



3. БУДДИЗМ ОБЕИХ КОЛЕСНИЦ

Еще с середины первого тысячелетия нашей эры буддизм существует в виде двух основных течений, традиционно называемых Махаяной и Хинаяной, или Большой и Малой Колесницами. XX век отмечен движением этих "колесниц" на Запад — как в форме переноса буддийских идей и понятий на почву европейской культуры, так и в форме непосредственной работы в Европе и Америке знаменитых буддийских учителей.

Трое учителей, представленных в этой книге, родом из разных стран и придерживаются различных традиций, но всем им известны методы и способы, с помощью которых можно постичь истинную природу окружающего мира и своего "я". В этом смысле буддизм является наиболее практической из всех религий. Он не заставляет своих приверженцев во что-либо верить, он просто говорит: следуй моему учению и увидишь, что получится.

Будда жил и учил в VI веке до н.э. Он утверждал, что основной причиной страдания является вера в обособленное эго, не подверженное изменениям и влиянию времени. На самом деле, говорил он, не существует никакого "я". Существует только бесконечный поток ощущений, мыслей и чувств, который мы принимаем за реальность, наделенную силой и властью. Явления, образующие этот бесконечный поток и составляющие этот "мир", происходят одно из другого и являются звеньями строго детерминированной цепи причин и следствий, куда включены и наши собственные тела и наш разум. Но существует также и нечто, не являющееся звеном этой цепи; и просветление состоит в том, чтобы обнаружить эту безусловную вневременную сущность.

Учение Будды легло в основу многочисленных различных буддийских школ. Одна из них, хинаяническая школа тхеравада, к которой принадлежит Дхиравамса, ратует за строгое отделение монахов от мирян и считает, что просветление можно обрести, только уйдя от мира с помощью медитации.

Махаянические школы, к которым принадлежат тибетец Тругпа и бурят Дандарон, настаивают на милосердном возвращении просветленных в мир с целью освобождения страдающих существ.

В буддизме доминируют два идеала — Мудрость и Сострадание, и все представленные здесь буддисты (несмотря на то, что двое из них в значительной степени далеки от строго традиционного учения) отразили эти идеалы в своей практике.

Дхиравамса обладает совершенной безмятежностью учителя медитации. Тругпа — тибетский мудрец, ему присущи красочность и энергичность речи. Дандарон — великий мастер эзотерической техники *ваджраяны*, виртуозно владеющий всеми ее тонкостями. При всех различиях в тематике и стилистике своих трудов и проповедей все эти учителя ориентируются в первую очередь на западного читателя и слушателя.

ДХИРАВАМСА (р.1935)

Безмятежная радость и чувство здравого смысла особенно характерны для внешнего облика Дхиравамсы. Хотя Дхиравамса невысок и непримечателен с виду, стоит ему подняться и заговорить — и вся аудитория замирает, объединенная очарованием его личности. Когда, с присущей ему ясностью и обстоятельностью, он обращается к группе людей, — даже самые неразумные и упрямые слушатели переносятся в область практического здравого смысла.

Дхиравамса родился в Таиланде, в большой крестьянской семье — он был старшим из одиннадцати детей. У его родителей имелся небольшой клочок земли, который и поддерживал их существование; кроме того, они активно участвовали в общественной жизни своей деревни. В возрасте тринадцати лет Дхиравамса принял участие в сельском храмовом празднике — событии ординарном, но в тот раз исключительном. Здесь его приметил пожилой храмовый монах, поведавший ему затем глубокие и основополагающие истины буддизма.

Таиландские крестьяне, как правило, не отличаются большой религиозностью. Они любят свою религию — тхераваду, строгий буддизм монахов-аскетов, рассуждающих о недостатках пустого, преходящего мира страстей; но гораздо большее удовольствие они получают от шумных, радостных, пестрых празднеств и церемоний, во время которых огромные разукрашенные статуи Будд увешивают цветами и подарками. Многие тайландцы испытывают такое благоговение перед Буддой, что даже наделяют его титулом бога и часто связывают с ним древние суеверия и странные поверья. Они также глубоко почитают членов сангхы, ордена желтокорых монахов, которые ежедневно проходят по деревне со своими нищенскими котомками, и крестьяне наполняют их едой. Кроме того, все здесь беспрекословно верят в дхамму, учение Будды, хотя мало что в нем понимают.

Дхиравамса совершенно не задумывался над жизнью — до тех пор, пока выбор монаха не пал на него. Но несмотря на то, что их беседа была коротка, она произвела на него неизгладимое впечатление. Он



ДХИРАВАМСА (р.1935)



Демон Мара мешает Будде достичь просветления (индийская фреска).

заметил, что постоянно возвращается к ней в мыслях и страстно желает побольше узнать о предмете этой беседы, о котором он никогда раньше не думал, — об истинной природе бытия.

Он пошел в маленький храм и представился монаху. Тот предложил ему провести в храме четыре недели. Старый монах велел ему сесть в угол, а сам уселся для медитации в другом углу. Дхиравамса должен был научиться сидеть спокойно (нелегкая задача для тринадцатилетнего мальчика!), и от него больше ничего не требовалось. Он боялся темноты, и монах посоветовал ему каждую ночь просыпаться, выходить из храма и подходить к определенному дереву — до тех пор, пока он не перестанет бояться. Этот ритуал помог Дхиравамсе. По истечении четырехнедельного срока его посвятили в послушники.

С тех пор жизнь его круто изменилась. Каждый год он проводил в храме несколько месяцев, пока наконец не достиг того возраста, когда смог поступить в Буддийский университет Махачула Лонгкорн в Бангкоке, где приступил к изучению древних буддийских текстов. Попутно он все больше и больше узнавал о медитации. Каждый день он убирал в комнате своего настоятеля и иногда наткнулся на необычные книги, в которых говорилось о способах медитации. В одной из них кратко описывался метод под названием «медитация

спокойствия”, и Дхиравамса тотчас же начал самостоятельно его практиковать. Сначала необходимо было во всех подробностях представить себе голову и плечи Будды — задача нелегкая. Затем нужно вообразить, что Будда сидит на голове у Дхиравамсы. Затем постепенно нужно увидеть горло, сердце и все тело Будды до самого солнечного сплетения. Дхиравамса проделывал все это. Но со временем он стал терять интерес к погружению в себя и к зрительным образам, отдавая предпочтение другой, более действенной форме медитации под названием *Випассана*, “прозрение в природу вещей, каковы они суть на самом деле”. *Випассана* больше всего привлекала Дхиравамсу, и он до сих пор считает ее наилучшим методом постижения истины. *Випассана* — это медитация осознания и внимания.

“Наблюдайте за любым умственным состоянием, будь то состояние беспокойства, тревоги, рассеянности, мышления, говорения; наблюдайте за ним внимательно, пристально, “не думая о нем”, не пытайтесь контролировать его и не истолковывая своих мыслей; это приобретает большое значение, когда вы опускаетесь на более глубокий уровень медитации. Название является главной преградой на пути к более глубокому уровню медитации, потому что, как только вы называете наблюдаемое, возникают идеи. И вам приходится снова оперировать ими и возвращаться на поверхностный уровень. Вам не удается остаться в глубине наблюдаемой вами реальности. В состоянии глубокого погружения необходимо полностью отказаться от всех понятий, всех названий и слов, чтобы разум мог просто безмолвно наблюдать; и вследствие этого возникает созидательная энергия. От всех инородных примесей можно избавиться силою понимания при условии наличия созидательной энергии. Созидательную энергию можно ощутить в состоянии пассивного наблюдения или в состоянии покоя и полнейшего спокойствия” [1].

В 1966 г. Дхиравамса был назначен чаохуном (главой храмовых монахов) в храме Будда-падипа в Лондоне. В его судьбе наступил поворот. Ему предстояло не просто выучить новый язык, но и усвоить совершенно чуждый образ мыслей, если он хотел успешно общаться с западными людьми. Однако он овладел языком менее чем за год и начал писать книги по-английски. Через три года он основал центр медитации в Хиндхэд (Суррей) и стал там учителем медитации. В 1969 г. его попросили взять на себя руководство секцией медитации в колледже Оберлин в Америке, и с тех пор каждый год он проводил несколько месяцев в Соединенных Штатах и в Канаде.

В 1971 г. он снял рясу и расстался с монашеством. Это событие вовсе не столь драматично, как нам кажется на первый взгляд: буддисты не дают пожизненных обетов, и тех, кто решился расторгнуть обет, не клеймят позором. Дхиравамса остается учителем медитации, но теперь он получил свободу, позволяющую изучать людей в обыденной жизни. Он считал, что монашеская ряса препятствовала подлинному общению:

“Ряса — это символ, форма, и, надев ее, мы вынуждены играть определенную роль, пытаться соответствовать некоему идеалу или правилам, не обращая внимания на многие аспекты жизни. Это,

естественно, нарушает целостность жизни, разделяя людей на святых и ординарных, и приводит к тому, что индивид утрачивает способность переживать всю полноту жизни. Люди думают, что святой должен быть одет определенным образом, т.е. они связывают святость с внешней формой. Это вступает в противоречие с жизнью, ибо в жизни святой человек — это человек самый обыкновенный и очень простой. Если мы не будем обращать внимание на простоту, то найдем не святого, а всего-навсего идею святости и будем поклоняться ей с помощью религии” [2].

После приезда Дхиравамсы на Запад его учение о медитации Випассана стало более динамичным. Было упразднено огромное число традиционных древних буддийских обрядов, в результате чего учение приобрело новую форму, которая целиком соответствует требованиям современной жизни, т.е. тому, “что есть”. Его предметом является прозрение, которого можно достигнуть с помощью простого осознания всего, существующего здесь и теперь, с помощью самого пристального внимания к настоящему моменту:

“Весь смысл ее (медитации Випассана) состоит в безраздельном внимании, или совершенном внимании. Это очень важно. Если мы действительно следим за тем, что мы делаем, что мы испытываем, мы не теряем ни капли энергии и времени, чтобы постичь истину, живой миг жизни. В Саттипаттана Сутре можно увидеть, что Будда советует нам следить за всем, что мы делаем в жизни; идем ли мы, едим, ложимся, стоим, разговариваем, смотрим ли вперед или назад, или храним молчание. Все это нужно делать, чтобы не упустить суть, цель медитационного упражнения, чтобы жить не в прошлом или будущем, а в самом что ни на есть настоящем. Буддийское учение особенно подчеркивает насколько важно жить целиком в настоящем.

Так мы сможем произвести проверку и узнать, следим ли мы за всем в жизни, не упуская ничего. Если же нам это не удастся, мы узнаем, что именно мешает нам следить за всей жизнью. Может быть, нам мешают мысли и фантазии, ведь у нас в мозгу происходит столько событий, что мы почти отсутствуем в этом мире: тело находится при нас, а разум блуждает где-то в другом месте в поисках чего-то или забавляясь какими-нибудь мыслями. То есть разум не следит за тем, что происходит в действительности в настоящий момент, и о внимании, следовательно, говорить не приходится.

И еще нам необходимо понять, что, обращая внимание, мы склонны быть серьезными в том смысле, что в определенной точке мозга или области тела мы испытываем напряжение или даже неловкость. Если тело или разум не расслаблены, внимание является лишь своего рода умственным продуктом, а не естественным процессом. Естественный процесс обращения внимания состоит в том, чтобы не препятствовать, не мешать движению потока вещей, не исключать из него ни самого себя, ни что-нибудь другое, потому что весь процесс внимания является процессом включения в себя, то есть динамическим процессом жизни. Кое-кто, возможно, назовет его движением в молчании, или движением в неизвестности. Неизвестное — это то, что нельзя назвать, нельзя подвести под понятие... значит, медитация в вашей

повседневной жизни состоит в том, чтобы быть предельно внимательным ко всему... Тогда вы сможете искренне радоваться собственной жизни, собственным переживаниям, не привязываясь ни к чему" [3].

Когда Дхиравамса говорит о радости жизни, он приводит в пример необычайное ощущение свободы, возникающее каждый раз, когда, выглянув в окно или свернув за угол, вы обнаруживаете какую-нибудь новую картину — не давая ей никакой оценки, не высказывая о ней никакого мнения и ничего от нее не ожидая. Если разум никоим образом не мешает вам просто видеть эту картину, значит, она **ЕСТЬ**.

Мы склонны испытывать собственнические чувства по отношению к своему индивидуальному миру. Мы знаем, что должно находиться за углом, — в определенной мере оно уже наше. Но если хоть на мгновение мы покинем эту знакомую, без остатка заполненную нами сцену, она преобразится неописуемо-волшебным способом.

В начале такое наблюдение за вещами может даваться очень непросто. Кажется, что просто наблюдать — нетрудно, и тут вы вдруг ощущаете наплыв множества впечатлений, идей, чувств и мыслей (того, что индусы называют болтовней разума) и получается, что действительное внимание просуществовало очень недолго. И тут вы осознаете, что большая часть вашей жизни прошла в состоянии полусознанного смятения, и вы едва ли когда-нибудь видели текущий момент таким, каков он есть. Но выход из этой дилеммы, который



Трапеза монахов в бангкокском храме Отдыхающего Будды.

предлагают буддисты, заключается не в том, чтобы устранить содержание своего разума, когда оно начинает вытеснять действительность, а в том, чтобы осознать все происходящее (и в том числе и сам разум) при одновременном отказе от суждений:

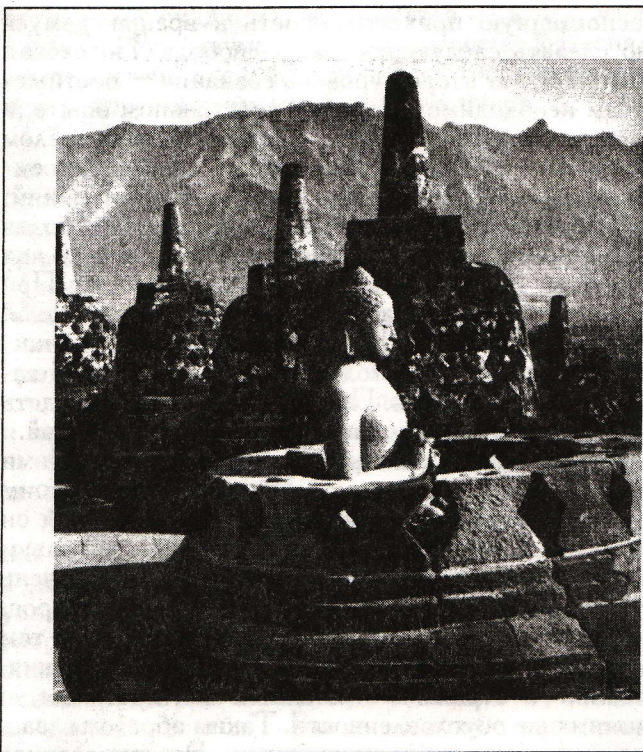
“... Вы не привязаны, вам не нужно хвататься и держаться. Но вы также и не обособлены, ибо вы избегаете реальности жизни. Вы обретете реалистический взгляд на мир, если будете смотреть на жизнь, воспринимая ее такой, какова она есть. Вы научились принимать все явления и практиковать это принятие в действительности, а не только думать о нем. Мнения, сомнения и неуверенность заменены пониманием и видением... Метод медитации предписывает осознанно наблюдать всякую ситуацию, с которой мы сталкиваемся, для того чтобы мы могли познавать, оставаясь при этом гибкими, текучими. Если у вас появляется ощущение надежности, что вы не попадете никуда; вы испытываете неудобства и неспособны функционировать должным образом. Некоторые люди называют это состояние старостью, безумием или скукой. Что же нам делать в таком случае?

Медитация Випассана ответит вам: взгляните на это фиксированное состояние и поймите, что вы сами себя заперли. Что же происходит в данный момент? Если вы целиком проникнитесь настоящим, вы увидите факты и истину того, что есть. Двигайтесь дальше. Вы разрешите проблему в свете ясности, в свете осознания. Если вы знакомы с методами самолечения, вы станете своим собственным психотерапевтом. Вам нужно сказать: “О, я психотерапевт. Загляну-ка я в самого себя”. Важен не ярлык, навешенный таким образом, а способность видеть, ибо она влечет за собой прозрение. Прозрение пристально всмотрится в ситуацию, проникнет в нее и сломает ее. Препяды сметены, и мы можем течь в потоке жизни. Здесь радость и счастье; здесь скорбь и страдание. Мы принимаем все. Если мы будем слишком счастливы, мы можем потеряться в счастье и не обрести мудрости. Нам нужно считать неприятные и несчастливые жизненные ситуации духовным уроками роста и зрелости. Они являются для нас проверкой на прочность, проверкой того, свободны мы или нет” [4].

Дхиравамса учит, что прозрение развивается в связи с дальнейшим просветлением нашего сознания. Он считает, что существует четыре уровня сознания. Первый уровень — это сознание хорошего и дурного в нашей обычной, бодрствующей жизни. Мы испытываем желание или нежелание, и даже самые незначительные наши действия обычно направляются той или иной из этих сил. Причина такого понимания добра и зла, по мнению буддистов, заложена в самой природе человеческой личности. Пять частей, из которых состоит человек — тело, ощущение, чувства, восприятие, сознание и идеи — являются причиной существования двух полюсов жизни, между которыми мы постоянно колеблемся. Эти полюса — положительные пути мудрости сострадания, душевного и физического здоровья, и отрицательные пути — ненависти, жалости к самому себе и разрушительного своеволия. Наши блуждания между этими крайними полюсами весьма неприятны. В пути нас подстерегает множество конфликтов и противоречий, из-за которых мы теряем равновесие и ощущаем неуверенность и страх.

Ощувив свою беспомощную прикрепленность к вращающемуся колесу жизни, можно сделать следующий шаг к свободе. По словам Дхиравамсы, таким шагом будет второй уровень сознания — постижение раздвоенности. Нам необходимо понять на собственном опыте, а не только с помощью книг, всю систему взаимоотношений между телом и разумом и то, каким образом между ними возникает раздвоенность. Затем мы сможем перейти в новую область прозрений, которая "... открывает для нас понимание обусловленности. Наблюдая за своими мыслями и эмоциями, мы можем увидеть, что каждая из них обусловлена чем-то другим. Мысль не является вещью в себе. При поверхностном взгляде на нее можно сказать: "Это всего лишь мысль, единичное, изолированное событие". Нет. Присмотритесь получше. Не пытайтесь прибегать к какому-либо толкованию и делать поспешные выводы. Это своего рода самообман. Постарайтесь просто увидеть то, на что вы смотрите, со всей возможной ясностью и глубиной... Может быть, вам удастся увидеть, как мысль соединяется с другими мыслями или с самой основой мышления. Вглядывайтесь своим исследующим умом все глубже и глубже и следите за тем, чтобы он не шумел. Вам не следует пытаться создать мир. Исследующий разум должен безмолвствовать; впрочем, он иногда способен задавать очень точные вопросы по поводу наблюдаемой картины. Поставив вопрос, разум успокаивается, вглядывается внимательно и глубоко, и тем самым обретает ясность. В процессе этого рассеивается тьма незнания, тьма усвоенного "знания" и страха. Устраняются все преграды, и возникает глубокое понимание обусловленности. Таким образом... ваш разум становится очень уравновешенным и ясным. Эта внутренняя устойчивость проявляется в достижении нового уровня восприятия и осознания. Сознание будет бодрствующим и спокойным, но при этом сохранит чувство формы" [5].

Углубление понимания приводит вас к третьему уровню сознания, который характеризуется наличием "объективной мысли". Вместо того, чтобы рассматривать каждую вещь относительно меня, центрального субъекта, я должен выйти за пределы "себя" и начать "думать с точки зрения объекта, с точки зрения ситуации". Помещая себя в положение, полностью отличающееся от того, которое я занимаю обычно, я должен лишиться чувства собственного "я" и вместо этого обрести понимание того, что происходит без "меня". Под этим углом зрения я смогу увидеть, что мое "я" — постоянно изменяющаяся структура, причем переменам подвержены и тело, и разум, и что виды его деятельности молниеносно сменяют друг друга. Я могу из первых рук получить знание того, что все, познаваемое мною с помощью органов чувств, является преходящим. Вслед за этим "Эго становится гибким и перестает цепляться за какую-либо мысль или эмоцию" [6]. Наступает спокойствие, легкость тела и ясность ума. Личность сталкивается лицом к лицу с самым, пожалуй, для нее наихудшим — исчезновением идеи собственного "я" — и теперь начинает претерпевать изменения, ведущие к возникновению более глубокой и чистой формы сознания и к более положительному и творческому существованию в мире.



Храмовый комплекс Боробудур на острове Ява.

Четвертый уровень сознания называется уровнем “пробуждения” или “просветления” —

“... когда наступает просветление, ясность и пробуждение — полное пробуждение при наличии невербального постижения. Это пробужденное сознание приносит с собой свободу, которая не связана ни с какой-либо эмоциональной формой, ни с чувством удовольствия или отвращения. Свобода состоит лишь в том, чтобы просто быть свободным. Если вы сидите — значит, вы вольны сидеть; если вы идете — значит, вы вольны идти. Отсутствует всякое принуждение, всякая тревога, всякие помехи. Когда вы полностью пробуждаетесь, вы видите все совершенно ясно. Вас ничто не отвлекает, потому что вы видите все таким, каким оно есть. Вас не волнуют отдельные части или образы того, что вы видите. Буддизм считает, что это истинное, просветленное сознание внутренне присуще каждому человеку. Его просто затмевает поток впечатлений, вторгающийся в наши органы чувств. Если мы не установим осознание у входных дверей органов чувств, то останемся без сторожа, и разрушительные элементы будут входить в наше сознание, загрязняя его и оскверняя. Наша задача состоит в том, чтобы очистить его путем медитации. Тогда мы сможем вести созидательный образ жизни, для которого характерны энергичность и бодрость, в котором хранятся сокровища нашей жизни”.

Многие люди чувствуют, что не знают, как начать осознавать. Дхиравамса говорит: просто возьмите и начните.

“Все дело в видении. Но каким образом я могу видеть? Мы всегда ищем это “каким образом”, “каким образом” становится самой большой проблемой. Вероятно, если бы мы просто не обращали внимания на вопрос “каким образом?”, а смотрели бы на все с пристальным вниманием в каждый конкретный момент, все стало бы проще и легче. Когда разум спрашивает: “Каким образом?” — ему никогда не прийти к простоте, потому что всегда возникает новая проблема, проблема жизни. Мы не свободны от методов, приемов и техник, с помощью которых мы знаем и видим. Так заглянем же в себя самих...” [7].

Наверное, единственное, что можно делать всегда — это начать сначала. В любой момент времени мне всегда дается возможность отказать от текущих мыслей и передумать наново, закрыть глаза и посмотреть опять, успокоить свои страхи и поверить еще раз. Моя душа и мой разум снова и снова могут открываться тому, что есть, — я всегда связана определенными отношениями, я не могу стоять вне их.



Медитация тайландских монахов.

“Если мы не состоим в определенных отношениях с людьми, мы можем стоять в отношениях с Буддой или Дхаммой, его учением. Некоторые из медитирующих состоят в отношениях с медитацией. Мы все время связаны с тем или иным объектом. Вероятно, приближаясь к пустоте, мы вступаем в отношения с ней, а если выразиться точнее, само отношение есть отношение целого к целому, и можно сказать, что не существует ни одного отдельного индивида, который бы вступал в индивидуальные отношения. Следовательно, мы можем сказать, что существует только одно отношение, движение жизни, движение бытия без становления” [8].

Дхиравамса говорит об “одиночестве”. Под этим термином он понимает отсутствие зависимости от других людей или от опыта, полученного из вторых рук.

Вероятно, для каждого из нас наступает когда-нибудь момент, когда мы постигаем сущностную обособленность своего личного опыта. Я никогда не смогу с исчерпывающей полнотой объяснить вам, что происходит со мной. За пределами уровня коммуникативности я одинока. Осознание того, что я существую, подразумевает осознание того, что я обособлена. Все мои чувства и мысли являются строго личными; я могу рассказать вам о них, но не могу передать вам опыт их переживания.

Такое осознание того, что в любых обстоятельствах мы предоставлены самим себе, иногда приходит к людям перед лицом смерти. Затем может прийти понимание того, что смерть — не единственная вещь, переживаемая нами обособленно, но на самом деле вся жизнь, точно так же, как и смерть, является от начала до конца состоянием “обособленного переживания — нашего “Я”.

Но это чувство неизбежной обособленности может породить страх и печаль только в том случае, если считать собственное “я” чем-то, имеющим имя и форму. Страх исчезает, когда вы открываете для себя подлинную природу своего “я”, которая не может быть описана с помощью имени или формы, потому что они являются его признаками, а не им самим. Когда вы ощущаете “я” как реальность, вы начинаете ощущать растущее удаление от мира. Но эта невовлеченность не значит, что вы вступили на путь к обособленности. Наоборот, если ни вам, ни мне ничего не надо друг от друга; мы вольны принимать друг друга, каковы бы мы ни были.

Если мне не нужно от вас ничего взамен, ничто не мешает мне полностью принять вас. Именно это полное принятие Дхиравамса называет “отношением с целым”:

“Мы можем сказать, что состоим в связи с целым, а не с частностями. В полном одиночестве мы вступаем в отношения с целым. Не существует конкретной связи между вами и чем-то другим, а существует совершенно объективное отношение, являющееся движением жизни. В этом движении жизни — радость, мудрость и свобода. Может быть, другие религии назовут это связью с Богом, Единственным Существом, Высшим Существом, мы же скажем, что состоим в отношениях с Целым; и тогда уже не будет “ты” и “я”, не будет индивидуального образа. В этом одиночестве обыденное обретает святость, а поступки обретают совершенство” [9].

ЧОГЬЯМ ТРУНГПА (р. 1938 г.)

Взглянуть на Трунгпа — значит улыбнуться. В его широком лице и уверенной походке ощущается ничем не омрачаемое счастье и большой запас силы. Он всегда сохраняет спокойное равновесие хорошо смазанного механизма, но это равновесие далось ему не без значительных усилий.

Приехав на Запад в 1963 г. трое настоятелей тибетских монастырей (Трунгпа, Чиме и Аконг) были возмущены и шокированы здешним образом жизни. Почти вся их предыдущая жизнь была посвящена медитации и изучению писаний. Расставшись с безбрежной тишиной горных монастырей, с лучезарно-чистым воздухом Восточного Тибета, с блеском усеянных цветами холмов и несказанно-голубого неба, они прибыли сперва в знойные и влажные долины Индии, а затем в Лондон — переполненный людьми, грязный и ужасно шумный.

Все трое были молоды (им лишь недавно исполнилось двадцать), и каждый из них был *тулку*, очередным воплощением длинного ряда великих религиозных учителей. Трунгпа был одиннадцатым воплощением ламы и верховным главой группы монастырей Сурманга. Всю свою жизнь он учился, для того чтобы стать высокопоставленным настоятелем школы Карма-кагью. В этих словах нет преувеличения, потому что Трунгпа не был еще годовалым ребенком, когда его нашли монахи, искавшие очередное воплощение умершего в 1937 году десятого Трунгпа-тулку.

Он был вторым ребенком в семье крестьянина, который познакомился с его будущей матерью, когда та разыскивала яков, принадлежавших ее родственникам. Трунгпа был крестьянским сыном, и местность, где он жил, однажды предстала перед внутренним взором Гьялва Кармана, главы школы Карма-кагью. Он сказал своим монахам, чтобы те искали ребенка, в которого воплотился десятый Трунгпа, в деревне, находящейся в пяти днях пути к северу от Сурманга, в доме с дверями на юг; отца мальчика должны звать Йешедаргье и у него должна быть большая рыжая собака. Трунгпа нашли в точности там, где и предсказывали. Мальчик, словно бы уже зная обо всем, приветствовал монахов надлежащим образом: он взял у одного из них шарф и повесил его на шею этому монаху.

Трунгпа с матерью поселились в доме неподалеку от монастыря, куда его ежедневно водили. Спустя несколько месяцев его возвели на престол в присутствии около 13 тысяч монахов со всех областей Восточного Тибета. Когда ему исполнилось пять лет, мать оставила его в монастыре, а сама возвратилась в деревню. «Я тосковал по ней, как только может тосковать маленький мальчик», — вспоминает Трунгпа.

Последующие годы его жизни были посвящены учебе. В одиннадцать лет он принял клятву бодхисаттвы, которая гласит:

«Перед лицом всех Будд и Бодхисаттв и моего учителя (Рольпа-дордже) клянусь двигаться к Просветлению. Я отношусь ко всем живым существам с таким же безграничным состраданием, как к своим отцу и матери. Отныне и во имя их блага я буду следовать трансцендентным добродетелям (*парамита*) терпимости, дисциплины, терпения, прилежания, медитативной сосредоточенности, мудрости (*праджня*),



ЧОГЪЯМ ТРУНГПА (р. 1938 г.)

искусных методов (*упайя*), духовной силы, устремленности, гнозиса (*джняна*). Пусть мой учитель примет меня как будущего Будду, но пусть я останусь бодхисаттвой, не достигшим нирваны, если хоть одна-единственная травинка останется непросветленной" [1].

Трунгпа со своим наставником иногда жил в обители на склоне горы. Дом находился так высоко, что каждое утро туман застилал склоны располагавшейся внизу долины; поэтому ее называли Садам Туманов. В программу буддийской метафизики, обязательной для Трунгпа, входили следующие пункты:

- 1) 100 000 полных поклонов;
- 2) 100 000 повторений Тройственного Отказа;
- 3) 100 000 повторений Ваджра Сатва Мантры;
- 4) 100 000 символических жертв;
- 5) 100 000 повторений Мантры Гуру Йоги, или "Союза с Учителем".

В то же время ему предлагали пять тем для размышления:

- 1) Данная тебе редкая привилегия получить духовное знание уже в этой жизни;
- 2) Мимолетность жизни и всего остального;
- 3) Причина и следствие кармы;
- 4) Понимание страдания;
- 5) Необходимость самозабвенного служения.

Он говорит, что все это оставило в нем неизгладимый след: "Живя здесь, вникая в эти учения и постоянно медитируя, я начал развивать в себе все более и более глубокое понимание, готовясь к тому образу жизни, который предназначался мне в будущем" [2].

В эти годы китайская армия уже начала свое вторжение в Тибет и установила во многих местах свои гарнизоны. Их возрастающее влияние на экономическую и политическую жизнь страны угрожало существованию монастырей. Китайцы зачастую считали их шпионскими гнездами; они пытались и убивали лам, сжигали монастыри. Наконец в 1959 г., когда китайцы полностью захватили Тибет, Трунгпа по горным тропам бежал в Индию. Тогда ему было двадцать лет.

Когда-то в Тибете существовало пророчество, что здешняя религия переместится на Запад и станет религией розоволицых людей. Естественно, тибетский буддизм стал привлекать многих жителей Запада, которые страстно искали позитивное религиозное учение, основанное на медитативных упражнениях и интенсивном использовании органов чувств.

Уникальное и очень практичное учение тибетского буддизма вращается вокруг постижения иллюзорности мира, в котором живет каждый из нас. Этот мир представляет из себя нашу собственную проекцию, отделенную от реальности в силу его пристрастия к идеям и мнениям (включая веру в "я", существующее в качестве обособленной, автономной единицы). Будда учит, что такое представление о личном существовании порождает все наши страдания; а уйти от страданий можно только лишь постигнув, что "я" не властвует и не

существует само по себе, но на самом деле является Сознанием Будды, бесприродной природой всех вещей, начисто лишенной собственной сущности. Совершенное постижение этой пустоты называется Нирваной. В этом состоит трансцендентная мудрость.

Но одной мудрости недостаточно. Необходимо еще и трансцендентное сострадание ко всей жизни. "Одно единственное "я" мы приручим, одно единственное "я" мы усмирим, одно единственное "я" мы приведем к Нирване — но это не путь Бодхисаттвы. Будда учит, что бодхисаттва, воплощающий в себе сострадание, должен воспитывать себя следующим образом: "Свое собственное "я" я помещу в Такость и, с целью оказать помощь всему миру, всех живых существ также помещу в Такость и поведу к Нирване весь мир бесчисленных существ".

Такость — это реальность, непостижимая для человеческого интеллекта; это мир в себе. Это измерение бытия, бесформенное и непознаваемое, однако мы чувствуем, что оно *есть*. Нельзя понять Такость, ее можно только испытать, если устранить того, кто находится между нами и нею — наблюдателя, сидящего внутри нас, который постоянно делает сообщения и выносит суждения.

Способы достижения нирваны и помещения своего "я" в Такость рассматриваются буддистами всех школ, но упражнения в сострадании и приведении всех Существ в Такость являются прерогативой одной только махаяны; учения, которое распространялось на север от Индии и наиболее ярко выразилось в Тибете.

В детские годы, наполненные интенсивной, трудной работой, Трунгпа изучал именно эту доктрину предельного сострадания; и сейчас он переводит на язык западного мышления науку о грандиозном понимании использования энергии, покоя, звука, молчания, ритма и воображения. Он уже настолько освоился в Америке, что язык не представляет для него трудностей, и все, что он говорит, излагается с ясностью подлинного учителя.

Он стремится, в частности, пробиться сквозь "духовный материализм", — измышления эго, чтобы самоусовершенствоваться в результате духовных достижений:

"Проблема заключается в том, что эго все что угодно может обратить в свою пользу, даже духовность. Эго постоянно пытается добывать и использовать духовные учения ради собственного блага. Учения рассматриваются нами как нечто внешнее, внешнее по отношению к "я"; как философия, которой мы пытаемся подражать. На самом же деле мы просто не хотим становиться этими учениями и отождествлять себя с ними..." [3].

"Когда бы нам ни случилось почувствовать, что между нашими действиями и этими учениями существует противоречие и даже конфликт, мы немедленно истолковываем ситуацию таким образом, чтобы конфликт сошел на нет. Истолкователем выступает эго в роли духовного советчика. Аналогичную ситуацию можно наблюдать в стране, где церковь отделена от государства. Если политика государства противоречит учению церкви, король, автоматически реагируя на это, идет к главе церкви, своему духовному советчику, и спрашивает



Тибетские монахини (начало XX в.).

у него благословения. Глава церкви придумывает какое-нибудь оправдание и благословляет политику государства под тем предлогом, что король является защитником веры. В мозгу каждого индивида происходит в точности то же самое, причем эго является одновременно и королем, и главой церкви...

Важно понять, что основой любой духовной практики является избавление от бюрократизма собственного эго. Это значит избавиться от постоянного стремления эго ко все более высокому, более духовному, более трансцендентному знанию, к религии, добродетели, взглядам, утешению и всему тому, чего ищет данное конкретное эго. Нужно избавиться от духовного материализма. Если мы не избавимся от духовного материализма, а, наоборот, будем его всячески практиковать, мы обнаружим в конце концов, что обладаем огромной коллекцией духовных путей. И, возможно, эти духовные коллекции будут нам очень дороги... Но на самом деле мы просто построили магазин, антикварную лавку" [4].

Однажды Трунгпа спросили: "Перестать быть стяжателем в духовной сфере очень трудно. Но, может быть, стяжательство само собой сходит на нет по пути к просветлению?"

Трунгпа ответил:

"Вы должны подавить в себе самое первое побуждение. Это первое побуждение к духовности может поместить вас в какой-то определенный духовный ландшафт; но если вы и в дальнейшем будете руководствоваться этим побуждением, оно постепенно угаснет и на определенном этапе



Тибетские ламы (начало XX в.).

наскучит своим однообразием. Подумайте хорошо над этим. Вам необходимо понять, насколько важно “действительно” соответствовать самому себе, своему собственному опыту. Если вы не соответствуете сами себе, духовный путь таит для вас опасности, он становится чисто внешним предприятием, а не органичной частью опыта” [5].

В соответствии самому себе заключается одна из форм самоотдачи. Многим кажется, что эмоциональное содержание слова самоотдача слегка окрашено истерией; может быть, это связано с экстатическими сочинениями христианских и суфийских святых. Но самоотдача (или подчинение) в понимании Тругпа означает открытость, отказ от защиты соответственного эго, позитивное принятие обыденных вещей, всего происходящего здесь и теперь.

“Подчинение не подразумевает подготовку к мягкому приземлению; наоборот, оно означает высадку на твердую, обычную почву, в

скалистой дикой сельской местности. Как только мы откроемся, мы тут же упадем на *то, что есть*.

Символом подчинения в традиционном понимании является, к примеру, полный поклон, когда человек простирается ниц, как бы сдаваясь на чью-то милость. Но в то же время он открывается психологически и отдается целиком и полностью, отождествляя себя с низшим из низших, признавая свою грубую и суровую природу. Как только мы отождествим себя с низшим из низшего, нам уже больше нечего терять, потому что мы готовы стать пустым сосудом и принять в себя учение" [6].

Трунгпа полагает, что люди, избегающие подчинения, в конечном итоге обманывают сами себя.

"Если вы ищете всякого рода радости и блаженства или осуществления ваших грез и фантазий, вас ожидают неудачи и уныние. В этом вся суть: боязнь обособления, надежда на достижение союза — это не просто самообман и не просто проявление или действие эго (как будто эго является некой реальностью и может выполнять какие-то действия). Эго само по себе и *есть* действия, умственные ходы. Эго *есть* боязнь утратить открытость, боязнь выйти из состояния избавленности от эго. В этом и заключается самообман: в данном случае эго оплакивает утрату состояния избавленности от эго, достичь которого оно так мечтает. Страх, надежда, утрата, приобретение — все это перечень действия мечты эго, самоувековечивающейся, независимой структуры, которая представляет из себя просто самообман.

Следовательно, действительным переживанием, находящимся вне мира грез, являются красота, цвет и волнение действительного переживания *настоящего момента* обыденной жизни. Видя вещи такими, каковы они есть, мы перестаем надеяться на лучшее. В этом нет никакого волшебства, потому что мы не можем приказывать самим себе выйти из состояния депрессии. Что бы мы ни испытывали: депрессию или неведение, различные эмоции, — все это есть реальность, содержащая в себе грандиозную истину. Если мы действительно хотим познать и испытать на себе истину, нам нужно остаться там, где мы находимся. Все сводится к тому, чтобы быть песчинкой" [7].

Таким образом, Трунгпа учит, что открытость действительного подчинения подразумевает доверительное отношение к тому, "что есть". Но человек обычно относится ко всему с большим недоверием. Каждый день я (или вы) просыпаюсь (или просыпаетесь), чтобы жить в мире, состоящем из названий, мест и расписаний; в беспорядочном нагромождении планов, с помощью которых я надеюсь овладеть этим миром. Потому что, либо я стану владеть полем своих действий, либо оно будет владеть мною. Я считаю, что просто не смогу выжить, если мир одолеет меня, и поэтому использую все мыслимые средства, чтобы овладеть им. И в ходе этого планирования (часто неопределенного и полусознательного) у меня возникает общее ощущение недопустимости веры в то, что мир когда-нибудь начнет вести себя "правильно" (то есть сообразно моим желаниям) без того, чтобы я начал им помыкать и заставил вести себя так, как хочется мне.

А что будет, если я откажусь от этой борьбы? Если я поверю, что *все происходящее* происходит "правильно" — и даже то, что происхо-

дит с моим всемогущим “я”? А если я буду продолжать жить как обычно, но при этом ничего ни от кого не требуя, а позволяя событиям разворачиваться так, как им будет угодно? Что же, мир одержит тогда надо мной победу? Я буду страдать? Вероятно, в определенных смыслах, да, но я также смогу ощутить у себя в душе необыкновенный покой и счастье. Потому что настоящее доверие к другому, или, проще сказать, к тому, что является “иным”, есть творческий акт, на который тотчас же откликается мир.

Доверять — значит подчиняться ситуации, ни от чего не отмежевываясь. Мы часто думаем, что любим, но наша любовь редко оказывается способной на простое доверие. Мысль никогда не сможет настолько ослабить эго, как это делает доверие, потому что, открываясь всему, что происходит здесь и теперь, я создаю (на том месте, где располагались все мои оборонительные сооружения), целый Космос, куда можно принять иное:

“Деятельность бодхисаттвы подобна сиянию Луны; она светит на сотню чаш с водой, и в каждой чаше отражается по Луне, а всего получается сто Лун. Так происходит не по замыслу самой луны и не по замыслу кого-нибудь еще. Но по какой-то непонятной причине все же получается так, что сто лун отражаются в ста чашах воды. Открытость подразумевает такое же полное доверие ко всему и к себе. Именно такой характер носит ситуация открытого сострадания; попытки умышленно создать сто Лун, по одной в каждой чаше, представляют собой нечто другое” [8].

Трунгпа называет доверие открытым путем — “иметь дело с тем, что есть, совершенно избавившись от опасений по поводу возможных неувязок или неудач. Необходимо избавиться от этого безумия и не бояться, что ты не вступишь в ситуацию и тебя отвергнут. Необходимо просто иметь дело с жизнью, какова она есть” [9].

Когда Трунгпа спросили, как может обрести доверчивость человек, который чего-то боится, он ответил:

“Сострадание — это не просто забота обо всех, кому нужна помощь, кто нуждается в заботе; сострадание это всеобщее, основное, органичное, позитивное мышление. Если вы кого-нибудь опасаетесь, это обычно вызывает у вас неуверенность в самом себе. Вот почему вы испытываете страх в той или иной конкретной ситуации или перед тем или иным человеком. Страх происходит от неуверенности. Если бы вы точно знали, как вести себя в данной вызывающей страх ситуации, вы перестали бы бояться. Страх порождается паникой, возникающей от замешательства и неуверенности. Неуверенность связана с недоверием к самому себе, чувством, что вы не в силах решить пугающую вас таинственную проблему. Страх исчезнет, если вы относитесь к себе самому с сострадательным участием, ибо в этом случае вы будете знать, что вы делаете. Если же вы уже знаете, что вы делаете, тогда ваши проекты также становятся, в определенном смысле, методичными и предсказуемыми. И тогда у вас появляется *праджня*, знание того, как действовать в данной ситуации” [10].

В этой книге уже было сказано много слов об эго, которое большинство мудрецов считает основной человеческой иллюзией,

являющийся причиной всех войн и вражды. Постыжение подлинной природы это является основной пью буддизма, и Трунпта объясняет, как это возникло из изначальной открытости нашей подлинной природы — беспредельной ясности, пробески которой мы уваживаем иногда, когда потрясение, вызванное чем-то прекрасным или диковинным, заглушает у нас чувство обособленности этого, и мы уже не воспринимаем это зрелище обычным аналитическим способом, а просто видим его. Но затем, почти в то же самое мгновение, мы пытаемся дать этому переживанию название, чтобы иметь возможность заморозить его, и в застывшей форме поместить в ряду своих воспоминаний как нечто нам принадлежащее — как знание, которое мы обладаем и, — если на него будет навешен ярлык, — сможем снова вынуть и рассмотреть. Прозрачное пространство исчезает, а取而代之 ванный мир становится твердым и палотным.

Трунпта исповедует древнюю буддийскую притчу об обезьяне для описания того, каким образом появляется это и как мы утрачиваем врожденное и чудесное чувство свободы и простоты. Обезьяна, говорит он, обнаруживает, что ее заперли в пустом доме (тепе) с пятью окнами (органами чувств). Когда-то она раскачивалась на ветвях густолиственных деревьев и ощущала свое единство со всей природой, но теперь те же деревья сомкнулись вокруг нее тесным строем и стали ее тюрьмой. "Вместо того, чтобы заехать на дерево, эта любопытная обезьяна оказалась замурованной в стенах непроницаемого мира,



Священная церемония в тибетском монастыре.

словно бы некий поток, бурный и прекрасный водопад, внезапно замерз. В этом замороженном доме, сделанном из замороженных цветов и энергий, царит полнейший покой. По-видимому, именно в этот момент время начинает делиться на прошлое, настоящее и будущее. Поток вещей становится отвердевшим осязаемым временем, отвердевшей идеей времени" [11]. Выглядывая во все пять окон, беспокойная, затосковавшая обезьяна начинает проверять, насколько прочны окружающие ее стены. Убедившись в их прочности, она примется за пространство, в котором находится, и пожелает овладеть им, сделать его своим собственным увлекательным опытом, своим собственным уникальным пониманием. Или же ее охватит клаустрофобия и разочарование, и она попытается вырваться из дому, питая ненависть ко всему, что ее окружает. А может быть, она попробует не обращать внимания или забыть о своей тюрьме, и просто отключиться ото всех связанных с нею чувств — и станет равнодушной, пассивной и бесчувственно-тупой.

Обезьяна (эго) с самого начала развивается в одном из этих трех направлений — желания, ненависти или тупости — и, обретя внутреннее равновесие, она начинает расклеивать в своем доме ярлыки: "Это окно. Этот угол хороший. Та стена пугает меня, и поэтому она плохая. Она создает понятийный каркас, позволяющий ей развешивать ярлыки, классифицировать и оценивать свой дом, свой мир в соответствии со своими желаниями, чувством ненависти или равнодушия" [12].

Благодаря этим понятиям, у обезьяны развивается мечтательное воображение, вследствие чего все события она видит не такими, каковы они на самом деле, а такими, какими она хочет их видеть. Наверное, все мы поступаем таким образом. Тругпа говорит:

"У нас есть устоявшиеся мнения о том, каковы вещи и какими они должны быть. На самом деле это проекция: мы проецируем свое представление о вещах на них самих. Таким образом, мы полностью погружаемся в мир, созданный нами самими, мир взаимно враждебных ценностей и мнений. Галлюцинация [или злоупотребление воображением] — в данном случае обозначает, что вещи и события истолковываются превратно, и миру явлений приписывается тот смысл, которым он не обладает" [13].

"Обезьяна имеет возможность усомниться в том, что она с чем-то соотносится; усомниться в прочности того мира, в котором она пребывает. Для этого обезьяне необходимо обрести панорамное сознание и трансцендентное знание. Панорамное сознание позволяет обезьяне охватить взглядом то пространство, в котором происходит борьба, и она начинает видеть ее смешные и комические стороны... Ясность и точность трансцендентного знания позволяет обезьяне по-иному взглянуть на стены [своей тюрьмы]. Она начинает понимать, что мир никогда не существовал вне ее, и что настоящая причина возникшей проблемы — ее собственный дуалистический взгляд на мир, разделяющий все на "я" и "не-я". Она начинает понимать, что сама же и укрепляет эти стены, сделавшись пленницей собственных стремлений. И она начинает постигать, что для освобождения из этой тюрьмы нужно отказаться от стремления убежать и принять стены такими, какими они есть" [14].



“Молитвенные колеса” тибетских буддистов.

Свою историю об обезьяне Трунгпа комментирует так: “Мощная сила, движущая обезьяной — это первобытный разум, выталкивающий нас наружу. Этот разум никак не похож на семя, которое нужно терпеливо взращивать. Он похож на солнце, сияющее сквозь просвет в тучах. Достаточно всего лишь мельком взглянуть на этот просвет, и к нам само собой придет интуитивное понимание нашего дальнейшего пути” [15].

В 1963 г. Трунгпа приехал в Англию молодым, но уже зрелым учителем медитации. Он учился в Оксфорде и попутно организовывал один из первых на Западе центров тибетской медитации Самъя-линг в Дамфрисшире (Шотландия). Здесь к нему присоединились тулку, приехавшие в Англию вместе с ним — Чиме Ринпоче и Аконг Ринпоче.

В первые годы существования Самъя-линг Трунгпа много болел. Сначала он попал в опасную автокатастрофу. Никто не надеялся на его спасение, но он выжил. Затем он несколько удалился от своих друзей. В этот период он, казалось, попал под влияние корыстолюбивого Запада. Хиппи стекались в Самъя-линг, и пожилые английские буддисты свирепо и неодобрительно хмурились. Трунгпа всегда держался как “ванька-встанька”, упорно принимающий вертикальное положение благодаря смещенному центру тяжести. С позволения далай-ламы он женился на молодой англичанке и в 1970 г. увез ее в Америку, где основал Центр Медитации Тигрового Хвоста в Вермонте и Центр медитации Карма

Дзонг в Колорадо. Он также основал Институт Наропа в Колорадо, единственное в своем роде учебное заведение, где взаимодействуют восточные и западные интеллектуальные традиции.

Сейчас он чрезвычайно глубоко проник в сущность пути бодхисаттвы (и вероятно, никто даже не догадывается, какую роль сыграл в этом пережитый им шок) и живет и пишет от всей души, просто, непосредственно, доходчиво, что привлекает к нему много учеников.

Главное прозрение Тругпа всегда состояло в том, чтобы "принять стены тюрьмы такими, какими они есть". Какими они есть, а также ради них самих. Чтобы преодолеть эти стены; чтобы в ясном пространственном свете увидеть всю их несущественность — увидеть, что стены — это только полдела. Нужно рассмотреть эти стены при обычном дневном свете, во всей их обусловленной природе. Нужно увидеть их *сами по себе*, свободными от бремени понятий, которые мы им навязываем. В связи с этим знаменитый художник Тернер однажды сказал: "Моя задача — рисовать то, что я вижу, а не то, что я об этом знаю". Приближаясь к такой же степени чистоты, мы должны позволить нашим органам чувств наблюдать, не прибегая к умственным толкованиям.

"Форма — это то, что *существует* до того, как мы спроецируем на нее свои понятия. Она есть изначальное состояние того, "что есть", — те многоцветные, живые, выразительные, драматические, эстетические свойства, которые присутствуют в любой ситуации. Формой может быть лист тополя, упавший с дерева на поверхность горной реки; ею может быть яркий лунный свет, уличная сточная канава или куча мусора. Эти вещи являются тем, "что есть", и в определенном смысле, они суть одно и то же; все они — формы, все они — объекты, все они суть именно то, что есть. Суждения о них впоследствии создает наш разум. Если мы действительно увидим вещи такими, какие они есть, то поймем, что они — лишь формы.

Итак, форма пуста. Но чем бы ее наполнить? Ее можно наполнить нашими предвзятыми мнениями, нашими суждениями. Если мы не даем своей оценки, не классифицируем лист тополя, опускающийся на воду, как нечто противоположное куче мусора на улице Нью-Йорка, значит, мы понимаем, что и лист и куча *являются* тем, чем они *есть*. Они свободны от наших предубеждений. Они, конечно же, являются в точности тем, чем они *есть*! Мусор есть мусор, лист тополя есть лист тополя, "то, что есть" — это "то, что есть". Форма становится пустой, если мы смотрим на нее, не пытаясь ее истолковать.

Но пустота — это тоже форма. Такое заявление просто обескураживает. Нам вроде бы удалось во всем разобраться, мы вроде бы поняли, что, отказавшись от своих предубеждений, сможем увидеть, что все есть "одно и то же". И вроде бы сложилась прелестная картина: все, что мы видим, и хорошее и плохое, на самом деле хорошо. Чудесно. Просто замечательно. Но следующий пункт программы гласит, что пустота — это тоже форма, и нам придется все пересмотреть.

Пустота тополиного листка — это тоже форма; на самом деле он не пустой. Пустота мусорной кучи — это тоже форма. Пытаться

увидеть эти вещи пустыми — все равно что заключить каждую из них в темницу понятия. Форма возвращается. Полагать, будто избавившись от понятийности, мы тут же увидим все вещи такими “как они есть” — это слишком просто. Но это своего рода бегство, разновидность самоутешения. Надо на самом деле *почувствовать* вещи такими, как они есть, т.е. свойства “мусорной кучести” и свойства “тополиной лиственности”, *есть-ность* вещей... Проблема в том, чтобы суметь увидеть мир непосредственно, не стремясь к “высшему” сознанию, смыслу или глубине. Просто научиться непосредственно воспринимать вещи буквально такими, каковы они суть сами по себе” [16].

Даже слова, столь часто обманывающие человеческий разум, могут принести пользу в том случае, если все предубеждения будут рассеяны.

“... Когда человек выставлен на всеобщее обозрение — совершенно раздетый, совершенно голый, совершенно открытый, без всякой маскировки — в этот самый момент он постигает силу слова. Срывая маску с основного, абсолютного, предельного лицемерия, человек видит истинное сияние драгоценностей — энергичное, живое свойство открытости, — живое свойство подчинения, живое свойство самоотречения.

Самоотречение в этот момент состоит не в том, чтобы избавиться от всего, а в том, чтобы, избавившись от всего, мы начали *ощущать* живое свойство покоя. И этот конкретный покой — не порождение слабости. Это не инертность и не беззащитность, этот покой обладает сильным характером и непобедимым свойством, непоколебимым свойством, ибо в нем нет щелей, куда могло бы просочиться лицемерие. Этот полный покой во всем, покой, при котором даже в самом темном углу не остается места для сомнения и лицемерия. Полная открытость — это полная победа, потому что мы не боимся, мы совершенно не пытаемся защищаться” [17].

“Когда мыслительный поток освободится от самого себя

И ты познаешь сущность Дхармы,

Ты поймешь все,

А видимые явления

Целиком составят ту библиотеку, которая тебе нужна” [18].

ДАНДАРОН (1914 – 1974)

Бидия Дандарон, бурятский лама, воспитанный в той же традиции северного буддизма, что и Тругпа, тем не менее, являет собой полную противоположность последнему. Он никогда не заботился об изложении буддийской философии в общедоступной форме; он посвящал очень много времени традиционной храмовой деятельности и изучению буддийских классиков; и, наконец, он не покинул свою родину в те времена, когда буддизм подвергался наиболее жестоким преследованиям, и до самой смерти боролся за сохранение и распространение традиции тантрического буддизма в России.

Все это привело к тому, что имя и труды Дандарона практически неизвестны на Западе. Только недавно У. Хаммерсмит перевел на английский язык его работу "Мысли буддиста"; но эта небольшая книжка, чрезвычайно глубокая по содержанию, насыщена специфической буддийской терминологией и довольно трудна для неспециалистов. Для того, чтобы составить себе какое-то представление об учении Бидии Дандарона, следует сперва совершить небольшой экскурс в историю буддизма и основы буддийской терминологии.

Как уже было сказано выше, в середине первого тысячелетия н.э. северные буддисты серьезно разошлись с южными по целому ряду вопросов. Северный буддизм (впоследствии получивший название махаяны) провозгласил, что земное учение Будды и сам Будда Гаутама — всего лишь иллюзии, нужные (но не обязательные) для освобождения из плена Великой Иллюзии. Единственной реальностью, первой и последней, махаянисты объявили *шунью*, т.е. Вселенскую Пустоту. По их мнению, Нирвана является просветленной частью этой пустоты — пустотой, осознающей саму себя. Что же касается *Сансары* (материального мира) — то она тоже является пустотой, но не осознает себя таковой. *Виджняна* — вселенский дух, вместилищем которого является *шунья*, тоже разделен на просветленную и непросветленную часть. Непросветленная виджняна порождает в живых существах иллюзию материального мира; но она же порождает в них и стремление к совершенству и просветлению, поскольку постоянно стремится объединиться со своей просветленной частью.

Другим существенным моментом учения махаяны является утверждение, что не только буддийский монах, оставивший мир ради медитации, но и всякое живое существо способно достичь Нирваны уже в этой жизни (поскольку все буддисты убеждены, что ни одно живое существо, не достигшее Нирваны, не умирает окончательно, но всякий раз возрождается для новой жизни и новых страданий в *Сансаре*). Кроме того, человек, достигший Нирваны, но отказавшийся от нее из сострадания к миру, по мнению махаянистов, совершает гораздо более достойный поступок, чем тот, кто сразу же и навсегда погружается в Нирвану. Такого человека называют *бодхисаттвой*; он дает обет спасти все живые существа от оков *Сансары* и возрождается в ней до тех пор, пока все живые существа не будут спасены.

Наряду с бодхисаттвами в мире махаяны существует множество религиозных и общественных деятелей, достигших просветления, но все же не покидающих мир *Сансары*. Буддисты считают, что один из таких деятелей, тибетский лама Гумбум Джаягсы Гэгэн, в декабре 1914 года возродился к новой жизни в облике Бидии Дандарона, сына бурятского ламы Агвана Тузол-Доржи. Легенда повествует о том, что вскоре после его рождения в Бурятию прибыла делегация тибетских лам с просьбой отдать мальчика на воспитание в Тибет. Однако Лубсан Сандан, духовный вождь бурятских буддистов, сказал им: "Он нужен здесь".

Таким образом, Дандарон остался в Бурятии. Лубсан Сандан стал его духовным наставником, и в 1921 г. передал семилетнему Дандарону свое духовное могущество и титул Дхармараджи (Короля Учения).

Начало 20-х гг. было тяжелым временем для бурятских буддистов. Гражданская война, уже окончившаяся на западе России, все еще продолжалась в Сибири. В 1919 г. Лубсан Сандан создал теократическое правительство Бурятии, которое уберегло бурятский народ от участия в войне — тяжчайшего греха с точки зрения буддийской религии. Его влияние было настолько сильным, что атаман Семенов, так и не сумевший призвать бурят под свои знамена, в гневе развернул репрессии против буддийского духовенства. В 1922 году Семенова разгромили большевики; однако их отношение к буддизму было еще более нетерпимым. Бурятии была предоставлена формальная автономия, но правила ею большевистские наместники, всецело подчинявшиеся указаниям Москвы.

В 1930-е гг. большевики развернули мощную антирелигиозную кампанию, фактически объявив вне закона все религиозные объединения, кроме православной церкви (которую рассчитывали подчинить своему влиянию). Постоянное давление со стороны местных властей вынудило Дандарона покинуть Бурятию. К тому времени он уже очень хорошо изучил буддийскую философию и ритуал, владел тибетским и монгольским языками и пользовался большой популярностью у верующих.

И вот двадцатилетний лама стал студентом Ленинградского института авиаприборостроения. Ленинград был выбран Дандароном не случайно. Именно здесь еще с дореволюционных времен существовала самая сильная буддийская община на европейской территории России; именно здесь формировалась в те годы русская школа востоковедения.

Учась в институте, Дандарон не оставлял занятий языками и посещал лекции на восточном факультете университета. Однако в 1937 г. он был арестован по обвинению в антисоветской деятельности. Судьи признали его виновным в создании подпольных организаций борьбы за освобождение желтых рас и, несмотря на явную абсурдность обвинения, приговорили к смертной казни. Впоследствии смертный приговор был заменен двадцатью пятью годами каторги.

Годы, проведенные на каторге, Дандарон называл своими университетами. Здесь он встретил множество образованнейших людей, арестованных по столь же абсурдным обвинениям. Среди них были ученые, философы, религиозные и общественные деятели, и даже буддийские священнослужители, которые помогли Дандарону завершить религиозное образование.

Общение с учеными, воспитанными в европейской традиции, позволило Дандарону преодолеть философскую ограниченность традиционного буддизма. Осваивая основы материалистической философии, кантианства и экзистенциализма, Дандарон постоянно сопоставлял их с буддийским учением и неизбежно убеждался в правоте последнего. Постепенно он пришел к той же мысли, что и Тейяр де Шарден: новейшие открытия ученых и философов не опровергают, а подтверждают традиционные истины. Например, дарвиновское учение об эволюции живых существ довольно точно отражает махаянистскую теорию о стремлении непросветленного сознания к Нирване:

“Во всей истории возникновения природы (*Сансары*) нам ясно видно неутомимое творческое искание великого закона совершенство-

вания во имя полного совершенствования *Алая-виджняны* вплоть до полного слияния с Нирваной. Причем эта творческая сила комбинировала атомы таким образом, чтобы только обеспечить образование природы, не больше и не меньше...

Борьба за существование в первичных организмах есть первое проявление несовершенства *Алая-виджняны*. Растения питаются за счет воды с растворенными в ней солями и за счет углекислого газа; животные — уже готовыми органическими веществами, образовавшимися в теле растений.

С образованием животных *Алая-виджняна* индивидуализируется и приобретает местоположение и форму в скандхах указанных животных. Через них, т. е. через эти тела, они получают возможность актуализировать свое несовершенство в окружающем мире, в борьбе за существование. Образование животного организма характеризует приобретение *Алая-виджняной* определенной индивидуальной формы. Вместе с этим в теле каждого животного появляется великое множество нервных клеток, в центре которых находится невидимый нервный стержень, который проходит вдоль всего тела от коры головного мозга до конца полового члена, на этом стержне расположены пять узлов, он носит (на санскрите) название *Аван-дуди*.

Практически в каждом животном организме он не действует. На пяти узлах указанного стержня условно сосредоточены эмоции, чувства и нервы, которые — естественно, у непросветленной *Алая-виджняны* — реализуют грешные поступки (вернее, являются источниками грехов) и называются *клешами*. Эти эмоции и чувства диктуют свои желания в виде инстинктов тем чувствительным нервам, через которые животные имеют общение с внешним миром" [1].

По мнению Дандарона, естественную эволюцию обезьяны в человека можно объяснить только с помощью буддийского закона совершенствования, т.е. стремления несовершенного духа к Нирване путем просветления. "Наконец, на высшей ступени процесса саморазвития, *виджняна* обретает сознательность в человеческом индивиде. *Алая-виджняна*, как частица Ади-будды, во всех этапах своего развития сохраняет полную непроявленную форму божественной мудрости, которая частично проявляется в виде интуиции. ...Но у несовершенной *Алая-виджняны*, в отличие от Ади-будды, все узлы *Аван-дуди* покрыты мраком *клеш* в виде эмоций: неведение, желание (страсть), гнев, гордость и зависть. В области верхнего узла, который называется "колесо великого блаженства", находится мозг, где раскрывается *сознание*. ...Благодаря появлению сознания субстанция обратилась в *субъекта*, необходимость обернулась в *свободу*. С этого момента совершенствующееся движение *Алая-виджняны* сопровождается качественным изменением" [2].

Это изменение заключается в том, что сознание помогает человеку преодолеть мрак *клеш* — неведения, страстей и эмоций, которым подчинены все действия животных и непросветленных людей. Каждое из таких действий не просто греховно само по себе — оно порочно еще и тем, что находится в полной зависимости от закона *кармы*

(причинно-следственной связи) и порождает разнообразные последствия, еще глубже погружающие человека в омут Сансары. "Ни один греховный поступок не пропадает бесследно. Наоборот, он неумолимо вызывает несовершенные следствия, соответственные по количеству и качеству называемой причине, таков закон кармы. Если человеку не удастся в этой жизни испытать соответствующую карму, то он найдет ее в следующих перевоплощениях. Если мы видим людей, с детства несчастных или, наоборот, счастливых на всю жизнь, то, безусловно, они испытывают следствия предыдущих перерождений" [3].

Дандарон подробно останавливается на каждой из пяти "грubbyх" клеш:

"Во-первых, неведение (невежество) не позволяет индивиду оглянуться и одуматься. Не позволяет ставить вопрос: для чего ведется непрерывная борьба [за существование]? Если и ставится такой вопрос, то клеша-неведение отвечает: для того чтобы обеспечить жизнедеятельную потребность.

Во-вторых, мысль о наличии "эго" (индивидуального "я") требует проявления любви к себе, которая приобретает социальное значение. Жадность, эгоизм и ненасытное желание приобрести все больше и больше богатства для себя толкают индивида в пучину социальной борьбы. ...

В-третьих, индивидуализированная клеша (эмоция "гнев") через проявление несовершенства в обыденной жизни постоянно создает грехи. С гневом связаны самые разнообразные преступления человека, начиная с убийства и кончая самыми мерзкими подлостями языка и мысли.

В-четвертых, в процессе борьбы и победы возникает чувство гордости, которое толкает человека к тупой самоуверенности и, тем самым, к установлению и укреплению неведения.

В-пятых, та же вечная и бессмысленная борьба, угнетение одних другими, активизирует эмоцию "зависть". Этот инстинкт непосредственно связан с эмоцией "любовь", особенно в половой любви, где он выступает в виде ревности" [4].

Таким образом, "единственным спасением от сансарной муки является подавление клеш путем самосовершенствования" [5]. Согласно классической махаянистской технике, предлагаемой Дандароном, самосовершенствование индивида начинается с сострадания другим существам, которые, подобно ему самому, испытывают все муки Сансары. Можем ли мы быть уверены, — спрашивает Дандарон, — что данное живое существо в каком-либо перерождении не было нашей матерью? Едва ли; а посему, абстрагируясь от времени (которое в действительности есть ничто иное как иллюзия), мы должны жалеть каждое живое существо как свою родную мать. Такое эмоциональное единение со всем живущим на Земле очищает душу человека от грешных клеш; проникшись состраданием, человек обретает состояние бодхисаттвы и открывается для подлинной эмоциональной интуиции. Именно на этом этапе для человека наиболее важны аскеза и медитация: они позволяют ему подавить свое телесное начало и клешу неведения и, таким образом, разрушить иллюзию собственного "я", препятствующую подлинному просветлению.

Знание медитационных техник тантрического буддизма (так называемой тантрической йоги) помогло Дандарону не просто выжить в условиях сибирской каторги, но и вести там активную проповедь буддизма. У него появились первые ученики и последователи, в основном европейского происхождения. Очевидно, именно здесь у Дандарона созрела идея, впоследствии выразившаяся в лозунге "Тантра — на Запад!"

Для махаяниста в этой идее нет ничего необычного. Как уже сообщалось в статье о Трунгпа, традиция северного буддизма содержит пророчества о том, что эта религия когда-нибудь станет религией Запада. И даже более того: не далее как в двадцатых годах нынешнего века монгольские ламы утверждали, что время для похода на Запад настало именно сейчас; однако уже к началу тридцатых годов все буддийские школы, процветавшие в Монголии, Бурятии, Хакасии и Туве, были фактически разгромлены.

В начале сороковых годов Дандарон вместе с другими бурятскими ламами написал письмо Сталину, ходатайствуя о восстановлении буддийских монастырей в Бурятии. Удивительно, но это ходатайство не осталось без ответа: вскоре бурятским буддистам было разрешено открыть два монастыря. А в 1956 г. Дандарон был окончательно освобожден и полностью реабилитирован.

К сожалению, на свободе ему суждено было пробыть недолго — меньше двадцати лет. Но за это время Дандарон успел совершить очень много. Он систематизировал и описал огромное количество оригинальных тибетских рукописей; создал краткий тибетско-русский словарь; перевел и издал "Источник мудрецов" — словарь терминологии северного буддизма, созданный в XVIII веке. Параллельно с научной деятельностью он занимался организационной работой по восстановлению буддийской церкви у себя на родине. Буддисты Центральной Азии издавна были разделены на множество сект или школ, зачастую враждовавших друг с другом. Изучая аутентичные источники, Дандарон смог доказать, что все их противоречия носят формальный характер, и создать собственное синтетическое учение, объединявшее в себе несколько разных традиций.

Согласно Дандарону, среди всех многочисленных буддийских школ нет ни одной, которая не содержит в себе пути к просветлению и освобождению. Даже хинаяна, несмотря на немалую трудность предлагаемого ею пути, способна освободить человека от бремени Сансары. Однако "хинаяна (малая колесница) помогает переправляться через бурное море становления к далеким берегам Нирваны лишь тем немногим сильным душам, которые не нуждаются ни в помощи извне, ни в утешении почитания. Хинаянистический путь является исключительно трудным путем, тогда как ноша Махаяны легка и не требует от человека, чтобы он немедленно отрекся от мира и от всех человеческих привязанностей. Махаяна предлагает всем существам во всех мирах спасение посредством веры, любви и знания" [6].

Путь к просветлению, предлагаемый Дандароном, с первого взгляда выглядит значительно сложнее, чем прямой и логичный путь хинаяны. Это сложная система медитаций и йогических упражнений во

многим напоминает эзотерические практики индусской тантры. На первом этапе этого пути *Сансара* преодолевается телесно: "Контроль над телом, посредством принятия им определенных положений и дыхательных упражнений воспитывает безразличие ко всяким окружающим изменениям, резким сменам температур и даже голоду и т.д. Ищущий добивается полного интуитивного знания о том, на чем он сосредотачивается. Самадхи (сосредоточение) является средством, благодаря которому он получает знание о сверхъестественных объектах. Посредством его ищущий познает внутреннюю сущность вещей, отсутствие индивидуального "я", *шуньяту* феноменального мира и в результате достигает величайшего света мудрости" [7].

Дандарон подчеркивает, что на этом этапе искателю просветления больше всего необходимо руководство со стороны просветленного учителя. "Ибо случается иногда с теми йогами, которые еще не достигли полного освоения своей основной цели, заключающейся в полном освобождении от сансарных пут, что эти йоги, достигнув магических сил, увлекаясь этими сверхъестественными способностями, забывают о дальнейшем совершенствовании" [8]. Учитель необходим и по другой причине: буддийская тантра (*ваджраяна*) окружена завесой тайны, и ее тексты изобилуют намеренно зашифрованными местами; кроме того, "наиболее секретные наставления не писались на бумаге, а передавались из уст учителя в ухо ученика через тростниковую палочку. Поэтому такое наставление называется *карнатантра* (тантра в ухо); оно сохранилось доныне и будет всегда" [9].

Почитание и преданность учителю играют решающую роль во всех практиках тантрического буддизма. Чтобы подчеркнуть значение этих факторов, Дандарон рассказывает историю из жизни одного знаменитого тибетского йога, случившуюся во времена его ученичества. Как-то раз его учитель раскрыл перед ним небеса, показав сияющий дворец *Идама* (тантрийского воплощения Будды) и спросил: "Кому ты теперь будешь молиться: мне или этому дворцу с *Идамом*?"

Потрясенный открывшимся зрелищем, ученик ответил учителю, что сначала помолится *Идаму*, а потом учителю, поскольку учителя он видит каждый день, а *Идама* — впервые. Но, едва он начал молиться, и *Идам*, и учитель исчезли, и ему пришлось еще долго скитаться по свету в поисках учителя.

Учитель необходим и на следующем этапе духовного просветления, когда ученику открываются огромные, сверхъестественные силы; когда он постигает прошлое, настоящее и будущее и, достигнув просветления, духовно освобождается от оков *Сансары*. Учитель руководит одним из ключевых процессов буддийской тантры — обретением недвойственности через слияние мужского и женского начал; кроме того, учитель должен направить ученика на путь *бодхисаттвы* — милосердное возвращение в *Сансару* ради ее окончательного просветления.

Сам Дандарон, несомненно, был тем просветленным учителем, который мог передать свет учения Будды не только своим соотечественникам, но и людям, воспитанным в совершенно иной культурной среде. Начиная с середины 60-х гг. к нему приезжали ученики из

европейской части России. Он обучал их не только тантрической практике, но и основам буддийской философии — “через абсурд, ситуационную неопределенность, через методы быстрого вскрытия интуиции и реализацию недвойственности, через игру, смех и гнев” [3]. Благодаря Дандарону буддийские общины возникли в Москве и Ленинграде, в Таллинне, Риге и других городах Советского Союза.

Все это привело к тому, что в 1972 г. КГБ инспирировал судебный процесс против Дандарона и его учеников по обвинению в сектантской деятельности. Невежество судей было беспредельным: в своих решениях они руководствовались... буквальным толкованием эротических и устрашающих образов тантрического искусства! В их трактовке учение Дандарона мало чем отличалось от сатанизма или шаманства, и никакие адвокаты не смогли бы убедить их в обратном. Дандарона приговорили к пяти годам каторги, и вскоре он умер в одном из лагерей на южном берегу озера Байкал.

Многие сложности учения *ваджраяны*, излагаемого Дандароном, проистекают, главным образом, из двух причин. Во-первых, в отличие от Трунгпа, Дандарон не стремится модернизировать и упростить философию северного буддизма, сведя ее к ряду основных положений. Во-вторых (и это, очевидно, является здесь основным моментом), Дандарон убежден, что основное преимущество *ваджраяны* заключено в ее практических методиках, способных привести к просветлению любого, кто займется ими всерьез. Сложность буддийской *тантры*, — утверждает Дандарон, — значительно проще тех простых и бесхитростных рекомендаций, которые дают нам учителя хинаяны или дзэн-буддизма. Ибо, сколь бы ни были просты эти рекомендации, следовать им — значит пытаться одним прыжком преодолеть чудовищное расстояние, отделяющее непросветленный разум от просветления. Учитель буддийской *тантры* разделяет это расстояние на ступени, и ученик, преодолевая их одну за другой, медленно, но уверенно движется к свету.

Преимущества такого пути очевидны, однако, очевидны и связанные с ним опасности: ведь в символике и техниках буддийской *тантры* содержится много таких деталей, которые при превратном толковании способны принести (и зачастую приносят) немалый вред невежественным ученикам. В частности, это относится к устрашающему облику тантрийских *идамов*, которые напоминают дьяволов христианской иконографии, и к сексуальной магии слияния двух начал, — последняя зачастую истолковывалась европейским оккультистами как своего рода индульгенция для обыкновенного разврата. Кроме того, растущий интерес к тайнам *тантры* уже давно породил такую ситуацию, когда на одного просветленного учителя приходится не меньше десятка амбициозных недоучек, извлекающих всевозможные выгоды из тантрийских правил почитания учителя. Все это заставляет предположить, что на Западе путь *тантры*, к сожалению, пока что возможен лишь для тех немногих, кому посчастливится найти настоящего Учителя и вместе с ним пройти этот путь от начала до конца.

БИБЛИОГРАФИЯ

DHIRAVAMSA

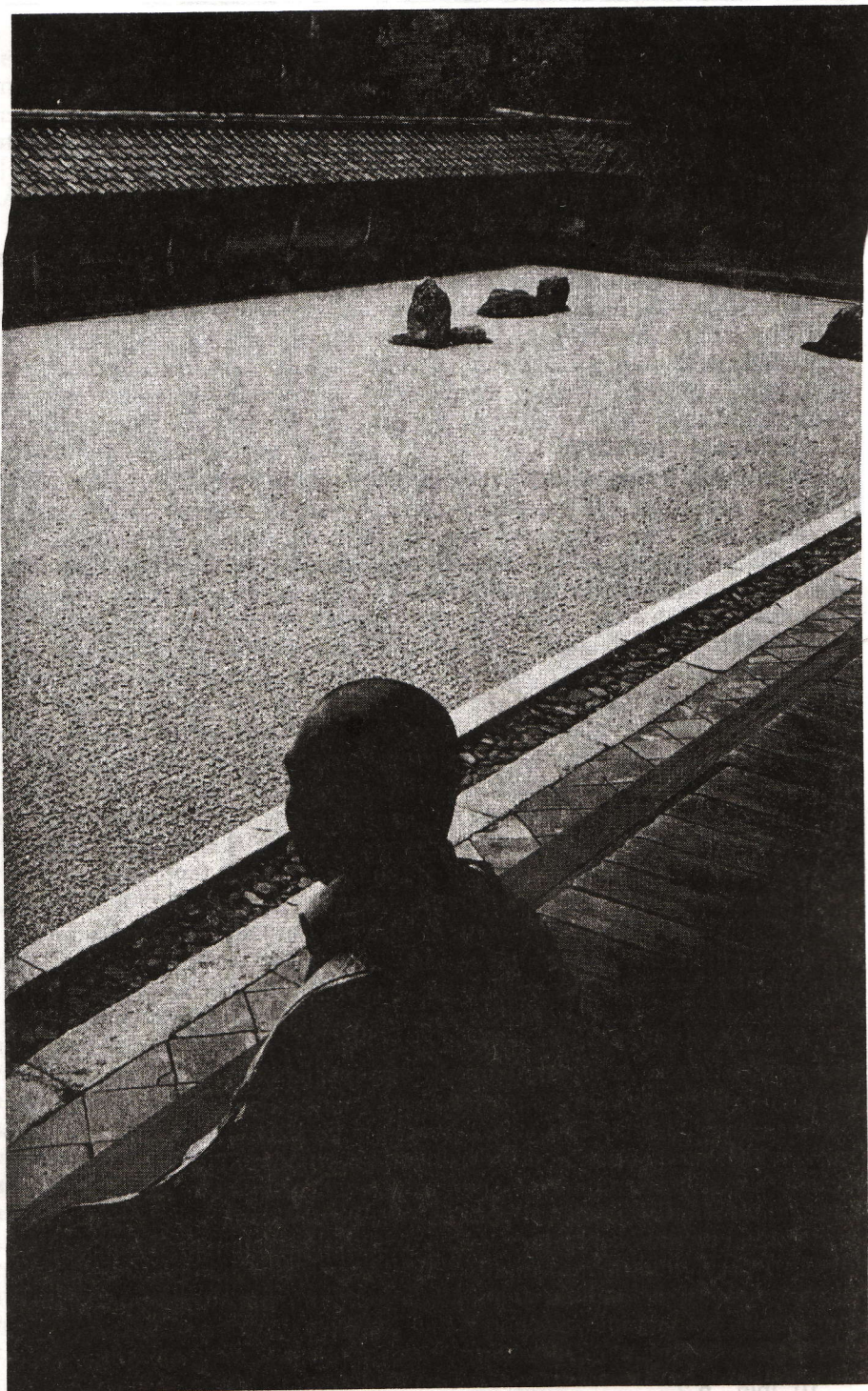
1. Dhiravamsa, *The Real Way to Awakening* (Hindhead, England: Vipassana Centre), pp.13-14.
2. Dhiravamsa, *The Middle Path of Life* (No publisher), p.92.
3. Ibid., p.93.
4. Ibid., p.33.
5. Ibid., p.31.
6. Ibid., p.32.
7. Ibid., p.39.
8. Ibid., p.45.
9. Ibid., p.86.

CHOGYAM TRUNGPA

1. Chogyam Trungpa, *Born in Tibet* (London: Allen and Unwin; New York: Penguin), p.56
2. Ibid. p.57.
3. Chogyam Trungpa, *Cutting Through Spiritual Materialism*, (London: Robinson and Watkins Books Ltd.), p.13.
4. Ibid. p.15.
5. Ibid. p.19.
6. Ibid. p.26.
7. Ibid. p.69.
8. Ibid. p.102.
9. Ibid. p.104.
10. Ibid. p.108.
11. Ibid. p.129.
12. Ibid. p.130.
13. Ibid. p.146.
14. Ibid. p.160.
15. Ibid. p.188.
16. Ibid. p.189.
17. Ibid. p.198.
18. *Garuda II*, p.56.

BIDYA DANDARON

- 1*. Bidya Dandaron *Buddhist's Reflections* (London: The Buddhist Society, trans. by W. Hammersmith), p.8.
2. Ibid., p.12.
3. Ibid., p.25.
4. Ibid., p.24.
5. Ibid., p.25.
6. Ibid., p.112.
7. Ibid., p.158.
8. Ibid., p.157.
9. Ibid., p.157.
10. Ibid., p.2.



4. ПУТЬ ДЗЭН

Наверное, в наше время на Западе не найдется ни одного образованного человека, которому не было бы знакомо слово “дзэн”. Это в высшей степени иррациональное и парадоксальное учение давно уже вышло за рамки обычной интеллектуальной моды и за довольно короткий срок сумело оказать значительное влияние на культуру и искусство Запада.

Дзэн является буддийской сектой, однако его учение в значительной степени утратило связь со своими индийскими корнями и давно стало неотъемлемой принадлежностью японской культуры. По сравнению с прочими буддийскими школами дзэн занимает довольно-таки крайнюю позицию: он отрицает не только необходимость Мудрости и Сострадания, но и реальное существование чего бы то ни было. По мнению дзэн-буддистов, даже *шунья* (Великая Пустота, которую махаянисты считают реальной сутью всех иллюзорных вещей) является всего лишь иллюзией, которую следует преодолеть, чтобы проникнуть в истинную природу вещей.

Японский профессор Д.Т.Судзуки, о котором пойдет речь в следующей статье, определяет дзэн-буддизм как учение, претендующее на “особое откровение без посредства Св. Писаний; независимость от слов и букв; прямой контакт с духовной сущностью человека; постижение сокровенной природы человека и достижение совершенства Будды” [1]. Его интерпретация дзэн-буддизма оказала влияние практически на всех ученых и философов XX века, исследовавших этот предмет. Некоторые утверждения Судзуки сегодня считаются спорными: так, например, кое-кто упрекает его в том, что он чересчур прямолинейно отождествляет самобытный японский “дзэн” с китайской сектой “чань”; другие утверждают, что он слишком увлекается теоретическими аспектами дзэн-буддизма, которые на самом деле не играют здесь такой уж значительной роли. Однако даже наиболее рьяные критики не могут отрицать, что Судзуки является наиболее значительным и авторитетным деятелем в современном дзэн-буддизме, и его позиция в любом случае достойна самого пристального внимания.

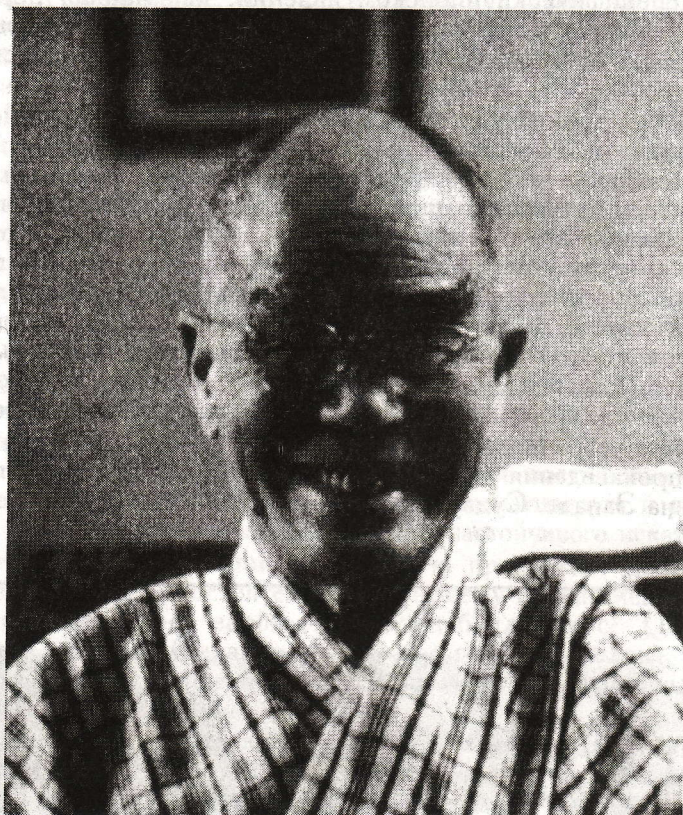
СУДЗУКИ (1870 – 1966)

“Великая истина дзэн живет в каждом. Загляните внутрь и ищите ее там, не прибегая к чьей-либо помощи. Ваш собственный разум выше всяких форм. Он свободен, покоен и блажен. Он вечно проявляется в ваших шести чувствах и четырех стихиях. Все озарено его светом. Отбросьте двойственность, связанную с субъектом и объектом, забудьте то и другое, поднимитесь выше интеллекта, отделите себя от рассудка, проникая непосредственно в глубины разума Будды, вне которого нет ничего реального. Вот почему Бодхидхарма, когда он пришел с запада, просто провозгласил: “Моя доктрина единственная в своем роде, потому что она имеет дело непосредственно с душой человека. Она не усложняется каноническими учениями. Это непосредственная передача истины” [2].

Профессор Дайсэцу Тайтаро Судзуки никогда не был ни дзэнским монахом, ни просветленным учителем дзэн-буддизма; тем не менее, его знали и уважали во всех храмах Японии. Его заслуги в области религии были отмечены самим императором Японии; он был избран членом японской Академии и получил премию Асахи за свою деятельность в области культуры. По свидетельствам современников, обсуждая просветленные состояния сознания, Судзуки говорил о них, как человек, который в них жил; создавалось впечатление, что цель его деятельности заключается в том, чтобы подобрать интеллектуальные символы для описания явлений, происходящих за пределами интеллекта.

В молодые годы Судзуки жил в качестве мирского ученика в Энкагукэй, большом монастыре Камакуры. Этот древний храм, в настоящее время частично разрушенный землетрясением, представлял собой влиятельный центр дзэн-буддийской школы Риндзай. Обстановка большого зала для медитаций, где Судзуки постигал основы дзэн, была типична для всех строений такого рода. В прямоугольном помещении площадью приблизительно двадцать на одиннадцать метров под продольными стенами устроены высокие деревянные подмости шириной в два с половиной метра. Между ними от начала до конца зала простирается пустое место. “Это место используется для выполнения упражнения “кинхин” (“хождение по сутрам”). Место, которое отводится каждому монаху на подмостках, покрытых соломенными матами (татами), не превышает площади одного мата. Там он сидит, размышляет и спит ночью. Постелью ему служит одно большое ватное одеяло — и летом, и зимой. У него нет никакой подушки; ложась спать, он кладет под голову свои личные вещи. Однако личных вещей у него почти нет. Все его имущество — это “каса” и “коромо” (ряса), несколько книг, бритва и набор чашек. Все это хранится в ящичке, размером около 40х25х7 сантиметров. Когда монах отправляется в путь, он вешает этот ящик на шею с помощью матерчатого ремня” [3].

Поскольку Судзуки был мирским учеником, а не монахом, ему не пришлось странствовать с ящиком на шее; однако все прочие ограничения монашеской жизни коснулись его в полной мере. Впоследствии он часто подчеркивал, что именно чистота и скромность дзэн-буддийского монастыря явились источником *ваби* — одного из

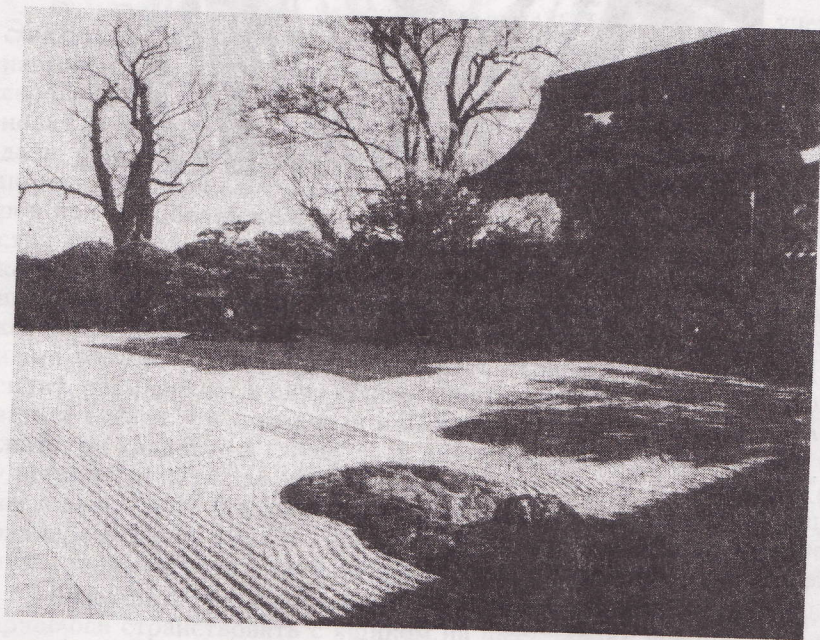


СУДЗУКИ (1870 – 1966)

основных принципов традиционной японской эстетики. *Ваби* — это культ чистоты и добровольной бедности, отразившийся, в частности, в таком специфически японском явлении, как чайная церемония. Судзуки определял ваби как “активное эстетическое отношение к бедности”, без которого бедность превращается в нужду и постоянный источник печалей.

“*Ваби* означает недостаточное количество вещей, невозможность удовлетворить все возникающие желания, — писал Сотан, один из основоположников чайной церемонии. — Человек в отчаянии остановился на своем пути, поскольку не может идти дальше — вот что такое *ваби*. Но он не тяготится таким положением. Он научился довольствоваться самым малым. Он не ищет ничего недоступного. Он перестал осознавать свое трудное положение. Но если бы в его разуме возникла мысль о бедности, небеспеченности или полной безысходности, его положение и жизнь лишились бы элемента *ваби*, и он превратился бы в страдающего бедняка. Те, кто действительно знают, что такое *ваби*, лишены зависти, ярости, злобы, лени, беспокойства и глупости” [4].

Можно с уверенностью сказать, что именно дух *ваби*, наполняющий все произведения Судзуки, явился основной причиной их популярности на Западе. Судзуки рассказывает о дзэн-буддизме просто и



“Сухой сад”.

откровенно, без восторженности и пропагандистского пыла, не нагромождая излишних доказательств и не слишком увлекаясь внешней экзотикой. Тем не менее, его "Эссе о дзэн-буддизме", опубликованные в Англии в 1927 г., сразу же вызвали живой отклик у многих западных интеллектуалов. Юнг и Гессе, Хайдеггер и Сартр, Олдос Хаксли и Алан Уотс — вот далеко не полный список благодарных читателей этой книги. Доктор Юнг, написавший предисловие к "Введению в дзэн-буддизм" — наиболее известной книге Судзуки, — утверждал, что его произведения "принадлежат к числу лучших вкладов в изучение живого буддизма, появившихся за последние десятилетия"; а Хайдеггер однажды признался, что находит в дзэн-буддизме все, что хотел бы выразить в своих сочинениях.

В отличие от многих своих предшественников, Судзуки никогда не подчеркивал в дзэн-буддизме его специфически японских черт. Напротив, он утверждал, что стремление к непосредственному трансцендентальному опыту, лежащее в основе дзэн-буддизма, свойственно представителям всех вероисповеданий. Его любимый пример — Мейстер Экхарт, средневековый немецкий мистик, призывавший к интуитивному постижению Бога. Но в христианстве такое постижение является уделом одиночек, тогда как дзэн-буддизм систематизирует и развивает его пути, делая его доступным для каждого настойчивого искателя.

Стратегия духовного поиска, которую предлагает дзэн — это подражание Будде, самостоятельно достигшему просветления. Недаром легенда связывает зарождение дзэн-буддизма с "Цветочной проповедью" Будды. Однажды Будда, не говоря ни слова, показал своим ученикам букет цветов — и только один из них понял, в чем заключалась суть этого наставления.

Подобно всякой вещи, букет цветов не поддается адекватному описанию — он тождественен только самому себе. Точно так же и суть учения Будды невозможно изложить словами — ее можно лишь пережить на собственном опыте. Именно это переживание и позволяет проникнуть в суть учения Будды.

"Один древний учитель дзэн-буддизма, желая показать, что такое дзэн, поднял вверх палец, другой — толкнул ногой шар, а третий — ударил вопрошающего по лицу" [5]. Однако Судзуки, писавший о дзэн-буддизме, волей-неволей должен был *рассказать* о сущности дзэн. И нужно сказать, что он блестяще справился с этой задачей.

Используя классическую буддийскую технику "утверждения через отрицание", Судзуки перечисляет целый ряд определений дзэн-буддизма, которые кажутся ему несостоятельными. В частности, дзэн — это не буддизм, поскольку всем буддийским учениям здесь придается лишь чисто прикладное значение. Однако при этом философию дзэн нельзя назвать нигилистической, ибо во всем ее отрицании всегда присутствует некий положительный момент. Дзэн — это не религия: "В дзэн нет Бога, которому можно было бы поклоняться, нет также никаких церемониальных обрядов, ни рая для отошедших в мир иной, и, наконец, в дзэн нет и такого понятия, как душа, о благополучии которой должен заботиться кто-то посторонний, и бессмертие которой так сильно волнует некоторых людей..."

...В дзэн нет Бога, но это не значит, что дзэн отрицает существование Бога. Дзэн не имеет дела ни с утверждением, ни с отрицанием. Отрицая что-либо, само отрицание уже включает в себя противоположный элемент. То же самое может быть сказано и об утверждении. В логике это неизбежно. Дзэн стремится подняться выше логики и найти высшее утверждение, не имеющее антитезы" [6].

Таким образом, дзэн — это не религия и не философия. Но дзэн — это нечто большее, чем просто медитативная техника. Медитация дзэн — это не концентрация мыслей на каком-либо определенном предмете, а освобождение ума от всяких препятствий и ограничений, позволяющее воспринимать вещи такими, как они есть. Поэтому те, кто считают дзэн системой духовных упражнений, на самом деле путают его с буддийской хинаяной. Такие определения, как "убийство ума" или "мистическое самоопьянение" не подходят дзэн ни в коей мере, поскольку в нем нет никакого ума, который следовало бы убить, и никакого "я", которое следовало бы опьянять.

Отчасти правы те, кто говорит о мистическом характере дзэн. "...Но Дзэн — это мистицизм особого рода. Он мистичен в том смысле, что солнце светит, что цветы цветут, что я слышу, как с улицы доносятся звуки барабанного боя. Если все это можно назвать мистикой, то такого в дзэн сколько угодно. Как-то раз одного дзэнского учителя спросили, что такое дзэн, и он ответил: "Ваши повседневные мысли". Ясно и предельно откровенно, не правда ли? Дзэн лишен всякого духа секретности. Христиане могут практиковать его в той же мере, как и буддисты. В одном и том же океане и мелкая, и крупная рыба чувствуют себя превосходно. Дзэн — это океан. Дзэн — это воздух. Дзэн — это горы. Это гром и молния, это весенний цветок, знойное лето и снежная зима, и даже более того: дзэн — это человек" [7].

Судзуки демонстрирует нам неуловимость дзэн-буддизма, сущность которого как бы ускользает от любых определений; однако он утверждает, что эта неуловимость не является особенностью учения дзэн-буддизма. Это свойство, присущее всему восточному мышлению в целом.

"Для людей Запада вещь либо существует, либо не существует. Утверждение, что она существует и одновременно не существует, они считают невозможным. Они скажут: если мы родились, то мы обречены на смерть. Восточный ум работает иначе: мы никогда не рождались и никогда не умрем. Нет рождения и смерти, нет начала и конца — вот что такое восточный образ мышления. Западный ум считает, что должно быть начало, что Бог должен был сотворить мир, что в начале было Слово. Нашему восточному уму все представляется совсем иначе: нет Бога-творца, нет начала вещей, нет ни Слова, ни Логоса, ни чего-либо, ни ничего. Запад воскликнет: "Все это чепуха! Это совершенно немыслимо!" Восток ответит: "Вы правы. Покуда существует "мышление", вы не можете избежать дилеммы или бездонной пропасти абсурдов" [8].

"Запад мыслит противопоставлениями. И любое мышление как таковое осуществляется именно таким образом, то есть прежде всего существует сам мыслящий субъект, у которого есть объект, на который направлена мысль этого субъекта. ...Такое мышление можно назвать



Дзэнская медитация в Англии (Западный Суссекс).

объективным, так как в данном случае оно направлено на объект. Но оно начинается с субъекта, и поэтому он всегда присутствует в нем. И как бы далеко он не уходил, он никогда не может исчезнуть совершенно.

Восточный образ "мысли" означает, что мыслитель теряется в мышлении. Это уже не мышление в обычном смысле слова. Вот почему я говорю, что восточному уму несвойственно "мышление". Вот почему учителя не дали Дзэгэну никакого ответа [на вопрос, жив или мертв этот человек]. Если бы они могли, они ответили бы ему "да" или "нет". Но они не могли ни утверждать, ни отрицать. Если бы они прибегли

к тому или другому, то они исказили бы свой внутренний опыт. Им не оставалось ничего, кроме как твердить: "ни то, ни другое". Для них мыслитель и мышление — одно и то же. Если бы они остановились на чем-то одном и сказали бы "да" или "нет", это значило бы, что мыслитель отделился от мысли и целостность внутреннего опыта нарушилась" [9].

Возможно, Судзуки несколько преувеличивает, приписывая всему Востоку образ мыслей, в полной мере свойственный лишь некоторым учителям дзэн-буддизма. Очевидно, "западный" стиль мышления преобладает и на Востоке: ведь большинство исторически сложившихся духовных упражнений дзэн-буддизма направлены как раз на преодоление этого образа мыслей. С другой стороны, и на Западе во все времена можно было найти людей, преодолевших "объективность" своего мышления, и Судзуки часто упоминает их в своих работах. Однако не следует забывать, что книги Судзуки написаны на английском языке и рассчитаны на западного читателя; и что, в отличие от Востока, на Западе объективное мышление почти никогда не подвергалось серьезной критике и составляло основу как религиозного, так и научного мировоззрения.

Судзуки впервые посетил Запад в 1936 г., прибыв в Англию в качестве преподавателя по академическому обмену. К тому времени он был уже достаточно популярен в интеллектуальных кругах Европы; однако, подлинная слава пришла к нему только в конце сороковых годов, когда издательство "Райдер и Ко" выпустило восьмитомное собрание его сочинений. Его лекции и беседы произвели подлинный переворот в сознании многих западных интеллектуалов; Карл Юнг написал предисловие к его "Введению в дзэн-буддизм", а Эрих Фромм сотрудничал с ним, работая над книгой "Дзэн и психоанализ".

Таким образом, идеи дзэн в изложении Судзуки сделали неотъемлемой частью интеллектуальной жизни послевоенного Запада. Влияние дзэн-буддизма легко заметить в таких явлениях современной культуры, как экзистенциальная философия и концептуальная живопись, театр абсурда и литературное творчество "битников", в первую очередь Аллена Гинзберга и Джека Керуака. Без преувеличения можно сказать, что "восточное мышление", проповедуемое Судзуки, значительно обогатило современное европейское сознание, а такие дзэн-буддистские термины, как "коан" и "сатори" прочно вошли в большинство европейских языков.

В своих работах Судзуки уделяет большое внимание явлению сатори, подчеркивая, что именно это духовное переживание является сущностью дзэн-буддизма. По его мнению, этот термин можно адекватно перевести английским словом "enlightenment" (просветление). "Сатори, — пишет он, — можно определить как интуитивное проникновение в природу вещей, в противоположность логическому или аналитическому пониманию этой природы. Практически это означает открытие нового мира, ранее неизвестного смущенному уму, привыкшему к двойственности. Иными словами, сатори проявляет нам весь окружающий мир в совершенно неожиданном ракурсе. ...Для тех, кто

достиг сатори, мир уже не представляется тем самым старым миром, каким он был раньше; даже со всеми его радостями и печалью он уже совсем не тот. На языке логики это значило бы, что все противоположности и противоречия гармонично объединяются в последовательное органическое целое. Это таинство и чудо, но, по словам дзэнских учителей, оно происходит каждый день" [10].

Согласно представлениям буддистов, большинство людей пребывают в неведении относительно своей истинной природы, и цель учения Будды — устранить это неведение. Традиционный буддизм, как мы уже видели в предыдущей главе, предлагает методики, позволяющие преодолевать неведение постепенно, разбив его на отдельные элементы и выводя их из разума один за другим. Дзэн более радикален: по мнению одного дзэнского учителя, сущность буддизма состоит в том, что "у ведра отламывается дно"; иными словами — что все неведение, наполнявшее человека, уходит из него в одно мгновение, как вода из проломленного ведра. Именно это мгновение и называется сатори.

Судзуки настоятельно подчеркивает, что сатори — это не религиозный экстаз, не результат самовнушения и не патологическое состояние психики. Сатори переживается в состоянии бодрствующего ума; отчасти оно подобно интеллектуальному озарению, которое когда-то заставило Архимеда воскликнуть: "Эврика!". Однако, в отличие от подобных озарений, сатори носит иррациональный характер — это мгновение небывалого душевного подъема, связанного с внезапным постижением высшей реальности.

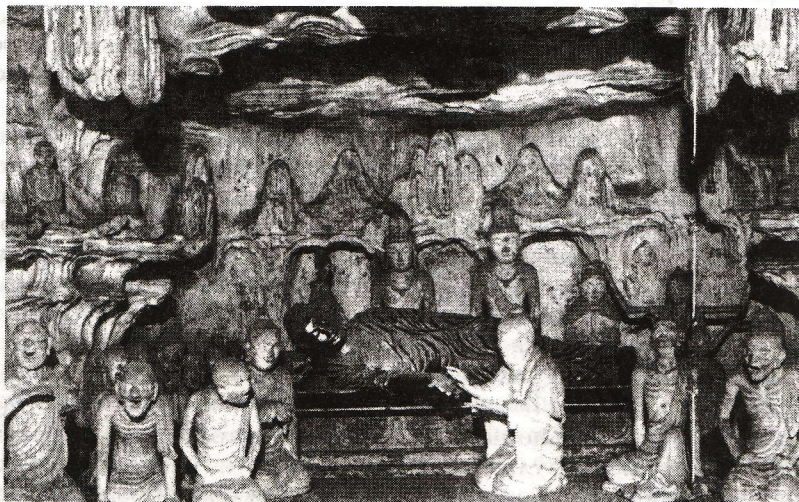
Судзуки убеждает нас в том, что все учение дзэн-буддизма — это ничто иное как средство для достижения сатори. Парадоксальность дзэнской литературы, абсурдное, а зачастую даже грубое и жестокое поведение учителей, аскетизм и тяжелый труд монахов и послушников служат лишь одной цели — разрушению шаблонов объективного мышления, уводящего нас от трансцендентальных истин. О Бодхидхарме, первом учителе дзэн-буддизма, рассказывают, что он упорно не обращал внимания на некоего монаха, пришедшего спросить его о сути буддизма. Монах оказался настойчивым и стоял перед монастырем до тех пор, пока его не замело снегом по колено. Наконец он отрубил себе левую руку и протянул ее учителю в знак искренности своих намерений. "Это нужно искать самому, — сказал Бодхидхарма в ответ, — другие не помогут".

"Моя душа не знает покоя, умоляю тебя, учитель, успокой ее", — взмолился монах. "Принеси сюда свою душу, и я ее успокою", — ответил Бодхидхарма.

Монах был обескуражен таким ответом. После некоторого раздумья он сказал: "Я искал ее все эти долгие годы, и все еще не могу ухватиться за нее".

"Ну вот. Теперь она успокоена раз и навсегда", заявил Бодхидхарма, и монах пережил подлинное просветление [11].

Дзэнская литература содержит множество подобных историй. Один учитель в ответ на вопрос о сущности буддизма схватил спрашивавшего за горло и закричал: "Говори! Говори же!"; испуган-



Смерть Будды. Скульптурная группа из японской пагоды Нара.

ный и ошеломленный ученик тут же постиг, в чем заключается ответ на его вопрос. Другой учитель в ответ на тот же самый вопрос дал ученику пощечину, а стоявший рядом монах посоветовал ему поклониться; во время поклона ученик пережил сатори. Еще один учитель подарил сатори своему ученику, протянув ему зажженную свечу, а затем внезапно задув ее. Существуют истории о сатори, вызванном грохотом рассыпавшейся поленицы, ударом камня о ствол бамбука, взглядом на цветущий персик. Однако Судзуки подчеркивает, что все эти внезапные озарения на самом деле являются плодом долгой и трудной душевной работы.

“В дзэн-буддизме имеет место умственный поиск высшей истины, которую невозможно получить с помощью интеллекта; искатель вынужден погрузиться глубже, минуя волны эмоций периодического сознания. Такое погружение сопряжено с трудностями, поскольку искателю неизвестно, где и каким образом его совершать. Он не знает, что делать, и пребывает в полном замешательстве до тех пор, пока вдруг не столкнется с тем, что откроет ему новую перспективу. Такой умственный тупик, сопровождаемый упорным, неутомимым и искренним поиском, является самым необходимым фактором, обуславливающим постижение дзэн” [12].

“Сначала искатель не видит никакого выхода, но, правдой или неправдой, он все-таки должен найти какое-то средство. Он достиг конца пути, и перед ним зияет темная пропасть. Нет света, который мог бы указать искателю, как перебраться через нее, а пути назад он тоже не знает. Единственное, что он может сделать в этот критический

момент — просто прыгнуть, рискуя своей жизнью. Может быть, прыжок — это верная смерть, но и жить он уже не в силах. Он в отчаянии. Однако что-то все еще удерживает его: он не может всецело отдаться неизвестному.

Когда он достигает этой стадии, ...всякое абстрактное мышление прекращается, ибо мыслитель и мысль уже не противопоставлены друг другу. Все его существо, если можно так выразиться, представляет собой саму мысль; хотя, наверное, лучше было бы сказать: все его существо представляет собой "отсутствие всякой мысли" (ачитта). Дальше мы уже не можем описать это состояние на языке логики или психологии. Здесь начинается новый мир личного переживания, который можно назвать "скачком" или "прыжком в пропасть". Период созревания пришел к концу.

Нужно хорошо уяснить себе, что весь этот период созревания, начинающийся с метафизического поиска и завершающийся полным постижением дзэн, не проходит в пассивном спокойствии; это период интенсивного напряжения, когда все сознание сосредоточивается в одной точке. Пока все сознание на самом деле не достигнет этой точки, оно продолжает упорно бороться со вторгающимися мыслями. Оно может не осознавать этой борьбы, но само стремление упорно продолжать свой поиск или непрерывно вглядываться в эту бездонную тьму свидетельствует о том, что борьба идет. Сосредоточение ума в одной точке (экагара) достигается тогда, когда внутренний механизм созреет для финальной катастрофы. Она происходит случайно (с точки зрения поверхностного наблюдателя): при колебании барабанных перепонки, когда кто-то произносит какие-то слова, либо при каком-нибудь неожиданном событии; другими словами — при каком-нибудь восприятии" [13].

Чтобы привести искателя истины в такое состояние, дзэнские учителя используют несколько различных методик. Судзуки наиболее подробно останавливается на медитативном упражнении с коанами, распространенном в монастырях школы Риндзай.

Коан, как правило, представляет собой какое-нибудь утверждение того или иного древнего учителя дзэн-буддизма, или его ответ на какой-нибудь вопрос. Любимый коан Судзуки повествует о дзэнском учителе Дзэсю. Когда его спросили, обладает ли собака природой Будды, он ответил: "Му". Ученику предлагается поразмыслить над сутью этого ответа. "Отдайте всего себя этому коану, — советует Судзуки, — и попытайтесь найти его значение. Занимайтесь им денно и ночью, независимо от того, сидите вы или лежите, ходите или стоите. Даже одеваясь, принимая пищу, совершая свой туалет, сосредоточивайте все свои мысли на этом коане. Пытайтесь самым решительным образом всегда держать его в уме. ...Освободитесь полностью от всего, что накопилось в вашем разуме — от всего, что узнали, услышали, от всякого ложного понимания, от умных и мудрых изречений, от так называемой "истины дзэн-буддизма", учения Будды, самомнения, надменности и т.д. Сосредоточьтесь на коане, глубина которого вам еще не открылась. Другими словами, сядьте прямо, скрестив ноги, и, не обращая внимания на время, продолжайте сосредоточиваться до тех

пор, пока вы не перестанете сознать, где вы находитесь, где восток, запад, юг, север — но не уподобляйтесь живому трупу. Разум движется, реагируя на внешний мир, вибрациями которого обусловлено наше сознание. Настанет миг, когда все мысли остановятся и сознание прекратит свою деятельность. Тут-то, совершенно внезапно, ваш разум и расколется вдребезги, и вы впервые осознаете, что истина жила в вас с самого начала” [14].

Большинство коанов нарочито парадоксальны или абсурдны. “Кто такой Будда? — Три *цуня* хлопка” (комментатор отмечает, что в этом коане нет ни единой трещины, куда можно было бы вбить хотя бы *цунь* интеллекта); “Если в человеческом разуме нет ни одной мысли, может ли в нем быть какая-нибудь ошибка? — Такая же большая, как гора Сумеру”; “Что означает приход первого патриарха в Китай? — Кипарис во дворе”; “Мы знаем, как звучит хлопок двух ладоней. А как звучит хлопок одной ладони?” — все эти высказывания, казалось бы, ничего не говорят ни уму, ни сердцу. Здравомыслящий западный человек может усмотреть в них отдаленное сходство с древнегреческими софизмами или апориями; но, трактуя их таким образом, он не найдет в них никакого смысла.

Суть любого коана, — утверждает Судзуки, — не может быть извлечена из его текста. Она изначально заключена в человеке, размышляющем над коаном; таким образом, размышление позволяет ему обнаружить эту суть в себе самом. Однако при этом искатель не должен пользоваться ни одним из логических приемов — ему придется отбросить дедукцию, индукцию, сопоставление, дихотомию и даже ассоциативное мышление, которое тоже способно увести в сторону от сути коана. Все, что ему остается, — это чистая вера, не позволяющая усомниться в правильности избранного пути, и чистый “дух вопрошания”, стремящийся найти ответ за пределами человеческого мышления.

Судзуки часто называет сатори “пробуждением высшего “я”. Это высшее “я”, или абсолютный разум, — утверждает Судзуки, — имеет Божественную природу. “Последователи христианства или иудаизма озабочены проблемой Бога объективно существующего, или Бога вне нас, а большинство жителей Востока, наоборот, стремится заглянуть внутрь себя, чтобы найти там высшее “я”, в котором пребывает реальность. Я бы сказал, что в некотором смысле Бог — это высшее “я”. Фактически же они едины: высшее “я” — это Бог, а Бог — это высшее “я”. Иное понимание Бога имеет отчетливый привкус дуализма; кроме того, произнося слово “Бог”, мы обречены всякий раз вспоминать о богах языческой мифологии. Дзэн-буддизм надежно застрахован от подобных осложнений. Я предпочитаю высшее “я” вместо Бога — “я”, которое мирно дремлет в тайниках нашего индивидуального “я” и, в то же время, не знает абсолютно никаких ограничений. Мы должны общаться с ним не только на вершине высокой горы Синай, ...но везде: на рынке, в поле, в рыбацкой лодке, на поле боя, в лицее, в Колизее. Быть может, Бог побрезгует посетить некоторые из этих мест, — однако высшее “я” явится туда без колебаний. Высшее “я” не знает преград, и нигде не встречается



Дзэн-буддийский храм в северной части Берлина.

никакого сопротивления — куда бы оно ни направлялось. Риндзай называет его “истинным человеком без титула” и описывает как нечто, охватывающее весь мир — во времени и в пространстве” [15].

Таким образом, в дзэн-буддизме нет Бога (в традиционном понимании этого слова). Кроме того, это учение фактически свободно от любых морально-нравственных предписаний или запретов. Дзэн-буддисты полностью разделяют буддийское учение о карме, и верят в то, что каждый дурной поступок несомненно будет наказан — если не в этой, то в будущей жизни. Однако они не заостряют своего внимания на том, какие именно поступки следует считать дурными или же

добродетельными. Единственной абсолютной ценностью дзэн-буддизма является сатори, а все остальные вещи хороши или плохи лишь в той мере, в какой они способствуют или препятствуют достижению этого состояния. "Послушайте, вы, искатели истины, — говорит Риндзай, — если вы хотите достичь правильного понимания дзэн — не давайте себя обмануть! Встретив на своем пути любые препятствия — как внешние, так и внутренние, — немедленно устраните их! Встретите Будду — убейте его, встретите Патриарха — убейте его. Встретите архата, родителей или родственников — убейте их всех без колебаний, ибо это — единственный путь к спасению" [16].

Здесь, однако, не следует забывать, что Риндзай имеет в виду вовсе не то "спасение", о котором говорят западные религии. Это не вечная жизнь и не вечное блаженство: ведь буддисты считают, что всякое блаженство неизбежно рождает страдание, и что каждый из нас обречен вечно возрождаться к жизни, если не образумится и не положит конец этому круговороту смертей и рождений. В понимании буддиста, "спасение" — это окончательное прекращение всех форм жизни и абсолютное, полное *угасание* (именно так переводится с санскрита общеизвестное слово "Нирвана"). И Судзуки утверждает, что дзэн-буддизм подошел к этому идеалу ближе, чем многие другие буддийские школы.

Он часто цитирует высказывание одного из дзэнских мудрецов: "Живя, будь мертв, будь совершенно мертв, и делай все, что хочешь — все будет хорошо" [17]. Это утверждение — квинтэссенция дзэнской этики и морали; поэтому на нем следует остановиться подробнее.

Мертвец и в самом деле волен делать все, что хочет — поскольку он не хочет ничего. "Умереть при жизни" значит освободиться ото всех страстей и желаний, и такой "живой мертвец" никогда не станет делать ничего, выходящего за рамки житейской необходимости. "Когда я голоден — я ем, когда устаю — ложусь спать", — такова "аскеза" просветленного дзэн-буддиста. Он действительно не делает ничего лишнего; он даже не стремится достичь Нирваны и освободиться от бремени кармы, ибо знает, что Нирвана неотделима от *сансары* (иллюзорной жизни в физическом мире), и что освобождение от кармы — это тоже своего рода карма. Он просто *живет*, и каждое мгновение этой материальной жизни является для него неповторимым духовным переживанием.

"Холод ощущают и невежда, и просветленный человек. Когда поет птица, ее слышат все, кто не глух. Но сознание невежды не поднимается выше чувственной плоскости. Для духовно развитого человека восприятие пения птицы и ощущение холода суть переживания духовного мира, который сливается с миром чувственным, ...просветленный человек интерпретирует свой повседневный опыт с духовной точки зрения. Когда мир интерпретируется духовно, отображаясь в зеркале духовного сознания, он перестает быть объектом чувства и разума. Мир, со всеми его страданиями, недостатками и двойственностью, объединяется с духовным миром, и для тех, кто

достиг просветления, страдание, несомненно, остается страданием — но оно как бы поглощается их духовным сознанием, в котором все вещи, принадлежащие психологически-естественной плоскости, обретают свое истинное значение, находясь в гармонии с “непостижимым” планом Вселенной...

Именно по этой причине мы утверждаем, что мы гораздо величественнее Вселенной, в которой живем, ибо наше величие заключается не в пространстве, но в духе. А во Вселенной не существует никакой иной духовности, кроме человеческой. Мир своим величием обязан нашему величию, и все вокруг обретает величие только благодаря нам, людям. А величие наше сознается только тогда, когда мы достигаем духовного самосознания и в свете его рассматриваем все, что происходит вокруг нас, и через такое самосознание приходим к освобождению. Согласно легенде, появившись на свет, Будда тут же произнес: “Над небом и под небом я один достоин почитания”. Это свидетельствует о том, что он осознал в себе то величие, которое заключено в каждом из нас. Высшее утверждение этого величия достигается через всевозможные страдания, через умственные и нравственные противоречия. Это высшее утверждение формулируется следующим образом: “Когда нам жарко, мы потеем, когда нам холодно, мы дрожим” [18].

БИБЛИОГРАФИЯ

- 1* D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen* (London: Rider and Co.), p.35.
- 2 Ibid., p.33.
- 3 Ibid., p.255.
- 4 Ibid., p.453.
- 5 Ibid., p.32.
- 6 Ibid., p.26.
- 7 Ibid., p.32.
- 8 Ibid., p.53.
- 9 Ibid., p.55.
- 10 Ibid., p.161.
- 11 Ibid., p.127.
- 12 Ibid., p.190.
- 13 Ibid., p.191-192.
- 14 Ibid., p.291-292.
- 15 Ibid., p.361.
- 16 Ibid., p.277.
- 17 Ibid., p.74.
- 18 Ibid., p.398.