

Sangharakshita

*THE HISTORY OF MY*  
**GOING FOR REFUGE**

Windhorse Publications, 2010

*История моего обращения к Прибежищу 1*

*2 История моего обращения к Прибежищу*

Сангхаракшита

*ИСТОРИЯ МОЕГО*  
ОБРАЩЕНИЯ К ПРИБЕЖИЩУ

*Размышления по случаю двадцатилетия Западного  
буддийского ордена (Буддийского ордена «Триратна»)*

История моего обращения к Прибежищу, Сангхаракшита (Деннис Лингвуд).

ISBN: 978-1-326-94997-6

Первое издание — © Суваннавира (Андрей Пашкевич) 2017.

Перевод с английского: Е. Жаркова.

Образ на обложке: Сангхаракшита во время посвящения в бхикшу, Сарнатх, Индия, 1950 год.

Веб-сайт: <http://buddhayana.ru>

e-mail: [talkto@buddhayana.ru](mailto:talkto@buddhayana.ru)

The History of my Going for Refuge, Sangharakshita (Dennis Lingwood)

— © Sangharakshita 2010.

ISBN: 978 1 907 31400 1

Windhorse Publications, Cambridge, UK.

Веб-сайт: <http://www.windhorsepublications.com>

e-mail: [info@windhorsepublications.com](mailto:info@windhorsepublications.com)

*Этот перевод «История моего обращения к Прибежищу» публикуется по договоренности с Windhorse Publications.*

## Об авторе

Сангхаракшита (Деннис Лингвуд) родился в южном Лондоне в 1925 году. Занимаясь большей частью самообразованием, он рано проявил интерес к культуре и философии востока, и осознал себя буддистом в возрасте 16 лет.

Вторая мировая война застала его в качестве призывника в Индии, где он остался и впоследствии принял буддийское монашество под именем Сангхаракшита («защитник духовной общины»). На протяжении нескольких лет он совершенствовался под руководством ведущих учителей основных буддийских направлений, после чего начал сам учить и много писать.

Сангхаракшита сыграл ключевую роль в возрождении буддизма в Индии, особенно благодаря его работе среди последователей доктора Б.Р. Амбедкара.

После 20-ти лет, проведенных в Индии, он вернулся в Англию и основал Буддийскую Общину «Триратна» в 1967 году, а в 1968 – Буддийский Орден «Триратна». Опыт и ясность мышления Сангхаракшиты как посредника между Востоком и Западом, между традицией и современностью, между принципами и практикой становятся широко признанными во всем мире. Он всегда подчеркивал важность решительного посвящения себя духовной жизни, незаменимость духовной дружбы и общины, неразрывную связь религии и искусства и необходимость построения «нового общества», которое поддерживает духовные ценности и идеалы.

Сейчас Буддийская Община «Триратна» представляет собой международное буддийское движение с центрами в шестнадцати странах. В последние годы Сангхаракшита передал большую часть своих обязанностей старшим руководителям Ордена. Теперь, находясь в своей резиденции «Адхистхана» в Великобритании, он посвящает свое время личным контактам и писательской деятельности.

## Предисловие ко второму изданию

Эта тоненькая книга с непритязательным переводом изобилует духовным озарением и учением. В ней Сангхаракшита прослеживает свое растущее понимание сущностной природы того, что значит жить буддийской жизнью и практиковать ее. Обращенная к основам, эта книга универсальна и применима в любое время, в любой культуре и при любом стиле жизни отдельного человека: это акт обращения к Прибежищу в Будде, Дхарме и Сангхе.

Но что такое обращение к Прибежищу? По сути, это *движение*: движение к тому, что обладает ценностью, от того, что ограничивает нас, движение, которое отражает еще более фундаментальный процесс жизни и роста. Растения и деревья тянутся к солнцу и свету; одна форма жизни развивается в другую; когда-то неясные намеки и порывы в нас самих – в то, что становится для нас более осмысленным и значительным. Сангхаракшита повсюду описывает принцип обращения к Прибежищу как «разрешение себе отделиться от привязанности к тому самому благому и высокому, с чем он лично взаимодействует».

В то время, когда Сангхаракшита посвятил первые двенадцать мужчин и женщин в Западный буддийский орден (теперь Буддийский орден «Триратна»), я была студенткой-младшекурсницей в университете на севере страны и изучала философию. Вопросы о смысле жизни рано проснулись во мне. Меня воспитывали атеистически, так что Бог и общепринятая религия не несли для меня истины. Мои родители развелись, когда я была еще ребенком, так что брак и семья вряд ли могли стать ответом. Социализм, казалось, предлагал иное решение, но кубинский кризис в годы моей юности и вполне реальная угроза ядерного уничтожения еще больше поставили под вопрос и его. Философия, по крайней мере, непосредственно обращалась к вопросам смысла и истины, и я подумала, что здесь я хотя бы смогу найти основу для обретения верного направления в жизни. Я погрузилась в

учебу с естественным энтузиазмом молодой британки конца шестидесятых, перед которой открывался весь мир, и с уверенностью, что я доберусь до сути.

Я помню тот момент разочарования, когда «утешений философии» оказалось недостаточно, помню даже мое положение на семинарском занятии, угол поворота моего стула. Это был семинар по Виттгенштейну, и я чувствовала возбуждение, удовольствие и – нужно сказать – гордость следования за философскими суждениями необычайно острого ума, как вдруг встретилась взглядом через стеклянную перегородку с одной из уборщиц, проходящей по коридору со шваброй. Я почувствовала совершенную неспособность передать эти философские истины в какой бы то ни было форме, чтобы они обрели значение для ее жизни или для жизней миллионов других, и возвышенное ощущение их значимости исчезло вместе с моим возбуждением и гордостью.

Спустя неделю после получения степени я продала почти все свои учебники и большую часть вещей и отправилась жить с друзьями на запад Ирландии, в коммуну, собравшуюся «вернуться к земле». Когда спустя пару лет коммуна распалась, я отправилась по суше в Индию – подобно многим из моего поколения, ища истину во внешне более духовной культуре. Повзрослев на год и сбросив двенадцать килограммов, по возвращении я испытала неожиданный шок новой встречи с Западом и ощущение отчужденности по отношению к собственной культуре. Стимул зарождающегося феминистского движения, группа по пробуждению сознания и работа с обездоленными детьми спасли меня от депрессии.

Не могу сказать, чтобы меня привлекло «самое лучшее и возвышенное» в моем опыте в те годы, но я, несомненно, находилась в поисках смысла, была наделена определенной решимостью и нуждалась в прибежище. Прошло пять лет, прежде чем я встретилась с Драгоценностями Дхармы и Сангхи, и еще девять, прежде чем мое собственное обращение к Прибежищу в Трех Драгоценностях было

засвидетельствовано церемонией посвящения.

Потребность в прибежище вытекает из нашей экзистенциальной ситуации, нашего человеческого существования. Жизненный опыт – это смесь боли и удовольствия, иногда вводящая в замешательство, смесь страдания и потери, любви и красоты. Находясь в этом водовороте, мы испытываем глубокое стремление, более или менее сознательное, к некоторой безопасности, стремление к смыслу, истине, руководству, что-то, что поможет нам проложить курс посреди превратностей жизни. В одном из первых буддийских текстов, «Дхаммападе», так преподносится эта дилемма: «Многие люди, пребывая в страхе, стремятся за прибежищем в священные холмы, леса, рощи, к деревьям и святилищам. На самом деле все это – не безопасное прибежище. Уход в такое прибежище не освобождает от всех страданий».

«Священные рощи» наших дней выглядят по-другому. На ум приходит культура селебрити, отрицание процесса старения, излишнее богатство, совершенные отношения, «пиковые» переживания – все это «ложные прибежища», поскольку они не работают с подспудной тревогой человеческого существования.

«Тот, кто обращается к прибежищу в Просветленном, в Истине и Духовной Общине... Вот истинное прибежище, лучшее прибежище. Обратившись к такому прибежищу, освобождаешься от всех страданий».

Будда, Дхарма и Сангха предлагают подлинное прибежище, поскольку они едины с Реальностью и с тем, чем мы можем стать: всегда присутствующим в нас потенциалом роста, истиной существования и глубиной человеческой и духовной связи с другими. В них также есть тот отзвук чего-то глубоко интуитивного, а не сознательно постигаемого, который часто описывают как «возвращение домой». Это может быть чувство сострадания, пробужденное образом Будды, услышанным учением Дхармы, которое кажется неопровержимым, или просто встреча с Сангхой, живой



общинной. Это интуитивное ощущение потребности обрести связь с чем-то, что выходит за пределы наших собственных ограничений и все же каким-то образом находится в созвучии с нашей глубочайшей природой.

Традиционно три Прибежища повторяются перед каждой сессией духовной практики:

*Буддхам саранам гаччами*

*Дхаммам саранам гаччами*

*Сангхам саранам гаччами*

Я обращаюсь к Прибежищу в Будде  
Я обращаюсь к Прибежищу в Дхарме  
Я обращаюсь к Прибежищу в Сангхе

Мы не приходим к Прибежищу раз и навсегда, только по случаю церемонии – мы обращаемся к нему снова и снова. Это становится образом жизни: мы становимся «существами, обращающимися к Прибежищу», что отражает творческую и радикальную природу этой деятельности.

В этом творческом процессе что-то рождается, обретает форму, проясняется посредством выражения в действии. Наше понимание и ощущение трех Прибежищ развивается в этом «обращении», в движении к ним. Одновременно это действие оказывает воздействие на наше существование: мы, по крайней мере, на мгновение, становимся менее эгоистичными, и наша мотивация, в свою очередь, очищается. Если перефразировать Юнга, не Шекспир творит Лира, но Лир – Шекспира. То, что может начаться как желание «стать счастливым», становится стремлением к более глубокому отождествлению себя с радостями и печалью других. То, что начинается с жажды искусственной «равности», своего рода неуязвимости, становится признанием ценности более полного проживания любого опыта. Побуждение «помогать другим» становится подтверждением потребности изменить себя. Желание

достичь совершенства становится признанием нашей человечности и, следовательно, более глубокого ощущения сочувствия к другим. Момент движения в направлении Трех Драгоценностей Прибежища продолжается, но необходимые изменения в этом движении проясняются и становятся более подлинными.

Обращение к Прибежищу радикально, поскольку оно не устанавливает никаких ограничений относительно того, как далеко может зайти наша практика; даже уровень «абсолютного» Обращения к Прибежищу, Просветление как таковое, – не конец, а непрерывный расцвет творческого ума. Оно радикально, поскольку оно идет дальше любых культурных приращений, накопленных буддийской традицией и способных препятствовать подлинной духовной практике, и открывает нам в незамутненной простоте и красоту, и глубину. Только Я могу обратиться к Прибежищу, никто не может действовать как посредник от моего имени. Это сознательное стремление, подразумевающее действие и перемену. Нельзя «принять» Прибежище, несмотря на то, что это действие иногда и описывают подобным образом. Используемый глагол – «гаччами», «я иду». Это активный процесс, а не нечто, что мы можем присвоить. В то же самое время, он служит постоянным источником руководства. В каждом мгновении есть Драгоценность Будды (наше желание расти), Драгоценность Дхармы (следующий шаг) и Драгоценность Сангхи (возможность общения и обретения связи).

В своей «Истории» Сангхаракшита преподнес нам замечательный дар – ясную перспективу буддийской традиции в целом. Он ясно дает понять, что «нет более высоких учений, более глубоких уровней понимания». Обращение к Прибежищу – не просто предварительная практика, предшествующая более «продвинутым»; мы продолжаем обращаться к Прибежищу на все более глубоких уровнях понимания и опыта и, можно сказать, в равной мере с большей и большей устремленностью и преданностью к

Трем Драгоценностям Прибежища. Это подчеркнутое внимание к центральной роли Прибежища приводит к уникальному изложению уровней Обращения, что обеспечивает ясность маршрута духовного путешествия – путешествия, которое начинается просто, с первоначального отклика, притяжения к ценностям Будды, его учениям и обществу практикующих. Непрестанная преданность этим ценностям и жизнь согласно им может преобразить нас, дать начало Проникновению в природу существования и достичь высшей точки в активном сострадании и мудрости Просветления. В этот момент мы становимся этими Прибежищами. Акт Обращения к Прибежищу становится неэгоистическим потоком духовной энергии, направляемой на благо всех существ.

Объяснение Сангхаракшитой Прибежища как «центрального и определяющего акта буддийской жизни» и «того, что делает буддиста буддистом», обладает той простотой и элегантностью истины, проникновения в суть вопроса, которые присущи необычайно творческому, исключительному уму. Удивительно наблюдать, как это понимание раскрывается в особенностях его собственного духовного путешествия: изначальном Озарении в момент прочтения «Алмазной Сутры» относительно того, что он буддист и всегда им был, страстном желании и решимости посвятить себя в полной мере буддийской жизни путем посвящения в монахи, «подчинении» своему учению в том, чтобы остаться в Калимпонге «на благо буддизма», непрерывной самостоятельной практике во времена разочарования и борьбы. И удивительна синхронность, с которой он встретил в те времена своих учителей тибетской Махаяны и Ваджраяны и познакомился с великим доктором Амбедкармом, который первоначально обратился к молодому монаху с примечательной просьбой провести церемонию обращения в буддизм для сотен тысяч индийских далитов, бесчеловечно притесняемых кастовой системой.

На протяжении всех этих лет Сангхаракшите приходилось

испытующе спрашивать себя: что значит быть буддистом и вести жизнь буддиста? Что значит практиковать Дхарму? Каков смысл «обращения» в буддизм? Из этих глубоких размышлений, а также встреч с различными буддийскими традициями и выдающимися личностями, рождается его на первый взгляд простое, но всеобъемлющее учение о центральной роли обращения к Прибежищу.

И последние слова Сангхаракшиты по этому вопросу лишь усиливают наше восхищение этим глубоким, но простым актом: он говорит, что Обращение к Прибежищу, – ни много ни мало «ключ к тайне существования».

*Майтрейи*

*Тиратаналока, апрель 2010 года*

*Открыть то внутри себя, чему я должен покоряться, обрести некоторое понимание закона, который действует в органическом целом внутреннего мира, почувствовать этот внутренний мир как органическое целое, воплощающее всю свою судьбу согласно некому тайному жизненному принципу, постичь, какие действия и слова освобождают от препятствий и придают силу, признать тайные склонности, которые нельзя отвергнуть без оскудения и голода, – значит действительно овладеть собственной душой, и это нелегко ни сделать, ни объяснить.*

Джон Миддлтон Мерри (1889-1957)



# 1

## Введение

Сегодня мы отмечаем двадцатый юбилей существования Западного буддийского ордена (переименованного в Буддийский орден «Триратна» в 2010 году), который появился на свет в воскресенье, 7 апреля 1968 года, когда в ходе церемонии, проведенной в здании Центра в Лондоне, девять мужчин и три женщины вручили себя Пути Будды, публично «приняв» от меня Три Прибежища и Десять наставлений в традиционной манере. Таковы скупые строки дневника, который я вел первые три с половиной месяца того года и который недавно увидел свет:

«Прибыл в здание Центра в 10.15. Обнаружил, что ничего не готово. Убрал и украсил комнату, установил алтарь и т. д. Начали приходить люди, включая бхиккху. Начали в 11.15. Приветствие Джека (Остина). Пообедали с бхиккху и Джеком, пока Майк Роджерс проводил первую медитацию. Эмили Бойн очень волновалась, поскольку индийцы, которые взяли на себя подготовку обеда, сильно задерживались. В 12 часов говорил об «Идее Западного буддийского ордена и посвящении упасаки». Затем, пока другие обедали, разговаривал с прессой. Сделали много фотографий. Провел групповое обсуждение. Медитация. Чай. Еще журналисты и еще фотографы. В 5.30 говорил об «Обете Бодхисаттвы». В 7 часов провел церемонию посвящения, которая длилась до 8.15. Майк Риккетс, Майк Роджерс, Сара [Бойн], Эмили [Бойн], Терри О’Риган, Стивен [Парр], Маргарета [Кан], Джоффри [Вебстер], Джон Хипкин, Рой Брюер, Пенни [Нейлд-Смит] и Дэвид Уоддел получили свои [публичные] посвящения. Все прошло очень гладко и успешно. Все были очень довольны».

Еще одно, зримое свидетельство этого события – четыре цветных снимка, сделанные моим другом Терри Деламаром. Первый снимок – верх алтаря крупным планом, в центре которого – бронзовое изображение сидящего Амитаюса,

Будды Бесконечной Жизни, а по бокам – меньшие изображения Авалокитешвары, Бодхисаттвы Сострадания, и Манджугхоши, Бодхисаттвы Мудрости. Позади этих изображений – миниатюрная японская ширма из белой шелковой парчи, а на переднем плане – букет из белых гвоздик, ирисов, лилий и нарциссов. На втором и третьем снимке я читаю ту или другую из лекций, а на четвертом я собираюсь возложить белое кеса Ордена на шею Сары Бойн (Суджаты), которая стоит на коленях на подушке передо мной, соединив ладони. Поскольку семь других членов Ордена, присутствующих на снимке, не имеют кеса, Сара, вполне возможно, прошла посвящение первой.

Сразу после церемонии я поспешно разобрал алтарь и вместе со Стивенем (Анандой) сел на поезд на 9.50 до Хаслмира, где мы провели четыре спокойных дня в полузаброшенном доме среди обширных земель Квотермейна и где я работал над мемуарами и написал несколько «китайских» стихотворений. Одно из этих стихотворений гласило:

*За пустынным выгоном, за темным лесом,  
Перед нашим уединенным домиком – мокрые полосы  
зеленого и коричневого.  
Созерцая, как благовония курятся в этой тихой комнате,  
Мы забыли о течении дней и часов.*

Однако у нас не получилось забыть о них надолго. На четвертый день вечером Ананда должен был вернуться в Лондон, к работе инженера звукозаписи в Буш-хаусе, а я – отправиться в Кеффолдс, еще одно владение «Окенден Венче» в Хаслмире, и провести пасхальный ретрит ДЗБО. Этот ретрит посетили некоторые из новых членов Ордена, и кое-кто из них действительно приносил пользу самым разнообразным образом. Западный буддийский орден не только начал существование, но и стал функционировать. Но чем был этот Западный буддийский орден – или Трайлокья Бауддха Махасангха, как он стал впоследствии



известен в Индии – который примерно за год подготовки внезапно расцвел, подобно цветку лотоса, среди грязи мегаполиса? По сути, это была группа людей, которые обратились к Прибежищу в Будде, Дхарме и Сангхе, которые, благодаря своей общей духовной устремленности, теперь составили духовную общину – общину, на мирском уровне символизировавшую ту же запредельную Духовную Общину или Сангху, что была третьей из тех самых Трех Драгоценностей, которые они избрали в качестве Прибежища. Более того, люди, которые составили Западный буддийский орден, не только обратились к Прибежищу в Трех Драгоценностях: они «приняли» Прибежища и Наставления от меня или, другими словами, получили от меня посвящение. Их понимание того, что значит обратиться к Прибежищу, следовательно, совпадало с моим, по крайней мере, в некоторой степени. Тогда в каком же смысле я сам обратился к Прибежищу? Как я понимал этот центральный и определяющий акт буддийской жизни, как я пришел к этому пониманию? В такие дни, как этот, когда мы собрались в (относительно) большом количестве, чтобы отпраздновать двадцатый юбилей духовной общины, которая составляет духовное ядро нового буддийского движения, начатого нами, несомненно, будет уместно оглянуться на различные этапы жизни, которые помогли мне прояснить смысл, значение и важность обращения к Прибежищу. Несомненно, будет уместно попытаться проследить историю моего обращения к Прибежищу, и, сделав это, я поделюсь с вами некоторыми из моих теперешних мыслей по поводу моего собственного отношения к Ордену и отношения самого Ордена к остальному буддийскому миру.

Прослеживая историю моего обращения к Прибежищу, я не просто прослежу ряд логических заключений, из которых возникло (или даже все более и более широким практическим применением которой является) понятие или принцип, воспринимаемый во всей полноте, со всеми вытекающими, с самого начала. Мое продвижение здесь скорее напоминало

путь бабочки Йейтса, а не его печальной хищной птицы. На самом деле, чтобы прояснить все последующее или, по крайней мере, избежать недопонимания, в этот момент я должен сказать несколько слов о моей личной психологии. Несколько лет назад друг-астролог начертил мою натальную карту, и согласно этой карте большинство планет были ниже горизонта, что, видимо, означало, что влияния этих планет скорее осуществлялись не в поле сознания, а под ним<sup>1</sup>. Хотя я никогда не относился к астрологии слишком серьезно или, что точнее, никогда действительно не интересовался этим предметом, поразмышляв над этим фактом, я, тем не менее, пришел к выводу, что направление моей жизни определялось скорее импульсом и интуицией, нежели разумом и логикой, и что для меня не имеет смысла сначала прояснять идею или понятие, а затем действовать согласно ей. Идея или понятие прояснялись в процессе следования им. Именно это случилось в случае с моим обращением к Прибежищу. Полнота смысла этого необычайно важного действия открылась мне только постепенно, по мере того, как с годами я действовал согласно несовершенному представлению об обращении к Прибежищу, которое у меня уже было. И пока мое представление о нем прояснялось до некоторой степени, я снова и снова действовал согласно ему, и оно снова прояснялось – и действие становилось более адекватным по отношению к идее, по мере того, как прояснялась сама идея, а идея становилась яснее по мере того, как действия становились более точными. Следовательно, обращаясь к истории моего обращения к Прибежищу, я прослежу историю процесса открытия, которая изложена довольно отрывочно и, кроме того, состоит в ряде медленных, иногда почти неувимых развитий, среди которых нет драматических прорывов, по крайней мере, изначально. На самом деле, некоторые из этих изменений происходили столь медленно и столь незаметно, что их едва можно уловить, так что хорошо,

---

<sup>1</sup> Вскоре после того, как я написал эти строки, другой друг указал мне, что карта нарисована неверно.

что кое-какие из них нашли отражение – сразу или какое-то время спустя – в некоторых из моих работ, лекций и семинаров. В случае с первым из нескольких этапов постижения смысла, значения и важности обращения к Прибежищу такие «памятные записки» не нужны. И спустя более чем сорок пять лет это ощущение столь же свежо во мне, по крайней мере, когда я вспоминаю и размышляю о нем.



**«Алмазная сутра» и «Сутра Вей Ланга»**

Переживание, с которого началась моя история обращения к Прибежищу, посетило меня в конце лета или начале осени 1942 года, когда мне было шестнадцать или семнадцать лет, в результате чтения «Алмазной сутры» и «Сутры Вей Ланга (Хуэйнена)», особенно последней. Я описал этот ключевой опыт в своих воспоминаниях о том периоде, написанных в конце пятидесятых, и, поскольку не могу улучшить данное тогда описание, я просто процитирую первую его часть<sup>2</sup>. Говоря о моей первой реакции на «Алмазную сутру», я написал: «Хотя эта книга воплощает столь возвышенное и утонченное учение, что даже Архаты, святые, достигшие личной нирваны, как говорят, впадают в замешательство и страх, услышав ее впервые, я сразу радостно принял ее с безоговорочным доверием и согласием. Для меня истина, преподанная Буддой в «Алмазной сутре», не была нова. Я знал это, верил этому и понимал это уже долгие годы, и чтение сутры как таковой пробудило меня к существованию чего-то, что я позабыл. Я сразу осознал, что я буддист и, по-видимому, всегда им был, что быть им – самое естественное место в мире, и что я никогда не был никем другим». Дав два возможных объяснения тому чувству, что я всегда был буддистом, я перешел к описанию опыта встречи с «Сутрой Вей Ланга», которая, как я написал, погружала меня в «своего рода экстаз» при каждом прочтении. Истина, преподанная Буддой в «Алмазной сутре» и, в более ограниченном виде, Шестым Патриархом в «Сутре Вей Ланга», конечно, была высочайшей истиной буддизма (насколько ее можно выразить словами), истиной Шуньяты или «пустотности», истиной, так сказать, того, что феномены существования в конечном счете неотделимы от Абсолютной Реальности, а Абсолютная реальность в конечном счете неотделима от феноменов существования. Поэтому тот факт, что я откликнулся

---

2 См. Сангхаракшита, «Радужный путь», Бирмингем, 1997, с. 80.

положительно и непредвзято на это учение, означал, что мое око Дхармы открыто, по крайней мере, до некоторой степени, и что в результате прочтения «Алмазной сутры» и «Сутры Вей Ланга» я на самом деле обратился к Прибежищу в Дхарме, второй из Трех Драгоценностей.

Обратился ли я также к Прибежищу в первой и третьей из Трех Драгоценностей в результате чтения этих двух сутр, и, если это так, обратился ли я к Прибежищу в них одновременно со второй, другой вопрос. Я, конечно, понимал, что истина, преподанная в «Алмазной сутре», преподана Буддой, и что, хотя ее непосредственным адресатом был Архат Субхути, на самом деле она была адресована собранию монахов и Бодхисаттв, представляющих собой Духовную Общину или Сангху. Я даже понял, что в «Сутре Вей Ланга» шестой патриарх призывал своих слушателей принять прибежище в Трех Драгоценностях «сущности их ума» (как перевел это Вонг Моу Лам). Тем не менее, я был столь потрясен тем, что сама «Алмазная сутра» называет «влиянием Дхармы», что в то время я остался почти безучастным к существованию Будды и Сангхи. На самом деле, если бы не тот факт, что и Будда, и Сангха в конечном счете неотделимы от Шуньяты, можно было бы сказать, что для меня первую и третью из Трех Драгоценностей поглотила Пустота!

Но, хотя в то время я забыл о существовании первой и третьей из Трех Драгоценностей, долгое время меня восхищала жизнь и личность Будды. За три или четыре года до встречи с «Алмазной сутрой» и «Сутрой Вей Ланга» я даже написал «Жизнь Сиддхартхи Гаутамы Будды», как я это назвал. Это маленькое сочинение я составил главным образом из «Детской энциклопедии» и «Краткой истории мира» Г. Уэллса, и, по-видимому, примечательно то, что, помимо школьных сочинений, это была моя первая завершенная письменная работа. Примерно в то же время я купил в лавке древностей в Брайтоне маленькую латунную статуэтку Будды Камакуры, в которой – в верхушке головы,

где для этих целей было отверстие – я регулярно воскурял палочки благовоний. Этот акт почтения сам по себе не приравнивается, конечно, к обращению к Прибежищу, как и написание мною «Жизни Сиддхартхи Гаутамы Будды», но, по крайней мере, я выказал к Будде чувство, которого у меня определенно не было по отношению к Сангхе или Духовной Общине. На самом деле, после осознания мною того, что я буддист, прошло примерно два года, прежде чем я лично встретился с другими буддистами, и два года и несколько месяцев, прежде чем я формально обратился к Прибежищу во всех Трех Драгоценностях.





### У Титтила и Паншил

Эти другие буддисты, с которыми я встретился лично зимой 1943-1944 годов, были членами Буддийского общества, основанного в Лондоне в 1924 году Кристмасом Хамфрисом в Буддийской ложе Теософского общества. К тому времени, как я с ними связался, меня призвали в армию, но я посещал собрания, по возможности, и завел знакомство с несколькими людьми. На одном из таких собраний (может быть, это была встреча на праздник Весак, но я не уверен) я застал себя за «принятием Паншила», как это называлось, от фигуры в оранжевой робе, сидящей за столом в дальнем конце комнаты. «Паншил» было сингалским искажением палийского «Панча Шила» или «Пять наставлений», и человек «принимает Паншил», повторяя Пять наставлений, а до этого Три Прибежища, за любым, кто проводит церемонию. Хотя многие обстоятельства этого собрания давным-давно стерлись в моем уме, я ясно помню, как я сам и еще пятнадцать-двадцать других людей стояли на своих местах с карточками с Паншилом в руках, в большей или меньшей мере сомневаясь в произношении незнакомых палийских слов, и повторяли их вслед за четко и уверенно говорящим их Кристмасом Хамфрисом, который руководил ответными репликами. Яснее всего – воспоминание о том, как я подсматриваю в карточку с Паншилом, которую я держу двумя руками. И сейчас у меня перед глазами продолговатая белоснежная карточка, на которой Прибежища и Наставления были напечатаны на пали и на английском. И сейчас я слышу голос Кристмаса Хамфриса, произносящего «дутьямпи» и «татьямпи» из формулы обращения к Прибежищу так, что моему непривычному уху это казалось совсем непохожим на напечатанные слова.

Фигурой в оранжевом одеянии, от которой я «принял Паншил» и чьи горловые ноты были для меня слишком низки, чтобы я уловил их, был бирманский монах У Титтила.

Он был первым буддийским монахом, увиденным мною и, принимая в расчет некоторые перемены, которые много лет спустя случились в моей собственной жизни и мышлении в качестве буддиста, примечательно, что именно он, а не более «ортодоксальный» представитель восточного буддизма, провел церемонию, где я впервые прочитал формулу, которая, будучи публично произнесена вслед за ведущим-буддистом, составляет «обращение» к буддизму и формальное принятие в буддийскую общину. Примечательно, что именно У Титтила провел церемонию, потому что, хотя по этому случаю он одел робу тхеравадинского монашеского ордена, к которому он принадлежал, он не всегда носил ее. В менее формальных случаях, к примеру, уезжая по делам АРП, он надевал любую западную одежду соответственно ситуации. Годы спустя, будучи сам «в робе», я понял, что такое «неортодоксальное» поведение не у всех вызывает одобрение. Как я написал в своих неопубликованных мемуарах, «ограниченные строгой формой бирманские буддисты жестоко критиковали его за предполагаемый проступок – ношение обычного европейского платья в то время, когда он не исполнял свои религиозные обязанности. Английские буддисты видели это в несколько другом свете. Все это время «Молния» У Титтила работал санитаром-носильщиком и несколько раз, рискуя жизнью, спасал людей из-под обрушившейся кладки. Поняв, что многочисленные складки его робы сковывают движения, он осмотрительно сменил ее на более практичное одеяние. Люди, знавшие его, говорили, что его вера не расходится с делом». Что касается меня, я всегда радовался тому, что я впервые принял Прибежища и Наставления от этого тихого и скромного человека, для которого, как бы мы сказали теперь, преданность была первичной, а стиль жизни вторичным, – человека, который, был ли он одет в оранжевую робу или в синнюю спецовку, в сердце был ни монахом, ни мирянином, а просто буддистом.

## Двигаясь дальше

Между «принятием Паншила» от У Титтилы и «дальнейшим продвижением» прошло три года. За это время подразделение войск связи, к которому я был приписан, было отправлено за океан, я побывал в Дели, Коломбо, Калькутте и Сингапуре, познакомился с китайскими и сингальскими буддистами, вернулся в Индию (навсегда, как я считал), связался с различными религиозными организациями и группами, буддийскими и индуистскими, и занялся регулярной практикой медитации. Теперь я был готов вступить на следующий этап прояснения смысла, значения и важности обращения к Прибежищу. И 18 августа 1947 года (через три дня, после того, как британский флаг перестал развеваться над Индийским субконтинентом, и спустя восемь дней после моего двадцать второго дня рождения) в Кашаули, в Восточном Пенджабе, я отказался от жизни домохозяина и решил на жизнь бездомного скитальца. Непосредственной причиной такого резкого шага было разочарование от мирской жизни, в особенности от мирской жизни в представлении организованной религии. Вместе с другом-бенгальцем, с которым по возвращении в Индии я объединил силы, мы работали в Миссионерском институте культуры Рамакришны и в обществе Маха Бодхи. Впоследствии я включился в проект восстановления «Дхарма Виджая Вахини», организации, занимающейся пропагандой буддизма в Индии. Ее много лет назад организовал старый ученый, с которым мне довелось встретиться на межрелигиозном собрании в Ахмедабаде. Все эти организации, а также группа, сформированная вокруг известной женщины-аскета, меня разочаровали, как и моего друга. Работа с такими предприятиями скорее, по-видимому, была преградой, а не поддержкой духовному развитию. Они естественным образом скатывались к упадку, и единственный путь, который нам оставался, – разорвать нашу связь не только с ними, но и с

миром. Как об этом рассказывается в той части моих воспоминаний, которая была опубликована в 1976 году под названием «Тысячелепестковый лотос», мы, следовательно, покрасили свое одеяние охрой, согласно традиции, раздали свои мирские вещи, попрощались с друзьями и на следующее утро – утро 18-го – отправились пешком по дороге, которая вела из Кашаули на равнины.

В этом «уходе» мы, конечно, следовали древней индийской традиции – традиции, которой последовал сам Будда примерно двадцатью пятью веками ранее. На самом деле, и до, и после того, как мы с товарищем бросились в океан духовной жизни вместо того, чтобы колебаться и сидеть на берегу (если изменить метафору), я очень хорошо понимал, что, сменив жизнь мирянина на жизнь бездомного, мы следуем личному примеру самого Будды, а также многих его ближайших последователей, и осознание этого вдохновляло и возвышало меня. «Уход» самого Будды был прерван у подножия Древа Бодхи, когда он достиг Высочайшего Просветления, которое последние шесть лет было предметом его «благородных исканий». Что касается его последователей (которые «ушли из мира» либо до встречи с ним, либо после обращения к Прибежищу в Трех Драгоценностях, услышав его учение), некоторые достигли Просветления, а другие нет, в зависимости от того, насколько верно они следовали указанному им Пути. С течением времени, и особенно после паринирваны или «Великой кончины» Будды, обращение к Прибежищу, «уход» и даже «монашество» в более узком, формальном смысле стали все больше отождествляться друг с другом (как все более и более отождествлялись друг с другом Сангха или Духовная Община и монашеский орден). То, как это случилось, – долгая история, и сейчас у меня нет времени об этом рассказывать. Я упомянул об этом лишь потому, что я хочу подчеркнуть, что на этом этапе истории моего обращения к Прибежищу я еще не прояснил для себя подобные вещи. Несмотря на то, что я принял Паншил от У Титтилы, я не осознал, что обращение к Прибежищу –

центральный, решающий шаг буддийской жизни (человек не обращается к Прибежищу, потому что он буддист, а становится буддистом, потому что обратился к Прибежищу), и что «уход» и «принятие монашества» имеют духовное значение и ценность лишь в той мере, в которой они являются выражением обращения к Прибежищу. Я не осознал, что «уход», вовсе не заключаюсь в отказе от семейной жизни, на деле состоит в выходе личности – осознающего себя, эмоционально позитивного и ответственного человеческого существа (если называть лишь некоторые из характеристик) – из матрицы группового, чисто коллективного существования.

Поскольку я не осознал этот последний момент, для меня, как и для многих буддистов на Востоке, следующий шаг после «ухода» (который в любом случае формально подтверждается посвящением шраманеры или «послушника») заключался не столько, как это на самом деле должно было случиться, в поиске и присоединении к (духовной) общине тех, кто обратился к Прибежищу и совершил «уход», сколько в принятии посвящения бхикшу и, следовательно, полном вступлении в монашеский орден. Так что неудивительно, что мой друг и я, совершив «уход», не только хотели изучать буддизм, но также хотели получить посвящение бхикшу. Первоначально мы собирались изучать буддизм и, если возможно, получить посвящение на Цейлоне, и по прибытии в Дели мы, соответственно, тут же отправились на юг. Но в Коломбо, однако, нам отказали во въезде в Цейлон и вынудили нас вернуться в Южную Индию, где, после некоторых интересных приключений, мы поселились в заброшенном ашраме в окрестностях города Муваттупужа, в штате Траванкор, где оставались пятнадцать месяцев.

Спустя годы трудно не ощутить, что провал нашего первоначального плана, на самом деле, был примером того самого «скрытого благословения», поскольку крайне маловероятно, что мы бы нашли в Цейлоне нужные условия для нашего духовного развития. Во время нашего пребывания

в Муваттупуже мы большую часть времени обучались, медитировали и размышляли, и так я пришел к более ясному пониманию Дхармы, в особенности представленной учениями о зависимом происхождении (обусловленном совозникновении), Четырех благородных истинах и Трех характеристиках обусловленного существования, а также более четко осознал тот факт, что являюсь буддистом. Это более ясное понимание моего духовного положения, если это можно так назвать, частично появилось в силу того, что во время пребывания на юге Индии я был окружен индуистами различных каст и сект (нескольких индийских христиан вряд ли можно принимать в расчет) и совсем не общался с буддистами – поскольку мой товарищ, будучи по рождению брахманом, еще не полностью освободился от своих индуистских ограничений. На самом деле, я вообще не общался ни с какими буддистами с отъезда из Общества Маха Бодхи примерно двумя годами ранее. Несмотря на столь длительную духовную изоляцию, моя верность буддизму, однако, оставалась непоколебимой. Она лишь стала более крепкой и укоренилась глубже, чем когда бы то ни было, так что к тому моменту, как наше пребывание в Муваттупуже подошло к концу, я вновь подумывал о посвящении, серьезнее, чем когда бы то ни было, как и мой друг. Тем не менее, хотя и думал о посвящении, я все еще воспринимал его не как поиски духовной общины и принятие ее, а как принятие посвящения бхиккху и присоединение к ордену монахов. Другими словами, я так и не понял, что для буддиста сам акт «ухода» является переходом от группового или чисто коллективного существования, представленного мирской жизнью, к выходящему за рамки коллектива, но совместному существованию в духовной общине. Я не осознал этого, потому что на этом этапе у меня не было ясного понимания разницы между группой, состоящей из простых членов группы, и духовной общиной, состоящей из личностей в обозначенном мною смысле. Поскольку я не осознал ясно это крайне важное различие, я не мог

предположить возможности того, что, став монахом и вступив в монашеский орден, я стану не «членом» духовной общины, а лишь членом *еще одной группы* – не мирской, а религиозной или даже церковной группы.

За это неумение понять разницу между группой и духовным сообществом, членом группы и личностью, меня вовсе не стоило корить, потому что, как я осознал лишь годы спустя, это неумение отличает практически весь буддийский мир, многие части которого погрязли в монашеском или псевдомонашеском формализме крайнего рода. Следовательно, обращаясь к этим ранним этапам истории моего обращения к Прибежищу, мне стоит остерегаться слишком сильных упреков в адрес моего юного, неопытного «я» и не ждать слишком много от него. И еще более важно ни в коем случае не забывать, не утрачивать связи или даже не начать недооценивать то состояние духовной возвышенности, с которым я отказался от мирской жизни и устремился к жизни отшельника. Наши прежние «я» погребены под теперешним, как катакомбы скрываются под современным Римом – или, скорее, они продолжают жить в нашем теперешнем «я» и в каком-то смысле формируют его часть. Так, несомненно, обстоит дело с моим «уходом» в Кашаули и периодом уединения в Муваттупуже, который за этим последовал. На самом деле, хотя в то время я и не понимал в полной мере значения того шага, который я предпринял, я отношусь к своему «уходу» не только как к одному из самых важных шагов в истории моего обращения к Прибежищу, но и как к одному из ключевых поворотных моментов моей жизни. По этой причине, когда в прошлом году я понял, что приближается сороковой юбилей моего «ухода», я не мог отделаться от чувства, что мне хочется отпраздновать это событие каким-то образом, пусть даже написав работу, в которой я вспомню о своем «уходе» и поразмышляю о его значении. Это оказалось невозможным. Я все еще восстанавливался от последствий операций, перенесенных мною ранее в том же году, был очень занят женским ретритом

для посвящений и различными собраниями Ордена. Когда подошло 18 августа, я оказался – очень удачно – в «Гухьялоке», где я мирно отпраздновал этот день в одиночестве. Я сидел на веранде своего бунгало, глядя на ярко-зеленые сосны нашей волшебной долины на фоне серых скал за ними, и перед моим «внутренним взором» мелькали маленькая станция в далекой Индии и «уход» моего двадцатидвухлетнего, обернутого в шафранные одежды «я» в то судьбоносное утро столько лет назад. И я размышлял над сделанным мною шагом и теми последствиями, к которым он привел меня и других.

Одна из тех мыслей, что пришли мне в голову, пока я сидел там на солнце, была о том, что такие переживания, как принятие Паншила или «уход», были не просто этапами долгого процесса открытий, в котором я все яснее понимал смысл и значение обращения к Прибежищу: каждый этап также обладал, в отдельности от всего процесса, самостоятельной ценностью, которую стоит признавать саму по себе. Но у меня нет времени исследовать следствия этой идеи или рассматривать ее влияние на реальный процесс открытий, на следующий этап, к которому я теперь должен обратиться.



## Посвящение шраманеры

Декорации для этого следующего этапа – Кушинара, место паринирваны Будды или «Великой кончины», куда мы с товарищем прибыли через несколько дней после Весака, пройдя пешком весь путь из Бенареса в самое жаркое время года. Как подробно описано в «Тысячелепестковом лотосе», мы покинули Муваттупужу четырем или пятью месяцами ранее и постепенно продвигались на север, намереваясь посетить святыни буддизма и, если это возможно, принять формальное посвящение от буддийских монахов. В этот период мое желание общаться с другими буддистами, уже достаточно сильное ко времени ухода из Муваттупужу, стало необычайно сильным. Я сосредоточил свой взгляд на Сарнатхе, где Будда произнес свою первую проповедь и где, как я знал, был центр Общества Маха Бодхи и небольшая монашеская община. Поэтому мы представились там – и, к нашему горькому разочарованию, были приняты с враждебностью и подозрительностью, а наша просьба о посвящении была отклонена с неубедительными отговорками, которые, как мы позже поняли, были немногим лучше лжи. По совету ученого монаха из Бенареса, чьим учеником я впоследствии стал, мы решили разузнать о посвящении в Кушинаре и, оказавшись совершенно без средств, продолжили путешествие в сто миль пешком – рискованное и в то время года определенно опасное предприятие.

В Кушинаре нам повезло больше, чем в Сарнатхе (вряд ли с нами могли обойтись еще хуже). У Чандрамани Маха Тхера, семидесятидвухлетний бирманский монах, посвятивший свою жизнь восстановлению этого места, благосклонно выслушал нашу просьбу о посвящении, задал ряд вопросов и спустя несколько дней дал нам знать, что при условии ясного понимания того, что он не может принять ответственность за наше дальнейшее обучение, не может позволить нам остаться

с ним в Кушинаре, он готов дать нам посвящение. В утро Весака, 12 мая 1949 года, мой друг и я приняли посвящение шраманер или монахов-послушников, повторив вслед за У Чандрамани Три Прибежища и десять правил шраманеры. Для меня первостепенное значение этого события заключалось в восстановлении моего контакта с другими буддистами (вряд ли об этом можно было говорить в Сарнатхе), а также в формализации моего «самовольного» «ухода» примерно двумя годами ранее и последующего упрочения моего до настоящего времени двойственного положения в (монашеской) общине – упрочения, которое, надеялся я, проложит мне путь к тому, чтобы стать бхиккху. Следовательно, хотя мое желание контактировать с другими буддистами и было сильным, ему не хватало ясности, поскольку по сути это было не столько желание найти духовную общину и быть принятым в нее, сколько желание присоединиться к монашескому ордену как таковому. Причиной этого было то, что я скорее размышлял о «принятии монашества», а не об обращении к Прибежищу. Я еще не осознал, что акт обращения к Прибежищу был центральным и определяющим шагом буддийской жизни и что принятие монашества (включая формальный уход от мира) имело духовный смысл и ценность только в той мере, в которой оно было реальным выражением обращения к Прибежищу.

Это не означает, что формальное принятие Трех Прибежищ не играет значительной роли в церемонии посвящения. Оно действительно являлось крайне важным, но в таком виде его подлинный смысл скорее затуманивался, а не прояснялся. Принятие Трех Прибежищ (и десяти правил шраманеры) было всего лишь одной из тех вещей, которые делал человек, становясь послушником. Это не рассматривалось как самая суть подлинного монашества, по сравнению с которой такие вещи, как обривание головы и бороды, облачение в шафрановую робу предписанного фасона, выставление напоказ чаши для подаяния (а также пояса, ситечка для воды,

иглы и бритвы), преклонение у ног наставника, преклонение мирян у твоих ног и церемониальный раздел милостыни, были сами по себе

*Бесполезны, как высохшие сорняки*

*Или праздная пена посреди бесконечного океана.*

Поэтому, хотя У Чандрамани и очень заботило, чтобы я произнес слова обращения к Прибежищу совершенно точно на пали и на санскрите, и он очень суетился по этому поводу, он почти ничего не сказал о *смысле* этих слов или о значении самого обращения к Прибежищу, так что в этом отношении я стал не мудрее после посвящения шраманеры, чем едва приняв Паншил от У Титтилы. Однако при нашей первой встрече У Чандрамани был рад узнать не только то, что я принял Паншил пятью годами ранее, но и что я принял его от *бирманского* монаха, и это, вероятно, как-то повлияло на его решение удовлетворить нашу – или, по крайней мере, мою – просьбу о посвящении. Но, несмотря на все это, хотя я еще не осознал, какое положение занимает обращение к Прибежищу в жизни буддиста – или, скорее, еще не осознал, что быть буддистом и обратиться к Прибежищу суть одно и то же, – я понимал, что между моим принятием Паншила в Лондоне и принятием монашества в Кушинаре существует неразрывная связь, связь, которая связана не с национальностью моих наставников, а с самими Тремя Драгоценностями и Тремя Прибежищами.

Поскольку я указал на недостаток ясности понимания во время принятия посвящения шраманеры, мне бы не хотелось завершать этот раздел, не восстановив отчасти равновесие, и я хочу подчеркнуть, насколько позитивным событием стало для меня посвящение. Я чувствовал восторг, трепет, возбуждение и вдохновение, а также необычайную благодарность за доброту, которой меня одарил У Чандрамани и его горстка учеников. Подобно принятию Паншила и уходу, мое посвящение шраманеры было не

просто частью процесса, но само по себе ценным и важным событием.

## 6

### Посвящение бхикшу

Во многих частях буддийского мира посвящение бхикшу следует после посвящения шраманеры, если кандидату исполнилось двадцать лет или более. В моем случае прошло полтора года, прежде чем я смог принять более высокое посвящение, и главной причиной этой отсрочки было то, что в такой небуддийской стране, как Индия, непросто собрать вместе десять бхикшу, что, как минимум, необходимо для должного отправления церемонии. Обычно они могут собраться вместе только по случаю больших празднований, когда бхикшу из разных частей буддийского мира отправляются среди тысяч пилигримов к святыням на северо-востоке Индии. Поэтому я получил мое посвящение бхикшу в Сарнатхе 24 ноября 1950 года (в день полнолуния), по случаю девятнадцатой годовщины открытия вихары Мулагандхакути, приехав из Калимпонга для этой цели.

Церемония происходила в бирманском храме, в присутствии пятидесяти или шестидесяти человек, и длилась примерно час. Поскольку отсутствие У Чандрамани было неизбежно, его место в качестве наставника (упадхьяя) занимал известный проповедник из Рангуна, так что мое посвящение бхикшу, подобно принятию Паншила и посвящению шраманеры, прошло под покровительством бирманской ветви тхеравадинского монашеского ордена. Поскольку я достаточно подробно описал эту церемонию в «Тысячелестковом лотосе», в этих заметках я отмечу лишь те аспекты, которые важны в контексте нашей темы, описания истории моего обращения к Прибежищу. Что меня сильнее всего поражало, и тогда, и впоследствии, так это то, что нигде в церемонии не упоминалось об обращении к Прибежищу, то есть его формула нигде не повторялась за наставником. Правда, мне пришлось повторить ее вслед за своим учителем (ачарьей) в качестве части повторного посвящения шраманеры, которое, согласно традиции,

предшествовало посвящению бхикшу, но в самой церемонии посвящения обращение к Прибежищу вообще не упоминалось, как и впоследствии. Это было еще более примечательно, поскольку – как я узнал намного позже – посвящение бхикшу в раннем буддизме заключалось всего-навсего в трехкратном повторении формулы обращения к Прибежищу. Однако было упомянуто о четырех опорах монаха (ниссях), которые мой наставник действительно объяснил мне после самой церемонии. В идеале монах должен полагаться на чашу для подаяний как источник пищи, выброшенные в мусор лохмотья для роб, на подножья деревьев как источник крова и коровью мочу как лекарство, но, если это покажется ему слишком сложным, он может принимать приглашения на трапезы, носить робы, сделанные из различных материалов, жить в доме или в пещере и принимать топленое, сливочное и растительное масло, мед и сахар во время болезни. Так все человеческие слабости получали оправдание, хотя я не мог отделаться от мысли, не придерживался ли бы монах более тщательно этих четырех опор, если бы сразу после посвящения ему не намекнули, что ему не стоит принимать их так уж серьезно.

Однако во время самой церемонии меня не волновали подобные сомнения или подозрения. На самом деле, меня вообще мало беспокоили мысли, поскольку церемония большей частью проводилась на «бирманском пали», так что большую часть времени я мог просто наслаждаться позитивной атмосферой, окружающей это событие. Вместе со мной, окружив меня со всех сторон в этом священном месте, были монахи четырех различных национальностей, включая тех самых бхикшу общества Маха Бодхи, которые отвергли мою просьбу о посвящении восемнадцать месяцев назад. Вокруг монахов, но вне святилища, были миряне и мирянки, по крайней мере, шести национальностей, а сразу за монахами и перед мирянами сидел тибетский воплощенный лама, который, поскольку он воплощал идеал Бодхисаттвы, мог рассматриваться как символ устранения

двойственности монахов и мирян. Следовательно, не удивительно, что, несмотря на отсутствие произнесенного обращения к Прибежищу – на самом деле, несмотря на мой собственный недостаток ясности в этом крайней важном вопросе, я должен был осознавать, по крайней мере, третью Драгоценность, как никогда ранее. Приравнивается ли это осознание к обращению к Прибежищу в духовной общине в строгом смысле, сомнительно, но, по крайней мере, я впервые близко познакомился с тем, на что на самом деле похоже такое обращение к Прибежищу.





## «Принятие Прибежища в Будде»

Во введении к этой книге я говорил о «китайских» стихотворениях, которые написал в Квотермейне вскоре после первых посвящений в Западный буддийский орден (буддийскую общину «Триратна»). Это, без сомнения, были мои первые стихи, но не последние. На самом деле, я писал стихотворения с одиннадцати или двенадцати лет и, можно сказать, не перестал писать и до сих пор. Довольно многие из моих стихотворений выражали мысли и чувства, которые по той или иной причине не могли найти другого выхода. Поэтому, сколь бы велики ни были их поэтические недостатки, они могут быть интересны и ценны в качестве обозначения моего состояния ума во время их написания. Как я упоминаю в предисловии к «Очарованному сердцу» по отношению к стихотворениям, избранным среди моего поэтического репертуара 1946-1976 годов для включения в этот сборник, «многие из них, если не большинство, интересны лишь с биографической – если не сентиментальной – точки зрения. Они выражают ускользающие настроения и мысли, а также более глубокие переживания и открытия. Они также отражают мою реакцию на окружающее. Поэтому они составляют своего рода духовную автобиографию, хотя и фрагментарную, но, вероятно, приоткрывающую или, по крайней мере, намекающую на те аспекты моей жизни, которые в противном случае остались бы неизвестны».

Это, несомненно, справедливо по отношению к стихотворению под названием «Принятие Прибежища в Будде», которое я написал, уже два года будучи бхикшу. Стихотворение было написано в Калимпонге, где последние три года я старался как можно лучше подчиняться указаниям моего учителя Кашьяпджи «оставаться здесь и работать на благо буддизма». Ни в моей работе на благо буддизма, ни в моей собственной жизни я не получал поддержки и

сотрудничества, на которые, мне казалось, я получил право, и стихотворение выражает мое глубокое разочарование и опустошенность. Обстоятельства, которые привели к его созданию, кратко описаны в дневнике, который я вел. Запись за понедельник, 26 января гласит: «Пуджа и медитация. Замечания, которые сделал Джо вчера, заставили меня почувствовать, что у меня нет мирского прибежища, что никто не понимает меня и не сочувствует цели, которую я пытаюсь достичь. В таком настроении мне пришла в голову строчка, которую я сочинил несколько месяцев назад в качестве рефрена для стихотворения, и во время завтрака я написал первые полторы строфы «Принятия Прибежища в Будде». Потом пришел Сашин, и мы прочли семь сонетов Шекспира, изучили главу по логике, к которой я надиктовал ему семь страниц замечаний. После его ухода я закончил стихотворение». В этом отрывке упоминается Джо, пожилой и необычайно придирчивый буддист-канадец, который поселился в Калимпонге, намереваясь помогать мне в моей работе, а также Сашин, талантливый непальский студент колледжа, которого я обучал английскому и логике и благодаря которому впоследствии написал «Советы молодому поэту».

«Принятие Прибежища в Будде» слишком длинно, чтобы цитировать его целиком, но в этих семи восьмистрочных строфах заключено красноречивое провозглашение моей глубокой убежденности в том, что мне не найти прибежища в красотах природы, в мире литературы и искусств, в политике, в профессиональной или коммерческой деятельности, в христианстве, исламе или индуизме, в соблюдении условностей буддизма, нет прибежища нигде в обусловленном существовании и даже в нирване, если воспринимать ее просто как противоположность сансаре. Я могу найти прибежище только у ног Будды, над двойственностью субъекта и объекта. Тот факт, что в этом стихотворении я говорю только о принятии Прибежища в Будде, конечно, не означает, что я, подобно этому, не

принимаю Прибежища в Дхарме и Сангхе. Это лишь означает, что мое принятие Прибежища в Дхарме и Сангхе было заключено внутри принятия Прибежища в Будде, как сами Драгоценности Дхармы и Сангхи содержатся внутри Драгоценности Будды.

Как указывает Гампопа в своем «Драгоценном украшении освобождения», английский перевод которого я с жадностью прочел по его появлению пятью годами позже, абсолютное прибежище – только Будда: «Он – окончательное прибежище, поскольку он обладает Дхармакаей и последователями трех путей, то есть пути Шравак, Пратьекабудд и Бодхисаттв также находят свое воплощение в нем по обретении конечной чистой Дхармакаи». Если кто-то спрашивает, не являются ли Дхарма и Сангха окончательным прибежищем, ответ скорее отрицателен, потому что, как продолжает объяснять Гампопа, основываясь на «Махаяна-уттаратантре», «преподаваемая Дхарма есть только собрание слов и записей, которые нужно отвергнуть, как плот, когда мы достигли другого берега. Дхарма, которая понимается подобным образом, обладает двумя аспектами, Истиной Пути и Истиной Прекращения страдания. Первое – следствие и не является вечным, поскольку, следовательно, обманчиво и не является прибежищем, в то время как последнее не имеет реального существования, что сравнивается Шраваками с угасанием лампы. Сама Сангха также приняла Прибежище в Будде, поскольку боялась сансары, так что она – не окончательное прибежище». Короче говоря, «прибежище лишь одно, а средств три», поскольку Прибежище разделилось на три части для привлечения людей различных духовных способностей. Следовательно, хотя я и не знал этого тогда, убежденность, которая нашла отражение в «Принятии Прибежища в Будде» (а именно убежденность в том, что для меня Прибежищем может быть только Будда), находится в полном соответствии с лучшими буддийскими традициями. Когда дело дошло до записи стихотворения в мою «поэтическую тетрадь», я поместил в его начале, как своего

рода девиз, слова «Наттхи ме саранам аннам, Буддхо ме саранам варам» («Для меня нет другого прибежища, Будда – наивысшее Прибежище»). Эти слова – цитата из Тиратана-ванданы или «Приветствия Трех Драгоценностей», которые я читал как часть дневного молитвенного правила с тех самых пор, как стал шраманерой. Вскоре после моего посвящения в бхикшу я даже перевел саму Вандану на английский стихами:

*Всем Буддам [Дхармам или Сангхам] прошлого,  
Всем Буддам грядущего,  
Всем Буддам настоящего  
Мое почтение льется непрестанно.  
Нет иного прибежища, кроме Пробуждения [или Закона, или Братства]-  
Это для меня Наивысшее Прибежище!  
Да будут изобильны благодать и победа  
Милостью этой истины!*

Хотя я повторял Вандану на пали, а не на английском, слова «Да будут изобильны благодать и победа / Милостью этой истины!» столь зачаровывали меня, как никогда не зачаровывали палийские слова. Слова «Да будут изобильны благодать и победа», отдаленно напоминающие Баньяна и еще более отдаленно – святого Павла, – не совсем буквальный перевод слов «Хоту ме джаяманалагам», но я посчитал, что дух передан очень точно. Так ли это было, несомненно, что тот факт, что я повторял «Тиратана-вандану» каждый день и повторял «да будут изобильны благодать и победа» про себя в разных случаях, внес свой вклад в рост убежденности, которая во времена разочарования и опустошения нашла выражение в «Принятии Прибежища в Будде».

## «Обзор буддизма»

«Обзор буддизма» был написан между концом 1954 и началом 1956 года на основе лекций, прочитанных в Бангалоре летом 1954 года, и опубликован в 1957 году. Иногда его называют моим *magnum opus*, и это на самом деле так в том смысле, что это самая понятная и систематичная из всех моих работ по буддизму. Однако это довольно ранняя работа. К тому времени, как я прочитал лекции, на которых была основана эта книга, я был буддистом тринадцать лет, а монахом – пять. И, как я написал в предисловии к пятому изданию «Обзора», чтение лекций и, соответственно, их подготовка к публикации в форме книги «дали мне возможность сделать шаг назад, взглянуть на великую духовную традицию, которой я посвятил себя, и попытаться суммировать ради моего собственного блага, равно как и на благо других людей, то, что я узнал о буддизме, будучи буддистом тринадцать лет, и как по истечении этого времени я вижу Учение Будды. Это дало мне возможность, другими словами, понять, что я на самом деле думал о буддизме – что буддизм на самом деле значил для меня»<sup>3</sup>.

Прошло более тридцати лет. Теперь я буддист уже не тринадцать лет, а сорок семь, и было бы странно, если бы сегодня я видел учение Будды точно так же, как я видел его тогда. Было бы странно, если бы не произошло никаких изменений или, скорее, никакого развития, в моем понимании буддизма, странно, если бы буддизм не значил для меня даже больше по сравнению со временем написания «Обзора». Это не означает, что я нашел какие-то несоответствия в фундаментальных принципах, на которых основана книга, нашел причину изменить мой подход к буддизму или мой метод его трактовки, несмотря на то, что книга, по общему признанию, имеет свои ограничения. Эти ограничения я

---

3 Бхикшу Сангхаракшита, «Обзор буддизма», Боулдер и Лондон, 1980, с. xi.

попытался преодолеть в некоторых из моих последующих работ и лекций. Изменения, которые произошли в моем видении буддизма на протяжении последних тридцати лет, имели место лишь в результате дальнейшего применения некоторых принципов, обозначенных уже в «Обзоре». Как я объяснил в своем предисловии к пятому изданию, пытаюсь охватить буддизм, я был главным образом озабочен двумя вещами. Я хотел рассмотреть буддизм во всей его *широте* и во всей его абсолютной *глубине*, под чем я подразумевал, что я, во-первых, хотел рассмотреть буддизм в целом, а, во-вторых, хотел рассмотреть его в его более глубоких взаимосвязях как внутри себя самого, так и по отношению к духовной жизни отдельного буддиста.

Видение буддизма как целого означает, что мы относимся справедливо ко всем его основным учениям и основным историческим формам, а также показываем, что они взаимосвязаны благодаря общим основополагающим принципам и их следствиям для духовной жизни личности. Видение его в его широте означает, что мы пытаемся понять, почему Будда преподавал то или иное учение, как оно связано с потребностями личности, сражающейся с проблемами существования.

Однако широта и глубина неотделимы друг от друга. С годами я все больше обнаруживал, что, чем больше я связывал буддизм с духовной жизнью отдельного буддиста, тем яснее я видел его в более глубоких взаимосвязях внутри него самого и тем яснее я видел в нем не просто собрание произвольных частей, а органическое целое. Это нигде не проявляется так явно, как в случае с обращением к Прибежищу, которое я со временем стал рассматривать как центральный и определяющий акт буддийской жизни и, следовательно, объединяющий принцип самого буддизма. На том этапе истории моего обращения к Прибежищу, которого мы теперь достигли, – этапа, представленного «Обзором буддизма», – я, однако, не осознал абсолютной центральной роли акта обращения к Прибежищу. Или, скорее, хотя я и

понял его принцип в некоторой мере, я еще не осознал его следствий, которые, на самом деле, заходят очень далеко. Если можно доверять алфавитному указателю шестого издания «Обзора», в основной части работы (не считая Введения, которое было добавлено позже), Три Драгоценности упоминаются вместе три раза, а Три Прибежища – лишь однажды, в то время как обращение к Прибежищу упоминается шесть раз. Что интересно, самое обширное рассмотрение этого вопроса можно найти в главе 4, «Идеал Бодхисаттвы», в том разделе, где речь идет о предварительных практиках почитания, за которые берется будущий Бодхисаттва. Эти предварительные практики почитания в совокупности известны как «Наивысшее почитание (*ануттара-пуджа*) или – как мы обычно говорим в буддийской общине «Триратна» – как Семичленная Пуджа, а третья «практика» (или вторая, если, следуя Шантидеве, объединить первую и вторую практики и прийти к шести вместо семи) – обращение к Прибежищу (*сарана-гамана*). Ключевой отрывок этих двух страниц, связанных с обращением к Прибежищу, таков: «Обращение к Прибежищу (*сарана-гамана*) означает, конечно, обращение к Прибежищу в Будде, Дхарме и Сангхе. В то время как даже тот, кто не является буддистом, может в каком-то смысле почитать и уважать Тройную Драгоценность, принимать в них прибежище – прерогатива лишь того, кто исповедует и практикует буддизм. Формально Прибежище, которое произносится, чтобы человек сделался частью буддийской общины, можно принять, просто трижды повторив за посвященным монахом формулу Прибежища и Пять наставлений. Но настоящее Прибежище, символом и одновременно выражением которого является формальное Прибежище, можно принять, только если человек понимает подлинную природу Тройной Драгоценности. Следовательно, принятие Прибежища в Тройной Драгоценности – это не действие, которое совершается однажды и навсегда, а то, что растет с нашим пониманием буддизма. Прибежище полно,

когда полно наше понимание буддизма, то есть когда мы достигаем, по сути, Просветления. Тогда, как ни парадоксально, нет обращения к Прибежищу: Просветленный – свое собственное Прибежище»<sup>4</sup>.

Затем я перехожу к обсуждению минимальной степени понимания, необходимой для принятия настоящего Прибежища в Трех Драгоценностях, и в связи с этим упоминаю, что, поскольку Махаяна глубже понимает Тройную Драгоценность, чем Хинаяна, значение, которым она наделяет акт принятия Прибежища, естественным образом более глубоко. Тем не менее, я всячески подчеркиваю, что, несмотря на доктринальные различия, «все школы буддизма, будь они Великой или Малой колесницы, соглашаются в признании решающего значения акта принятия Прибежища для жизни буддиста», – утверждение, которое в некоторой мере предвосхищает мое нынешнее понимание в целом. В самом «ключевом отрывке» я провожу различие между формальным Прибежищем и настоящим Прибежищем, во многом подобно тому, как я позже говорил о разнице между условным (этническим) Прибежищем и между действенным и реальным Прибежищем. Что еще более важно, я настаиваю, что принятие Прибежища в Тройной Драгоценности – не шаг, который совершается раз и навсегда, а то, что растет вместе с нашим пониманием буддизма. Это открытие сделало возможным развитие моих мыслей о буддизме и лежит в основе моего теперешнего видения, разве что теперь я бы добавил, что наше понимание буддизма растет по мере того, как обращение к Прибежищу становится более действенным и более реальным.

Однако, несмотря на это предвосхищение и предчувствия, ключевой отрывок моего описания обращения к Прибежищу, если рассматривать его как одну из предварительных практик почитания, совершаемых будущим Бодхисаттвой, нельзя считать ни предвосхищением более глубокого понимания

---

<sup>4</sup>Сангхаракшита, «Обзор буддизма», Лондон, 1987, с. xv.



акта обращения к Прибежищу, которого я со временем достиг, ни моим осознанием следствий этого акта для теории и практики буддизма в целом при условии должного его понимания. Я уже не говорю о том относительно несерьезном факте, что, говоря о формальном Прибежище в Тройной Драгоценности, я упоминаю, что его можно принять, «просто повторив от любого посвященного монаха формулу Прибежища и Пять наставлений».

Это утверждение, в любом случае, видоизменяется к концу моих размышлений об обращении к Прибежищу в качестве одной из предварительных практик поклонения будущего Бодхисаттвы, где я говорю, что Прибежища «обычно принимаются от бхикшу» и что в отсутствии бхикшу «церемонию принятия Прибежища на собрании буддистов может «провести» любой старший ученик-мирянин». Хотя даже это не вполне верно и создает множество вопросов. Настаивая, что ключевой отрывок самого длинного описания обращения к Прибежищу в «Обзоре» на самом деле нельзя считать предвосхищением моих более поздних взглядов на этот вопрос, я имею в виду нечто более тонкое и глубокое. Хотя в чисто формальном или абстрактном смысле мое понимание смысла обращения к Прибежищу не было неверным, и хотя я даже понимал в принципе, до некоторой степени, абсолютную центральную роль акта обращения к Прибежищу, в действительности я не сделал этого шага, как я впоследствии это понял, самым сердцем и сутью буддизма, и из этого тут же возникал ряд следствий. Я не наделил его той абсолютной первостепенностью надо всеми другими действиями, которой он требует по самой своей природе.

Поэтому в начале «ключевого отрывка», который я уже цитировал, после определения «обращения к Прибежищу» как обращения к Прибежищу в Будде, Дхарме и Сангхе, я продолжаю: «В то время как даже тот, кто не является буддистом, может в каком-то смысле почитать и уважать Тройную Драгоценность, принимать в них прибежище – прерогатива лишь того, кто исповедует и практикует

буддизм». На самом деле, это все равно, что ставить телегу впереди лошади, потому что, как я объяснял в разделе 4 в связи с моим «уходом», мы не обращаемся к Прибежищу, потому что мы буддисты, а являемся буддистами, потому что обращаемся к Прибежищу. Подобно этому, обращение к Прибежищу – не просто одна из предварительных практик почитания, которые мы совершаем, чтобы развить бодхичитту или «волю к Просветлению» и таким образом стать бодхисаттвой – именно *потому*, что мы обращаемся к Прибежищу, мы становимся бодхисаттвой. Как я осознал лишь на следующем этапе истории моего обращения к Прибежищу, желание бодхисаттвы достичь Высочайшего Просветления на благо всех живых существ – это, по сути, альтруистическое измерение самого акта обращения к Прибежищу, последствия которого по самой его природе не могут касаться только меня самого. Условное обращение к Прибежищу можно, конечно, рассматривать как средство зарождения подлинной бодхичитты, но в равной мере и условную бодхичитту можно рассматривать как путь к подлинному обращению к Прибежищу. Нам стоит быть внимательными и не принимать то, что на самом деле является лишь «усеченной версией» определенного этапа духовного развития, за более высокий этап.

Махаяна стала рассматривать (подлинную) бодхичитту как высшую по сравнению с (условным) обращением к Прибежищу во многом по той же причине, по которой она пришла к видению идеала бодхисаттвы как высшего по сравнению с идеалом архата и т. д., поскольку в русле Хинаяны понимание обращения к Прибежищу утратило свое первоначальное значение, так что была необходима свежая формулировка того, что нужно было в передаче. Ранее, в главе 4, «Идеал Бодхисаттвы», в разделе под названием «Объединяющий фактор», я описываю идеал бодхисаттвы как «принципиальный объединяющий фактор» не только для школ Махаяны, но и для буддийской традиции в целом. Но поскольку бодхисаттва – это тот, в ком возникла бодхичитта,

поскольку возникновение бодхичитты – это альтруистическое измерение обращения к Прибежищу, на самом деле акт обращения к Прибежищу – основной объединяющий фактор буддизма. То, что я говорю об идеале бодхисаттвы в главе 4 «Обзора», стоит читать, там, где это необходимо, в свете этого осознания.

Подобно этому, те отрывки в главах 1-3 «Обзора», где я стремлюсь к отождествлению Сангхи или Духовной Общины с монашеским орденом, стоит читать в свете осознания того, что, как я объяснил в разделе 5 этой работы, принятие монашества ценно и осмысленно лишь в той мере, в которой оно является выражением обращения к Прибежищу. На самом деле, в главе 2 «Обзора», «Хинаяна и Махаяна», в разделе под названием «Что такое буддизм Махаяны?», отмечая более здоровый и более близкий к ортодоксальному подход махаянских бхикшу к формальным аспектам монашества, я не только указываю, что, поскольку признается, что бодхисаттва может быть и монахом и мирянином, «становится невозможным отождествлять духовную жизнь исключительно с жизнью монаха», но также ясно даю понять, что сам Будда не отождествлял преданность духовной жизни с принятием монашеского образа жизни, и цитирую насчет этого 142-ю строфу «Дхаммапады»<sup>5</sup>.

В этой связи мне нужно упомянуть еще об одном вопросе, прежде чем завершить этот раздел. В различных частях «Обзора», но особенно в 4-м разделе главы 2, «Факторы возникновения Махаяны», я строго критикую Хиаяну в целом и Сангху Тхеравады (то есть монашеский орден Тхеравады), в особенности за то, что я называю «чрезмерной привязанностью к чисто формальным аспектам монашества», что я на самом деле называю одним из пяти факторов, с негативной точки зрения повлиявших на появление Махаяны как феномена истории. Перечитывая свои записи двадцать один год спустя, я обнаружил, что они мягче, чем мне казалось, хотя и достаточно беспощадны, но полностью

---

5 Там же, с. 272.

обоснованы, и потому написал в предисловии к пятому изданию «Обзора» (1980): «В свете последующего опыта я убежден, что моя критика в адрес современной Тхеравады была и является не только полностью справедливой, но и абсолютно необходимой, и я не отказываюсь ни от одного слова. Мне лишь хочется добавить, что, не ограничиваясь современной Тхеравадой, болезнь формализма может иногда находить выражение и в других формах буддизма, и не в последнюю очередь – в современном Дзене»<sup>6</sup>. Спустя десять лет я хочу добавить, что, хотя моя критика Тхеравады была «грубой» (как называли это некоторые из моих друзей) и хотя эта «грубость» была полностью обоснована, на самом деле критика не столь уж груба, в том смысле, что недостаточно радикальна. Хотя я говорю в нелюбимых выражениях о «том отождествлении религиозной жизни исключительно с формальными аспектами монашества, которое является столь характерной чертой Хинаяны», я упоминаю об этом лишь вскользь, и, приводя различные красочные примеры формализма и ханжества среди современной тхеравадинской монашеской сангхи, недостаточно ясно говорю о том, что на самом деле неверно то, что она путает обращение к Прибежищу с принятием монашества – преданность со стилем жизни. Члены (монашеской) сангхи Тхеравады – не столько плохие монахи, сколько плохие буддисты. На самом деле, можно быть хорошим монахом с формальной точки зрения и в то же время – плохим буддистом. Можно даже сказать, что можно быть плохим монахом и хорошим буддистом.

Если помнить об этом и о том, что зарождение бодхичитты или «воли к Просветлению» представляет собой альтруистическое измерение обращения к Прибежищу, мы продвинемся намного ближе к помещению акта обращения к Прибежищу в самое сердце и центр буддизма. И,

---

<sup>6</sup> Бхикшу Сангхаракшита, «Обзор буддизма», Боулдер и Лондон, 1980, с. xvi–xvii. Также Сангхаракшита, «Обзор буддизма», Лондон, 1987, с. xv.

следовательно, мы станем намного ближе к пониманию того, в какой мере мое позднее видение буддизма уже неявно существует в более ранних взглядах.



## Дхадро Ринпоче и «Путь Будды»

Когда я был занят написанием «Обзора», мой друг-тибетец попросил ему помочь с английским в статье «Буддизм в Тибете», которую он согласился написать для публикации в Америке. Этим другом был Лобсанг Пунцок Лхалунгпа, служащий тибетского правительства, который вырос в Лхасе, а теперь жил в Калимпонге, а публикация называлась «Путь Будды», поскольку в книге он намеревался представить буддизм «с точки зрения буддиста». Помогая Лобсангу с английским в его статье, я со временем оказался вовлеченным в полную переделку примерно трехсот страниц рукописи, поскольку мой друг владел языком Шекспира довольно слабо. Хотя работа была очень тяжелой, а время – самым что ни на есть неподходящим, я делал ее с радостью, и особенно тогда, когда обнаружил, что при написании своей статьи Лобсанг Пунцок руководствовался не столько собственным знанием тибетского буддизма, сколько личным знакомством с выдающимся ламой-реинкарнацией, который впоследствии станет одним из наиболее почитаемых мною учителей. Это был Дхадро Ринпоче, Великая Драгоценность Дхарсендо.

Следовательно, на протяжении нескольких месяцев я не только продолжал писать «Обзор», но и сражался с грамматикой и синтаксисом Лобсанга Пунцока, не говоря уже об его орфографии и почерке. Иногда то, что он написал, было столь запутанно, что трудно было уловить мысль. Когда такое случалось, мне приходилось просить у него устных объяснений относительно того, что он пытался сказать, и эти объяснения часто заканчивались длительными обсуждениями различных сторон вероучения. Такие дискуссии не всегда успешно проясняли его изложение шуньяты или доктрины Трикаи, мягко говоря, запутанное, и в результате ему приходилось снова обращаться к Дхардо Ринпоче, изначальному источнику его информации, за дальнейшими прояснениями. Сделав это, он мог быть уверенным, что

любые данные им мне теперь объяснения верны, а я, со своей стороны, мог быть уверен, что, переписывая его работы в соответствии с ними, я не даю ложного истолкования тибетского буддизма. Все это, естественно, занимало время, но работа все-таки была закончена, и статья отправилась в США, где после редактуры и кардинального сокращения она была опубликована в качестве шестой главы «Пути Будды» в 1957 году.

Как часто происходит, оказанная услуга послужила и моей пользе. В результате переписывания статьи Лобсанга Пунцока Лхалунгпы и особенно в результате длительных обсуждений учений, к которым это часто приводило, за три или четыре месяца я получил от него и, при его посредстве, от Дхадро Ринпоче, всесторонние познания в истории, школах, учениях и практиках тибетского буддизма – познания, которые часто далеко выходили за пределы тем, затрагиваемых в статье. Во времена, когда достоверные книги по тибетскому буддизму можно было пересчитать на пальцах одной руки, этот опыт был необычайно ценен для меня, и, переписав последнее предложение рукописи Лобсанга и отложив ручку, я ощущал себя так, как будто мне прочли подробный курс по этому предмету. Тем не менее, учитывая мою занятость написанием «Обзора», я был не способен усвоить все изученное в той степени, в которой это было бы возможно в противном случае, хотя следы моего вновь приобретенного знания тибетского буддизма то тут, то там можно различить в моем главном опусе. Среди тем, по отношению к которым я оказался не способен усвоить изученное, была тема «Обращения к Прибежищу», о которой шла речь в коротком разделе статьи, озаглавленном «Три Драгоценных вещи (то есть Три Драгоценности)». Согласно Лобсангу Пунцоку и Дхадро Ринпоче, тибетские буддисты искренне принимают Прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе, и это принятие Прибежища в Тройной Драгоценности – «наиболее фундаментальная вера и наиболее широко признанная практика буддизма», предшествующая всем



другим религиозным актам, к примеру, чтению писаний, произнесению смиренных обетов, получению посвящений, проведению церемоний и практике медитаций<sup>7</sup>. Более того, тибетские буддисты уделяют большое внимание благому намерению, предшествующему принятию Трех Прибежищ: «Намерение должно быть искренним и благожелательным по природе, поддерживаться сильной решимостью, а сам обет [то есть обращение к Прибежищу] должен постоянно присутствовать в уме, когда мы выполняем любую духовную практику»<sup>8</sup>. И, что еще более важно, «принятие Трех Прибежищ включает в себя принятие всех принципов буддизма; тот, кто не принимает Тройную Драгоценность, не является буддистом»<sup>9</sup>.

---

7 Кеннет В. Морган (ред.), «Путь Будды», Нью-Йорк, 1956, с. vii.

8 Там же, с. 275–276.

9 Там же, с. 276.

Полный смысл этих фраз, особенно последней, дошел до меня лишь позднее, когда я ближе познакомился с традицией тибетского буддизма, изучая книги и лично общаясь с Дхадро Ринпоче и другими воплощенными ламами. Но, прежде чем перейти к этому этапу истории моего обращения к Прибежищу, который в какой-то мере является продолжением этапа, описываемого в текущем разделе, я должен сказать несколько слов о моем знакомстве с совершенно другими буддистами – знакомстве, которое по-своему также внесло вклад в процесс прояснения мною смысла и значимости Обращения к Прибежищу.

**Амбедкар и «бывшие неприкасаемые»**

Бхимрао Рамджи Амбедкар был «неприкасаемым»<sup>10</sup> из штата Бомбей, который, преодолев необычайные трудности, стал экономистом, юристом, деятелем образования, политиком и, наконец, первым министром юстиции свободной Индии и главным разработчиком ее конституции. На протяжении своей жизни он боролся за улучшение жизни нескольких десятков миллионов индийских «неприкасаемых» и за устранение древних социальных, религиозных, экономических, политических и образовательных ограничений, накладываемых на них кастовыми индусами, – ограничений, которые сводили их существование к предписываемому, а иногда и к фактическому рабству. Однако его усилия были не слишком успешны, и после тридцати лет борьбы Амбедкар пришел к заключению, что кастовые индуисты не собираются исправляться, что внутри индуизма для «неприкасаемых» не может быть спасения, и им нужно сменить религию. 14 октября 1956 года, спустя шесть лет после ухода со службы, он не только сам перешел в буддизм, публично приняв Три Прибежища и Пять наставлений от У Чандрамани Маха Тхера, от которого я получил мое посвящение шраманеры, но и запустил исторический процесс массового обращения в буддизм, передав те же самые Прибежища и Наставления, а также двадцать два обета его собственного сочинения, 380 тысячам «неприкасаемых» мужчин, женщин и детей, которые собрались ради этого случая. Шесть недель спустя он умер. Как излагается в работе «Амбедкар и буддизм», я познакомился с Амбедкаром в 1952 году, когда мы

---

10 В индуисткой кастовой системе «неприкасаемые» считались изначально низшими относительно других и почти полностью были исключены из общества. Термин «неприкасаемые» более не используется, и многие «бывшие неприкасаемые» индийцы предпочитают слово «далит», означающее «угнетаемый».

встретились после некоторой переписки, и в критический период, наступивший сразу после его смерти, я делал все возможное, чтобы удостовериться, что это движение массового обращения в буддизм продолжается. Это подразумевало проведение нескольких туров лекций, в ходе которых я посетил большие и малые города и деревни по всей центральной и западной Индии и встретился со многими сотнями тысяч «неприкасаемых» буддистов, некоторых из которых я сам действительно принял в лоно буддизма. Но, стали ли они буддистами благодаря мне, какому-то другому монаху или благодаря одному из своих лидеров, подобно своему великому освободителю, все они стали буддистами, просто приняв Три Прибежища и Пять наставлений. Принятие Прибежищ и Наставлений путем повторения их за монахом или другим наставником-буддистом – безусловно, стандартная процедура среди мирян, особенно в Юго-Восточной Азии. Я был свидетелем подобных церемоний в Обществе Маха Бодхи и других местах множество раз и сам не однажды проводил эту церемонию. Но никогда ранее я не видел, чтобы Три Прибежища и Пять наставлений принимали с такой искренностью, рвением и горячностью, как это делали большей частью безграмотные и бедные до убогости «бывшие неприкасаемые», многие из которых проходили пешком больше сотни миль ради этого. Для «буддистов по рождению» на Цейлоне и в Бирме «принятие Паншила», как называли это сингалцы, было всего лишь благочестивой формальностью, своего рода благим буддийским поступком и в меньшей мере – выражением преданности Трем Драгоценностям, чем подтверждением собственной культурной и этнической идентичности. В случае с «бывшими неприкасаемыми» все было по-другому. Для них принятие Прибежищ и Наставлений, принятие буддизма означало обращение в подлинном смысле слова. Это значило не только отвергнуть индуизм, не только освободиться от того, что Амбедкар называл «адам касты», но и духовно переродиться в том смысле, чтобы получить свободу

развиваться в каждом аспекте своей жизни – социальном, экономическом, культурном или религиозном. На самом деле, как я мог видеть по свету в их глазах и восторженному выражению лиц, повторяя слова древней палийской формулы, «бывшие неприкасаемые» вовсе не просто «принимали Паншил», они на самом деле выражали свою глубокую убежденность в том, что буддизм – их единственная надежда, их единственное спасение. Они обращались к Прибежищу в Трех Драгоценностях. За время туров у меня было много возможностей увидеть, как последователи Амбедкара принимают Три Прибежища и Пять наставлений, иногда очень большими группами, и вид их искренности, рвения и горячности никогда не переставал глубоко трогать меня. Более того, я ощущал, что они принимают Прибежища и Наставления и становятся буддистами, ощущая очень сходные чувства с теми, которые в моем случае нашли выражение в стихотворении «Принятие Прибежища в Будде». Однако разница была велика. В то время как я написал стихотворение после единственного опыта разочарования и опустошения, все они обратились к Прибежищу в результате целой жизни, полной истязаний и враждебности. Но, хотя разница и была велика, она была скорее количественна, чем качественна, так сказать, и я все же чувствовал себя очень близким моим «бывшим неприкасаемым» братьям и сестрам. Не имело значения, что я англичанин, а они индусы, что я монах, а они – миряне и мирянки. Для них, как и для меня, обрести Прибежище можно было только у ног Будды, хотя их понимание Прибежища было не столь метафизическим, как мое.

Так в результате моего контакта с «бывшими неприкасаемыми» буддистами я подошел ближе к осознанию того, что монашество и духовная жизнь не тождественны, что обращение к Прибежищу – принципиальный объединяющий фактор буддизма. Я подошел ближе к пониманию того, что Обращение к Прибежищу – центральный и определяющий шаг в жизни буддиста.



## Больше ясности из тибетского буддизма

Английский перевод «Драгоценного украшения освобождения» Гампопы увидел свет в 1959 году, ко времени, когда мое личное знакомство с Дхадро Ринпоче углубилось, и я получил тантрическое посвящение от Джамьянга Кхьенце Ринпоче. Как объяснял доктор Герберт Гюнтер, ученый-переводчик этого труда, в предисловии, «работа принадлежит к группе текстов, которые известны как «ступени пути» (*ламрим*). Это руководства для наставления ученика в пути от элементарных целей буддизма до глубочайшего осознания Природы Будды. Работа Гампопы, по-видимому, является первым тибетским текстом такого рода и остается знаменитой до наших дней. Она говорит о буддизме в целом в столь ясной манере, что ее можно изучать и понимать без постоянного обращения к пространным и часто довольно туманным комментариям и комментариям на комментарии. Следовательно, это подлинное «Драгоценное украшение», название, которое отсылает к определенному типу литературы, известной как «украшения» (*аланкара*) на буддийском санскрите, поскольку такие труды излагают избранные, самые важные вопросы в очень изящной и довольно краткой форме. Еще одна выдающаяся черта труда Гампопы – ее обращенность ко всем людям, которые имеют склонность к духовности или могут почувствовать ее. Он подходит мирянину, равно как и монаху, и философу, который неустанно и постоянно находится в поисках смысла жизни, свойственных человеку»<sup>11</sup>.

Читая описанную таким образом работу, я обнаружил, что она состоит из двадцати одной главы, одна из которых названа «Принятие Прибежища». Хотя манера, в которой Гампопа описывал этот необычайно важный шаг, несомненно, была ясна, на самом деле, он объяснял его

---

<sup>11</sup> Гампопа, «Драгоценное украшение освобождения», Лондон, 1959, с. vii.

посредством «деяти тем принятия Прибежища», большинство из которых делились над разделы и подразделы и даже подразделы подразделов, и это придавало всему изложению обращения к Прибежищу дух педантичности и схоластики, который вряд ли соответствовал духу вопроса. Однако это не беспокоило меня, хотя и беспокоило других («миряне», читающие «Драгоценное украшение», нашли его менее привлекательным, чем это предполагал Гюнтер, главным образом, в силу этой схоластичности), и когда я читал главу Гампопы о «принятии Прибежища» первый раз, мне показалось, что он пролил для меня свет на эту тему. Указывая, что Будда – единственное Прибежище, как я упоминал в разделе 7 в связи с моим стихотворением, он объяснял, почему могущественные божества вроде Брахмы, Вишну и Махадевы не могут дать нам такого прибежища, уделял особое внимание «непричинению вреда другим существам» в качестве следствия принятия Прибежища в благородной Дхарме и проводил различия между различными видами принятия Прибежища еще радикальнее, чем это сделал я в «Обзоре», перечислял восемь преимуществ принятия Прибежища и ясно давал понять, что различие между Пратимокшей и дисциплиной бодхисаттвы – главным образом в воззрении. Но что действительно прояснило для меня тему обращения к Прибежищу, так это тот факт, что Гампопа посвятил ему целую главу. Средство – это послание, а послание заключалось в том, что «Принятие Прибежища» (как неудачно назвал это Гюнтер) было не просто формальностью, не тем, что делает человек, чтобы показать, что он буддист, а действительно одним из этапов духовного пути – поскольку само «Драгоценное украшение» является руководством по Пути, как объяснял Гюнтер в предисловии. Но, хотя многое в обращении к Прибежищу и прояснилось для меня благодаря изложению этой темы Гампой и тому факту, что он посвятил этому целую главу своей книги, этой ясности ни в коей мере не было достаточно для полного постижения этого вопроса. Для Гампопы Хинаяна



представляла собой низшую, а Махаяна – высшую ступень Пути, а, поскольку обращение к Прибежищу воплощало собой Хинаяну, подобно тому, как зарождение бодхичитты или воли к Просветлению воплощало Махаяну, в результате зарождение бодхичитты становилось центральным и определяющим актом жизни буддиста (школы Махаяны), а не обращение к Прибежищу. Обращение к Прибежищу, вместе с соблюдением Пратимокши, рассматривалось как средство развития бодхичитты, подобно тому, как сама бодхичитта становилась средством вступления на путь Ваджраяны путем получения абхишеки или «тантрического посвящения». По словам самого Гампопы (в передаче Гюнтера), те, кто принимали Прибежище, были «рабочей основой» для возникновения бодхичитты.

Причина, по которой Гампопа не мог увидеть в бодхичитте альтруистическое измерение обращения к Прибежищу, – это, несомненно, отсутствие у него достаточно широкой исторической перспективы. Для него и Хинаяну, и Махаяну преподал Будда. Следовательно, он был не способен увидеть в них последовательное развитие изначального учения Будды, а поскольку он был на это не способен, он не мог понять, во-первых, что с исторической точки зрения Махаяна во многом является новым утверждением Изначального Учения в терминах, более соответствующих духу, а не букве того Учения, чем ему соответствовали учения Хинаяны, а, во-вторых, что Махаяна, по-новому излагая исходное учение, поместила на место обращения к Прибежищу зарождение бодхичитты. Поэтому у него не было иного выбора, кроме как считать обращение к Прибежищу средством развития бодхичитты, что означало, что обращение к Прибежищу, по крайней мере, признавалось определенным этапом Пути, как это и было на самом деле со времен Атиши и как это продолжает рассматриваться до наших дней – не только в школе Гампопы, Кагьюпе, но и во всей традиции тибетского буддизма в целом. Но это не все. В то время как в теории обращение к Прибежищу остается средством зарождения

бодхичитты, за века оно в руках некоторых учителей стало чем-то большим. На самом деле, оно было превращено в фактически независимую духовную практику, в которую вся личность практика вовлекалась особенно трогательным и значительным образом, и именно открытие этой практики примерно через три года после появления английского перевода «Драгоценного украшения освобождения» Гампопы еще более прояснило для меня тему обращения к Прибежищу.

Это открытие, по сути, произошло в Калимпонге, вскоре после того, как я получил абхишеку Великого Драгоценного гуру, Падмасамбхавы, от Качу Ринпоче, главного ученика Джамьянга Кхьенце Ринпоче. Я получил абхишеку 21 октября 1962 года. На следующее утро я отправился в город и, бродя по рынку, случайно увидел тибетского монаха, сидящего у дороги. У него на коленях была небольшая кучка довольно неряшливых текстов, отпечатанных на ксилографе, которые он предлагал на продажу. Поскольку монах, несомненно, нуждался в деньгах, а тексты были очень дешевы (настолько, что даже я мог себе позволить такую покупку), я сразу купил их и вернулся с ними в вихару, где я показал их Качу Ринпоче. При виде них он удивился и пришел в восторг. Это тексты Нингмапы, воскликнул он радостно, перелистывая их. Большинство из них касаются Великого Драгоценного гуру, и тот факт, что я натолкнулся на них сразу после получения абхишеки, таким совершенно неожиданным образом, был чрезвычайно благоприятным. Это показывало, что у меня особая связь с Великим Драгоценным Гуру и с традицией Нингмапа, и мои усилия к воплощению в реальность тех учений, которые абхишека позволила мне практиковать, будут очень успешны. Было ли «толкование знаков» Качу Ринпоче верным, решать не мне. В любом случае, сейчас нас интересует в этом совпадении тот факт, что среди купленных мною текстов, которые с таким энтузиазмом встретил Качу Ринпоче, был один, озаглавленный «Тарпе Делама» или «Легкий путь к

Освобождению». Этот маленький труд касался общих и особых подготовительных практик к практике Ати-йоги, высочайшего учения школы Нингма, и главная предварительная практика заключалась в четырех «мула» или «основополагающих» йогах, относительно первой из которых Качу Ринпоче уже дал мне некоторые наставления. Первой мула-йогой было, конечно, обращение к Прибежищу и практика простирааний, а оставшимися тремя – зарождение бодхичитты, медитация и повторение мантры Ваджрасаттвы, а также подношение мандалы, после чего следовала Гуру-йога. Получив дальнейшие наставления от Качу Ринпоче, я, следовательно, приступил к практике обращения к Прибежищу и простирааниям, а также другим мула-йогам, и продолжал их делать регулярно до своего отъезда в Англию двумя годами позже. С помощью Дхадро Ринпоче я, более того, сделал грубый перевод всего «Тхарпе Делама». Хотя я смог делать обращение к Прибежищу и практику простирааний всего два года, что по тибетским стандартам не очень много, за это время я обрел более сильный и устойчивый опыт обращения к Прибежищу, чем когда-либо до этого. Я также пришел к более глубокому пониманию того факта, что «принятие Трех Прибежищ включает в себя принятие всех принципов буддизма», и к более ясному пониманию, следовательно, смысла и ценности самого акта обращения к Прибежищу.

Те члены Ордена, которые прошли практику обращения к Прибежищу и простирааний, вряд ли нуждаются в объяснениях того, почему это необходимо. В начале практики мы визуализируем Великого Драгоценного Гуру, Падмасамбхаву, основателя и покровителя традиции Нингма, сидящего в чашечке лотоса, которая сама покоится на многоцветном облаке, плывущем в сияющем синем небе, и видим Падмасамбхаву как воплощение всех Будд. Под Падмасамбхавой на лепестках лотоса сидят наши различные гуру, под ними – четыре группы тантрических божеств, а еще ниже – дхармапалы и дакини. По четырем сторонам лотоса

(центрального лотоса, в чашечке которого сидит Падмасамбхава) есть еще четыре лотоса. На переднем лотосе стоит Шакьямуни и другие Будды в человеческом обличье, на лотосе справа (от Падмасамбхавы) – главные Бодхисаттвы, на лотосе слева – главные архаты, а на заднем лотосе громоздятся тома священных писаний. Перед Древом Прибежища, как это называется (поскольку пять лотосов произрастают из единого корня) находимся мы сами вместе со всеми живыми существами. Сделав такую визуализацию Падмасамбхавы и других объектов Прибежища, мы повторяем не обычную формулу обращения к Прибежищу, а несколько более изощренную версию, говоря вслух: «ОМ А ХУМ, я прихожу к лучшему из всех Прибежищ. Я иду за Прибежищем в Ламе Будде, Ламе Дхарме, Ламе Сангхе, Ламе Шри Маха Херуке, Ламе Всесовершенному, Трем Драгоценностям в одной, Гуру Ринпоче». С каждым обращением мы простираемся перед визуализируемым Древом Прибежища (которое мы продолжаем визуализировать на протяжении всей сессии) или перед его изображенным аналогом. Так, делая практику обращения к Прибежищу и простираний, мы обращаемся к Прибежищу телом, речью и умом, то есть всем своим существом. Мы обращаемся к Прибежищу умом, визуализируя Падмасамбхаву и другие объекты Прибежища на соответствующих лотосах, мы обращаемся к Прибежищу речью, повторяя слова «тантрической» формулы обращения к Прибежищу, мы обращаемся к Прибежищу телом, делая полные простирания. В завершение практики белый свет исходит от объектов Прибежища, и, падая на нас, нашего отца и всех мужчин, нашу мать и всех женщин, убирает все их проступки, которые растворяются в свете. Этот свет возвращается к объектам Прибежища, и гуру, девы, дхармапалы и так далее растворяются в теле Падмасамбхавы, а сам Падмасамбхава – в Пустоте. Все те, кто проделал практику обращения к Прибежищу и простираний, знают, конечно, что в ходе каждой сессии

практики не только визуализируется Древо Прибежища, но также повторяются слова «тантрической» формулы обращения к Прибежищу; мы также простираемся столько раз, сколько сможем, и сессии длятся до тех пор, пока число повторений и простираний не достигнет, по крайней мере, ста тысяч, чего добились некоторые члены Ордена. Следовательно, не удивительно, что эта практика очень мощна и даже способна привести к радикальным изменениям в нашем ментальном и духовном состоянии. На самом деле на протяжении месяцев и лет практики человек может обнаружить, что настолько глубоко погрузился в опыт Обращения к Прибежищу, что больше не способен думать о практике обращения к Прибежищу и простираний просто как об одной из мула-йог, а о самом акте обращения к Прибежищу – как о средстве зарождения бодхичитты. Если он вообще продолжает рассматривать ее в таких рамках, он думает об обращении к Прибежищу и простираниях как о фактически самостоятельной духовной практике. Следовательно, можно сказать, что практика, которую я открыл для себя сразу после получения абхишеки Великого Драгоценного Гуру и которая способствовала дальнейшему прояснению для меня темы обращения к Прибежищу, на самом деле, представляет собой перенесение акта обращения к Прибежищу на богатую и красочную почву индо-тибетской тантрической традиции. Будучи таковой, она также представляет собой возвращение обращения к Прибежищу к тому положению, которое было подобно его изначальному месту в буддизме и буддийской жизни.

Но не только посредством «Драгоценного украшения Освобождения» и открытия мною практики обращения к Прибежищу и простираний на тему обращения к Прибежищу для меня пролился свет со стороны тибетского буддизма. Хотя и менее прямо, этот свет также пролился в личных контактах с тибетскими буддистами, особенно посредством личной связи с некоторыми выдающимися нингмапинскими ламами-перерожденцами. Качу Ринпоче, от которого я

получил посвящение Падмасамбхавы, был монахом (как и Дхардо Ринпоче, который обучался в традиции Гелугпы), а другие нингмапинские ламы были женаты. На самом деле, женатыми были некоторые наиболее влиятельные из всех нингмапинских лам – таких духовных громад, к которым сам Качу Ринпоче относился с наивысшим почтением и от которых он был горд получить посвящения и наставления. Когда я сам познакомился с этими ламами, я не мог не признать, что в отношении учености и духовных достижений на самом деле, насколько я понял, не было никакого реального различия между ними и их собратьями-монахами, соблюдающими целибат, как в самой традиции Нингмапа, так и в других буддийских традициях. Хотя всегда можно возразить, что, не будь они женаты, их духовные достижения были бы, по крайней мере, значительнее. Более того, я не мог не согласиться, что среди учеников, которые окружали каждого из этих лам, существовало сильное чувство духовной дружбы, и благодаря этому чувству различия в образе жизни, в особенности между учениками-монахами и учениками-мирянами, не принимались как нечто существенное. Это дало мне пищу для размышлений. Не все буддисты, по-видимому, отождествляли духовную жизнь с жизнью в строгом монашестве, как это было среди тхеравадинов в Юго-Восточной Азии или среди некоторых членов Гелуг, несмотря на объединяющее влияние идеала Бодхисаттвы.

Так мое знакомство с женатыми нингмапинскими ламами и их учениками привело примерно к тем же последствиям, что и совершенно иное знакомство с буддистами из «бывших неприкасаемых». Я приблизился к пониманию того, что монашество и духовная жизнь не тождественны, и того, следовательно, что на самом деле имеет значение не то, монах ты или мирянин, а глубина и сила нашего обращения к Прибежищу.

**«Три Драгоценности» и другие работы**

Между 1959 и 1964 годами, когда я вернулся в Англию, большая часть моего времени была посвящена литературным трудам. И, поскольку именно в этот период многое в теме обращения к Прибежищу прояснилось для меня благодаря тибетскому буддизму, вполне естественно, что часть этой ясности нашла отражение в некоторых книгах и статьях, написанием которых я тогда занимался.

С точки зрения хронологии первой из этих работ была статья о «Посвящении и инициации в Трех Янах», которая появилась в ноябрьском выпуске «Срединного пути» за 1959 год. Как предполагало название, целью статьи было прояснение некоторых заблуждений, которые для многих людей связаны с вопросом посвящения и инициации в целом, путем объяснения того, чем на самом деле различаются посвящения и инициации и как они соответствуют трем янам и особым духовным идеалам, в которых эти яны находят выражение. Под тремя янами, конечно, имелись в виду Хинаяна, Махаяна и Ваджраяна, представляющие собой три последовательных фазы развития, которые буддизм прошел в Индии, а также три последовательных этапа духовного восхождения в жизни отдельного буддиста. Но, хотя обращение к Прибежищу упоминалось в статье лишь однажды, в связи с посвящением в Хинаяне, «Посвящение и инициация в Трех Янах» вовсе не упускает из виду значимость процесса, историю которого я здесь прослеживаю. Говоря о различии между посвящением в монашество или самварой, с одной стороны, и тантрическим посвящением или абхишекой – с другой, я указывал, что в согласии с полностью развитой индо-тибетской традицией ритуал принятия в упасаки, шраманеры, бхикшу или надления статусом бодхисаттвы в каждом случае называется самварой, что означает буквально «обуздание», «контроль»,

«обязательство» или «обет»<sup>12</sup>. Это было важным открытием. Тот факт, что принятие в упасаки, шраманеры, бхикшу и наделение статусом бодхисаттвы в каждом случае называется самварой или «посвящением», означал, что различия между разными степенями религиозности значили гораздо меньше, чем это иногда считалось. В частности, это означало, что различие между монахом и мирянином – это не различие между посвященным и непосвященным. И монахи, и миряне были посвященными и, следовательно, и монахи, и миряне являлись полными членами буддийской духовной общины. Это практически означало, что самвара или посвящение – скорее объединяющий, нежели разделяющий фактор в буддизме, и, следовательно, я почти пришел к выводу, как действительно пришел впоследствии, что посвящение и обращение к Прибежищу – по сути, синонимы, и обращение к Прибежищу является объединяющим фактором буддизма – на самом деле, главным объединяющим фактором. Более того, говоря о трех последовательных фазах исторического развития буддизма, я отмечал, что Хинаяна, Махаяна и Ваджраяна не только образуют непрерывную цепь, подобно вагонам поезда, но что «ранние фазы не только переходят в более поздние, но и поглощаются ими, включаются в них и продолжают существовать в них»<sup>13</sup>. На самом деле, это означало, что обращение к Прибежищу включается в бодхичитту, так что теперь все было готово для моего более позднего осознания того, что бодхичитта – это альтруистическое измерение обращения к Прибежищу.

В 1961 году, участвуя в обсуждениях, которые последовали за публикацией на Цейлоне отчета комиссии Будда Сасана, я написал статью, которой я дал противоречивое название «Разыскивается: новый тип бхикшу». Годом позже, вдохновленный одобрительными отзывами, я написал вторую статью, которой дал не менее противоречивое название «Разыскивается: новый тип упасаки». Обе статьи были

---

12 «Срединный путь», т. XXXIV, № 3, ноябрь 1959 года, с. 98.

13 Там же, с. 101.



написаны в форме ряда афоризмов (54 в первой статье и 63 во второй), и обе были перепечатаны практически во всех англоязычных буддийских журналах. Поскольку они были написаны главным образом для читателей из Юго-Восточной Азии, статьи были скорее реформистскими, а не революционными по направленности. Как выразительно утверждалось в заключительном афоризме первой статьи, «новый бхикшу» – это старый, приспособленный к новым условиям. Тем не менее, поскольку обе статьи подчеркивали важность моральных и духовных качеств, обе стремились, по сути, к сокращению разрыва между монашеством и мирянами. В случае со статьей «Разыскивается: новый тип бхикшу» это стремление принимало форму резкого осуждения монашеского формализма, который я по-прежнему считал досадным недостатком всей тхеравадинской ветви монашеского ордена. «Новый тип бхикшу никогда не совершит ошибки, считая, что ношение желтой робы делает его монахом», – гласил первый афоризм, а во многих последующих афоризмах этот принцип применялся к частным сферам монашеской жизни. В случае с «Разыскивается: новый тип упасаки» попытка сократить разрыв между монахами и мирянами привела к тому, что я постоянно настаивал на том, что упасака – тоже буддист, и ему надлежит вести себя соответственно. Цитируя первые три афоризма статьи, «новый тип упасаки никогда не будет ошибочно полагать, что кто-то на самом деле может «родиться буддистом». Он не будет повторять Трисарану или Панча Шилу механически в дни Упосатхи, не предпринимая никаких попыток воплотить их в своей повседневной жизни. Он не будет считать, что практика Дхармы – обязанность лишь бхикшу, а не упасаки». Несомненно, мой новый тип бхикшу и новый тип упасаки имели много общего. На самом деле, в них было так много общего, что можно даже подумать, что вместе они предвещали появление дхармачари (и дхармачарини), поскольку, как я вскоре осознал, то, что объединяет всех буддистов – и, следовательно, составляет

фундаментальную основу их единства – это тот факт, что все они обратились к Прибежищу в Будде, Дхарме и Сангхе, и это обращение к Прибежищу стало иметь первостепенное значение в их жизни.

Насколько я знаю, это осознание впервые нашло недвусмысленное выражение в предисловии к «Трем Драгоценностям», где я говорил об обращении к Прибежищу как о «центральном акте буддийской жизни, из которого проистекает значимость всех других (буддийских) действий и без отсылки к которому сам буддизм не имеет смысла»<sup>14</sup>. Поскольку предисловие написано в буддийской вихаре Хемпстеда, в Лондоне, оно было создано либо в 1965, либо в 1966 году, скорее второе. Сама книга «Три Драгоценности», опубликованная лишь в 1967 году, была написана во второй половине 1961 года и вместе с «Вечным наследием» они представляли собой мои основные литературные работы того периода, о котором идет речь в этом разделе моей «Истории». Подобно второй работе, она задумывалась как серия статей для «Oriya Encyclopaedia», которые в процессе написания во многом переросли цель, для которой создавались. Хотя в этой работе я не говорю об обращении к Прибежищу в тех же терминах, в которых я три или четыре года спустя говорю об этом в предисловии, некоторые из моих замечаний по вопросу о духовной общине показывают, как близок я был к осознанию абсолютной центральной роли этого уникального акта, как для отдельного буддиста, так и для буддизма. Поэтому, настаивая, что подлинным критерием связи между Буддой и его последователями является не физический, не пространственно-временной, а духовный критерий, что мы ближе всего к нему, когда наиболее полно следуем его примеру, я продолжал: «Сангха – это, в первую очередь, община тех, кто благодаря своему непосредственному или отдаленному приближению к Просветлению находятся в духовных отношениях с Буддой и духовно пребывают в его присутствии. Это община тех, кто, посредством своей связи с

---

14 Бхикшу Сангхаракшита, «Три Драгоценности», Лондон, 1967, с. х.

ним, также духовно связан друг с другом»<sup>15</sup>.

Другими словами, Сангха – это, прежде всего, община тех, кто обращается к Прибежищу, поскольку именно обращение к Прибежищу позволяет нам достигать различных этапов Пути и «приблизиться» к Просветлению, и именно обращение к Прибежищу, в конечном счете, создает основу наших отношений с Буддой, и, следовательно, основу отношений с другими членами Сангхи. И снова, более подробно обращаясь к тому, что в самом широком смысле слова Сангха – это вся буддийская община, включающая монахов и мирян, мужчин и женщин, я пишу: «Во времена жизни Мастера отношения между монахами-отшельниками, «ушедшими от мира», и домохозяевами, у чьих дверей они каждый день просили подаяния, в чьих дворах и садах они находили приют во время дождей, были близкими и душевными, и преобладал дух братства. Вторые могли, если было необходимо, донести до ушей Мастера публичную жалобу на *париврадджак* и предложить изменения в их образе жизни. Такое равенство было естественным. Их общая преданность Будде и степень, в которой его достижения превосходили их собственные, сводили к минимуму все различия между его последователями, в том числе и между монахами и мирянами, делая их довольно незначительными. Его нетерпимость к формализму в религии, его бескомпромиссная убежденность в необходимости личной реализации нирваны, более того, служили залогом того, что если эти различия и существуют, то лишь в связи с их глубинными заслугами, а не их социально-вероучительным статусом. «Даже если человек богато одет, но, если он развивает безмятежность, тих, мягок и сдержан, ведет святую жизнь и воздерживается от причинения вреда всем живым существам – он *брахман*, он *самана*, он *бхикишу*». То, что бездомному бродячему монаху, совершенно свободному от всех мирских забот, намного проще достичь Цели, признавалось и даже подчеркивалось, но подобные

---

15 Там же, с. 150.

высказывания Будды не единожды свидетельствовали, что домохозяин, если ему хватает решимости, может иногда также достичь ее, и в конечном счете имеет значение лишь это трансцендентальное достижение, а не ношение желтых одеяний»<sup>16</sup>.

Здесь тот факт, что именно их общая преданность Будде сводит к нулю все различия между его последователями, в том числе, между монахами и мирянами, вплоть до того, что они становятся сравнительно незначительными, подразумевает, что именно их общая преданность Будде составляет фундаментальную основу единства всех буддистов. Но преданность Будде находит свое воплощение в обращении к Прибежищу в Будде, а также в Дхарме и Сангхе. Говоря, что их общая преданность Будде способствовала уменьшению всех различий между его последователями вплоть до того, что они становились незначительными, я, следовательно, по сути, говорил, что именно их общее обращение к Прибежищу составляло фундаментальную основу единства среди них. Более того, обратившись к расколу, который произошел в буддизме между сотым и двухсотым годами после паранирваны Будды, я упомянул, что Махаяна «возвысила всех последователей Будды до единого духовного идеала», то есть до идеала Бодхисаттвы, и выработала общий путь, путь Шести (или Десяти) Парамит, таким образом, уменьшив напряженность между монашеским и мирским крыльями (Маха)сангхи, которые теперь объединялись в следовании общей духовной цели (Высшему Состоянию Будды) посредством общих или похожих духовных методов». Были разработаны общие правила Винаи для всех бодхисаттв, будь это монахи или миряне. То есть я уже осознал, что Махаяна сделала идеал Бодхисаттвы объединяющим фактором буддизма, и мне оставалось лишь понять, что бодхичитта – альтруистическое измерение обращения к Прибежищу, чтобы увидеть, что на самом деле обращение к Прибежищу – объединяющий

---

16 Там же, с. 225–226.

фактор буддизма и, следовательно, «центральный акт буддийской жизни».

«Взгляд на индийский буддизм с высоты птичьего полета», как я назвал свои записи на одном из этапов работы, – длинная статья, написанная мною незадолго до отъезда из Индии в 1964 году. За исключением передовицы для журнала «Маха Бодхи», следовательно, она стала последней из моих работ, написанных за время, охватываемое текущим разделом этой «Истории». Она была заказана попечительским советом издательства Оксфордского университета для второго издания «Наследия Индии», но, не получив от них никаких известий в течение длительного времени и заключив (зря, как оказалось впоследствии), что они предпочли не использовать статью, в 1980 году я включил ее в пятое издание «Обзора буддизма» в качестве введения к этому труду. Первоначально очень небольшая часть того света, которым наделил меня тибетский буддизм по теме обращения к Прибежищу, нашла отражение на ее страницах. Говоря об Арья-Сангхе и Сангхе Бхикшу или ордена монахов, я писал: «В более общем смысле Сангха включает в себя всю буддийскую общину, общину посвященных и непосвященных, профессионально занимающихся религией и мирских последователей, общину мужчин и женщин. В качестве таковой ее иногда называют «Махасангхой» или «Великим Собранием». Мирские последователи (упасаки и упасики) – это те, кто обращаются к Прибежищу в Трех Драгоценностях, почитают реликвии Будды, соблюдают Пять наставлений в нравственном поведении и поддерживают монахов».

Дальше этого дело не пошло. В 1978 году, перечитывая статью для включения ее в пятое издание «Обзора», я, следовательно, сделал следующее дополнение к этому абзацу: «Хотя со временем жизнь монахов все более и более отчетливо стала отличаться от жизни мирян, тот факт, что все они обращаются за Прибежищем в Будде, Дхарме и Сангхе, оставался общим, потенциально объединяющим фактором, фактором, который, в случае с Махаяной, усиливался

развитием идеала бодхисаттвы, который в равной мере является идеалом для монаха и мирянина, монахини и мирянки»<sup>17</sup>. В результате статья 1964 года стала лучше соответствовать моему тогдашнему видению.

Упоминание предисловия к «Трем Драгоценностям» и включение «Взгляда на индийский буддизм с высоты птичьего полета», однако, слишком увлекли нас вперед. Прежде чем покинуть Индию, я прошел через еще один этап процесса, в результате которого мне стали ясны смысл, значение и важность обращения к Прибежищу.

---

17 Бхикшу Сангхаракшита, «Обзор буддизма», Боулдер и Лондон, 1980, с. xxxi–xxxii. Сангхаракшита, «Обзор буддизма», Лондон, 1987, с. 13.

### Посвящение Бодхисаттвы

Идеал Бодхисаттвы привлекал меня практически с самого начала моей буддийской жизни. На самом деле, он привлекал меня с того времени, когда, вскоре после прочтения «Алмазной сутры» и «Сутры Вей Ланга», я наткнулся на копию «Двух буддийских книг Махаяны». Второй из этих книг, которая была переведена и составлена Упасикой Чиманн (мисс П. К. Ли из Китая), принявшей наставления бодхисаттвы, была книга «Обеты Бодхисаттвы Самантабхадры», которые составляли часть «Аватамсака-сутры» или «Сутры цветочного украшения». Эту книгу я прочел несколько раз, и изображение в ней бесконечно мудрого и безгранично сострадательного бодхисаттвы, должно быть, произвело на меня глубокое впечатление, поскольку слова «Мысль следует за мыслью непрерывно, и поступки тела, речи и ума не истощаются»<sup>18</sup> крутились у меня в голове много дней. Они словно воплощали постоянное, неослабевающее осуществление Самантабхадрой (или любым другим бодхисаттвой) своих великих обетов в бесконечном времени и бесконечном пространстве. Спустя семь или восемь лет, вскоре после моего прибытия в Калимпонг, я открыл для себя «Шикша-самуччаю» или «Собрание наставлений (для начинающих бодхисаттв) Шантидевы, и в результате идеал Бодхисаттвы стал притягивать меня еще сильнее, чем прежде: на самом деле, настолько сильно, что «притяжение» – слишком слабое слово для того, что я тогда почувствовал. Истина в том, что я был потрясен, воодушевлен, окрылен и вдохновлен идеалом Бодхисаттвы, и мое чувство нашло выражение в некоторых из стихотворений и статей, которые написал в этот период, а также в четвертой главе «Обзора буддизма». Для столь сильного притяжения существовало две причины. Прежде

---

18 Упасика Чиман (пер.), «Две буддийские книги Махаяны», с. 7 и далее.

всего, это само непревзойденное величие идеала Бодхисаттвы – идеала посвящения себя на бесчисленное количество жизней достижению Высшего Просветления на благо всех живых существ. Во-вторых, это тот факт, что, как наказал мне мой учитель Кашьяпджи, я «работал на благо буддизма» и не мог делать это без сильной духовной поддержки, и особенно потому, что я получал слишком мало реальной поддержки или сотрудничества от тех, кто, предположительно, работал со мной. Эту духовную поддержку я нашел в идеале Бодхисаттвы, который стал для меня высочайшим из возможных примеров того, что я сам пытался делать внутри своей несравненно меньшей сферы и на несравненно низшем уровне.

Следовательно, не стоит удивляться, что 12 октября 1962 года – за девять дней до получения посвящения Падмасамбхавы – я должен был получить посвящение Бодхисаттвы. К тому времени я был буддистом более двадцати лет, монахом – тринадцать и работал на благо буддизма двенадцать лет. Последние пять лет я в действительности работал для этого не только в Калимпонге и в соседних городах на склонах гор, как мне предписывалось, но и среди «бывших неприкасаемых» буддистов в Центральной и Западной Индии. Следовательно, я ощущал себя готовым к принятию посвящения бодхисаттвы и таким образом давал формальное выражение принятию мною идеала Бодхисаттвы. Более того, я нашел наставника, от которого я мог принять это посвящение. Им был Дхадро Ринпоче, Великая Драгоценность Дхарсендо, с которым я был знаком с 1953 года и которого я стал со временем почитать как самого живого Бодхисаттву. По случаю моего посвящения шраманеры У Чандрамани беспокоился, правильно ли я произнесу слова формулы обращения к Прибежищу, но он не сказал ничего о смысле этих слов или о значимости самого акта обращения к Прибежищу. Подобно этому, на моем посвящении бхикшу бирманский монах-наставник объяснил мне только четыре опоры монаха. Однако Дхадро Ринпоче не



только дал мне посвящение Бодхисаттвы, но и позднее объяснил мне шестьдесят четыре обета Бодхисаттвы достаточно детально, чтобы я мог перевести их с тибетского на английский. Что не менее важно, в то время как я больше не вступал в контакт с двумя моими предыдущими наставниками после получения посвящения из их рук, в случае с Дхадро Ринпоче я мог оставаться в регулярном личном контакте с ним до конца пребывания в Индии.

Но какое воздействие оказало на меня принятие посвящения Бодхисаттвы? В то время это дало мне ясное ощущение духовного продвижения, поскольку я все еще считал, что Хинаяна, Махаяна и Ваджраяна представляют собой последовательные фазы или уровни развития и, следовательно, считал посвящение Бодхисаттвы «высшим» по отношению к посвящению бхикшу, а посвящение бхикшу – высшим по отношению к посвящению упасаки. Однако с течением времени принятие посвящения Бодхисаттвы заставило меня считать себя не монахом, которому случилось принять идеал Бодхисаттвы, а, скорее буддистом Трияны, которому случилось стать монахом. Поскольку зарождение бодхичитты – и превращение в бодхисаттву – на самом деле было альтруистическим измерением обращения к Прибежищу, это, в свою очередь, привело меня к мысли, что я – просто монах, который обратился к Прибежищу, или даже человеческое существо, которое обратилось к Прибежищу и которому довелось жить монашеской или полумонашеской жизнью. Преданность было первична, образ жизни вторичен.



## Свет Второго Ватиканского Собора

В августе 1964 года, в ответ на приглашение организации английской сангхи, я вернулся в Англию и получил резиденцию в буддийской вихаре в Хэмпстеде. Первоначально я намеревался задержаться там лишь на четыре месяца или, самое большее, на полгода, поскольку я считал своим постоянным домом Индию, но, в конце концов, проведя в буддийской вихаре Хэмпстеда два года, я решил остаться в Англии на неопределенный срок. Поэтому я нанес прощальный визит в Индию и в марте 1967 года вернулся в Англию окончательно.

Все те два года, которые я провел в буддийской вихаре в Хэмпстеде, я был чрезвычайно занят и посвящал свое время главным образом чтению лекций и проведению занятий по медитации как в самой вихаре, так и в Буддийском обществе, а также посещению различных провинциальных групп буддистов. Я также был открыт для личных бесед. Хотя не возникало и вопроса о том, чтобы заняться литературной работой, мне, однако, удавалось найти некоторое время для чтения, и особенно в то время меня интересовала информация о текущих изменениях в христианстве. Однажды я натолкнулся на книгу о Втором Ватиканском Соборе и немедленно погрузился в чтение. Позже я прочел другие книги по этому вопросу не менее жадно. В одной из этих книг Римская католическая церковь характеризовалась авторитарностью, централизмом и триумфализмом. Было ли это вердиктом самой Церкви, вынесенным на Соборе ее до-соборной Триденской ипостаси, или это представляло собой вердикт автора, я не помню, но сами характеристики сразу же привлекли мое внимание. Я и раньше слышал об авторитаризме и централизме, но не слышал о триумфализме, что, вероятно, означало увлеченность чисто мирскими победами и достижениями Церкви в целом и ее иерархов и духовенства в частности, как будто это были духовные

победы и духовные достижения. На самом деле, это означало, что Церковь путает мирскую власть и величие с духовной властью и величием и считает, что, работая над первым, работает над вторым.

Это, несомненно, проливало свет на Римскую католическую церковь и объясняло многое из того, о чем следовало сожалеть в истории самого христианства. Но внезапно, подобно удару молнии, меня потрясла мысль, что Тхеравадинский монашеский орден также характеризуется триумфализмом. Я вспомнил случаи, когда сингальские монахи упрямо настаивали на своем превосходстве над всеми остальными и на том, чтобы к ним, по сути, относились как к VIP-персонам, веря, что они обладают верховенством в Дхарме. Подобно этому, я вспомнил, как приезжие тайские бхикшу посвящали время тому, чтобы учить вновь обращенных «бывших неприкасаемых» буддистов тому, как простираться перед членами монашеского ордена и совершать им подношения, как будто, делая это, они ревностно пропагандировали буддизм среди «бывших неприкасаемых». На самом деле, чем больше я размышлял о коварной природе триумфализма, тем больше примеров его среди тхеравадинских монахов я вспоминал, а чем больше их копилось, тем больше я убеждался, что Тхеравадинский монашеский орден действительно характеризуется триумфализмом. Но и это еще не все. Я сам был посвящен в члены Тхеравадинского монашеского ордена, и я с ужасом осознал, что на меня также могли оказать бессознательное влияние его триумфалистские настроения, только в меньшей степени. Элемент триумфализма, возможно, даже прокрался в некоторые мои работы, особенно в колонки в журнале «Маха Бодхи». Осознав это, я решил, что в будущем буду настороже по отношению к триумфализму в себе и в других и буду отвергать его всеми возможными способами. Характеризовало ли это Римскую католическую церковь или нет, этому не было места в буддизме и не было места в духовной жизни.

Странно сказать, но примерно в то же время, когда я понял, что Тхеравадинский монашеский орден характеризуется триумфализмом, я еще лучше осознал тот факт, что многое в моем ближайшем окружении свидетельствовало о триумфализме и формализме. Четыре или пять сингальских и тайских монаха жили тогда со мной в буддийской вихаре Хэмпстеда, и все они проявляли определенную долю триумфализма в своем общении с британскими буддистами. Это было настолько очевидно, на самом деле, что напоминало мне, как тайские монахи посещали «бывших неприкасаемых» буддистов. Хотя монахи, жившие со мной в вихаре, конечно, не ограничивались обучением своих британских учеников тому, как простираться перед членами монашеского ордена и делать им подношения, они точно так же уделяли непропорциональное внимание тем вещам, свидетелем которых я был в Индии. Однако для британских буддистов такой акцент был, несомненно, в новинку. Находил ли он воплощение в своих восточных или западных представителях, триумфализм Тхеравадинского монашеского ордена был главным фактором в британском буддийском движении в течение более чем десятилетия. Я быстро обнаружил это, когда спустя несколько дней по прибытию в Англию шокировал некоторых участников ежегодной летней школы Буддийского общества (а также удивил и порадовал других) тем, что ел за одним столом с остальными. Именно на основе подобных инцидентов я со временем пришел к выводу, что, хотя Дхарма и обладает потенциалом на Западе, существующее британское буддийское движение уже сошло с правильного пути в некоторых отношениях, и крайне необходимо было новое буддийское движение.



**«Смысл обращения в буддизме»**

На протяжении двух лет, проведенных в буддийской вихаре Хэмпстеда, я, должно быть, прочел свыше двухсот лекций. Некоторые из людей, посещавших эти лекции, считали себя буддистами, а другие – без сомнения, большинство – нет. Среди тех, кто считал себя буддистами, многие также считали себя обращенными в буддизм, обычно из христианства, и это привело к тому, что я стал больше, чем раньше, размышлять о том, что подразумевается под обращением. Это также привело к созданию цикла лекций под названием «Смысл обращения в буддизме» – серии из четырех лекций, в которых я говорил об обращении в буддизм (и внутри него) с точки зрения обращения к Прибежищу, Вхождения в Поток, зарождения Воли к Просветлению и Обращения в глубочайшем вместилище сознания.

Эти лекции были прочитаны летом 1965 года, и в них я смог выразить некоторые из новых идей, которые возникли у меня в результате осознания первостепенной значимости обращения к Прибежищу в жизни буддиста. Это не означает, что подобные идеи не находили отражения в некоторых других лекциях, которые я прочитал за два года, проведенные в буддийской вихаре Хэмпстеда. Просматривая записи к лекциям этого периода при подготовке к написанию этого раздела истории моего обращения к Прибежищу, я на самом деле был удивлен, в какой мере в них нашли отражение более поздние изменения в моем понимании. Но, хотя некоторые из моих новых идей (или, скорее, новые интерпретации старых идей), вероятно, были высказаны и в других лекциях, только в четырех лекциях, посвященных «Смыслу обращения в буддизме», некоторые из них получили более или менее систематическое выражение в контексте традиционной буддийской мысли. Само обращение я определил как «поворот» от более низкого к более высокому образу жизни или, если точнее, от мирской жизни к духовной. Иногда это

медленный, постепенный процесс, длящийся много лет, а иногда это происходит почти мгновенно, и в этом случае можно говорить о «внезапном обращении». Но, как бы это ни происходило, это имеет высочайшее значение, поскольку отмечает начало духовной жизни и, следовательно, заслуживает серьезного рассмотрения. Если изучать смысл обращения в связи с буддизмом, можно обнаружить, что это не такой простой вопрос, как можно предположить. В буддизме существуют различные виды обращения, происходящие на различных уровнях.

Если говорить об обращении к Прибежищу, обращение означает устремление жизни в направлении Будды, Дхармы и Сангхи, которые как «Три Драгоценности» представляют собой мир высочайших духовных ценностей, того, что привлекательнее и желаннее всего остального. Это означает, что мы устраиваем свою жизнь в согласии с Тремя Драгоценностями, и большая часть первой лекции была посвящена объяснению того, как это работает в случае с каждой отдельной Драгоценностью. В случае с Буддой обращение к Прибежищу означает, что мы принимаем его как живое воплощение высочайшего духовного идеала. Если в качестве него принимается кто-то другой, это не Прибежище, и хотя мы можем восхищаться Буддой и буддизмом, мы не являемся буддистами. Это может показаться ограниченным, но на самом деле это не так. Преданность по самой своей природе единична, поскольку сердце может сосредотачиваться лишь на том, что считает высшим. В случае с Дхармой, которая является одновременно «учением» и «духовным принципом», обращение к Прибежищу может быть двух видов: интеллектуальным и духовным. С интеллектуальной точки зрения это означает, что мы изучаем формулировки учения, в которых Дхарма как духовный принцип находит выражение; с духовной точки зрения это означает личное постижение этого принципа. В случае с Сангхой, которая одновременно обозначает духовную иерархию, монашеский орден и всю буддийскую общину,



обращение к Прибежищу трехчленно, поскольку мы можем обратиться к Прибежищу в Сангхе во всех этих смыслах. Но есть и более глубокий смысл. Те, кто обращается к Прибежищу в Сангхе, также обращаются к Прибежищу в Будде и Дхарме, то есть у них общий духовный учитель (или духовный лидер) и общее учение (или духовный принцип), и это, скорее всего, сплачивает их даже на социальном уровне. Но что мы понимаем под «сплачивает»? Мы не имеем в виду физическую близость, согласие по вопросам вероучения или даже достижение одних и тех же уровней духовного пути. Все это происходит на более тонком уровне. Это «сплочение» заключается в коммуникации, которая является не просто обменом идеями, а насущной взаимной отзывчивостью на основе общего духовного идеала и общей духовной практики. Это совместное открытие, в полной гармонии и совершенной честности, духовного мира. Так происходит продвижение по духовному пути. Это открытие может иметь место между гуру и учеником или между друзьями (эта мысль предвосхищала идею о «вертикальном» и «горизонтальном» общении, духовной дружбе в более поздних объяснениях), хотя в процессе общения подобные различия со временем теряют значимость. В любом случае, обращаясь к Прибежищу в Сангхе, человек должен обратиться к Прибежищу в духовном общении и уйти от простого контакта, который в большинстве случаев бессмыслен и наигран.

Таким образом, в первой из моих лекций о «Смысле обращения в буддизме» я привлек внимание к тому факту, что Сангха или духовная община подразумевает коммуникацию – в более поздние годы эта тема постоянно находила отражение в ЗБО и ДЗБО. Сделав это, я напомнил моим слушателям о том, что обращение к Прибежищу в Трех Драгоценностях заключалось в обращении не просто в том смысле, что они повернулись от христианства или любой другой религии к буддизму, но в том смысле, что они обратились от мирской жизни к духовной жизни. Это означало обращение от

ограниченных человеческих идеалов к абсолютному духовному идеалу, от «маленьких систем, заполняющих их день», к пути, основанному на духовных принципах, от бессмысленных мирских связей к осмысленному духовному общению. Все это имеется в виду, когда человек повторяет слова «Буддхам саранам гаччхами» и так далее. Но, более того, обращение означало «внутреннее изменение». Обращение к Прибежищу – это не просто «поворот» к Трех Драгоценностям, а преобразование в них. Следовательно, одним из аспектов смысла обращения в буддизме было преобразование в Три Драгоценности. Наш ум становится Просветленным – становится «Буддой», наши мысли становятся созвучны этому Просветлению – становятся «Дхармой», а наши действия, в особенности наше общение, приобретают духовный смысл – становятся «Сангхой»<sup>19</sup>.

Это привело меня от обращения к буддизму, представленного обращением к Прибежищу, к обращению *внутри* буддизма, что представлено Вхождением в поток и зарождением Воли к Просветлению. Недостаточно устремить свою жизнь в направлении Трех Драгоценностей, организовать жизнь вокруг них в общем и целом. Недостаточно даже преобразиться в них. Это преобразование нужно сделать постоянным. Нужно постоянное движение в сердцевине нашего существа, движение от обусловленного существования к Необусловленному, постоянное переключение от Круга к Спирали. Именно это имелось в виду под Вхождением в Поток. Большая часть моей второй лекции о «Смысле обращения в буддизме», следовательно, была посвящена объяснению того, что подразумевается под Кругом и под Спиралью. Это включало обращение к таким

---

19 Два года спустя эта идея нашла отражение в церемонии посвящения, которую я составил для открытия алтарного зала и центра медитации «Триратна», первого дома недавно основанного ДЗБО: *«Благодаря усердной практике, / Да станет наш ум Буддой, / Да станет наша мысль Дхармой, / Да станет наше общение Сангхой».*

темам, как принцип обусловленности, два вида обусловленности (циклический и последовательный), тибетское Колесо жизни, двенадцать нидан, процесс причины и процесс следствия, три звена, двенадцать положительных нидан, Путь Видения, три характеристики мирского существования и три оковы. Подобно этому, большая часть третьей лекции на тему зарождения Воли к Просветлению была посвящена объяснению того, что подразумевается под Просветлением (*бодхи*), волей (*चितта*) и зарождением (*утпада*). Согласно традиции, существуют три вида (или уровня) Бодхи или Просветления, но я свел это число к двум: Просветлению, которое обретается, но не передается, и Просветлению, которое обретается и передается. Зарождение Воли к Просветлению относилось ко второму из них и представляло собой переход внутри трансцендентального плана, от индивидуалистического к альтруистическому отношению. Оно представляло собой поворот от тонкого духовного эгоизма к жизни в полном бескорыстии.

Поскольку вряд ли можно было зайти еще дальше, в четвертой и последней лекции я подошел к вопросу обращения в буддизме с совершенно новой точки зрения и говорил о нем в рамках «Поворота в глубочайшем вместилище сознания». «Паравритти» или «поворот» заключался в обращении от искусственного к глубокому модусу осознанности. Согласно «Ланкаватара-сутре», одному из ключевых текстов школы Йогачара, есть восемь сознаний (*виджняна*) или, более буквально, различающих осознанностей. Это пять сознаний органов чувств, сознание ума, поврежденное или омраченное сознание ума (пораженное двойственным видением, так что интерпретирует опыт в рамках субъекта и объекта, себя и мира) и Алая или Сознание-Хранилище. Алая или Сознание-Хранилище обладает двумя аспектами, относительным и абсолютным. Относительная Алая заключается во впечатлениях, оставленных нашими прошлыми переживаниями, как из текущей жизни, так и из предыдущих.

Эти впечатления рассматривались как семена: они не пассивны, а (потенциально) активны и могут пробиться наружу при подходящих условиях. Абсолютная Алая – сама Реальность, воспринимаемая как Чистая Осознанность, свободная от всех следов субъектно-объектной двойственности. Поворот имел место на границе между относительной Алаей и абсолютной Алаей. В результате совершения наших религиозных действий чистые семена, как их называют, откладываются в относительной Алае. Когда их накапливается достаточно, абсолютная Алая так воздействует на них, что они вымещают нечистые семена, заложенные нашими мирскими действиями. Это вымещение составляет Поворот в глубочайшем вместилище сознания (т. е. в Алае) и приводит к трансформации всей системы виджнян, поскольку пять сознаний органов чувств совместно преобразуются во Всесовершенную Мудрость, сознание ума – в Различающую Мудрость, поврежденное сознание ума – в Мудрость Равности, а относительная Алая – в Зерцалоподобную Мудрость. Абсолютная Алая не нуждается в трансформации и приравнивается в Мудрости Дхармадхату. Так в рамках Поворота в глубочайшем вместилище сознания обращение в буддизм заключается в переходе от двойственного к недвойственному модусу осознанности и приводит к радикальной трансформации всего нашего существа.

Рассматривая обращение в буддизм и внутри него в рамках обращения к Прибежищу, Вхождения в Поток, зарождения Воли к Просветлению и Поворота в глубочайшем вместилище сознания, я ясно давал понять, что все это – аспекты единого процесса. Этот процесс – конечно, процесс обращения. Поскольку обращение к Прибежищу было аспектом обращения, как и Вхождение в Поток, обращение к Прибежищу и Вхождение в Поток, следовательно, можно, по сути, приравнять друг к другу, как и обращение к Прибежищу и зарождение Воли к Просветлению. Хотя в моих лекциях о «Смысле обращения в буддизме» я открыто не проводил между ними знак равенства, как и еще долгие годы, в лекции

о зарождении Воли к Просветлению я был близок к этому. Сведя три вида (или степени) Просветления к двум – то есть к Просветлению, которое обретается, но не передается, и Просветлению, которое и обретается, и передается, – я далее провозгласил в качестве аксиомы (и в моих записях эти слова выделены курсивом), что *«духовный опыт, который можно оставить при себе, не равнозначен тому, который «должно» передать, то есть тому, который по самой своей природе подразумевает коммуникацию»*. По сути, это означало устранение различия между двумя видами (или степенями) Просветления (удержание духовного или запредельного опыта для себя – это, на самом деле, логическое противоречие), что означало устранение различий между обращением к Прибежищу и возникновением Воли к Просветлению, поскольку Просветление, по отношению к которому возникает Воля к Просветлению, тождественно Просветлению, которое является окончательной целью обращения к Прибежищу. Зарождение Воли к Просветлению не начинается там, где уходит обращение к Прибежищу, так сказать (поскольку обращение к Прибежищу вообще не «уходит»), но является тем, что я впоследствии назвал альтруистическим измерением обращения к Прибежищу. Подобно этому обстоит дело с обращением к Прибежищу и Вхождением в Поток. Вхождение в Поток также не начинается с того места, где уходит обращение к Прибежищу, но является самим обращением к Прибежищу на более высоком, запредельном плане: впоследствии я назвал это *«реальным»* обращением к Прибежищу в отличие от *«условного»* обращения к Прибежищу, которое сводится к культуре и форме, и *«действенного»* обращения к Прибежищу, от которого мы можем все же отпасть. Следовательно, с помощью понятия обращения в моих четырех лекциях о «Смысле обращения в буддизме» я проложил путь к тому радикальному сведению Вхождения в Поток и зарождения Воли к Просветлению – и даже Поворота к глубочайшему вместилищу сознания – к обращению к

Прибежищу, которое охарактеризовало мое позднее буддийское мышление и составило один из основополагающих принципов ЗБО и ДЗБО (буддийской общины «Триратна»).

## Основание Западного буддийского ордена

В предпоследнем разделе я говорил о том, как в конце первых двух лет пребывания в Англии я пришел к выводу, что Англии крайне необходимо новое буддийское движение. Совершив прощальный визит в Индию и вернувшись окончательно в Англию в марте 1967 года (на этот раз *не* по приглашению организации Английской Сангхи), я, следовательно, задумался о создании этого нового буддийского движения, и через год подготовки основал Западный буддийский орден, который, как говорится в начале этой работы, «появился на свет в воскресенье, 7 апреля 1968 года, когда в ходе церемонии, проведенной в здании Центра, в Лондоне, девять мужчин и три женщины вручили себя Пути Будды, публично «приняв» от меня Три Прибежища и Десять наставлений в традиционной манере». Следовательно, теперь мы, так сказать, совершили полный оборот. Мы вернулись к той точке, с которой мы отправились в путешествие, – то есть точке, в которой совпало, по крайней мере, до некоторой степени, понимание смысла обращения к Прибежищу у этих двенадцати людей и то понимание, к которому я сам пришел после прохождения тех этапов, которые до этого описывались в истории моего обращения к Прибежищу.

Но почему мое – *наше* – новое буддийское движение приняло ту форму, а не иную? Почему я основал *орден*, а не более привычное общество, с общим членством, ежегодными взносами, демократически выбранными администраторами и так далее? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, нужно вернуться немного назад.

За время моего долгого пребывания в Индии я видел, что буддийское движение там большей частью состояло, с организационной точки зрения, из ряда буддийских обществ, и что эти общества не всегда соответствовали своему названию. Изучив этот вопрос более тщательно, я обнаружил, что так происходило не столько в силу обычных

человеческих слабостей, сколько в силу того, что некоторые управленцы и другие влиятельные члены подобных обществ даже номинально не были буддистами и присоединились к соответствующим организациям по причинам, которые имели мало или ничего общего с буддизмом. Это не означало, что они обязательно были плохими людьми: некоторые из них были очень хорошими людьми, но то, что они не были преданы буддизму и не прикладывали серьезных усилий, чтобы понять и практиковать Дхарму, означало, что буддийские общества, частью которых они были, не могли развиваться с той энергией и вдохновением, которые только и могли сделать их достойными своего имени. Основной причиной столь неудовлетворительного состояния дел было то, что членство в этих обществах, как и в других, устроенных подобным образом, было открыто каждому, кто заполнил форму и заплатил вступительный взнос. За свое долгое пребывание в Индии я, следовательно, пришел к убеждению, что буддийское движение на самом деле не может быть с организационной точки зрения обществом или обществами (выражение «буддийское общество» – это, по сути, логическое противоречие): оно должно состоять из группы или групп преданных буддистов, и мой недавний английский опыт еще более убедил меня в этом. Вот почему 7 апреля 1968 года я основал именно орден, то есть Сангху или духовную общину.

Как должны были понимать присутствующие, хотя они могли и не осознавать значимость этого факта в то время, этот наш Орден – Западный буддийский орден – был тем, что я впоследствии назвал объединенным орденом. Это был объединенный орден в том смысле, что он состоял из мужчин и женщин, которые обратились к Прибежищу в одних и тех же Трех Драгоценностях, соблюдали те же самые Десять наставлений, практиковали ту же медитацию и другие духовные дисциплины и, соответственно своим навыкам, выполняли одни и те же административные и управленческие функции. Западный буддийский орден также был



объединенным орденом, поскольку задумывался как состоящий из людей, ведущих различный образ жизни и обладающих различной степенью преданности Трем Драгоценностям. Поскольку это был объединенный орден и, в особенности, поскольку он состоял и из мужчин, и из женщин, Западный буддийский орден в некотором смысле отходил от восточной буддийской традиции, по крайней мере, в ее понимании в некоторых частях буддийского мира. Однако во всех других отношениях его структура была полностью традиционна, как я особо отметил в конце моей лекции об «Идее Западного буддийского ордена и посвящения Упасаки», первой из двух лекций, прочитанных мною в тот исторический день, когда после обзора истории буддизма в Британии и объяснения смысла обращения к Прибежищу я стал говорить о четырех ступенях посвящения, которые задумывались в Западном буддийском ордено. Эти четыре ступени посвящения, представлявшие собой четыре возрастающие степени преданности Трем Драгоценностям, были следующими: (1) упасака или упасика, брат-мирянин или сестра-мирянка, (2) маха упасака (упасика), старший брат-мирянин или сестра-мирянка, (3) бодхисаттва-новичок и (4) бхикшу или монах. Поскольку в тот вечер двенадцать посвящаемых должны были стать упасаками (упасиками), я, естественно, говорил больше об этой ступени посвящения, чем о трех остальных, которые, в любом случае, вскоре устарели. Упасакой (упасикой) назывался человек, который занялся упасаной или религиозной практикой; буквально это тот, кто «сел рядом» (с учителем), то есть является учеником. Следовательно, упасака – это не просто «буддист-мирянин» как чисто номинальный последователь учения Будды. Продолжая вести мирскую жизнь, он в то же время пытается очистить себя с помощью десяти обетов, трех для тела, четырех для речи и трех для ума. Эти обеты были таковы: воздержание от убийства, от взятия того, что не дано, и от неправильного сексуального поведения – так очищается тело; воздержание от лжи, грубой и пустой речи, а также от

сплетен и злословия – так очищается речь; воздержание от алчности, враждебности и ложных воззрений – так очищается ум. По сути, посвящение упасаки заключалось в принятии этих десяти обетов, которым предшествовали Три Прибежища или, как я назвал их ранее в лекции, Три Обязательства. Член-упасака Западного буддийского ордена также должен был быть вегетарианцем (или, по крайней мере, стремиться к этому), должным образом добывать средства к существованию (пятый элемент Восемичленного благородного пути Будды) и вести простую жизнь, а также медитировать каждый день, посещать занятия каждую неделю и уходить в ретрит каждый год. На более «мирском уровне» от него ожидалось, что он будет оказывать любую практическую помощь, финансовую или иную, новому буддийскому движению, центром и сердцем которого теперь стал Западный буддийский орден. Эти дополнительные требования не были прописаны ни в одном правиле: они оставались на совести отдельного упасаки.

Говоря о посвящении упасаки (упасики) подобным образом, я подчеркнул, что оно представляло собой, на самом деле, определенную степень преданности. Хотя в каком-то смысле ступень упасики была низшей из четырех ступеней посвящения в Ордене, в другом смысле она была очень важна, потому что это была основа структуры в целом – и это осознание во многом предвещало дальнейшее растворение второй, третьей и четвертой ступеней в первой и переименование ее в посвящение дхармачари. Предчувствием это было или нет, теперь я обратился к трем оставшимся ступеням посвящения.

Маха-упасакой (упасикой), старшим (буквально «великим») братом-мирянником или сестрой-мирянкой являлись упасака или упасика спустя несколько лет. У него есть определенная степень понимания и опыта Дхармы, и он способен помогать с проведением лекций и занятий. Однако этот человек – все еще домохозяин, в том смысле, что у него все еще есть семья и полная занятость на работе. Бодхисаттва в полностью

традиционном смысле – это тот, кто устремился к достижению Просветления на благо всех живых существ. Он – тот, кто принял обет Бодхисаттвы, а в Махаяне принятие этого обета ассоциируется с определенным посвящением. В контексте Западного буддийского ордена бодхисатвой считался тот, кто выказал признаки владения исключительными духовными дарованиями и лишь формально является мирянином. Хотя он, возможно, и работает часть дня, он должен осуществлять «пастырские» обязанности. Бхикшу или монахом считался тот, кто отдает все свое время Учению (и придерживается celibата). Он должен посвятить себя преподаванию Дхармы, учебе и литературной работе, медитации или совместить два или три из этих дел. В любом случае, его материальные потребности удовлетворяют другие члены ордена и общественность – то есть буддийская общественность. (Я говорил о бхикшу или монахе, а не о бхикшу или монахе и бхикшуню или монахиню, поскольку общепринятым в буддийском мире было мнение, что традиция посвящения бхикшуню вымерла много веков назад и не может быть возвращена к жизни. С растворением трех высших ступеней посвящения в первой и появлении внутри Западного буддийского ордена анагарик или придерживающихся обета целомудрия «бездомных» обоих полов это перестало быть проблемой для нашего нового буддийского движения, если когда-то такая проблема и существовала).

Хотя большая часть моей лекции была посвящена объяснению смысла обращения к Прибежищу и рассмотрению четырех ступеней посвящения, я также коснулся ряда других тем. Помимо вопросов более общего порядка, таких, как связь между западным буддизмом и событиями того века, в котором жил я и мои слушатели, эти вопросы включали различия между академическим изучением буддизма и настоящей преданностью Трех Драгоценностям, важность духовной дружбы и духовной общины и неспособность буддийских обществ удовлетворить

растущие потребности западных буддистов, а также причины, которые привели к созданию Западного буддийского ордена. Я заявил, что он был создан для того, чтобы дать людям возможность в более полной мере посвятить себя буддийскому образу жизни, обеспечить возможность духовной дружбы и стать «организационной» базой для распространения буддизма в Соединенном Королевстве. Я также указал, прежде чем описать структуру Западного буддийского ордена, на различия в мнениях относительно Сангхи или духовной общины. Существуют, сказал я, два крайних взгляда. Согласно одному взгляду, Сангха состояла только из монахов, а остальные – на самом деле вообще не буддисты, и их долг – лишь поддерживать монахов. Буддизм – это, на деле, чисто монашеская религия, а понятие «буддисты-миряне» противоречит само себе. Согласно другому мнению, Сангха состоит из всего населения буддийской страны. Воры, проститутки, пьяницы и полицейские – все буддисты. Они «буддисты по рождению», а, по моему опыту, «буддисты по рождению» ничего не знают о буддизме. Таким образом, существовали две крайности: слишком узкие взгляды и слишком широкие. Что касалось Западного буддийского ордена, предполагалось, что он будет следовать срединному пути, как явствует из самой его структуры. Описав его структуру и сказав несколько слов о «друзьях» Западного буддийского ордена, я закончил лекцию словами о том, что я объяснил идею Западного буддийского ордена и посвящения упасаки в таких деталях, потому что это крайне важный и, вероятно, самый большой шаг, который когда-либо предпринимался в британском буддизме. Во второй из двух лекций, прочитанных в этот день, об «Обете Бодхисаттвы», я говорил об идеале бодхисаттвы и особенно о самом обете бодхисаттвы, в качестве примера того пути, который поможет нам подняться над противоположностями, и в этой связи давал понятные объяснения зарождения Воли к Просветлению, Семичленной пуджи, Четырех великих обетов и Шести парамит.

Следовательно, моя вторая лекция была менее тесно связана с самой церемонией посвящения, чем первая. Однако ближе к ее концу я сказал несколько слов о посвящении Бодхисаттвы, которое было третьей ступенью посвящения в Западном буддийском ордене. Я также упомянул о том факте, что я сам принял посвящение Бодхисаттвы от Дхадро Ринпоче, кто, как я сказал, возможно, воплощает идеал Бодхисаттвы в большей степени, чем любой другой известный мне человек. Надеюсь, подвел итог я, что со временем некоторые люди в Британии будут готовы принять посвящение Бодхисаттвы, что будет означать, что у нашего Западного буддийского ордена дела идут очень хорошо. Но, приняли ли они посвящение Бодхисаттвы или нет, каждый их присутствующих должен попытаться следовать духу Бодхисаттвы и нести обет Бодхисаттвы в собственном сердце.

Насколько я помню, главной причиной того, что в тот день я говорил об обете Бодхисаттвы, помимо того факта, что посвящение Бодхисаттвы составило часть структуры Западного буддийского ордена, было то, что я хотел подчеркнуть альтруистический аспект заботы о других в буддизме и буддийской духовной жизни. Хотя я еще открыто не отождествлял зарождение Воли к Просветлению с альтруистическим измерением обращения к Прибежищу, я хорошо понимал, что в индивидуалистической и самодовольной атмосфере британского буддизма акт обращения к Прибежищу и, следовательно, посвящение упасаки (упасики), скорее всего, считались важными только для того человека, о котором непосредственно шла речь, и, следовательно, нужно было внести «махаянский» элемент в эти процедуры. Я, еще не проводя прямой связи между зарождением Воли к Просветлению и обращением к Прибежищу, по крайней мере, стремился к тому, чтобы идеал Бодхисаттвы был «на слуху» и стал частью этого процесса, как только позволят условия.

Основание Западного буддийского ордена было не только важной ступенью процесса, в ходе которого я обрел ясное

понимание важности и ценности обращения к Прибежищу. Оно также ознаменовало начало новой фазы этого процесса. Хотя я осознал, что обращение к Прибежищу – центральный акт буддийской жизни, что он означает, что мы организуем свое существование вокруг Трех Драгоценностей, это осознание до сих пор находило выражение только в моей личной жизни, работах и лекциях, да и то – в очень ограниченной мере. Но теперь ситуация полностью изменилась. Двенадцать людей стали членами Западного буддийского ордена и «приняли» Три Прибежища и Десять наставлений от меня – получили от меня посвящение упасак и упасик, – и их понимание обращения к Прибежищу совпадало с моим, по крайней мере, частично. Подобно тому, как одна лампа зажигает дюжину других, я смог поделиться с ними осознанием абсолютной первостепенности акта обращения к Прибежищу, и, следовательно, это осознание нашло выражение не только в моей, но и в их жизнях. Это не означает, что это осознание было чем-то готовым и окончательным. Оно могло продолжить расти и развиваться, могло найти выражение тысячей невообразимых способов. К несчастью, некоторые члены-основоположники Западного буддийского ордена не сумели оценить этот факт по достоинству и даже сохранить свою первоначальную преданность и вскоре покинули Орден или отказались от активного участия в его делах. Однако на их место вскоре пришли другие, их стало больше, и я с радостью возжигал первые десятки, а затем – сотни ламп и с еще большим удовлетворением видел, как их свет, равно как и свет тех ламп, что не угасал с самого начала, становился ярче по мере того, как ярче становился мой собственный свет. Другими словами, я был удовлетворен тем знанием, что, основав Западный буддийский орден, я основал Сангху или духовную общину, которая не только разделяла мое понимание того, что обращение к Прибежищу было центральным и определяющим актом буддийской жизни, но также разделяла, по крайней мере, в лице некоторых его членов, мою

убежденность в том, что само это осознание способно постоянно расти и развиваться.

С основанием Западного буддийского ордена мое собственное обращение к Прибежищу обрело связь с обращением к Прибежищу ряда других людей, и с этого момента моя История будет касаться того, что уже известно многим членам Ордена. В следующих разделах я, следовательно, буду более избирателен и краток.





## Более широкий контекст

Акт обращения к Прибежищу – это индивидуальный акт, то есть шаг, предпринятый личностью. Но это не только личный акт. Это также акт, который может быть совершен группой людей, и эти люди могут обладать одним и тем же (личным) пониманием его смысла и одним и тем же (личным) пониманием его значимости, и в этом случае они все вместе образуют Сангху или духовную общину, как это произошло с Западным буддийским орденом. Там, где есть Сангха или духовная община, индивидуальный акт обращения к Прибежищу, следовательно, является одним из ряда таких актов, и все они совершаются в общей структуре – структуре, частью которой является личность, обращающаяся к Прибежищу. Следовательно, хотя акт обращения к Прибежищу – это индивидуальный акт, в то же самое время это акт, происходящий в более широком контексте, то есть в контексте, который шире частной жизни отдельного человека. На самом деле, именно этот более обширный контекст частично наделяет обращение к Прибежищу значимостью или, можно также сказать, именно потому, что он происходит в этом более обширном контексте, акт обращения к Прибежищу может раскрыть себя более полно. Примерно в то время, как я основал ЗБО и ДЗБО, я начал серьезно размышлять над вопросом о природе этого более обширного контекста. Хотя мои размышления были не очень систематичными, я вскоре понял, что мое обращение к Прибежищу, на самом деле, происходило в трехчленном контексте, или, скорее, в трех различных контекстах, и все они были взаимосвязаны. Эти три контекста можно очень условно обозначить как социальный или общинный, аспект высшей эволюции и космический аспект.

Социальный или общинный контекст обращения к Прибежищу – это, конечно, Сангха или духовная община, как я уже определил это. Между духовной общиной и тем, что я

называю группой, пролегает пропасть. В то время как группа состоит из «членов группы», тех, кто обладает самосознанием (осознанием себя) лишь в очень зачаточном виде, чьи взгляды и поведение полностью определяются группой, духовная община состоит из подлинных личностей, из тех, кто осознан, независим, восприимчив, эмоционально позитивен, ответственен и креативен. К несчастью, в английском языке нет подходящего слова для обозначения личностей подобного рода и, соответственно, нет подходящего обозначения такой «группы», к которой они «принадлежат», так что очень сложно объяснить природу различий между группой и духовной общиной и, следовательно, чрезвычайно трудно объяснить природу самой духовной общины. Также чрезвычайно трудно объяснить природу сознания или осознанности, которые характеризуют духовную общину как таковую. Это сознание – не общая сумма включенных в него индивидуальных сознаний и даже не некое коллективное сознание, но сознание совершенно другого порядка, для которого нет названия в английском языке. Вероятно, намек на это содержится в русском слове «*соборность*». На том этапе моей Истории, о которой идет речь здесь, я начал размышлять об этом «третьем» уровне сознания в рамках запредельной бодхичитты или Воли к Просветлению. Я пришел к выводу, что бодхичитта зарождается внутри Сангхи или духовной общины в целом, а не является принадлежностью, так сказать, отдельного человека. Подобным образом, я видел в Сангхе или духовной общине отражение идеальной фигуры Бодхисаттвы или «персонифицированной» бодхичитты. Ко времени моего «творческого отпуска» 1973 года я стал рассматривать наше новое буддийское движение и в особенности Западный буддийский орден как крошечное отражение Бодхисаттвы Авалокитешвары, Бодхисаттвы сострадания, в его одиннадцатиголовой и тысячерукой форме. Каждый член Ордена был, по сути, одной (или несколькими) из рук

Авалокитешвары, поскольку каждый член Ордена обратился к Прибежищу, а бодхичитта – чьи разнообразные благие деяния символизировали эти руки – была альтруистичным измерением обращения к Прибежищу. Следовательно, точно так же, как каждая из рук Авалокитешвары составляла часть его тела, так и акт обращения к Прибежищу имел место внутри более обширного контекста Сангхи или духовной общины, которая была отражением бодхисаттвы – даже, в каком-то смысле, его воплощением, – или внутри более обширного контекста этого «третьего» порядка сознания. Строго говоря, мне бы стоило рассматривать это сознание «третьего» порядка не столько в рамках запредельной бодхичитты, сколько в рамках запредельного обращения к Прибежищу, подобно тому, как мне стоило видеть в Сангхе или духовной общине отражение не столько «персонифицированной» бодхичитты, сколько «персонифицированного» обращения к Прибежищу. Но, поскольку в буддийской традиции не было «персонификации» обращения к Прибежищу в идеальной фигуре, окруженной мифом и символом, как это случилось с бодхичиттой, я на самом деле не смог сделать этого – и, как выяснилось позже, в этом и не было необходимости. Поскольку бодхичитта – это альтруистическое измерение обращения к Прибежищу, все, что было сказано о бодхичитте, можно также сказать, соответственно, и об обращении к Прибежищу.

Контекст высшей эволюции в обращении к Прибежищу, как я это назвал, – это буддизм, который воспринимается как соответствующий высшему пределу досягаемости общего эволюционного процесса – и даже совпадающий с ним. Ближе к концу 1969 года я прочитал курс из восьми лекций под названием «Высшая эволюция человека». В этих лекциях, которые частично основывались на лекциях, прочитанных три года назад, я разделил процесс эволюции на две основные части, одну из которых я назвал Низшей эволюцией, а другую – Высшей эволюцией. Человек как

самоосознающее или обладающее осознанностью человеческое существо занимает место на полпути между ними двумя. Низшая эволюция представляет собой основу, на которой он развился, а Высшая эволюция – то, во что он может развиваться. Низшая эволюция – процесс развития от амебы к человеку, который изучает наука, особенно биология, а Высшая эволюция – это процесс развития от человека к Будде, и он рассматривается психологией, искусствами и религией. Низшая эволюция коллективна, а высшая эволюция индивидуальна. Буддизм как универсальная религия, то есть религия, обращенная к личности и утверждающая скорее индивидуальные, нежели коллективные ценности, принадлежит к Высшей эволюции. В пятой лекции этого цикла я действительно говорил о буддизме как о Пути Высшей Эволюции, то есть о том, что он представляет собой продолжение на все более высоком уровне самого процесса эволюции. Именно эволюционный процесс воплотился в личности человека в самосознании или осознанности. Мы обычно не рассматриваем буддизм подобным образом, но, по сути, именно в этом он и заключается. В буддизме есть много доктрин и практик, много моральных правил и ритуалов поклонения, но все они вторичны. Даже медитация вторична. Самое важное для буддизма – что человек должен расти и развиваться, должен эволюционировать. Буддизм заключается не в размышлении и знании и даже не в действии, а в бытии и становлении. Другими словами, буддизм – это вопрос следования Пути Высшей Эволюции.

Как я не преминул отметить, такое видение буддизма полностью соответствует учению самого Будды, и в этой связи я упомянул о случае с Махапраджapati (Дхарма – это «все, что способствует духовному росту и развитию»), а также о притче о лотосовых цветах на различных стадиях раскрытия и о притче о цветах и травах, иначе известной как притча о дождевой туче. Раз рост и развитие всячески подчеркиваются, неудивительно, что образ Пути стал сердцевиной учения Будды, что сам буддизм стал Путем –

Путем к Просветлению или нирване. Есть много формулировок этого Пути, но одна яснее всего показывает, что буддизм – это в своей сути Путь, и это Путь Высшей Эволюции. Это формулировка в рамках двенадцати позитивных нидан, и именно эту особую формулировку Пути я хотел изложить по этому случаю. Последняя треть лекции, следовательно, состояла в детальном объяснении двенадцати позитивных нидан или звеньев, от страдания/веры до свободы/знания о разрушении ашрав.

Причина, по которой эта особая формулировка может столь ясно выразить тот факт, что буддизм в своей сути – Путь, и это Путь Высшей Эволюции, заключается в том, что она состоит из последовательного ряда ментальных и духовных состояний или опытов – ряда, в котором каждое состояние или опыт возникают в зависимости от непосредственно предшествующего ему. Поскольку Высшая Эволюция заключается в развитии все более высоких состояний сознания, точно так же, как Низшая Эволюция заключается в развитии все более сложных материальных форм, очевидно, что между двенадцатью позитивными ниданами и процессом Высшей Эволюции есть соответствие. На самом деле, очевидно, что, по сути, двенадцать позитивных нидан и процесс Высшей Эволюции действительно совпадают, так что, запуская внутри себя ментальные и духовные состояния или опыты, представленные ниданами, – или, скорее, позволив себе *стать* ими, – человек в то же самое время участвует в процессе Высшей Эволюции. Первые две позитивные ниданы – страдание (*дуккха*, на санскрите – *дуккха*) и вера (*саддха*, на санскрите *ираддха*), поскольку под влиянием страдания возникает «вера», и это вера – как я объяснил в самой лекции – в Три Драгоценности, представляющие собой высочайшие ценности существования. Это наша *совершенная* отзывчивость к этим ценностям, и, будучи таковой, она проявляется как действительная преданность им, то есть обращение к Прибежищу. Следовательно, акт обращения к Прибежищу

тождественен зарождению веры под влиянием страдания, особенно потому, что человек обращается к Прибежищу от тех самых вещей болезненной и не приносящей удовлетворения природы, от которых он ищет пристанища в высших ценностях. Это означает, что акт обращения к Прибежищу имеет место в ряду ментальных и духовных состояний, представленных двенадцатью позитивными ниданами и, следовательно, внутри более обширного контекста высшего эволюционного процесса. Не то чтобы акт обращения к Прибежищу ограничен второй позитивной ниданой. Ряд из двенадцати позитивных нидан – не только последователен, но и накопителен, так что последующие позитивные ниданы возникают в относительной или удаленной зависимости от веры в Три Драгоценности и, следовательно, от акта обращения к Прибежищу.

Подобно тому, как социальный или общинный контекст обращения к Прибежищу связан с бодхичиттой, высший эволюционный контекст – с Путем, так и то, что я назвал космическим контекстом обращения к Прибежищу, связано с идеалом Бодхисаттвы в самом широком смысле. Изначально существовал лишь один Бодхисаттва, сам Будда во время периода, предшествовавшего на его пути Просветлению, и поначалу считалось, что эта фаза включает первые двадцать пять лет его жизни, а затем – что она включает весь ряд его предыдущих существований, описанных в Джатаках или историях о «Рождении». Позже, после того как идеал Бодхисаттвы стал считаться высшим духовным идеалом для всех буддистов и даже для всех человеческих существ, бодхисаттвы умножились. Их неустанные труды стали рассматриваться как распространяющиеся в бесконечном времени и бесконечном пространстве, как мы видели в разделе 13, когда я говорил о «Двух буддийских книгах Махаяны» и «Обетах Бодхисаттвы Самантабхадры». Со временем фигура бодхисаттвы стала рассматриваться как выходящая за пределы истории в целом, и они стали «персонализациями» космического принципа. Несколько лет

назад я назвал этот принцип принципом Бодхисаттвы, принципом постоянного самопреодоления, но на этом этапе моей истории я чаще говорил о нем как о Космической Бодхичитте или Космической Воле к Просветлению, как я сделал это в моей лекции 1969 года «Побуждение сердца Бодхи». Именно отражение той же самой Космической Бодхичитты, проявляясь в психоконтинууме человека, становится бодхичиттой в более привычном смысле слова. Поскольку эта вторая бодхичитта – альтруистическое измерение обращения к Прибежищу, как я упоминал уже не однажды, отражение Космической Бодхичитты также проявляется как акт обращения к Прибежищу (эти два отражения на самом деле едины). Следовательно, индивидуальный акт обращения к Прибежищу имеет место среди Космической Бодхичитты и, следовательно, внутри более широкого контекста идеала Бодхисаттвы в самом широком смысле.

Говоря об акте обращения к Прибежищу, происходящем в более широком контексте, будь это контекст Сангхи или духовной общины, Пути или идеала Бодхисаттвы в самом широком смысле, я вовсе не хотел сказать, что он происходит внутри него, как глубокое погружение должно происходить внутри четырех стен закрытого плавательного бассейна. Между актом обращения к Прибежищу и контекстом, в котором он происходит, есть органическая связь – связь, которую я попытался выразить в начале этого раздела, говоря о человеке, который обращается к Прибежищу, будучи сам частью общей структуры, внутри которой он и другие обращаются к Прибежищу. Поскольку существует эта органическая связь, акт обращения к Прибежищу может обнаружить себя – то есть обнаружить свою природу и значимость – более полно. Поскольку существует эта органическая связь, акт обращения к Прибежищу также способен, как отражение в человеке более обширного контекста, в котором происходит этот акт, обнаружить нечто от природы и смысла самого этого обширного контекста.





## Уровни обращения к Прибежищу

В «Обзоре буддизма» я привлек внимание к тому факту, что обращение к Прибежищу – не шаг, который предпринимается раз и навсегда, но то, что растет с нашим пониманием буддизма. Следовательно, акт обращения к Прибежищу не только происходит в более широком контексте, он также происходит на различных уровнях, и переход от одного к другому составляет духовную жизнь буддиста. Согласно традиции, существует два уровня обращения к Прибежищу, мирской и запредельный, но в лекции об «Обращении к Прибежищу», которую я дал в 1978 году, на собрании в честь празднования десятой годовщины Западного буддийского ордена, я выделил шесть уровней. Эта лекция была прочитана 3 апреля, почти ровно десять лет назад, и эти шесть уровней обращения к Прибежищу были таковы: культурное, условное, действенное, подлинное, окончательное и космическое.

Прежде чем описать эти уровни, я в течение нескольких минут припомнил свой собственный опыт «формального» обращения к Прибежищу, то есть мой собственный опыт повторения слов Трех Прибежищ и Пяти (Десяти) наставлений, еще до основания Западного буддийского ордена, и в этой связи описал шесть различных случаев, некоторых из которых я коснулся в первой половине этой работы. Эти случаи, как и многие другие, упомянутые мною, показывают, что признание подлинного смысла Прибежища практически отсутствовало в буддийских кругах на Востоке и даже в буддийских кругах на Западе. Прибежище было просто словами для повторения, тем, что показывало, что человек – буддист в чисто социальном смысле. Оно было своего рода флагом, который поднимался по особым случаям. Если человек отправлялся в храм в праздник Весак, он читал Прибежища, как делал это и во время свадьбы, церемонии наречения имени, похоронной службе или публичном

собрании. Не то чтобы в чтении Прибежищ было что-то плохое, поспешил добавить я. Проблема в том, что люди обычно повторяли их без размышления об их смысле. По моему опыту, только тибетцы имели какое-то представление об истинном смысле обращения к Прибежищу или осознавали его огромное – на самом деле, центральное – значение в буддийской жизни и для нее. В остальных частях буддийского мира люди, казалось, забыли о его значимости. Да, они повторяли Прибежища достаточно часто (и хорошо, что повторяли), но вряд ли они когда-либо на самом деле *обращались к Прибежищу*. Это было крайне удивительно. Важность обращения к Прибежищу ясно вытекает из буддийских писаний, особенно палийских. Снова и снова в этих писаниях можно прочесть, как Будда дает учение, и снова и снова получатель этого учения отвечает на эти слова восклицаниями восторга и удивления, чистосердечным признанием: «Я обращаюсь к Прибежищу в Будде, в его Дхарме и его Сангхе!» Это было не просто повторением формулы. Это было откликом всего существа на Истину. Человек предавал себя Истине, покорялся Истине, хотел посвятить всю свою жизнь Истине, и такое действие могла произвести не только услышанная Дхарма, но и вид Будды или Сангхи – или даже вид группы членов Ордена или Митр за работой.

Следовательно, важность обращения к Прибежищу была очевидна в буддийских писаниях, хотя большая часть буддийского мира, должно быть, позабыла о ней, и, указав на это, я обратился к своим шести уровням обращения к Прибежищу. Культурное обращение к Прибежищу, которое также можно назвать формальным или этническим обращением к Прибежищу, – это обращение к Прибежищу тех восточных буддистов, которые на самом деле не следуют буддизму как духовному учению (хотя он, несомненно, положительно влияет на них на социальном уровне) и не предпринимают попыток расти духовно, но, тем не менее, очень гордятся буддизмом как частью своего духовного

наследия и определенно считают себя этническими буддистами. Такие люди повторяют Прибежища как утверждение своей культурной и национальной идентичности и даже утверждают, что «родились буддистами», хотя, по сути, нельзя родиться буддистом, как нельзя (согласно Будде) быть брамином по рождению. В нашем движении не было культурного обращения к Прибежищу, потому что не было «урожденных буддистов», но было, вероятно, что-то вроде этого, когда человека привлекало Движение как «позитивная группа», и он радостно присоединялся ко всему, что мы делали, включая чтение Прибежищ. Условное обращение к Прибежищу выходило за пределы культурного обращения к Прибежищу, но не дотягивало до действенного обращения к Прибежищу. Здесь тот, кто «родился буддистом», то есть родился в буддийском окружении, начал принимать буддизм серьезно до определенной степени, даже начал практиковать его в некоторой степени, но на самом деле не предал себя ни буддизму, ни собственному духовному развитию. Однако он может сознавать возможность или даже желательность преданности и подумывать о том, чтобы обратиться к ней позже. В нашем Движении этот уровень обращения к Прибежищу представлен Митрой, который считает себя «принадлежащим» к ДЗБО, медитирует регулярно и оказывает разнообразную практическую помощь движению, а также подумывает о посвящении.

Действенное обращение к Прибежищу заключалось в действительном предании себя Трем Драгоценностям. Поскольку я обращался к собранию членов Ордена, мне не было нужды пускаться в сложные объяснения, как я отметил, поскольку все они очень хорошо знали, что означало действенное обращение к Прибежищу и что оно соответствовало посвящению упасаки (упасики) в Западном буддийском ордена. Следовательно, я ограничился несколькими словами об эзотерических Прибежищах, то есть Гуру, Дева и Дакини – особенно о Дакини. Однако перед этим

я отметил, что, в то время как действенное обращение к Прибежищу соответствовало посвящению упасаки (упасики) в Западном буддийском ордене, традиционные буддийские социально-религиозные категории, по сути, становились все менее значимыми для нас. Вероятно, было бы лучше, если бы мы говорили не о посвящении упасаки (упасики), а просто о посвящении или даже о «трехчленном обете» (то есть обете тела, речи и ума) – эти размышления, несомненно, предвосхищали усовершенствования, речь о которых пойдет в разделе 20. Подлинное обращение к Прибежищу происходило, когда человек развивал проникновение и мудрость и, следовательно, вступал на запредельный Путь или, другими словами, становился Вошедшим в Поток. В традиционных терминах подлинное обращение к Прибежищу – это запредельное обращение к Прибежищу, а все предыдущие обращения, даже действенное обращение к Прибежищу – мирские, и это довольно отрезвляющая мысль. Пока мы не вступили в Поток, мы можем скатиться вниз: можем покинуть духовную общину, уйти из Ордена. По этой причине позитивная, духовно поддерживающая атмосфера крайне важна – по крайней мере, до тех пор, пока человек не войдет в Поток. Окончательное обращение к Прибежищу происходит, когда мы обретаем Просветление. На этом уровне мы не выходим за пределы Прибежища, но являемся своим собственным Прибежищем. На самом деле, на этом уровне нет ни внешнего, ни внутреннего, ни себя, ни других. Космическое обращение к Прибежищу – не то чтобы другой уровень обращения к Прибежищу: это понятие относится к эволюционному процессу, Низшей Эволюции и Высшей Эволюции. Сначала была амеба, потом моллюск, потом рыба, потом рептилия, птица и млекопитающее. И, наконец, появляется человек – *Homo sapiens*. Глядя на этот процесс, мы на самом деле видим обращение к Прибежищу. Каждая форма жизни стремилась развиваться в более высокую форму, или, так сказать, обращалась к Прибежищу в этой высшей форме. Это может показаться поэтическим преувеличением,

но именно это мы, по сути, и видим. В человеке процесс эволюции начинает осознавать самое себя – это Высшая Эволюция. Когда Высшая Эволюция начала осознавать себя (а она начала осознавать себя в устремленной к духовности личности и через ее посредство), это было обращение к Прибежищу в значении действенного обращения к Прибежищу. Посредством нашего обращения к Прибежищу мы, так сказать, объединяемся со всеми живыми существами, которые по-своему и на своем уровне в каком-то смысле также обращаются к Прибежищу. Следовательно, обращение к Прибежищу – не просто особая практика поклонения и даже не трехчленный акт индивидуальной преданности, а ключ к тайне существования.

Три или четыре года спустя я прочитал еще одну лекцию об «Обращении к Прибежищу». Она состоялась в Бомбее, в смешанной аудитории теософов и «бывших неприкасаемых» буддистов, и в ней я коснулся этого вопроса, обратившись к опыту нашего нового буддийского движения на Западе, заинтересованность которым завершалась «присоединением к Ордену» или, говоря более традиционно, обращением к Прибежищу в Будде, Дхарме и Сангхе. В ходе этой лекции я выделял только четыре уровня обращения к Прибежищу: условный, действенный, подлинный и абсолютный (окончательный), поскольку этническое обращение к Прибежищу свелось к условному обращению к Прибежищу, а космическое обращение к Прибежищу было опущено. Подлинное обращение к Прибежищу было, однако, соотнесено с открытием ока Дхармы или Ока Истины, третьего из пяти глаз в традиции буддизма, а это, в свою очередь, – с (запредельным) обращением к Прибежищу и Вхождением в Поток. На самом деле, обсудив три оковы (воззрение о себе, сомнение и зависимость от моральных правил и религиозных предписаний), разрыв которых эквивалентен Вхождению в Поток, и проведя различие между преданностью и образом жизни, я поднял вопрос о природе связи между зарождением Бодхичитты, обращением к

Прибежищу, открытием Ока Дхармы, Вхождением в Поток и Уходом, и объяснил это так: «Бодхичитта или зарождение бодхичитты представляет собой, можно сказать, более «альтруистическое» измерение всех этих четырех опытов. Или, скорее эти пять опытов, включая саму бодхичитту, представляют собой пять аспектов одного фундаментального, первостепенного и уникального духовного переживания. Обращение к Прибежищу привлекает внимание к эмоциональному и волевому аспекту этого переживания, открытие Ока Дхармы – к Необусловленной глубине его постигаемого содержимого, Вхождение в Поток – к постоянной и далеко идущей природе его последствий, а Уход в бездомность привлекает внимание к той степени реорганизации, которую, вне зависимости от того, становимся ли мы монахами в формальном смысле, этот опыт неизбежно привносит в модель нашей повседневной жизни. Что касается бодхичитты, она представляет собой, как я уже сказал, альтруистический аспект или аспект «заботы о других» в этом опыте»<sup>20</sup>.

---

20 Сангхаракшита, «Обращение к Прибежищу», Глазго, 1983, с. 21-22.

## Обращение к Прибежищу: старое и новое

В декабре 1973 года я провел первое мероприятие, которое должно было перерасти в длинный ряд учебных ретритов ДЗБО, как они были названы впоследствии. На этих ретритах я разбирал с группой членов Ордена и других людей буддийский текст, обсуждая его строку за строкой и слово за словом и пытаясь соотнести его с нашим собственным пониманием и практикой Дхармы. Большинство изучаемых нами текстов были классикой буддийской литературы, канонической и неканонической, но было и несколько современных работ. Среди последних – эссе Ньянапоники Тхера «Трехчленное Прибежище», по которому я провел учебный ретрит в Падмалоке осенью 1978 года. Ньянапоника Тхера был тхеравадинским монахом, немцем по происхождению, который жил в Канди с 1952 года и принял на себя большую долю ответственности за основание и руководство Обществом буддийских публикаций. Его эссе было написано в 1948 году. В нем он не только исследовал смысл обращения к Прибежищу с точки зрения либерального тхеравадина, но также попытался, по-видимому, найти способ оживить практику Прибежища как акт личной преданности Трем Драгоценностям, и главным образом по этой причине я решил провести учебный ретрит по этой работе.

«Трехчленное Прибежище» разделено на две части. Первая часть состоит из сокращенного перевода изложения Буддхагхошей отрывка из «Мадджхима-никаи», в котором идет речь о Прибежищах. Часть вторая – собственные мысли Ньянапоники и его комментарии. Вторая часть распадается на два раздела. В первом разделе Ньянапоника дает несколько общих комментариев по вопросу обращения к Прибежищу, а во втором комментирует изложенный Буддхагхошей отрывок сутты. Вместо того, чтобы исследовать работу в привычном порядке, что означало бы сразу погрузиться в довольно

схоластичный пересказ Буддхагхоши, мы сначала изучили общие комментарии Ньянапоники к обращению в Прибежище, затем изложение Буддхагхоши и, наконец, комментарии Ньянапоники на это изложение, что, во всяком случае, казалось более логичным. Во время изучения был поднят и обсужден ряд тем. Хотя они не всегда напрямую относились к вопросу обращения к Прибежищу, они, несомненно, были определенным образом связаны с тем или иным аспектом духовной жизни. Среди обсуждаемых тем были различия между пассивностью и восприимчивостью, красотой «духовного» и эмоциональным потворством себе, темы любви и власти, авторитета, (иррационального) чувства вины, внутренних качеств, «создания заслуг», магии и технологии, а также трудностей реформирования религии, которая погрязла в заблуждениях.

Однако первое время наше обсуждение вращалось вокруг изложения Ньянапоники смысла обращения к Прибежищу, как в его собственном выражении, так и в объяснении Буддхагхоши. Мы поняли, что вполне согласны с некоторыми из его мыслей и комментариев, как, к примеру, в тот момент, когда он отмечает, что обращение к Прибежищу является или должно являться «сознательным актом, а не простым провозглашением теоретической веры и еще менее – привычным ритуалом традиционного благочестия». На самом деле, время от времени ученый немецкий монах, казалось, выражал наши собственные глубинные убеждения и, более того, выражал их не только точно, но и красноречиво. Тем не менее, чем дальше мы погружались в «Трехчленное Прибежище», тем яснее мы понимали, что, несмотря на очевидную искренность автора, в самом его подходе к обращению к Прибежищу был какой-то серьезный недостаток. Хотя он определял обращение к Прибежищу кратко как *«сознательный акт устремленности, понимания и преданности»* и добавлял, что эти аспекты принятия Прибежища «имеют соответствия в волевой, рациональной и эмоциональной сторонах человеческого ума» и что «для



гармоничного развития характера требуется возвращение всех трех»<sup>21</sup>, на самом деле при самом детальном рассмотрении подход Ньянапоники к обращению к Прибежищу чаще всего был односторонне-интеллектуальным. Он скорее был склонен осознавать, что преданность требует поддержки понимания, чем что понимание нуждается в поддержке преданностью, и чаще подчеркивал различия между преданностью и чистой верой, чем различия между пониманием и чисто теоретическим осознанием. Веру можно объяснить в рамках разума, но понимание, по-видимому, нельзя объяснить в рамках эмоции. Как я отметил в ходе наших обсуждений, односторонность Ньянапоники (и его очевидный страх перед эмоциями), возможно, имела начало в том факте, что, живя и работая на буддийском Цейлоне, будучи окружен преданными буддистами-мирянами, которые привыкли читать Наставления и Прибежища и не уделять внимания их смыслу, он понимал, что важно подчеркнуть аспект понимания. Или же он мог подумать, что его работа адресована жителям Запада или тем, кто, по крайней мере, получил западное образование, и, следовательно, решил, что таким людям лучше всего соответствует интеллектуальный подход к Дхарме. Какова бы ни была причина его односторонности, склонность Ньянапоники принижать значимость эмоции была характерна для всего его подхода к буддизму и духовной жизни, по крайней мере, как это можно заключить из его работы. Он не упомянул о духовной дружбе и, по-видимому, на самом деле рассматривал духовную жизнь исключительно как процесс последовательного разочарования в несовершенствах обусловленного существования, вместо того, чтобы в равной мере видеть ее как увеличение притяжения к красоте Необусловленного и увлеченности ею. Вероятно, самая интересная часть труда Ньянапоники – та, в которой он говорит о четырех видах мирского обращения к

---

21 Ньянапоника Тхера, «Трехчленное Прибежище», Канди, 1965, с. 15.

Прибежищу, описанных во вступительном отрывке, переведенном в первой части. Эти четыре модуса Прибежища, как он также называет это, – «подчинение себя», «принятие руководящего идеала», «принятие ученичества» и «почтение путем простирания». Буддхагхоша объясняет последние три из них, отсылая к отрывкам из писаний, в которых отдельный ученик, услышав Дхарму от Будды, обратился к Прибежищу, используя формулу, отличную от привычного «Буддхам саранам гаччхами» и т. д. С точки зрения Ньянапоники, отрывки писаний, к которым нас отсылают, не очень ясны, и, действительно, связь между этими отрывками и модусами Прибежища, которые они, предположительно, иллюстрируют, не всегда очевидна. Первый вид мирского обращения к Прибежищу, подчинение себя, Буддхагхоша не объясняет путем отсылки к отрывку из писания, хотя и дает формулу обращения к Прибежищу, с которой его традиционно ассоциируют. Следовательно, есть не только четыре вида мирского обращения к Прибежищу, но и четыре альтернативных формулы обращения к Прибежищу, что должно подчеркнуть тот факт, что важно само обращение, а не особая форма слов, в которых оно находит выражение. Согласно Ньянапонике, четыре модуса Прибежища даются в нисходящем порядке (хотя он не уверен в этом точно), «начиная с высшей формы, полного подчинения себя, и заканчивая низшей, почтением путем простирания»<sup>22</sup>, и так он смог соотнести три низших модуса с тремя аспектами обращения к Прибежищу, эмоциональным, рациональным и волевым. Выражение почтения путем простирания представляет собой эмоциональную сторону принятия Прибежища, принятие ученичества – рациональную, а принятие Трех Драгоценностей в качестве руководящего идеала – волевою. И снова эмоция принижается по сравнению с разумом. Что касается подчинения себя, оно представляет собой высочайшую форму обращения к Прибежищу, и Ньянапоника цитирует из

---

22 Там же, с. 17.

«Вишудхи-магги» или «Пути Чистоты» Буддхагхоши отрывок, который, по-видимому, обозначает, что, как он это называет, в «ранние дни Дхаммы» было обычным делом обращаться к Прибежищу таким образом, используя соответствующую формулу, прежде чем спросить гуру об объекте медитации.

По-видимому, это заставило Ньянапонику задаться вопросом, возможно ли использование формулы подчинения себя теми, кто, подобно практикам медитации прошлого, хотел воспринимать буддизм более серьезно, чем большинство собратьев по религии. На самом деле, эта концепция подчинения себя, вероятно, соответствовала обращению к Прибежищу, как это понимается в Западном буддийском ордене – то есть нашему посвящению упасаки (упасики). Другими словами, она соответствовала тому, что я называю действенным обращением к Прибежищу в отличие от культурного или этнического обращения к Прибежищу, поскольку, как он всячески стремится подчеркнуть, хотя принятие Прибежища посредством подчинения себя все еще далеко от полного отказа от эгоизма и личных заблуждений, оно является мощным средством достижения этой цели и «может обозначать переход от мирского или светского прибежища, к которому все еще принадлежит, к Сверхмирскому прибежищу, к которому стремится»<sup>23</sup>. Однако соответствия между концепцией подчинения себя Ньянапоники и обращением к Прибежищу в смысле посвящения упасаки (упасики), как это понимается в Западном буддийском ордене, безусловно, не точны. В случае с Западным буддийским орденом человек не только обращается к Прибежищу в качестве отдельной личности, но также обнаруживает, что благодаря обращению к Прибежищу становится одним из тех, кто также обратился к Прибежищу: он становится «членом» Сангхи или духовной общины, со всем, что этим подразумевается в смысле духовной дружбы и сотрудничества. В представлении Ньянапоники о буддизме и

---

23 Там же, с. 25.

духовной жизни, по-видимому, нет места для духовной общины. Поэтому для него обращение к Прибежищу посредством подчинения себя – главным образом индивидуальная забота, и «высочайший из всех обетов», как он называет формулу подчинения себя, принимается «в таинстве собственного сердца», а присутствие любого свидетеля при принятии обета осуждается как «публичность». Следовательно, хотя Ньянапоника и понял, что обращение к Прибежищу стало «простым провозглашением теоретической веры» и «привычным ритуалом традиционного благочестия», хотя он и увидел в подчинении себя возможность сделать обращение к Прибежищу «сознательным актом, тот факт, что он был тхеравадином и жил на Цейлоне, означал, что на самом деле он не мог сделать многого, чтобы заменить «старое» (культурное и этническое) обращение к Прибежищу «новым» (более сознательным и индивидуальным).

## От упасаки к дхармачари

Как я объяснил в тот день, когда был основан Западный буддийский орден, посвящение упасаки (упасики) заключалось в принятии Трех Прибежищ и Десяти наставлений, от упасаки (упасики) ожидалось, что он(а) станет вегетарианцем, будет правильным образом зарабатывать средства к существованию и вести простую жизнь. В дополнение к этому, предполагалось, что он или она будет медитировать каждый день, посещать занятия и отправляться в ретрит, а также оказывать практическую помощь новому буддийскому движению. Это было гораздо больше того, что ожидалось от упасики или «буддиста-мирянина» в большинстве частей буддийского мира, как мне было хорошо известно, но проходили года, и, по мере того, как члены Ордена все лучше организовывали свою жизнь вокруг Трех Драгоценностей, различия между ними и упасаками на Востоке становились все более и более очевидными. Пока Орден не выходил за пределы Британии, это не имело большого значения, хотя случайно посетивший нас бхиккху мог бы поразиться тому, что «простые миряне» столь преданы Дхарме, и удивиться, почему они все не носят желтого одеяния. Однако, когда наше новое буддийское движение получило распространение в Индии, и посвящения упасак и упасик начали проводиться на индийской земле, различия между обычным «буддистом-мирянином» и членом Западного буддийского ордена (или Трайлокья Бауддха Махасангхи, как он стал называться в Индии) стали разительными, как никогда. На самом деле, тот факт, что обычных «буддистов-мирян» и членов Трайлокья Бауддха Махасангхи называли упасаками, запутывал людей и, следовательно, делал нашу работу более сложной, и вскоре стало очевидно, что нам стоит задуматься о смене наименования.

Западный буддийский орден был основан в Индии в феврале-

июне 1979 года, в ходе первых двух моих визитов на субконтинент с тех пор, как я основал наше новое буддийское движение в Британии. Ко времени моего третьего визита, который произошел зимой 1981-1982 годов и продлился четыре месяца, Орден укрепился и достиг зрелости, и «бывшие неприкасаемые» буддисты в Центральной и Западной Индии уже начали обращаться к нему за наставлениями. На самом деле, индийские члены Трайлокья Бауддха Махасангхи сами были «бывшими неприкасаемыми», многие из которых являлись в прошлом моими друзьями и учениками, с которыми связался Локамитра по своему приезду в Индию в 1977 году. Со времени моего окончательного переезда из Индии в 1967 году последователи доктора Амбедкара имели немного возможностей услышать Дхарму, и, хотя многие из них сохранили рвение, с которым они первоначально приняли буддизм, подавляющее большинство из них, к несчастью, оставалось буддистами лишь номинально. Следовательно, их обращение к Прибежищу было в лучшем случае культурным или этническим обращением к Прибежищу, так что разница между ними и упасаками и упасиками Западного буддийского ордена, работающими среди них, стала к тому времени поистине огромной. На встрече Ордена в Новом Бомбее в марте 1982 года, на которой присутствовали двадцать два члена Ордена (среди которых шесть – неиндийского происхождения), я, как следствие, провозгласил, что от слов «упасака» и «упасика» следует отказаться, а в будущем члены Ордена будут именоваться «дхармачари» и «дхармачарини». Такая смена наименований имела несколько преимуществ. Помимо того, что она отличала членов Ордена от обычных «буддистов-мирян», это помогало подчеркнуть разницу между культурным или этническим обращением к Прибежищу и действительным обращением к Прибежищу. Это также облегчало для членов Ордена задачу общения с бхикшу, некоторые из которых по-прежнему были склонны к самонадеянности и покровительственному тону по

отношению к «простым упасакам», хотя сами и не предпринимали попыток практиковать Дхарму.

После короткого обсуждения участники встречи приняли мое предложение, и в течение следующих месяцев этому последовали другие члены Ордена по всему миру. Так произошла трансформация из упасаки в дхармачари и из упасики в дхармачарини.

Термин (будь он в мужской или женской форме), которым с этих пор стали называться члены Западного буддийского ордена, не был общеупотребительным среди буддистов, и частично именно по этой причине мы его избрали. В то же самое время это был совершенно традиционный термин, который можно встретить в нескольких местах в писаниях, в особенности в двух идущих друг за другом строфах «Дхаммапады», в каждой из которых Будда провозглашает: «Дхаммачари живет счастливо, как в этом мире, так и в ином»<sup>24</sup>. Буквально «дхармачари» (на санскрите) или «дхаммачари» (на пали) означает «путник в поисках Дхармы» или «практик Дхармы» (от Дхарма + чар, «тот, кто идет или живет»). Следовательно, это точное описание того, кем является или пытается стать член Ордена. По форме это слово аналогично таким словам, как Брахмачари, Бхадрачари и Кечари, подобно тому, как «Дхармачарья» или «Идущий за Дхармой» аналогично Бодхичарье. Более того, по удачному совпадению, вторая из двух строф «Дхаммапады», в которых появляется термин дхармачари, включена в «Последнюю Вандану», как называют сборник палийских строф, которые «бывшие неприкасаемые» буддисты привыкли петь на благоговейный и очень трогательный мотив в конце встреч. Мы сами стали использовать ее не только в Индии, но и по всему миру.

Но, хотя упасаки теперь стали известны как дхармачари, а упасики – как дхармачарини, это стало не просто сменой наименований. Все было гораздо серьезнее. За те примерно четырнадцать лет, которые прошли с основания Западного

---

24 «Дхаммапада», строфы 168 и 169.

буддийского ордена, произошло много изменений. Члены Ордена не только все в большей мере организовывали свою жизнь вокруг Трех Драгоценностей и все меньше напоминали упасак или «буддистов-мирян» Востока, они также организовали свою жизнь вокруг Трех Драгоценностей таким образом, что в большинстве случаев их нельзя было отнести ни к одной из семи социально-религиозных групп, на которые традиционно делилась буддийская община. Дхармачари и дхармачарини были просто буддистами. Они были людьми, которые обратились к Прибежищу в Будде, Дхарме и Сангхе и, выражая этот акт в своей повседневной жизни, решили соблюдать Десять наставлений. Эти Десять наставлений не были Пратимокшей – если использовать технический термин – любого отдельного социально-религиозного класса лиц, они представляли собой десять великих этических принципов, общих для всех семи классов этих людей. Они были тем, что я назвал «Мула-Пратимокшей» или «фундаментальным моральным кодексом», и составляли вместе с самим обращением к Прибежищу фундаментальную основу единства среди буддистов.

Через два года после превращения упасак в дхармачари, а упасик в дхармачарини я попытался ясно изложить это в шестом разделе «Десяти столпов буддизма», работе, которую читал вам, когда мы отмечали шестнадцатую годовщину Ордена. В конце этого раздела я написал: «Для Западного буддийского Ордена Десять наставлений, «Мула-Пратимокша», на самом деле являются дисциплиной, которая поддерживает «индивидуальное освобождение» не только монаха и монахини, но и всех членов буддийской общины независимо от их социально-религиозного статуса или, говоря современным языком, независимо от образа жизни.

Поскольку есть лишь один список наставлений, то есть Десять наставлений, в Западном буддийском ордене есть только одно «посвящение», посвящение Дхармачари(ни), что означает, что в Западном буддийском ордене не посвящают в



монахи или монахини, послушники и послушницы, миряне и мирянки, а просто и исключительно в полного, практикующего члена Сангхи или буддийской духовной общины, хотя, конечно, вы можете в качестве индивидуальных обетов соблюдать любые из правил, традиционно соблюдаемых монахом, монахиней и так далее. Строго говоря, эти правила соблюдаются не *в дополнение* к Десяти наставлениям, а представляют собой более интенсивную практику одного или нескольких наставлений в особой, конкретной ситуации для особой цели.

Не будучи бхикшу, член Западного буддийского ордена не носит желтого лоскутного одеяния бхикшу, не будучи упасакой, он не носит белых одежд упасаки. Он носит обычное «светское» платье того общества, к которому он принадлежит, хотя это и не подразумевает, что, поскольку он не является монахом, он должен быть мирянином в традиционном буддийском смысле.

Так за сведением правил, составляющих семь различных пратимокш, к Десяти наставлениям или «Мула-пратимокше», следует сведение – или, скорее, возвышение – различных социально-религиозных групп внутри буддийской общины до одной великой духовной общины или Махасангхи. Такое упрощение представляет собой возврат к основам буддизма и обновленное внимание к ним. Его можно считать новшеством только с той точки зрения, с которой эти основы игнорируются или с которой их нельзя увидеть в силу наращений и прибавлений, за которыми они оказались скрыты»<sup>25</sup>.

---

25 Маха Стхвира Сангхаракшита, «Десять столпов буддизма», Глазго, 1984, с. 38-39.



## Амбедкар и обращение к Прибежищу

С 1981 по 1986 год я проводил каждую осень в Тоскане, принимая участие в ежегодном мужском ретрите, готовящем к посвящению. В середине ретрита 1985 года, в те восемь дней, которые были посвящены личным посвящениям, я заметил, что у меня в голове постоянно и очень ярко всплывает мысль о докторе Амбедкаре и отказывается покидать меня. Что могло быть этому причиной? Я был в недоумении. Со временем я понял, что в эти самые дни «бывшие неприкасаемые» буддисты в Индии вспоминали первое массовое обращение, случившееся 14 октября 1956 года. Это осознание напомнило мне о некоторых вещах, которые я обдумывал некоторое время. В частности, я понял, что очень хочу написать брошюру об Амбедкаре и буддизме, о которой я время от времени подумывал уже два или три года. Теперь я видел, как это нужно сделать, и к концу месяца на самом деле написал Локамитре, детально описав девять глав, на которые она должна была быть разделена. Хотя я надеялся начать работать над брошюрой вскоре после возвращения в Падмалоку, мне не удалось сделать этого до середины февраля, и только в начале сентября это мое последнее творение было готово к печати, превратившись в процессе написания из брошюры в тонкую книжку.

Книга «Амбедкар и буддизм» была опубликована 12 декабря 1986 года, через шесть дней после тридцатой годовщины со смерти Амбедкара, и представлена на публичной встрече в Лондоне, где был отдан долг памяти великому лидеру «неприкасаемых». В книге я привлекал внимание к подлинному значению Амбедкара и природе его достижения, рассматривал порочную систему, из которой он стремился вырвать «неприкасаемых», и прослеживал успешные шаги на пути его самого и его последователей от индуизма к буддизму. Я также исследовал, как Амбедкар обнаружил свои духовные корни, рассматривал его мысли по вопросу о Будде

и будущем его религии, описывал историческое событие духовного перерождения Амбедкара и 380 тысяч «неприкасаемых», изучал его посмертно опубликованный главный труд и рассматривал ситуацию после его смерти. Кроме того, я привел личные воспоминания об Амбедкаре. Хотя вопрос об обращении в буддизм упоминался во многих частях книги, а обращение в буддизм означает обращение к Прибежищу в Трех Драгоценностях, только в одной главе сколько-нибудь подробно упоминается обращение к Прибежищу. Это, конечно, седьмая глава, «Великое массовое обращение», в каком-то смысле центральная глава книги в целом. В этой главе я не только описывал яркую и трогательную церемонию, на которой сначала Амбедкар и его жена, а затем его последователи обратились к Прибежищу в Будде, Дхарме и Сангхе, но также предпринял попытку объяснить последствия определенных аспектов этой церемонии.

Амбедкар и его жена приняли Три Прибежища и Пять наставлений от У Чандрамани, старейшего и самого влиятельного монаха в Индии, трижды повторив за ним палийские формулы в обычной манере. Однако, приняв Три Прибежища и Пять наставлений от У Чандрамани, Амбедкар *продолжил передавать их сам своим последователям*. Это был в некотором роде разрыв с традицией или с тем, что стало считаться традицией. По крайней мере, в традиции Тхеравады в Юго-Восточной Азии, где достиг пика псевдомонашеский триумфализм, и монахи неизбежно становились во главе всех церемониальных событий, было неслыханно, чтобы простой мирянин взял на себя передачу Прибежищ и Наставлений в присутствии тех, кто выше его по социально-религиозному статусу. Такое поведение могли считать огромным неуважением не только к тем монахам, которые присутствовали при этом лично, но и по отношению ко всему монашескому ордену, и это не потерпели бы ни секунды. Следовательно, то, что Амбедкар взял на себя передачу Прибежищ и Наставлений своим последователям,

вместо того, чтобы позволить У Чандрамани сделать это, представляло собой грубый и резкий отход от существующей тхеравадинской практики и косвенно – в некотором роде возвращение к согласию с духом учения Будды. На самом деле, в этом было и нечто большее, поскольку, как я объяснил, «посредством этой демонстрации того, что упасака не хуже, чем бхикшу, может провести церемонию передачи Прибежищ и Наставлений, Амбедкар напоминал и старым, и новым буддистам о том, что разница между теми, кто живет как бхикшу, и теми, кто живет как упасаки, – разница, а не непроходимая черта, поскольку все одинаково обращаются к Прибежищу в Будде, Дхарме и Сангхе. Так он, по сути, утверждал фундаментальное единство буддийской духовной общины в целом, мужчин и женщин, монахов и мирян»<sup>26</sup>.

То же единство подчеркивал и еще один отход Амбедкара от традиции. Обратив своих последователей в буддизм, он намеревался твердо удостовериться в том, что они останутся буддистами и не вернуться к старым привычкам, вновь поглотившись индуизмом, как это уже случилось однажды в индийской истории. Поэтому, повторив их сам, он также передал своим последователям список из двадцати двух обетов, разработанных им специально для этого случая. Эти обеты детально отражали последствия того, что значит быть буддистом – в отличие от индуиста. На самом деле, включив обеты в церемонию обращения, Амбедкар ясно дал понять, что буддист-мирянин – полноценный член буддийской духовной общины (таким образом, утвердив фундаментальное единство этой общины), и от буддиста-мирянина, не в меньшей мере, чем от монаха, ожидается, что он будет на самом деле практиковать буддизм. Однако от его последователей вряд ли можно было ожидать практики буддизма, пока они не *почувствовали*, что они полноценные члены буддийской духовной общины – и, следовательно, настоящие буддисты. Это означало, что их нужно было формально включить в эту общину, подобно тому, как монаха

---

26 Сангхаракшита, «Амбедкар и буддизм», Глазго, 1986, с. 139.

формально принимают в монашество, и приучить жить как мирских последователей Будды с той же серьезностью, с какой монах относится к жизни последователя-монаха. Другими словами, им нужно было принять Прибежища и Наставления *плюс* двадцать два обета.

Пока я работал над описанием этой исторической церемонии и пытался определить значимость некоторых сторон того, что сделал Амбедкар, я лучше, чем когда-либо раньше, осознал, сколь много общего было между его подходом к буддизму и моим. Хотя само это выражение и не было распространенным в его дни, для него преданность тоже была первична, а образ жизни вторичен, как красноречиво свидетельствовало презрительное отторжение им псевдомонашества в работе «Будда и будущее его религии». На самом деле, утверждение им фундаментального единства буддийской духовной общины соответствовало моему собственному настойчивому вниманию к обращению к Прибежищу. Не будь это единство заключено в том факте, что все члены буддийской духовной общины обратились к Прибежищу в Будде, Дхарме и Сангхе, не покажи Амбедкар это посредством передачи, равно как и посредством принятия этих Прибежищ, были бы монахи и миряне в равном положении? Более того, в ходе пресс-конференции, данной накануне своего обращения, Амбедкар ясно дал понять, в ответ на вопрос, какую форму буддизма он изберет, принимая буддизм, что его буддизм «будет придерживаться принципов веры, преподанных самим Буддой, не вовлекая своих людей в различия, которые возникли в рамках Хинаяны и Махаяны». Это соответствовало моему собственному «экуменистическому» подходу, а также тому факту, что в Западном буддийском ордене или Трайлокья Бауддха Махасангхе (Буддийской общине «Триратна») мы считаем себя просто буддистами, людьми, которые обратились и продолжают обращаться к Прибежищу в Трех Драгоценностях, ищут руководства и вдохновения в писаниях и учениях всех разнообразных школ буддизма. Поэтому не удивительно, что по завершению главы

о «Великом массовом обращении», как и по завершению всей книги «Амбедкар и буддизм», я как никогда был уверен, что мой подход к буддизму соответствовал подходу великого лидера «неприкасаемых» и что новое буддийское движение, с которым теперь вступили в контакт очень многие последователи Амбедкара, было непосредственным продолжением его работы на благо Дхармы.





## Заключение

Такова история моего обращения к Прибежищу. Таковы этапы прояснения смысла и значимости обращения к Прибежищу для меня, а также те этапы, в ходе которых с основанием Западного буддийского ордена этот смысл и значимость еще более прояснились, как для меня, так и для других. Как я предупреждал вас в самом начале, прослеживая историю моего обращения к Прибежищу, я проследил историю процесса открытия, который двигался и продолжает двигаться довольно отрывистым курсом. На самом деле, я признался, что мое продвижение в этом вопросе напоминает путь бабочки, которая зигзагами порхает от цветка к цветку и символизирует психе или душу, а не путь ястреба, который стремглав бросается на добычу и является символом логического ума. По этой причине многим из вас эта моя «История» покажется запутанной и сложной для восприятия. В некоторых моментах она может даже показаться вам лишенной преемственности, особенно тогда, когда из Англии я переносусь в Индию, а из Индии – обратно в Англию: я знакомлюсь с бирманскими монахами и тибетскими воплощенными ламами, вовлекаюсь в работу с «бывшими неприкасаемыми», пишу книги и стихи, даю лекции, провожу семинары и, конечно, основываю Западный буддийский орден. Тем не менее, если оглянуться на путь развития, который я описал, – если оглянуться на то, как мы оглядываемся, – думаю, мы сможем увидеть неразрывную связь, объединяющую все эти события.

Мое обращение к Прибежищу началось с опыта истины, преподанной Буддой в «Алмазной сутре» и, в меньшей степени, шестым патриархом в «Сутре Вей Ланга» (Хуэйнена). В результате этого опыта я понял, что являюсь буддистом и всегда был им, и два года спустя подтвердил это, формально приняв Три Прибежища и Пять наставлений от бирманского монаха в Лондоне. Будучи буддистом, я хотел

жить и работать, как буддист. Это вряд ли было возможно в армии, в которую меня призвали к тому времени и с которой я со временем оказался на Востоке. Не было это возможным и в любой из разнообразных индийских религиозных организаций и групп, с которыми я вступил в контакт после армии. Разочаровавшись в них и в мирской жизни, я, следовательно, решил последовать личному примеру Будды и отказаться от жизни домохозяина ради жизни бездомного скитальца. После такого «ухода» я провел два года как свободный буддийский аскет, главным образом в Южной Индии. Этот опыт помог углубить мое понимание Дхармы и усилил убежденность в том, что я буддист, и я решил, что пришло время упрочить мое положение, формально приняв буддийское посвящение в монашество. Вернувшись на северо-восток Индии, я сначала получил посвящение шраманеры или послушника, а затем, спустя полтора года, – бхикшу или полного монаха. К этому времени я поселился в Калимпонге, в Восточных Гималаях, но, как везде, в Калимпонге у монашества были и преимущества, и недостатки. С одной стороны, это означало, что я мог полностью и, так сказать, официально, отдать себя духовной жизни. С другой стороны, это означало, что мне угрожала опасность того, что я свяжу свою полную преданность духовной жизни лишь с тем, что я монах. Я рисковал перепутать преданность с образом жизни, и это на самом деле произошло на какое-то время и в какой-то мере. Более того, я вскоре понял, что, став монахом, я стал не «членом» духовной общины, а лишь членом определенной социально-религиозной группы или ее отдельной части, так что важный элемент кальяна-митраты или духовной дружбы почти полностью отсутствовал в моей жизни. Тем не менее, ощущение обращения к Прибежищу жило, погребенное под пеплом, и искрилось всегда, когда «восемь мирских ветров» задевали меня сильнее, чем им хотелось. На самом деле, это пламя становилось все ярче и устойчивее с каждым новым годом. И виноваты были не столько «мирские ветра», сколько

мой все более тесный контакт с тибетским буддизмом, особенно в облике некоторых лам-реинкарнаций и нингмапинской версии обращения к Прибежищу и практики простирааний. В результате этого я стал лучше понимать смысл и значимость обращения к Прибежищу, то есть, так сказать, лучше понимать тот факт, что обращение к Прибежищу – не пустая формальность и даже не средство зарождения бодхичитты, а центральный и определяющий шаг буддийской жизни, альтруистическим измерением которого является бодхичитта. В то же самое время, в результате моего общения с новообращенными «бывшими неприкасаемыми» буддистами и принятия посвящения бодхисаттвы, я подошел ближе к пониманию того, что монашество и духовная жизнь не тождественны. Поэтому к тому времени, как я вернулся в Англию в 1964 году, я осознал, что именно обращение к Прибежищу сделало меня буддистом, что обращение к Прибежищу – действительно «центральный акт буддийской жизни, благодаря которому становятся значимыми все другие [буддийские] поступки», что это означало, что нужно организовать свою жизнь вокруг Трех Драгоценностей и что это составляло фундаментальную основу единства среди буддистов.

В Англии я совсем скоро обнаружил, что, хотя условия и благоприятны для распространения Дхармы, крайне необходимо новое буддийское движение. Движение, которое было необходимо, должно было в своей сути и сердцевине быть не обществом, а духовной общиной, свободной от влияния тхеравадинского псевдомонашеского триумфализма. Так 7 апреля 1968 года я основал Западный буддийский орден, проведя посвящение упасаки (упасики), как это тогда называлось, для девяти мужчин и трех женщин. Или, скорее, Западный буддийский орден начал свое существование, когда девять мужчин и три женщины предали себя Пути Будды, публично «приняв» от меня Три Прибежища и Десять наставлений в традиционной манере. Тот факт, что они получили Прибежища и Наставления от меня, были

посвящены мною, означал, что их понимание смысла обращения к Прибежищу совпадало с моим, по крайней мере, до некоторой степени. Другими словами, это означало, что мне до некоторой степени удалось *поделиться* моим пониманием смысла обращения к Прибежищу с ними, и на протяжении последовавших за этим лет мне удавалось делиться им, напрямую и косвенно, со все большим количеством людей, так что, не считая тех, кто, к несчастью, умер, и примерно двадцати ушедших, в настоящий момент Западный буддийский орден или Трайлокья Бауддха Махасангха насчитывает 337 членов по всему миру.

Эти слова о передаче и принятии и даже о распространении нельзя понимать слишком буквально. Безусловно, не следует истолковывать их в том смысле, что, делясь своим пониманием смысла обращения к Прибежищу с двенадцатью первыми членами Ордена, я поделился с ними определенным фиксированным количеством понимания, так сказать, которое впоследствии осталось неизменным. После основания Западного буддийского ордена смысл и значимость Прибежища стали ясны мне, как никогда прежде, и я начал видеть некоторые более глубокие, более «философские» стороны это центрального и определяющего акта буддийской жизни. В частности, я увидел, что обращение к Прибежищу происходит в гораздо более широком контексте, чем наше собственное индивидуальное существование, что обращение к Прибежищу имеет место на нескольких различных уровнях. Я также осознал в полной мере разницу между «старым» (культурным и этническим) обращением к Прибежищу, представленным большинством буддистов Юго-Восточной Азии, и «новым» (более сознательным и личным) обращением к Прибежищу, представленным членами Западного буддийского ордена. Со временем, когда Орден просуществовал уже пятнадцать или шестнадцать лет, я увидел, что большинство его членов организовали свои жизни вокруг Трех Драгоценностей в такой мере, что они почти или вообще не походили на упасак или «буддистов-

мирян» Востока. И, действительно, стало невозможно воспринимать их в принадлежности к какой-либо из традиционных социально-религиозных категорий. Они не были ни монахами, ни мирянами, ни послушниками, ни мирскими последователями. Они были просто буддистами, личностями, которые обратились к Прибежищу в Будде, Дхарме и Сангхе и, в качестве средства выражения этого шага в своей повседневной жизни, решили соблюдать Десять наставлений, то есть решили соблюдать десять великих этических принципов, которые в действительности составляют «Мула-Пратимокшу», «фундаментальный моральный кодекс» и монахов, и мирян. Для таких «просто буддистов» (которые были просто буддистами во многом подобно тому, как последователи школы Йогачара были читтаматринами или «последователями школы Чистого Сознания»), несомненно, было нужно новое название, предпочтительно взятое из традиционных источников. Поэтому сначала в Индии, а затем и на Западе мы решили, что в будущем упасаки будут известны как дхармачари, а упасики как дхармачарини – «путники в поисках Дхармы» или «практики Дхармы». Тому, что эта смена наименования первоначально произошла в Индии, вероятно, не стоит удивляться, потому что, как еще больше убедило меня написание книги «Амбедкар и буддизм», наше новое буддийское движение было продолжением работы самого Амбедкара на благо Дхармы. Великий лидер «неприкасаемых», по сути, утверждал фундаментальное единство буддийской духовной общины не менее бескомпромиссно, чем я настаивал на первостепенной важности обращения к Прибежищу.

Это подводит меня очень близко к нашим дням. Это приближает меня к двадцатому юбилею Западного буддийского ордена, который мы собрались отпраздновать относительно большим числом людей. Однако теперь, когда я проследил историю моего обращения к Прибежищу, где это оставляет меня? Где это оставляет вас? Где это оставляет нас?

Очевидно, что в каком-то смысле мы все там же, где были двадцать лет назад или в тот момент, когда впервые предали себя Пути Будды. Мы все еще обращаем себя к Прибежищу. Мы хотим надеяться, что мы обращаемся к Прибежищу не вполне так же, как это было тогда или даже в прошлом году, в прошлом месяце или на прошлой неделе. С каждым ушедшим днем наш опыт обращения к Прибежищу должен становиться глубже и интенсивнее – должен происходить в более широком контексте и на более высоком уровне. С каждым днем мы должны обретать все более ясное постижение того факта, что мы, каждый из нас, – рука того Авалокитешвары, который воплощает Космическую Волю к Просветлению и, следовательно, космическое обращение к Прибежищу.

В начале этой работы я сказал, что проследив историю моего обращения к Прибежищу, я также считаю уместным поделиться с вами некоторыми из моих теперешних мыслей относительно моего собственного положения в Ордене и положения Ордена по отношению к остальному буддийскому миру. Однако изложение этой «Истории» заняло гораздо больше времени, чем я ожидал, и, следовательно, мне придется отложить свои мысли по этому вопросу на следующий раз. В любом случае, природа моего отношения к Ордену до некоторой степени ясна из последней части повествования. Что касается отношения Ордена к остальному буддийскому миру, позвольте мне просто отметить, что это отношение, по сути, выражается посредством отдельных людей. По случаю нашего двадцатого юбилея мы рады протянуть руку духовной дружбы всем тем буддистам, для которых преданность первична, а образ жизни вторичен, которые, подобно нам, обращаются к Прибежищу в Будде, Дхарме и Сангхе, повторяя, на пали или на любом другом языке:

*Буддхам саранам гаччхами  
Дхаммам саранам гаччхами*

*Сангхам саранам гаччхами*

Я обращаюсь к Прибежищу в Будде,  
Я обращаюсь к Прибежищу в Дхарме,  
Я обращаюсь к Прибежищу в Сангхе –

Отныне и до конца жизни,  
Отныне и до обретения Просветления.





## Содержание

Об авторе	5
Предисловие ко второму изданию	6
1. Введение	15
2. «Алмазная Сутра» и «Сутра Вей Ланга»	21
3. У Титгила и Паншил	25
4. Двигаясь дальше	27
5. Посвящение шраманеры	33
6. Посвящение бхикшу	37
7. «Принятие Прибежища в Будде»	41
8. «Обзор буддизма»	45
9. Дхадро Ринпоче и Путь Будды	55
10. Амбедкар и «бывшие неприкасаемые»	59
11. Больше ясности из тибетского буддизма	63
12. «Три Драгоценности» и другие работы	71
13. Посвящение Бодхисаттвы	79
14. Свет Второго Ватиканского Собора	83
15. «Смысл обращения в буддизме»	87
16. Основание Западного буддийского ордена	95
17. Более широкий контекст	105
18. Уровни обращения к Прибежищу	113
19. Обращение к Прибежищу: старое и новое	119
20. От упасаки к дхармачари	125
21. Амбедкар и обращение к Прибежищу	131
22. Заключение	137