыбку, призванную, чтоб поверили, что вы на вершине мира. Будьте, конечно, приветливы с другими людьми, чтобы ваше уныние им не портило настроение. Но, по крайней мере, не скрывайте того, что вы несчастны. Для начала примите себя в несчастье. Научитесь этому состоянию не-счастливости. Переживите все грани этого. Не пытайтесь избавиться от этого. Спросите себя: что делает меня несчастным? Каков источник этого? Не отталкивайте от себя горести и страдания. Не пытайтесь слишком быстро или бессознательно поставить перед собою в качестве цели избавление от горестей и обретение счастья, даже в форме нирваны. Старайтесь как можно яснее увидеть, что именно в вас выводит вас из душевного равновесия и делает

несчастливым. Если вы сможете сделать это, тогда потом вы увидите некоторые возможности постепенно, со временем обрести нирвану. Однако совершенно определено вы не обретете нирваны, применяя представление о ней как о высочайшем счастье — или как-то иначе отмахиваясь от несчастья, не сознавая, в чем же его причина. Ведь важно — именно осознание, отдача себе отчета в самом себе.

Возможно, что на этой стадии мы можем высказать парадокс: цель буддизма заключается в том, чтобы полностью осознать на всех уровнях, почему мы хотим достигнуть цели, или в осознании самой нашей необходимости достигнуть цели. Забегая немного вперед, мы можем сказать, что нирвана действительно заключается в полном осознании того, почему мы хотим ее обрести. Если мы понимаем полностью и окончательно, почему мы хотим достигнуть нирваны, то мы ее достигли. Можно даже сказать, что не осознающая себя личность нуждается в цели, но из-за своей неспособности к самоосознанию она не способна сформулировать (истинную цель), в то время как осознающий себя может сформулировать цель благодаря своей способности к самоосознанию, однако он в ней не нуждается. Таково истинное положение дел.

Если бы я дал здесь определение по принятой форме нирваны, указав, что

нирвана есть то-то, вы бы приняли или отвергли тот или иной аспект нирваны в соответствии со своими, по большей части бессознательными, потребностями. Если у вас есть бессознательная необходимость стать счастливыми, а я бы сказал, что нирвана — это наивысшее счастье, вы, вернее всего, уцепились бы за это и на этом успокоились бы без сколько-нибудь истинного понимания того, что делаете. Или если вас задевает нехватка собственного знания и понимания, а я скажу, что нирвана — это состояние полного озарения, то опять вы уцепитесь за это представление. Точно таким же образом, если вы чувствуете, что жизнь вас стиснула, вы несвободны и связаны работой или семьей, а я упомянул, что нирвана — это освобождение, вы начнете думать: она как раз то, что мне нужно. Что бы я ни сказал, вы сразу же осознанно поставите перед собою цель без каких-либо попыток понять, почему мы несчастны или почему вы невежественны или почему вы связаны по рукам и ногам. Вы просто начнете использовать нирвану как подсознательно избранную временную меру, что не принесет особой пользы. *(Из лекции № 26 «Нирвана», 1966)*

Просветление

Буддийская традиция всех школ утверждает, что просветление включает в себя три главных аспекта. Начнем с того, что просветление объясняется как состояние чистого, ясного, даже сияющего осознания. Некоторые школы идут дальше, поясняя, что в этом состоянии более нет переживания субъект-объектной двойственности. Нет ничего ни там снаружи, ни здесь внутри. Различие между субъектом и объектом полностью снято. Существует только одно непрекращающееся, чистое, ясное осознание, равно распространяющееся однородно во всех направлениях. Более того, это осознание вещей такими, какие они есть на самом деле, — конечно, не вещей как объектов, но снимая субъект-объектную двойственность. Следовательно, это чистое и ясное осознание есть еще и осознание реальности, а значит и состояние Знания. Такое знание — не знание в обычном смысле (знание, остающееся в пределах субъект-объектной двойственности). Это скорее состояние прямого, неопосредованного духовного видения, которому все вещи явлены прямо, ясно, живо и истинно. Это — духовное видение, даже запредельное видение, свободное ото всех заблуждений, превратных понятий, всех неверных, искривленных помыслов, всего смутного, темного, всех обусловленностей ума и любых предрассудков. Итак, просвет-

ление, во-первых, — состояние чистого, ясного осознания, состояния знания как видения.

Во-вторых, что не менее важно, просветление — это интенсивное, глубокое, всепроникающее состояние любви и сострадания. Иногда эту любовь сравнивают с любовью матери к своему единственному ребенку. Сравнение приводится, например, в знаменитом буддийском тексте, озаглавленном Метта сутта, Слово о любящей доброте¹⁹². В этом Слове Будда говорит: подобно тому, как мать защищает единственного сына даже ценою собственной жизни, так же должно развить в уме всеохватывающую любовь ко всем живым существам. Вот какое отношение нам предстоит развивать в себе. Обратите внимание, что Будда говорит не обо всех людях, а обо всех живых существах; о тех, кто дышит, шевелится и чувствует. Так понимает это просветленный ум. Далее говорится, что любовь и сострадание состоят в чистосердечном желании — глубоком и пламенном желании блага и счастья всем: да освободятся существа от страдания и ото всех невзгод, они растут, они развиваются и, в пределе, да достигнут просветления. Такого рода любовь и сострадание — безгранично изливающаяся, безмерное, направленное ко всем живым существам, — это тоже аспект просветления.

В-третьих, просветление заключается в состоянии или переживании неисчерпаемой психической и духовной энергии. Это хорошо проиллюстрировано случаем из жизни Будды. Как вы знаете, Будда обрел просветление в возрасте тридцати пяти лет и продолжал учить и общаться с окружающими до очень преклонного возраста — восьмидесяти лет, когда его физическое тело в конце концов одряхло. Однажды он сказал: мое тело подобно старой, разбитой телеге, которую много раз чинили. Но мой ум бодр, как прежде. Даже если меня придется переносить с места на место на носилках, если кто-то придет ко мне, я буду по-прежнему в состоянии учить его. Мои умственные и духовные силы не иссякли, несмотря на ослабленность тела ¹⁹³.

Сравнение Буддой собственного тела со старой телегой приводится в *Махапариниббана-суттанта, Дигха-Никая*, №16.

Таким образом, состояние просветления характеризуется энергией. Мы можем сказать, что состояние просветления — это совершенная, безусловная свобода от всех субъективных ограничений.

Вот что имеют в виду, говоря о просветлении в буддийской традиции; конечно, настолько, насколько просветление вообще может быть определено словами и могут быть перечислены его

различные аспекты. На деле имеет место то, что знание переходит в любовь и сострадание, любовь и сострадание переходят в энергию, энергия — в знание и так далее. Мы, по правде, не в состоянии отделить один аспект от других. И, тем не менее, традиция донесла до нас это схематизированное описание просветления для того, чтобы передать намек на переживание, чтобы как-то приблизительно указать, на что это может быть похоже. Если же вы хотите узнать нечто большее, тогда вам следует познакомиться с более расширенными, поэтичными объяснениями, которые найдутся в буддийских текстах, или же вам предстоит заняться практикой медитации и попытаться обрести в ней хотя бы зарю просветления. Так что, когда буддизм говорит о просветлении или о буддовости или же о нирване, подразумевается состояние наивысшей мудрости, любви, сострадания и энергии. (Из лекции № 120 «Идеал человеческого Просветления», 1975)