

Последовательный и непоследовательный пути

Различие между последовательным и непоследовательным путями весьма давнишнее ¹²⁷. Оно восходит к Китаю VI века, ко времени великого китайского учителя Чжи-и; он хорошо известен в качестве главного основателя одной из самых великих и значительных школ китайского буддизма — школы Тяньтай ¹²⁸. Этой великой школе западные буддисты, практически, не уделяли внимания. Чжи-и широко проповедовал Дхарму в течение всей своей жизни. Он основывал монастыри и благодаря своим глубочайшим достижениям в духовной сфере привлек к себе необычайно большое число учеников. Время от времени он комментировал для них священные тексты, обращался к ним с проповедями, говорил о духовной жизни, а в особенности о медитации. В ходе лекций о медитации, многие из которых сохранились, Чжи-и рассказывал о медитации последовательного пути, о медитации непоследовательного пути, а также о медитации, лишенной каких-либо стадий вообще ¹²⁹.

Сейчас нас будут занимать только последовательный и непоследовательный пути, поскольку проведенные у Чжи-и различия применимы не только к практике медитации, но и ко всей практике и опыту духовного пути на всех его стадиях и во всех аспектах.

Что же такое последовательный путь? Что такое непоследовательный путь?

Для того, чтобы ответить на эти вопросы, я позволю себе некоторую непоследовательность и займусь сперва вторым путем.

Путь непоследовательных шагов

Чтобы понять, что такое непоследовательный путь, взглянем для начала на буддизм, как он существует ныне на Западе, будь то в Англии, в Европе или в обеих Америках. Первое, что бросается в глаза, — это обилие книг по буддизму — их сотни. Такова наиболее заметная черта буддизма на Западе.

Если вы молоды, полны энтузиазма и не ограничены во времени, вы постараетесь прочитать эти книги — либо все, либо большую часть самых известных. Как правило, мы читаем довольно много, некоторые из нас обращаются к чтению даже самих буддийских текстов. Таким путем, благодаря разнородному чтению, у нас начинает складываться впечатление о буддизме, и даже формируются кое-какие представления о нем. Эти представления обычно весьма смутные. Они порой настолько спутаны, что часто мы даже не в состоянии себе представить, насколько они бессвязные и туманные; для этого потребуются годы. В некоторых случаях мы так никогда этого и не поймем. Но, тем не менее, мы думаем, что понимаем буддизм, — ведь мы столько о нем прочли. Нам думается, что мы знаем о нем буквально все.

Дело, однако, заключается в том, что мы *вообще* не понимаем буддизма. Я употребил слово «вообще» в самом буквальном смысле. Дело в том, что мы мало понимаем буддизм, уловили лишь часть его. Положение таково, что мы *вообще* не понимаем буддизма. Но нам-то кажется совсем не так. Из этого вытекает одно важное следствие.

Когда мы что-то понимаем — действительно ли, или только по субъективному своему мнению, — мы как бы возвышаемся над этим. Понимание означает присвоение: взятие восприятия предмета знания в себя; превращение его в часть себя. На этом основании, то есть потому, что понимание есть присвоение, мы начинаем говорить, что «овладели» предметом. Так мы говорим об овладении счетом или математикой. Мы так же говорим или, по крайней мере, думаем об овладении буддизмом. Таким образом, мы начинаем чувствовать превосходство над буддизмом, ибо нам кажется, что мы понимаем его, усвоили его, сделали частью себя и «овладели» им. Чувствуя превосходство над буддизмом, мы более не уважаем его, не испытываем по отношению к нему ни преданности, ни почтения. Мы в самом деле лишены подобных чувств. Мы лишь «владеем» предметом.

Подобный подход не нов и присущ отнюдь не только нынешним западным буддистам. Он уже давно распространен

в Западном мире. Известный поэт и мыслитель Колридж сетовал на подобного рода подход, имея в виду, конечно, христианство, добрых полтора столетия тому назад. 15 мая 1833 года он выразил это такими словами:

«Нет ныне ни к чему почтения. А причина в том, что люди владеют лишь понятиями, все их знания только понятийные. А коль скоро понимание появляется благодаря действию простого рассудка и может овладеть всем, то невозможно, чтобы человек почитал то, выше чего он непременно будет себя ощущать, чувствовать. Если бы можно было постичь Бога в буквальном смысле, т.е. так же, как мы понимаем, что такое лошадь или дерево, то и сам Бог не вызывал бы никакого почтения ...».

О почтении Колридж говорит:

«...это единственно должное и пробуждающееся в человеке по отношению к идеальным истинам, которые всегда остаются для рассудка тайной. По этой же причине движения моих пальцев за моей спиной остаются для вас тайной, поскольку ваши глаза не приспособлены к тому, чтобы видеть сквозь мое тело»¹³⁰.

Так говорил Колридж об недостатке почтения более полутора столетия тому назад. Примерно в то же время в Германии еще более великий поэт и мыслитель Гёте сказал почти то же, что и Колридж,

хотя и короче: «Наилучшее достижение для человека мыслящего: постичь постижимое и тихо склониться перед непостижимым»¹³¹.

Именно это — «тихо склониться перед непостижимым», именуемым в буддийской терминологии *атаккавакара*, или «недоступное рассудку, вне пределов понимания и постижения», — отсутствовало у западных буддистов до настоящего момента. Мы слишком торопились «понять», слишком спешили говорить, даже о непостижимом. Собственно, мы и спешили говорить именно о непостижимом.

Это не полностью наша вина. В большой степени — это следствие той ситуации, в которой мы оказались. Как я уже отметил, существует так много книг о буддизме, так много переводов древних буддийских текстов, и нам следует признаться, что часть этого материала рассчитана на предельно высокий уровень. Часть этого — я имею в виду сутры — обращена к ученикам высокой степени духовного развития. Многие из вас, вероятно, хорошо представляют себе вступительную сцену некоторых из великих махаянских сутр. Будда восседает посреди великого собрания учеников, возможно на каком-то небе или на уровне архетипов. Все, кто его окружает, — это архаты и великие бодхи-саттвы, даже «необратимые» бодхисаттвы, то есть такие, кто заведомо не

отпадет от идеала высшей Буддовости, у кого, так сказать, нирвана как на ладони. Те возвышенные учения, которые передает Будда, адресуются именно *этим* великим существам, пребывающим на очень высоком уровне духовности, за пределами всего того, что мы в состоянии постичь или вообразить.

Многие из этих махаянских сутр теперь переведены и в этом смысле стали нам доступны. Мы читаем ту или иную сутру и думаем, что овладели ее содержанием. Думая так, мы развиваем в себе холодное, снисходительное и даже покровительственное отношение к буддизму. Это может зайти очень далеко: некоторым из нас покажется, что вообще уже нет необходимости называться буддистами. Мы — скажут они — все это, знаете ли, превзошли и можем посматривать «сверху» на этих простосердечных людей Запада, которые решили назваться буддистами, стали почитать образа, подносить им цветы, возжигать свечи и которые стараются соблюдать заповеди. Мы вольны думать, что принадлежим к более продвинутой категории, но правда-то в том, что всё это — чисто теоретически, от ума, и лишено глубокого и подлинного чувства почтения и преданности.

Из-за нашего чисто теоретического и головного подхода и из-за отсутствия у нас всякого чувства духовной преданности и способности «тихо склониться

перед непостижимым» наш западный буддизм до настоящего времени остается довольно поверхностным и искусственным. Западные буддисты склонны выхватывать и копировать данные из наличного материала, а затем отбирать его *не* в соответствии со своими истинными духовными нуждами, но соглашаясь с довольно субъективными и поверхностными прихотями и капризами. Потому-то встречаешь людей, которые говорят: «Эта часть мне нравится, а та — нет. Представления о карме — отличная вещь, а перерождения мне не нравятся». Или же встречаются люди, которых привлекает учение об *анатма*. По какой-то причине сама идея о том, что у нас нет души и нет «Я», кажется части людей весьма привлекательной, хотя в то же время мысль о Нирване их подавляет. Таким образом, люди склонны выхватывать и отбирать для себя, и, конечно, их приязни и неприязни все время меняются. Некоторое время можно увлечься дзен: понравилась идея, что ты уже и так Будда, уже «там», и делать ничего больше не нужно. Так жить гораздо легче: по-видимому, ничего не нужно практиковать! Ни от чего не нужно отказываться. Так что на какое-то время дзен вполне подходит. Но, наконец, Буддой надоедает быть, и человек переходит к тантре. В связи с тантрой, конечно же, немедленно возникает в воображении идея о сексе. И тогда вы погружаетесь

в йогу секса (конечно, теоретически!). Вот примерно так средний западный буддист и живет годами — надкусит то, окунется туда — и все.

Правда, несмотря на все эти трудности — а их каждый из нас испытал на себе, — некоторые западные буддисты доходят и до самой практики. На основании своего личного опыта — а я многих перевидал — я бы сказал, что, если не судить слишком строго, едва один из двадцати западных буддистов приходит к тому, что пытается практиковать буддизм. Им, в конце концов, становится ясно, что буддизм — это не только собрание интересных идей, не только философия или нечто, предназначенное для продумывания. Им, наконец, приходит в голову, что буддизм требует воплощения в жизнь, что все это необходимо пережить. Тогда они стараются его практиковать и воплощать. Но, к сожалению, сила обусловленности и привычки настолько велика, что, даже если они начинают практиковать буддизм, все равно проявляется все та же старая болезнь их прошлого теоретического подхода. Их подход по-прежнему мелок и искусственен. Они, как и раньше, норовят что-то выхватить и выбрать.

Когда я родился, на Западе мало что знали о буддизме: не было ни книг, ни иных источников. Теперь ситуация совершенно иная. Мы можем даже сказать, что вокруг слишком много буддизма.

Такое множество книг, множество практик, множество учителей, множество школ! Налицо такое ошеломляющее изобилие форм буддизма! С нашей-то возбудимостью и жадностью мы бросаемся то туда, то сюда, ухватывая кусок там, кусок здесь, как ребенок-сладкоежка в магазине сладостей. Ведь мы попали в трансцендентальный магазин буддийских сладостей, со всеми его очаровательными духовными вещами вокруг нас; так что мы беремся за одно и тут же хватаем другое: дзен, тантру, тхераваду, этику, медитацию — медитацию одного вида или медитацию другого вида. Хватаемся за все, одним словом. Вот какой у нас подход, и очень часто. Но все же мы достигаем так некоторых успехов. Непоследовательный путь — это все лее путь, и он дает-таки нам некоторый личный опыт буддизма.

Но все это до определенного предела. В ходе подобного рода практики, пока следуем по непоследовательному пути, мы рано или поздно обнаруживаем, что почти остановились. Похоже, что перед нами возникло некое невидимое препятствие; или будто бы нами завладела духовная хандра. Мы топчемся на месте, не продвигаемся вперед. Мы по-прежнему пытаемся следовать по непоследовательному пути, да только ничего не происходит, все замерло. Если же мы хотим преодолеть это невидимое препятствие, если мы хотим

развиваться и далее, тогда потребуется коренное изменение, заключающееся в переходе с непоследовательного пути на последовательный.

Путь последовательных шагов

Но почему? Что такое последовательный путь? Чем он отличается от непоследовательного пути и почему дальнейший прогресс зависит от того, перейдем мы с одного пути на другой или нет? Сначала нам необходимо понять саму природу пути в целом, иначе на эти вопросы ответить будет невозможно. Итак, этот путь ведет от того, что буддисты называли сансарой, или круговоротом мирского существования, к нирване; от обусловленного бытия — к необусловленному; от человеческого неведения к просветлению Будды.

Этот великий путь составляет главную практическую часть буддизма и традиционно подразделяется на три последовательные стадии: стадию *шилы*, нравственности, стадию *самадхи*, или медитации, и стадию *праджни*, или мудрости. Хотя имеются и другие способы разделения пути на части и подразделы, трехчастное деление остается наиболее важным и фундаментальным¹³².

Шила, или нравственность, — это просто искусное действие, которое приносит пользу самому человеку и способствует его росту и развитию. Равным образом такое действие приносит пользу и другим, способствуя их росту и развитию.

Шила — это не просто внешнее действие, отделенное от психической установки. *Шила* — также и эта установка, она есть и установка сознания, и способ поведения, в котором эта установка естественно находит свое выражение. *Шила* — это искусное действие в том смысле, что оно возникает на основе определенных искусных психических состояний, прежде всего на основе любви, щедрости, миролюбия и удовлетворенности. *Шила* составляет все то, что человек совершает благодаря этим искусным психическим состояниям. Именно это и есть нравственность или мораль в буддизме: поступки, в которых выражаются искусные психические состояния ¹³³.

В *самадхи*, или медитацию, включаются разные вещи. У этого слова много значений, соотносимых с рядом уровней. Во-первых, самадхи есть собирание воедино всех рассеянных энергий человека, фокусировка их на одном объекте. Большую часть времени наши энергии разрознены и разбегаются по сторонам: они не объединены, не интегрированы. Так что сначала нам необходимо интегрировать их воедино. Это не означает насильного сосредоточения на какой-то точке; но это есть сведение вместе всех наших энергий сознательных и бессознательных, а затем и гармонизация их естественным и самопроизвольным образом. Итак, сосредоточение как полное объединение всех наших духовно-

психических энергий — вот что такое первая ступень, или первый уровень *самадхи*.

Самадхи далее заключается в переживании на опыте все более высоких состояний сознания или, как еще говорят, *дхьян* — уровней сверхсознания. На этих уровнях мы снимаем телесные ограничения, а затем и психические (в смысле дискурсивной активности рассудка). Мы также переживаем состояние благодати, мира, радости и экстаза, — но это пока не озарение, мы пока все еще пребываем в сансаре, в миру. И наконец, самадхи заключается в развитии таких сверхнормальных (но, заметим, не сверхъестественных) способностей ума, как телепатия, ясновидение, яснослышание, знание прошлых существований. Иногда эти способности появляются в процессе занятий медитацией сами собою ¹³⁴.

Праджня, т. е. мудрость, означает непосредственное проникновение в истину или реальность. Это прямое проникновение в реальность, личное соприкосновение с нею, поначалу подобно мгновенной вспышке молнии, озаряющей окрестности, в темноте ночи. По мере того, как вспышки озарения учащаются и делаются продолжительнее, они превращаются в устойчивое сияние света, способное проникнуть в самые глубины реальности. Полностью развитая мудрость или прозрение именуется бодхи — Просветлением, хотя на

этом уровне оно уже не описывается в одних познавательных терминах. Здесь нам необходимо говорить также о любви и сострадании или, скорее, о неких трансцендентальных соответствиях этим эмоциям.

Итак, путь, главное практическое содержание буддизма, складывается из трех больших последовательных стадий — *шиллы*, *самадхи* и *праджни*. Это троичное деление отнюдь не произвольно. Стадии — не просто внешние метки, но неотъемлемо присущи самому пути, это естественные стадии на пути духовного и трансцендентального роста индивидуума, что сравнимо со стадиями роста растения. Сперва есть семя, из которого появляется на свет малый росток, росток превращается в побег, побег вырастает в стебель, на котором затем появляются листья, и наконец — бутоны и цветы. Конечно, не следует заходить в аналогиях слишком далеко. Весь процесс роста цветка происходит бессознательно. Цветок не решает сам, расти ему или нет, за него решает природа.

Однако духовное развитие человека является сознательным и намеренным по самой своей природе, да так и должно быть. Человек опирается в своем дальнейшем развитии на собственные, личные усилия. Это не означает односторонне-эгоистического желания; но рост и развитие приобретаются осознанно и всем существом. (Духовное

совершенствование можно уподобить строительству дома или любого многоэтажного здания. Сначала мы ставим фундамент, затем строится первый этаж, потом — второй, а в конце мы возводим крышу или башню или шпиль. И мы не можем изменить последовательность, которая определена самой конструкцией сооружения.)

В буддизме, или Дхарме, как эта традиция дошла до нас, существует множество различных учений, соотносящихся с различными стадиями пути. Не все учения относятся к одной и той же стадии; различные учения соответствуют различным стадиям пути, то есть уровням духовного и трансцендентального развития. Практикуя Дхарму, нам следует придерживаться того учения, которое отвечает реально достигнутой нами стадии развития, причем достигнутой не одной только головой, а всем существом. Это и есть традиционный метод, или, по меньшей мере, главный метод традиции.

Сначала мы практикуем нравственность: соблюдаем заповеди, становимся и внутренне, и внешне нравственными людьми. На это уходит несколько лет. Затем, после того как наша нравственная индивидуальность относительно окрепнет, мы приступаем к практике сосредоточения: учимся укрощать свой ум, беспорядочно блуждавший, а также учимся умению сколь угодно долго

сосредоточиваться на избранном объекте. Для этого потребуются еще несколько лет. Затем, постепенно, мы начинаем поднимать уровень сознания: приобщаемся к первой *дхьяне*, ко второй и так далее, постепенно обучаясь не только соприкасаться с ними, но и пребывать в них. Наконец, возможно, после многолетних стараний, человек развивает свой очищенный и сосредоточенный ум вместе со всеми объединенными энергиями своего целостного существа до такой возвышенности, что становится способным созерцать саму реальность. Это и есть последовательный путь.

Прогресс на последовательном пути достигается систематически. Для перехода на очередную стадию человек должен полностью освоиться на предыдущей. На непоследовательном пути человек этого не делает. Вот что происходит на этом втором пути: человек начинает с более или менее головного, теоретического представления о буддизме и о пути (имея о нем расплывчатое и неполное представление). Далее человек переходит к практике — обычно, к моему глубокому сожалению, на Западе это бывает без учителя. Человек практикует не то учение, которое соответствует его истинной, достигнутой им стадии развития; в любом случае он ее не знает. Человек начинает практиковаться в том, что случайно пришло ему на ум или льстит его тщеславию.

Например, человек начинает практиковать совершенную мудрость¹³⁵. Практика совершенной мудрости не является чем-то невозможным даже для начинающего. Ведь семя буддовости поистине пребывает в каждом, как бы глубоко оно ни было сокрыто. Глубоко внутри нас есть сродство совершенной мудрости, и даже для начинающего нет ничего невозможного в том, чтобы начать практиковать совершенную мудрость на основании чисто теоретического понимания данного предмета. Такой практикующий может добиться успеха — впрочем, небольшого. Приложив голую силу своего эгоистического желания, человек может удержать себя на мгновение на том уровне концентрации, где возможно уловить проблеск совершенной мудрости и даже пустоты (*шуньята*). Но способности удержать это у него нет. Такой человек непременно соскользнет, опустится вниз, упадет, и даже наступит ответная реакция со стороны целостного существа и сознания, которые просто не доросли до этого уровня и не готовы практиковать совершенную мудрость. Таким образом, человеку придется вернуться назад. Ему потребуется заняться медитацией, развить более высокие состояния сознания и, таким образом, создать прочный фундамент для практики совершенной мудрости. Сделав все это, человек сможет опять двинуться вперед.

Возвращение назад для того, чтобы двинуться вперед

Таким образом, непоследовательный путь обычно подразумевает попытку форсировать процесс духовного развития. Это равносильно попытке заставить цветок распуститься, раскрывая пальцами неразвившиеся бутоны, или стремлению воздвигнуть последний этаж до того, как закончен фундамент. Рано или поздно мы поймем, что это сделать невозможно. Нет пользы в насильственном раскрытии бутонов, необходимо поливать корни. Нельзя начинать строительство с верхнего этажа, нужно заложить фундамент. Тот цветок, который мы, буддисты, хотим видеть распустившимся, — это сам тысячелестковый лотос¹³⁶, и для него потребуется немало воды. А та башня, которую мы хотим построить, простирается до самых высоких небес, так что необходим очень прочный фундамент. Высшая ступень пути не может быть освоена в своей полноте или даже умеренно, пока нижние ступени пути не будут полностью освоены. Это аксиома. Если мы хотим пережить более высокое состояние или высший уровень хоть с какой-то интенсивностью и постоянством, нам потребуется сначала в совершенстве освоить низший уровень, на базе которого только и можно утвердить более высокое состояние. Вот почему, раньше или позже, нам придется перейти с непоследовательного пути на

последовательный. В этом заключается переход, означающий возвращение назад для того, чтобы двинуться вперед.

Но насколько далеко нам следует возвращаться назад? Одни скажут — назад, к нравственности: в наши дни это довольно распространенный призыв. А другие скажут — назад, к хинаяне, ведь, в конце концов, буддизм — это учение, исторически и духовно сложившееся из трех стадий развития (хинаяны, махаяны и ваджраяны), отсюда и призыв — назад, к хинаяне как к основам буддизма, назад, к тхераваде! Но, на самом деле, нам предстоит вернуться даже еще дальше. Нам придется вернуться к тому, что еще более основоположно, чем нравственность или хинаяна; нам необходимо вернуться к тому, о чем уже упоминалось здесь и вы это, возможно, не заметили. Нам нужно вернуться к Трем Драгоценностям. Так что опустимся на колени и придем к Прибежищу со словами: «Буддхам саранам гаччхами, дхаммам саранам гаччхами, сангхам саранам гаччхами», — «я иду к Будде как к Прибежищу, иду к Дхарме как к Прибежищу, иду к Сангхе как к Прибежищу». С этого, на деле, начинается буддизм. Вот корень, фундамент, первейший краеугольный камень нашей духовной жизни. С прихода к Прибежищу мы поистине начинаем практиковать путь.

(Из лекции №118: «Последовательный и непоследовательный пути», 1974)