

Глава 2.

Динамика бытия

«Бытие», на самом деле, – слово, не очень соответствующее буддизму. Оно в некотором роде слишком статично. Слово, которое лучше использовать, – «становление». На самом деле, предмет этой главы – внутренняя динамика нашего «становления», что делает бессмысленным слово «бытие», которое мы обычно используем в этом контексте. Если выразиться более традиционным языком, мы будем рассматривать «звенья обусловленного совозникновения», которые приковывают нас к постоянному циклу перерождений, и то, как анализ этого процесса, сделанный Буддой, предлагает нам всегда доступную возможность положить этому конец.

Нужно признать, что тема кармы и перерождения не столь популярна в буддийских кругах, как была когда-то. В свете первостепенной важности этих учений для всех школ буддизма, возможно, стоит разобраться, как это произошло. Если мы обнаруживаем, что какой-то аспект Дхармы оказывает на нас сильное воздействие, это обычно происходит потому, что внутри нас нарушено какое-то равновесие, есть какая-то потребность в том, чему соответствует этот аспект учения. И если есть аспекты Дхармы, которые мы, так сказать, оставляем нетронутыми, то, возможно, эти аспекты соответствуют тому в нас самих, к чему мы еще не готовы обратиться. Хотя, несомненно, и должно в некоторой мере следовать своим предпочтениям, нам также нужно осознавать, что предвзятое отношение присутствует и что рано или поздно придется это исправлять. Мы можем обладать уравновешенным воззрением Дхармы, если только мы сами психологически и духовно уравновешены.

Карма и перерождение в западном Буддизме

За сто с небольшим лет Дхарма оказала влияние на людей Запада очень многообразными способами. Различные элементы, аспекты и школы внутри всего комплекса буддийских учений, иногда настолько сложного, что оно заводит в тупик, пользовались далеко не одинаковым вниманием в разные периоды за это короткое время. Разные учения, разные школы выступали в различные времена на передний план согласно различным культурным условиям, действующим в этот период.

Если мы посмотрим, как буддизм появился на Западе, сначала мы увидим, что был период чисто научного интереса, связанного с ростом «ориентализма». Это движение, с восторгом относящееся ко всему восточному, возникло на заре расширения колониальных интересов во многих европейских странах, особенно в Британии. Изучение буддизма часто проводилось по инициативе государственных служащих, которые всего-навсего заботились о том, чтобы лучше понять местные власти. Например, Т.В. Райс Дэвидс, видный исследователь пали, заинтересовался буддизмом, когда, будучи судьей на Цейлоне в 1870-х годах, вынужден был заниматься исследованиями Винаи, чтобы прояснить некоторые довольно сложные вопросы буддийского законодательства.

Затем, начиная с конца XIX века, несколько западных людей стали на самом деле называть себя буддистами и приняли буддизм как образ жизни. И, наконец, можно сказать, что буддизм окончательно обосновался на Западе, когда примерно в начале XX столетия стали появляться западные бхиккху и бхиккшуни, и в наличии оказались не только западные миряне, но и западное монашество.

Те аспекты буддизма, которые оказали самое сильное впечатление на первых западных

буддистов, в наши дни в большей или меньшей степени оказались на периферии. Судя по буддийской литературе, выходящей лет восемьдесят или около того назад²⁹, в то время жителей Запада – по крайней мере тех, кто говорил на английском, – привлекали в буддизме три вещи: во-первых, личность Будды – как учителя, как исторической фигуры, мудрого и сострадательного человека, во-вторых, этика буддизма, и в-третьих, буддийское учение о карме и перерождении. И, исходя из моего собственного опыта, думаю, что не эти аспекты имеют решающее значение для людей, приходящих в буддизм сегодня.

На это существуют как положительные, так и отрицательные причины. Для начала, невозможно отделить историю буддизма на Западе от западной религиозной истории в целом. То, что западные люди вообще принимают буддизм, могло показаться эксцентричным или даже ненормальным многим в те дни, но такой экзотический результат, тем не менее, напоминает о духе того времени в западной религиозной жизни.

На протяжении второй половины XIX века этот дух времени был значительно укреплен научными открытиями, особенно «Происхождением видов» Дарвина, «большей критичностью» в исследованиях Библии и сравнительным религиоведением. В результате христианство в его типично догматических формах все меньше и меньше интеллектуально удовлетворяло очень многих искренних, размышляющих и даже духовно чутких людей. В то же время, у таких людей сохранялась сильная эмоциональная связь с христианством. Они могли интеллектуально освободиться от догматической стороны христианства, его верования, но сердцем оставались привязаны к верованиям, практикам, обычаям и традициям, усвоенным в детстве и юности.

Для таких людей христианство главным образом заключалось в трех вещах. Это особенно справедливо по отношению к евангелистам, которые были важной силой в религиозной и даже социальной и политической жизни Англии тех дней. Христианство заключалось, в первую очередь, в поклонении личности Христа как спасителя, как воплощенного сына Бога. Оно означало нравственный закон, с которым они могли сверять свои поступки, – Десять заповедей Ветхого Завета, Нагорную проповедь Нового завета. И, наконец, христианство давало им надежду на жизнь после смерти.

В наши дни трудно представить, насколько сильной и всеобщей была вера в жизнь после смерти в XIX веке. Но я помню, как подростком лет четырнадцати меня отправили в деревню на запад страны, где я должен был жить со стариками в старом, полуразрушенном доме, отделанном и обставленном в стиле 1870-х и 80-х. И, когда я вернулся, самым сильным воспоминанием осталось воспоминание о картинах, развешанных в спальне, куда меня определили. Это были огромные изображения в рамках на простые религиозные темы, которые, возможно, точнее всего остальных характеризуют наших викторианских предков. На одной ангелы приветствовали отлетающую душу на небесах, на другой сонм ангелов окружал нечто, напоминающее маленькое привидение, а еще на одной были открытые небеса, в которые воспаряла преданная душа. Все они укрепляли – или, по крайней мере, были предназначены укреплять – веру в жизнь после смерти. Вероятно, самый известный пример подобного рода в литературе – смерть крошки Нелл в «Лавке древностей» Диккенса: того, как падал снег, и, уходя, она слышала, как ангельские голоса зовут ее в вечный покой. И все это утрировано в той мере, насколько викторианцы любили свою сентиментальность.

Поэтому, даже после того, как многие люди почувствовали себя обязанными отвергнуть христианство как интеллектуальную теорию, им все еще очень хотелось обрести что-нибудь соответствующее тем трем элементам христианства, которые значили для них так много. И некоторые люди нашли их в буддизме. В личности Будды они обрели

«нетеологического» Христа – историческую личность, обладающую всеми добродетелями, традиционно приписываемыми Христу, и даже, возможно, некоторыми другими, но не обремененную, если не сказать запутанную, тринитарной теологией. В буддийских наставлениях они нашли нравственный кодекс, данный без какой-либо сверхъестественного одобрения, или, если уж на то пошло, с чисто человеческого одобрения. Они обрели Нагорную Проповедь без горы – то есть без предпосылок догмы и вероучения. И, наконец, в учении о карме и перерождении они нашли то, что им показалось более рациональной основой для их надежд на будущую жизнь.

Именно этот последний момент показался бы удивительным большинству традиционных буддистов. На Востоке идея о том, что вам придется возродиться для новой жизни после того, как потухнет погребальный костер, есть нечто само собой разумеющееся. Никто и не вступает в споры по этому поводу, никто не обсуждает ее – ее просто принимают как должное. Само собой разумеется, что вы возвращаетесь в мир жизнь за жизнью. Но перерождение также рассматривается как нечто ужасное. То, что мы вынуждены переносить все ограничения человеческого тела, все его мучения, все страдания снова и снова, считается достойным сожаления. Для большинства этнических буддистов благословенное освобождение нирваны, по сути, представляет собой свободу от перерождений.

На Западе век назад, напротив, самой ужасной была перспектива того, что после смерти не будет жизни, только уничтожение. Учения о карме и перерождении, рассматриваемые в отдельности, представляли собой своего рода спасение: возможность избежать этого ужаса исчезновения – неприятного последствия христианского мировоззрения.

Того, что буддизм будет с успехом рассматриваться как своего рода заменитель христианства, следовало ожидать: это был промежуточный этап развития западного буддизма. Едва ли возможно мгновенно перейти к чему-то совершенно новому, совершенно чуждому. Вам придется погружаться в него шаг за шагом, постепенно усваивая его, приспособливая к себе, приводя к гармонии. Вам нужно идти в неизвестное от известного.

Однако сегодня положение во многом изменилось. Большинство из нас, вступивших в контакт с буддизмом, не так сильно обусловлены христианством, чтобы искать – сознательно или бессознательно – заменитель христианства. Мы живем в пост-христианское время. Мы не столько выступаем против христианства, сколько просто отмечаем, что оно не так уж много для нас значит.

Например, мы больше не думаем о религии как о поклонении личности. Это было неотъемлемой частью религиозной идеологии девятнадцатого столетия и является неотъемлемой частью веры многих ортодоксальных христиан даже в наши дни. Но будучи западными буддистами, мы совсем не думаем о религии в таких терминах. Мы не ищем кого-то, кому мы могли бы поклоняться, мы не ищем отношений с личностью.

В буддизме это не просто дух отрицания. Здесь подразумевается позитивный, ясный принцип. Тем, кто был слишком предан исключительно его личности, Будда обычно говорил: «Тот, кто видит Дхарму, видит меня». Только когда мы понимаем Дхарму, принципы и практики, которым учил Будда, мы можем на самом деле увидеть и понять живое воплощение этих принципов и практик, самого Будду. Еще одна простая причина для смещения интереса с личности Будды на его учение заключается в том, что у нас есть намного больше учений Будды, переведенных на европейские языки, чем всего пятьдесят лет назад.

Если мы больше не ищем заменителя христианству, мы не ищем больше и нравственного кодекса. Возможно, нам нужно руководство в том, как вести себя в повседневной жизни, но не как список того, что мы должны делать и чего не должны. Мы получаем из разных источников так много противоречивых наставлений относительно нравственности, что большинство из нас давно решило полагаться на себя в том, что правильно и неправильно. Мы стремимся освободиться от любых систем или кодексов нравственного поведения. Большинство из нас вырабатывает свое мнение относительно вопросов нравственности и того, как вести себя соответственно, на практике.

Что касается буддизма, более точная причина для того, чтобы не ставить этику в центр внимания, – то, что больше внимания уделяется медитации. Если бы кто-нибудь почитал книги и статьи по буддизму сто лет назад, он нашел бы множество обсуждений этики, но очень мало упоминаний о медитации. Сегодня дело обстоит противоположным образом. Не то чтобы этикой обязательно пренебрегали, но есть понимание того, что нравственное поведение важно не только само по себе, но благодаря тому влиянию, которое оно оказывает на ум, поскольку достичь успеха в медитации возможно только на основе благого состояния сознания.

Так же обстоит дело и с вопросом о жизни после смерти. Люди вовсе не озабочены этим так, как когда-то. В девятнадцатом веке это было насущным вопросом, но теперь многие люди, кажется, способны размышлять с определенной долей невозмутимости о возможности того, что после смерти они перестанут существовать. Их интерес сосредотачивается на их настоящем существовании здесь и сейчас.

С большей уверенностью можно сказать, что современное поколение буддистов меньше интересуется кармой и перерождением, потому что их больше заботит, по крайней мере, теоретически, их реализация здесь и сейчас. В результате такого экзистенциального подхода Дзен-буддизм постепенно затмил по популярности Тхераваду, примерно с 50-х. И хотя сам Дзен уступил первое место тибетскому буддизму, по всей видимости, западных буддистов по-прежнему решительно не интересуют карма и перерождение и не впечатляет в целом перспектива проживать жизнь за жизнью.

Однако процесс кармы и перерождения, как он описывается в буддийской традиции и изображается в тибетском Колесе Жизни, достоин изучения вне зависимости от того, важен ли для нас вопрос о будущих жизнях или нет, потому что его можно рассматривать не только во временных рамках нескольких жизней, но и на меньшем отрезке, размышляя о том, как жизнь разворачивается перед нами день за днем, даже минута за минутой, и делая предположения о том, как мы можем изменить направление своей жизни. Мы вкратце рассмотрим действие кармы в главе об этике (десятой главе), а здесь мы сосредоточимся на процессе перерождения, приняв за основу двенадцать звеньев становления, иллюстрацией к которым служит внешний круг Колеса Жизни.

Двенадцать звеньев становления

Процесс перерождения в буддизме анализируется и понимается согласно принципу «обусловленного совозникновения», также известному как «взаимозависимое возникновение» (или «пратитья-самутпада» на санскрите). Как подразумевается в переводе, этот принцип объясняет источник или возникновение различных факторов нашего опыта, то, как они возникают в зависимости от предшествующих факторов. Таким образом, он представляет собой применение общего принципа буддийской философии – принципа

всеобщей обусловленности – к процессу перерождения. Его анализ идет в рамках нидан или «звеньев» в цепи, каждое из которых возникает под воздействием предыдущего звена или обусловлено им.

В одних текстах упоминается пять нидан, в некоторых других – десять, но обычное их число – двенадцать. Из-за таких несоответствий может показаться, что перечисление нидан в цепи в целом случайно, но именно так и должно быть. Такие перечисления не следует воспринимать слишком буквально. Ошибочно считать, что определенный предмет в буквальном смысле делится на точное число частей. Например, не существует в буквальном понимании буддийского пути, состоящего из восьми отдельных частей. Это разделение проводится только для практического удобства.

Поэтому несоответствия в числе нидан в различных текстах должны напоминать нам о том, что обусловленное совозникновение не делится на число реальных «звеньев» как таковых. Ниданы должны помочь нам понять дух обусловленности, а не свести ее к определенному списку и рамкам. Факторы, воздействующие на человека в каждый момент времени, неисчислимы. Ниданы представляют собой просто выборку первостепенных факторов – и в зависимости от условий, многие из них проявляются не единожды. Первую и вторую нидану из двенадцати обычно относят к предыдущей жизни, одиннадцатую и двенадцатую – к следующей жизни, а остальные – к настоящей.

1. Неведение (авидья) – это не первая нидана, если понимать это буквально, потому что на самом деле у цепи нет начала, но в некотором отношении она наиболее важна. Это не невежество в смысле интеллекта, а скорее недостаток духовной осознанности, или даже, если хотите, недостаток духовного сознания, отсутствие духовного бытия. Выражаясь метафорически, авидья – это недостаточность духовной освещенности, состояние умственного и духовного мрака. В этом смысле неведение – это прямая противоположность бодхи или Просветления. Точно так же, как Просветление или нирвана является целью индивидуального человеческого развития – горной вершиной перед нами, – неведение, недостаток духовной осознанности, представляет собой все, что мы оставили позади в пути – глубокие ущелья, погруженные в темноту, из которых мы постепенно выбираемся.

В более узком смысле авидья заключается в различных ложных воззрениях – ложных способах смотреть на вещи, например, в том, что мы рассматриваем обусловленное как Необусловленное и думаем, что что-либо мирское, принадлежащее миру феноменов, может длиться вечно. Конечно, такие воззрения – это не интеллектуальная убежденность, а неосознанные допущения. Цепляясь за то, что подвержено распаду, и, как следствие, становясь несчастными, когда нам наконец нужно это признать, мы ведем себя так, как будто бы верим, что они должны были длиться вечно.

Еще один отличительный пример авидьи – вера в личного бога или высшее существо. Представление о том, что вера в Бога – это пример недостатка духовной осознанности, может удивить некоторых людей, но здесь буддизм придерживается той же точки зрения, что и психоанализ. Она заключается в том, что образ бога, идея о высшем существе, творце, – это своего рода отцовская проекция, возвышенное представление об отце из нашего детства, на чью помощь мы можем положиться в трудную минуту. Такая вера рассматривается как проявление духовной незрелости, зависимости и отсутствия осознанности.

Неведение также может проявляться в виде различных верований, сознательны они или нет, основанных на допущении, что чисто внешние действия, такие, как церемонии, ритуалы и священнодействия, могут давать результаты или обладать ценностью независимо

от состояния ума, в котором они выполняются. Кто-то может подумать, что этот недостаток очевиден. Однако даже в наши дни есть, например, множество ортодоксальных индуистов, в том числе образованных, принявших западный стиль жизни индуистов, которые искренне верят, что воды Ганга обладают определенным очистительным действием, и если вы омоетесь в этих водах, это действительно смывает ваши грехи. И, конечно, это не может работать именно так, что часто объяснял Рамакришна, великий индуистский мистик девятнадцатого века. Ему не нравилось ранить чувства ортодоксов, но в то же время не нравилось ограничивать себя ортодоксальной верой. Он обычно говорил: «Это правда, что, погружаясь в священный Ганг, вы очищаетесь от всех ваших грехов – когда вы опускаетесь в воду, ваши грехи превращаются в ворон и усаживаются на ближнем дереве, но, когда вы выходите из воды, вороны исчезают, и ваши грехи возвращаются к вам».

Таким образом, устранить это неверное воззрение на самом деле довольно трудно, особенно когда оно ограждается почитаемой традицией. Западная Реформация, начало которой положил Мартин Лютер в шестнадцатом столетии, касалась главным образом этой проблемы. Она поставила вопрос о том, действительно ли ритуальная сторона религии в целом (и, в особенности, покупка индульгенций, которые освобождали покупателей от груза грехов) обладала ценностью и действенностью сама по себе, будучи чисто механическим, внешним соблюдением религиозных обрядов. Лютер утверждал, что это невозможно. Однако и до сих пор одно из поучений католической церкви гласит, что грешность священника никак не влияет на силу ритуалов, которые он совершает.

Это авидья. Помимо всего прочего, она включает незнание самого закона всеобщей обусловленности, примером которого является принцип обусловленного совозникновения.

2. Составляющие кармы (самскар) возникают под влиянием неведения, или авидьи. «Самскара» буквально означает «подготовка» или «установка», и когда это слово появляется в контексте пяти скандх (т.е. пяти совокупностей или категорий, в которых может анализироваться «я», или то, что мы считаем своим «я»), оно переводится как волевой акт или волевое действие. Но в контексте двенадцати нидан под ним обычно понимаются «составляющие кармы». Здесь имеются в виду накопления тех состояний ума, которые по закону кармы ответственны за создание, подготовку или запуск первого мгновения сознания в так называемой «новой жизни».

По сути, самскар – это волевые акты, связанные с особыми состояниями ума. Эти состояния ума, которые могут выражаться в физических действиях, речи или просто в деятельности ума, могут быть либо искусными, либо неискусными. Неискусные состояния ума возникают под влиянием жадности или страстного желания, ненависти или злонамеренности, замешательства ума или растерянности. Искусные состояния ума, напротив, возникают под влиянием удовлетворенности, щедрости, доброты и ясности ума.

Результатом неискусных волевых актов является то, что обычно называют «дурным перерождением», в то время как искусные волевые акты приводят к «благому перерождению». Однако буддизм придерживается радикальных взглядов, согласно которым оба эти вида волевых актов, искусны они или неискусны, в конечном счете, коренятся в неведении. Согласно буддизму, желание хорошего перерождения или даже работа над достижением хорошего перерождения – в духовном отношении в той же мере результат неведения, как и более или менее сознательное движение по направлению к плохому перерождению. Все именно так, потому что перерождение, даже благое перерождение, не является целью буддизма. Цель – это полная независимость ума, или сознания, если кому-то больше нравится так его называть, от самого обусловленного существования, от круга

рождений и смертей в целом.

Традиционный образ, иллюстрирующий связь между авидьей и самскарами (как искусными, так и неискусными), довольно язвительен. Говорится, что авидья или неведение походит на состояние опьянения, в то время как самсары, составляющие кармы, походят на действия, которые вы совершаете в состоянии опьянения.

В сущности, этот образ подразумевает, что большинство людей в их обычных каждодневных действиях, даже в своих так называемых условно-религиозных действиях, поступают ничуть не лучше – с духовной точки зрения, – чем пьяницы, совершающие глупости под влиянием алкоголя. Именно в таком состоянии пребывает большинство из нас. Иногда говорится, что с духовной точки зрения мы спим. Но столь же справедливо было бы сказать, что мы пьяны. Мы «пьяны», потому что постоянно находимся под влиянием неведения, и поэтому все, что мы делаем, все, что мы говорим, и все, что мы думаем, так или иначе, является результатом этого недостатка духовной осознанности.

Тот, кто пьян, воображает, что все, что он делает и говорит, очень умно, красноречиво и мудро, а на самом деле это просто пьяная бессмыслица. То же происходит и с нами. Что бы мы ни делали, говорили и думали, как бы мы ни участвовали в благотворительной деятельности, всяческих относительно религиозных занятиях, все это делается из-за недостатка духовной осознанности. И на самом деле это довольно горько. И все же под влиянием этих «пьяных» поступков возникает «сознание». Что же это означает?

3. Сознание (виджняна) возникает под влиянием самскар или составляющих кармы. Но это не сознание в целом, это сознание в особом смысле, которое технически называется «воссоединяющее сознание». После смерти человеческого организма оно воссоединяет душу с психофизическим процессом в форме новой жизни, в перерождении. Согласно традиции, для возникновения восприятия человеческого существа необходимы три фактора: во-первых, необходимо сексуальное сношение, во-вторых, будущая мать должна быть готова к зачатию, в-третьих, должно быть то, что обычно описывается как «существо», готовое к перерождению.

Под «существом» здесь подразумевается последний момент сознания, принадлежащий предыдущему существованию. Другими словами, это воссоединяющее сознание. Согласно школе Тхеравады, между смертью и перерождением нет промежутка. Но в других школах – Сарвастиваде и следующих за ней тибетских школах – есть учения о промежуточном состоянии между ними, или бардо. (Эти промежуточные состояния являются основным предметом «Тибетской книги мертвых», или «Бардо Тходол»).

Вопрос относительно того, какая из этих точек зрения верна, остается открытым. Однако самая важная проблема заключается в том, можно ли вообще говорить о том, что кто-то перерождается. Этот вопрос занимает многих людей. Принимая во внимание доктрину анатмана или отсутствия самости, кто или что на самом деле перерождается?

Как обычно, буддизм не предлагает легкого решения этой головоломки. На самом деле, все, что можно сделать, – это указать две крайности и таким образом избежать ложных утверждений. Одна крайность – утверждать, что переродившаяся личность, которая вновь появляется в новом существовании, в какой-то своей сути остается прежней, той, которой она перерождалась в своих предыдущих существованиях. То есть, если кто-то перерождается, этот тот же Том или Дик, та же Гертруда или Мэри, как и раньше, только упакованные в новое тело. Такие верования находят выражение, например, в «Бхагавадгите», где Шри

Кришна говорит, что переродиться – это словно надеть новые одежды, как вы это делаете, встав утром с постели. Вы выбрасываете старое изношенное тело и берете новое, но в своей сути вы остаетесь неизменны.

Другая крайняя точка зрения – утверждать, что нет, вы должны быть совершенно другим человеком в следующей жизни. Влияние, которое оказывает на психику обуславливающее ее тело, столь велико (то есть ваш физический опыт настолько определяет вашу индивидуальность), что невозможно сказать, что вы остаетесь тем же самым человеком, обретая другое тело.

Это может показаться единственно возможной альтернативой: либо переродившийся человек остается тем же, который умер, либо они различны. Однако мы можем приблизиться к разгадке истинной природы двух этих точек зрения на перерождение, вернувшись к другому противоречию, с которым они связаны исторически. Это древнеиндийский спор о природе причинности, и две полемизирующие школы уцелели до наших дней.

Философская школа Саткарьявады утверждает, что причина и результат тождественны. Она говорит, что когда создается так называемый результат, то все, что происходит на самом деле, – это то, что причина изменяет форму. Говорится, что, если у вас, например, есть золотой слиток, из которого вы делаете украшения, то золото становится причиной, результат которой представлен украшениями. И в этом случае и причина, и следствие состоят из одного и того же. Это одно и то же золото, называете ли вы его причиной или следствием. Процесс непрерывен, и нет какой-то определенной точки, в которой причина превращается в нечто другое, именуемое результатом. Таким образом, причина и следствие – это одно и то же. Напротив, те, кто следует линии рассуждения Асаткарьявады, говорят, что причина – это одно, а результат – совсем другое, и для того, чтобы доказать свое утверждение, они используют пример с молоком, которое превращается в творог.

Однако обе эти точки зрения, если подвергнуть их логическому анализу, делают невозможной причинность. Тождественны ли причина и результат или же они различны, и в том, и в ином случае между ними не может быть связи. Поэтому буддисты вообще избегают подобных споров. Одни считают, что этот спор возникает из ложных предпосылок.

Буддизм основывается на пратитья-самутпаде, или обусловленности. Согласно этому принципу, любой феномен, будь он ментальным или физическим, возникает в зависимости от комплекса других феноменов или обуславливается им. Но эту связь между обуславливающими воздействиями и объектом обусловленности невозможно описать ни в рамках тождественности, ни в рамках различия. Ни та, ни другая категория не подходит.

Применяя этот принцип к проблеме перерождения, все, что мы можем на самом деле сказать по этому поводу, – что сознание возникает в зависимости от составляющих кармы прошлой жизни. Вопрос, остается ли человек тем же, что и тот, чьи составляющие кармы обеспечили обусловленность, необходимую для его существования, или же отличается от него, не имеет значения. В рамках буддизма этот вопрос бессмыслен. Тот, кто перерождается, ни остается в точности тем же, ни отличается совершенно от того, кто умер. Как это часто бывает с буддизмом, строгая ортодоксальная буддийская позиция по этому поводу парадоксальна: есть перерождение, но нет того, кто перерождается. Это точная формулировка буддийской точки зрения.

Во что, нужно сказать, не верит ни один буддист – так это в «реинкарнацию», т.е. в

получение тела снова и снова. Это определение подразумевает, что у вас есть душа, своего рода неизменная сущность, которая перескакивает из одного тела в другое. Такая идея никак не соответствует принципам буддизма. С технической точки зрения правильное слово – даже не «перерождение», а пунарбхава – «становление вновь» или «новое становление».

4. Психофизический организм (нама-рупа) – буквально «имя и форма», но приблизительно это можно перевести как «тело и ум» – возникает под влиянием воссоздающего сознания³⁵. Нама-рупа состоит из пяти скандх: физического тела, ощущения, восприятия, волевых актов и сознания. Это всеобъемлющее звено цепи, символизирующее основополагающее разделение целостного индивидуального опыта человека на пять категорий. Из этого звена становится ясно, что вся цепь – это не простая последовательность причинности, но сложная цепь обусловленности. Поэтому определенные факторы, в качестве первоэлементов (первооснов) целого комплекса условий, могут возникать не единожды.

5. Шесть основ (шадаятана) возникают в зависимости от этого только что зародившегося психофизического организма. Это просто пять физических органов чувств совместно с умом, который рассматривается как своего рода шестой орган чувств. Точно также как у каждого из наших пяти органов чувств есть свой ряд объектов, так и ума есть воспоминания, идеи и проекции. Шесть основ называются так, потому что они составляют основу для нашего опыта внешнего мира, внешней вселенной.

6. Контакт (спарша) возникает под влиянием шести основ психофизического организма. Контакт или впечатление представляет собой взаимовлияние органа чувств и соответствующего объекта. Глаз вступает в контакт со зрительной формой, ухо – со звуками и так далее, и, конечно, ум вступает в контакт с объектами ума или идеями.

7. Ощущение (ведана) возникает под влиянием чувственного контакта, и мы уже встретились с ним как с одной из пяти категорий, составляющих четвертую нидану. Чувство или ощущение может быть приятным, неприятным или нейтральным, то есть ни приятным, ни неприятным, и это неотъемлемый элемент нашего опыта на любом уровне развития вплоть до Просветления. Однако в то время как удовольствие можно ощущать на любом плане существования, боль возможна только на грубом чувственном уровне.

8. Страстное желание (тришна) – буквально «жажда» – возникает под влиянием ощущения. Есть три вида страстного желания: кама-тришна, жажда или страстное желание чувственных переживаний, бхава-тришна – желание продлить свою жизнь, в особенности, существование после смерти, на небесах, и вибхава-тришна – страстное желание не существовать, исчезнуть, желание забыться. Это звено имеет первостепенное значение для всей последовательности и появляется как вторая из Четырех благородных истин – об источнике перерождения и страдания.

9. Привязанность или цепляние (упадана) возникает под влиянием жажды или страстного желания. Кто-то, возможно, воображает, что эта ниदानа не нуждается в представлении, что мы все в достаточной мере знакомы с привязанностью: с привязанностью к удовольствиям разного рода, к собственности, к людям и так далее. Однако то, что мы считаем привязанностью, представляет собой только один из четырех видов привязанности, перечисляемых в буддийской традиции.

Второй вид привязанности особенно важен и является характерным для буддизма представлением о том, что составляет привязанность. Это привязанность к дришти – буквально это слово означает «воззрение», но также имеет значение «мнения»,

«предположения» и «верования», включая все виды психологических и религиозных воззрений. Это не значит, что у вас не должно быть верований, убеждений, философских или религиозных взглядов – даже очень крепких – но привязанности к ним или цепляние за них рассматривается как нездоровое явление.

Как нам тогда отличить сильную здоровую убежденность, например, в подлинности своих взглядов, от нездоровой привязанности к ним? На самом деле это довольно просто. Когда мы вовлечены в спор с кем-то, и человек бросает вызов идее, которая кажется нам аксиомой, то, если мы хотя бы немного расстраиваемся или впадаем в гнев, это явный знак привязанности к дришти. Если наша невозмутимость хоть в какой-то мере оказывается под угрозой, когда кто-то бросает вызов тому, во что мы верим, тогда уже не имеет большого значения, верно ли наше воззрение или нет. Это цепляние становится путами, привязывающими нас к колесу рождения и смерти. Несомненно, стоит исправлять и уточнять наше понимание Дхармы и пытаться применять ее на практике, но не таким образом, чтобы чувствовать угрозу и отвечать во враждебной, недружелюбной манере, если кто-то сомневается или бросает нам вызов.

В-третьих, есть привязанность к нравственности (шила) и соблюдению религиозных предписаний (врата). И снова речь не о том, что мы не должны практиковать нравственность, медитацию и так далее. Ошибка заключается в цеплянии за свою практику как самоцель или в представлении, что выполнение этой практики сделает нас «отличными» от других людей.

И наконец, в-четвертых, есть привязанность к вере в постоянное, неизменное «я», существующее независимо от разнообразных и постоянно меняющихся элементов ощущения себя.

10. Становление (бхава) возникает под влиянием привязанности. Бхава – это жизнь или существование, обусловленное нашей привязанностью на любом уровне или плане, от низших сфер ада до высочайших небесных обитателей. Можно понимать это слово как зачатие, но оно также относится ко всему процессу, представленному цепью нидан как в ее пассивном аспекте, состоящем из плодов действий, так и в активном, состоящем из волевых актов, которые приводят к перерождению.

Согласно некоторым школам буддизма, включая тибетские, это звено символизирует бардо, промежуточное состояние между смертью и рождением. В других школах обычно говорится, что речь идет о внутриутробном периоде человеческой жизни – то есть о периоде между зачатием и рождением.

11. Рождение (джати) возникает под влиянием становления (в его активном «волевом» аспекте). Можно сказать, что это рождение в буквальном смысле, то есть обретение физической независимости от матери, но его также можно рассматривать как одновременное соединение пяти скандх как психофизического организма в утробе.

12. Разрушение и смерть (джара-марана) возникает в зависимости от рождения – как говорится в традиционных текстах, вместе с «печалью, плачем, болью, скорбью и отчаянием». Если вы родились, ничто на этой земле не сможет уберечь вас от распада и, рано или поздно, смерти. Мы рождаемся из-за нашей привязанности к обусловленным вещам и также должны пройти путь, которым проходит все обусловленное.

Разрыв цепи

Колесо Жизни как последовательность из двенадцати звеньев можно рассматривать как символ, отображающий процесс действий и их последствий, которые управляют нашим поведением день за днем. Даже когда мы просто протягиваем руку за печеньем, этот процесс можно проанализировать в рамках двенадцати нидан. Но мы можем также рассматривать эту последовательность как буквальное изображение, учение в картинках о процессе рождения, смерти и перерождения. Двенадцать нидан охватывают последовательно три жизни. Первые два звена, неведение и составляющие кармы, относятся к предыдущей жизни, в том смысле, что именно из-за духовного неведения и действий на основе этого неведения мы снова рождаемся в этой жизни. Сознание, имя и форма, шесть основ, контакт, ощущение или чувство, жажда или страстное желание, хватание или цепляние и становление – все эти звенья относятся к этой жизни. Рождение и последующие распад и смерть, несомненно, относятся к будущей жизни.

Те же самые двенадцать звеньев можно разделить на две группы, известные как «процесс действия» и «процесс результата». Здесь слово, обозначающее действие – карма, используемое в самом простом из своих значений. Звенья, принадлежащие процессу действия, символизируют то, что мы делаем – это обусловленные волевым импульсом действия, будь то действия тела, речи или ума, в то время как звенья, принадлежащие к процессу результата, пассивны и представляют собой то, что мы испытываем в результате того, что сделали.

Неведение и составляющие кармы составляют процесс действия в прошлой жизни – именно в их результате мы обретаем существование в нынешней жизни. Сознание, имя и форма, шесть основ, контакт, ощущение или чувство все вместе составляют процесс результата в настоящей жизни. Они – факты существования, результаты наших прошлых действий, и сейчас мы ничего не можем с ними поделать. Жажда или страстное желание, хватание или цепляние и становление составляют процесс действия в настоящей жизни, потому что все они зависят от воли человека и, следовательно, отвечают за создание будущих кармических последствий.

Таким образом, на протяжении трех жизней – прошлой, настоящей и будущей – мы наблюдаем чередующуюся последовательность процесса действия, процесса результата, процесса действия, процесса результата. В этом цикле есть три точки перехода: точка, в которой процесс действий в прошлой жизни сменяется процессом результата в настоящей жизни, точка, в которой процесс результата в настоящей жизни сменяется процессом действия в настоящей жизни, и точка, в которой процесс действия в настоящей жизни сменяется процессом результата в будущей жизни.

Все эти три точки чрезвычайно важны. Первая и третья символизируют точки перехода от одной жизни к другой. Однако вторая точка перехода имеет еще более ключевое значение: это точка перехода в середине нашей нынешней жизни, в которой мы потенциально можем перейти от циклического типа обусловленности к совершенно иному, спиральному типу. Это точка, в которой Колесо Жизни может окончательно прекратить свое вращение, точка, в которой мы можем разорвать цепь. Но как это происходит?

Мы видели, что последнее звено в процессе результата в настоящей жизни – это чувство или ощущение, приятное, неприятное или нейтральное. (Возможно, стоит отметить, что здесь под «чувством» понимается не что иное, как просто ощущение. Оно не означает «скуки», «любви», «гнева» или чего-то подобного – их мы скорее должны рассматривать как

эмоции, чтобы ясно провести различие.) В чувстве, в ощущении нет ничего плохого. На самом деле, как мы рассмотрели, они – часть результирующего процесса: у нас нет выбора, ощущать их или нет. Где у нас действительно есть выбор, так это в том, как мы реагируем на эти приятные, неприятные и нейтральные ощущения. Конечно, мы обычно не воспринимаем это как выбор. Обычно под влиянием ощущения автоматически возникает страстное желание. В этом и заключается проблема.

Из трех видов страстного желания страстное желание бесконечного существования и желание исчезновения – это те импульсы, на самом деле, противоположные тенденции, которые нам нужно осознать. Говоря в целом, каждый из нас склонен либо к крайности этернализма, либо к крайности нигилизма – крайностям, которые искажают все наше мировоззрение. Эти склонности проникают очень глубоко, но они, безусловно, очевидны и в нашей повседневной жизни – например, мы склонны либо к чрезмерно оптимистичному взгляду на вещи, либо к слишком пессимистичному. Крайне важно, чтобы мы осознали свои склонности в этой перспективе и осознали, что это определяет наше мировоззрение.

Но именно третий вид страстного желания – страстное желание или жажда чувственных переживаний – дает нам подсказку относительно того, как мы можем разорвать в этой точке замкнутый круг. Возможно, сами слова «страстное желание» приводят в замешательство, поскольку их оттенки предполагают, что имеется в виду лишь желание приятных ощущений, в то время как «страстное желание» здесь подразумевает два противоположных побуждения. Когда мы ощущаем что-то приятное, обычно мы автоматически хотим ухватиться за него. С другой стороны, когда мы испытываем неприятное ощущение, наша реакция – избавиться от него, избежать его. А когда мы испытываем ощущение, которое нельзя назвать ни приятным, ни неприятным, мы склонны впадать в растерянность. Другими словами, мы заражены тремя коренными ядами – жадностью, ненавистью и неведением, – символами которых в Колесе Жизни являются петух, змея и свинья в центре. Это силы, которые заставляют вращаться все Колесо. Когда мы реагируем на приятные ощущения жаждой или страстным желанием, на неприятные – отвержением, а на нейтральные ощущения – безразличием, мы запускаем волевые акты и создаем новую карму – и снова идем по кругу.

Вот почему именно это звено так важно. Нам нужно научиться испытывать чувства и ощущения, не позволяя им привести к страстному желанию, отвержению или безразличию. Здесь ключевую роль играет внимательность – осознанность, памятование. Важно, чтобы мы могли быть внимательны и относиться осознанно к тому, что мы переживаем как чувство или ощущение, а не реагировали неосознанно на это ощущение, таким образом запуская неискренние волевые акты.

Создание этого пробела может быть очень неприятным, потому что обретя в этой точке осознанность, мы понимаем, что страстное желание, по существу, невозможно удовлетворить. Хотя мы инстинктивно цепляемся за удовольствие и вытесняем боль, ни удовлетворить наши желания, ни усмирить нашу боль таким образом нельзя. Благодаря этому осознанию того, что мирские вещи по своей сути не способны принести удовлетворения, может возникнуть вера в возможность чего-то высшего. Можно сказать, что вера – это точная противоположность страстного желания.

Этот переход от осознания неудовлетворительности к вере – первый шаг по спиральному пути, и именно с этого начинается седьмая глава, в которой мы рассмотрим иную последовательность двенадцати звеньев. Эта последовательность создает не замкнутый круг Колеса Жизни, а спиральный путь, который начинается с этого момента осознанности

между ощущением и страстным желанием и ведет нас от Колеса Жизни к более и более благим состояниям сознания, вплоть до самого Просветления.

Об этих двенадцать «положительных звеньях», как их можно назвать, часто забывают. Они упоминаются лишь в двух или трех местах Палийского канона³⁷ и, насколько мне известно, совсем не упоминаются в текстах Махаяны. Мы много слышим о первой совокупности двенадцати звеньев, но вряд ли когда-либо слышали об этой второй, положительной последовательности. Это прискорбно, потому что вносит свой вклад в то впечатление, которое создается о буддизме у некоторых людей, – что духовная практика буддизма главным образом негативна и заключается просто в избавлении от страстного желания, цепляния и так далее. Поэтому важно не забывать о двенадцати положительных звеньях. Они символизируют спиральный тип обусловленности, и без них наша картина реальности – реальности, какой она представляется в свете принципа обусловленности, – неполна. Более того, без них духовный путь не имеет разумного объяснения.

Очень ценным может быть и размышление о двенадцати звеньях, которые составляют циклическое направление обусловленности. На самом деле каждому, кто серьезно изучает буддизм, нужно внимательно ознакомиться с ними. Мы должны знать их наизусть и уметь повторить, почти как мантру. Буддийская традиция обучает систематическому размышлению и медитации о двенадцати звеньях, и нам нужно этим усердно заниматься. Можно даже сказать, что в другом случае нам нечего и надеяться обрести действительное понимание того, в чем заключается буддизм.