

# Хинаяна и Махаяна

*Книга вторая*

## *Обзор буддизма*

*Его доктрины и методы на протяжении веков*

Сангхаракшита



# Hinayana and Mahayana

*Book II of IV*

## *A Survey of Buddhism*

Its Doctrines and Methods Through the Ages

Sangharakshita

Windhorse Publications, 2001

Обзор буддизма: Хинаяна и Махаяна, книга вторая, Сангхаракшита  
(Деннис Лингвуд).

ISBN: 978-0-244-95713-1

Первое издание — © Суваннавира (Андрей Пашкевич) 2017.

Перевод с английского: Е. Жаркова.

Изображение на обложке: статуя Будды, археологический музей,  
Сарнатх (Дхаммаджак Мутра). ©

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Buddha\\_in\\_Sarnath\\_Museum\\_\(Dhammajak\\_Mutra\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Buddha_in_Sarnath_Museum_(Dhammajak_Mutra).jpg)

Веб-сайт: <http://buddhayana.ru>

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

*Этот перевод «Обзор буддизма» публикуется по договоренности с  
Windhorse Publications.*

A Survey of Buddhism, Sangharakshita (Dennis Lingwood) — ©  
Sangharakshita 2001.

ISBN: 0 904766 93 4

Windhorse Publications, Cambridge, UK.

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

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

## 1. Один буддизм или их много?

Различие между индивидуальным и социальным применимо не только к человеку, но и ко всем занятиям человека (включая религию), каждое из которых, как и сам человек, обладает двумя аспектами. К примеру, поэзия – это одновременно «выражение» и «коммуникация». Политика говорит и о правах, и об обязанностях. Этика сосредоточивается не только на значении наших действий для нас самих, но и на том, как они влияют на жизнь других живых существ. Первым ясно и точно определил разницу между двумя «ликами» религии Уильям Джеймс, которому мы обязаны различием (очень важным с точки зрения Метода) между тем, что он называет «личной религией», и «религией как институтом». Однако, что касается буддизма, это различие уже заложено в двойном термине *Дхарма-Виная*, Доктрине и Дисциплине, составляющих два главных аспекта раннего буддизма. Термины Джеймса, будучи результатом обобщения относительно природы христианства, совершенно иной традиции, действительно, не совсем точно совпадают с палийскими выражениями. Они также не слишком конкретны. Однако сама их расплывчатость, вероятно, делает их еще более полезными, когда речь идет о попытках охарактеризовать различные, на первый взгляд, течения и тенденции, которые охватывают двадцать пять столетий и составляют буддизм в самом широком и истинном смысле слова.

Религия как институт – это та форма, которую принимает традиционное учение, чтобы иметь возможность субъективно воздействовать на сердца и умы людей, исходя из объективного материального порядка вещей. Все внешние организационные и социальные опоры Доктрины, такие, как храмы, монашеские ордена, одеяния, канонические языки, сакральное искусство и музыка, а также традиционные обычаи и предписания любого рода должны включаться в данный аспект. Что касается буддизма, личная религия охватывает изучение, понимание и практику учений, имеющих отношение к Морали, Медитации и Мудрости.

Как не может не заметить даже очень поверхностно

заинтересованный наблюдатель, в каждой стране, в которой укоренилась Дхарма, она принимает особую, уникальную и ясно угадываемую национальную форму и местную окраску. Историю *ступы* в ее развитии от сферического индийского первоисточника в прекрасные творения в форме колокола сингальского типа, утонченные *чортены* Тибета, почти поготически перпендикулярные, великолепно украшенные тайские *чеди*, обтянутые флагами непальские *чайтхи*, каждая из четырех сторон которых оживляется парой глаз с гипнотическим взглядом, похожие на целые города строения Явы и Камбоджи, многоэтажные пагоды Китая и Японии можно рассматривать как архитектурный пример богатства и разнообразия Дхармы с институциональной точки зрения. Об Индии не стоит говорить: хотя поздние системы включили ряд ее учений, здесь буддизм как институт более не существует. Давайте отправимся южнее, в Шри-Ланку, остающуюся на протяжении столетий оплотом Тхеравады, где даже в наши дни можно найти самых образованных и культурных представителей этой школы. Небо здесь – безоблачная голубая бездна, и глаза почти слепнут от солнечного света, отражающегося от ослепительно-белых стен приземистых, похожих на бунгало вихар, каждая из которых покрыта красной черепицей и снабжена большой верандой, и стоящих неподалеку более высоких и величественных храмовых строений. Дагобы столь белы, что кажутся плоскими, а не круглыми, словно они вырезаны из огромных листов белой бумаги и припилены на пейзаж. Повсюду кокосовые пальмы – в рощах, островками, группами и поодиночке. Их стволы изогнуты под различными углами к земле, зеленые орехи висят кучками вверху и кажутся довольно маленькими, пока мы не замечаем крошечную фигурку в тюрбане, карабкающуюся к ним и начинающую сбрасывать их на землю. Все еще раннее утро. Медленно и тихо по дороге – столь медленно и тихо, что поначалу кажется, что это лишь сгустки цвета, чье движение почти незаметно глазу – идет фигура, завернутая в ярко-желтое одеяние, со склоненной выбритой головой. Двумя руками монах держит большую черную чашу. Лицо бесстрастно.

Глаза кажутся закрытыми, поскольку они устремлены на землю перед ними. Полный достоинства, он неторопливо переходит от двери к двери, где его почтительно приветствуют. Остановившись на мгновение, он поднимает крышку чаши, чтобы принять подаяние от верующих. Они, как видно по их почтительному поведению, ощущают, что скорее они в долгу перед ним, чем он – перед ними. Новые и новые желтые фигуры появляются в поле зрения, возникая в других полосах света и фиолетовых теней, лежащих на пыльную дорогу, как безмолвно распускающиеся желтые цветы. Однако они появляются ненадолго, и когда солнце поднимается, и тени укорачиваются, все фигуры пропадают, за исключением нескольких тамильских кули с иссиня-черными телами, блестящими от пота, которые изнемогают под своими огромными грузами. Рикша спит между оглоблями своей повозки в полоске тени. Земля и небо начинают пульсировать жарой. Теперь марево сгущается перед глазами, затуманивает пейзаж, который подпрыгивает и пританцовывает, как будто мы видим его в языках пламени... Испарина... Изнеможение... Упадок сил... Щелканье веера над кроватью... Затем забытье...

Когда мы просыпаемся, земля покрыта глубокими, прохладными тенями. Легкий ветерок приносит невообразимое облегчение. Пальмы шелестят у нас над головами, и между листьями мы видим безоблачное небо, усыпанное звездами. Из ближнего храма начинают раздаваться удары барабанов, завывают кларнеты. Воздух, который весь день пульсировал от сильной жары, теперь вибрирует неистовством звука. Белые фигуры уже порхают в тени деревьев. Каждая несет поднос с охашкой пятилепестковых храмовых цветов – о, невероятная сладость их аромата плывет в туманной дымке, несколько палочек благовоний и крошечный светильник. Давайте последуем за ними в храм. Нам стоит склониться вместе с ними у подножия Возвышенного. Протиснувшись внутрь, мы обнаруживаем, что алтарный зал плотно забит молящимися в белых одеяниях, а воздух сдавлен от гари тысяч ярких светильников, наполненных кокосовым маслом. Все

двигаются медленно, мужчины и женщины или молчат, или бормочут молитвы. Нет нетерпения, нет давки. Шаг за шагом мы движемся вперед вместе с толпой, наконец, давление ослабляется, и мы оказываемся прижатыми на уровне пояса к краю огромного алтаря. Повсюду цветы, запах благовоний непреодолимо сладок, тысячи свеч трещат и сгорают. Подняв глаза, мы видим за алтарем примерно дюжину безмятежных фигур все в тех же ярко-желтых одеяниях. Они милостиво улыбаются верующим. Над и за ними возвышается ярко раскрашенное изображение Будды, на лице которого – улыбка вечного покоя. Но наше созерцание не может длиться долго. Мягкое давление сзади напоминает нам, что пора уступить место другим, и довольно скоро мы обнаруживаем, что мы уже снаружи, где ночной воздух прохладен. Мы стоим под пальмовыми деревьями и видим, как потоки верующих вытекают из храмовых врат. Ряд слонов в великолепной сбруе, окруженных группами мальчишек, которые возбужденно кричат, раскачиваясь, появляется в темноте, и их триумфальное движение освещается яркими факелами. Группы мускулистых танцоров с черными, умащенными телами, отражающими красноватое сверкание факелов и фантастические прически, извиваются по обе стороны. Их босые ноги топают по твердой земле одновременно с ударами тамтамов. Это буйство оглушает, но лишь на несколько мгновений. Так же быстро, как и появилась, процессия исчезает из виду. Спустя час последние верующие уже покинули храм и ушли домой. Владычествует тишина. Но час за часом, еще долго после того, как мы отправились в постель, мы по-прежнему слышим слабый навязчивый ритм тамтамов – бум-бум, бум-бум...

С географической точки зрения разница между Шри-Ланкой, оплотом Тхеравады, и Тибетом, высочайшей твердыней традиции Махаяны, составляет лишь две тысячи миль. Но на духовном плане, по крайней мере, в том, что касается институционального аспекта религии, пропасть между ними кажется непреодолимой. Перейдя заснеженные пики Гималаев, крупнейший и высочайший из существующих горных хребтов, мы оказываемся на Крыше



Мира. Ледяной ветер дует яростно, пробирается через стеганые одеяния и меха; медленно, но упорно падает снег, почти горизонтально взметаемый ветром. Вскоре наши глаза начинают болеть от созерцания ослепительной белизны земли и безжалостно-яркой голубизны неба. То тут, то там взывает буря, и ее мощные удары похожи на легион демонов, жаждущих сбросить нас с лошади в обрыв в пять тысяч футов глубиной, разверзающийся у нас под ногами. Мы держимся крепко, хватаясь за уздечку заостренными пальцами. Наконец мы чувствуем, как животное под нами скользит по каменистым уступам горного склона... Наше трехнедельное путешествие в страну Религии подходит к концу. Мучась от боли, мы разлепляем наши склеенные веки пальцами. Нас окружает непрерывная линия горизонта, резко выделяющаяся на фоне неба. Мы понимаем, что никогда прежде не осознавали смысла пространства. То тут, то там есть островки ярко-зеленого цвета, но деревьев нет, даже кусты редки. Лишь широкие пространства развевающейся травы, гладкие и ровные, как бильярдный стол, на которых тибетские усадьбы кажутся каменными вкраплениями, и черные точки пасущихся яков и палаток кочевников, рассыпаны на огромных расстояниях: они столь малы, что поначалу пейзаж кажется пустынным.

Пока мы едем вперед, день проходит, и то, что поначалу казалось незначительным искривлением линии горизонта, оказывается длинной низкой цепью гор, издаലെка иссиня-черных. По мере того, как мы приближаемся к ним, они вдруг поднимаются выше и выше в небо, и теперь главный пик возносится над нашими головами, кажется, почти до небес. Изнеможенные от поездки верхом, мы спешиваемся у подножия ступеней, словно высеченных из скалы для ноги великана. Мы медленно поднимаемся. Каждый поворот пути открывает новую лестницу, и в каждой – тысячи ступеней. Мы не осмеливаемся смотреть вниз. Наконец, на следующей гряде над нашими головами оказывается лишь несколько сотен ступеней, и мы видим красно-белые полосатые стены и позолоченные крыши. Однако трудно сказать, где кончается гора и начинается монастырь, поскольку стены построены из

того же материала и столь же колоссальны по размерам. Черная пасть огромной двери разверзается перед нами. Крепкие фигуры несут стражу по обеим сторонам, тела их необыкновенно укрупняют слои бордовых шерстяных одеяний, а их и так сверхъестественный рост увеличивают желтые головные уборы, напоминающие шлем Ахилла, но еще более чудовищные; в руках у них – огромные палки, обшитые медью. Когда мы подходим, их глаза подозрительно сужаются, лица темны, но они молчат, и нам позволяют войти. Железная дверь захлопывается за нами, гремят цепи. Спустя целых полминуты звук отдается эхом как будто из самого центра земли. Мы медленно прокладываем себе путь в кромешной тьме, оступаясь и спотыкаясь на неровной земле. Мы ощущаем, как что-то пронесется туда-сюда рядом с нами. Внезапно нас хватают за руку и грубо тащат вперед. Там маячит туманный свет, открывается дверь. И тут поднимается завеса, туман превращается в сияние, и гулкое рычание и завывание труб, невыразимо трогательное, которое до этого заглушалось толщиной каменных стен, скорбно вливается в уши.

Мы оказываемся в огромном зале. На полу многочисленные ряды сидящих в бордовых одеяниях – должно быть, их тысячи. С потолка свисают огромные цилиндрические Победные Стяги, каждая оборка – своего цвета. Перед каждым монахом стоит чашка с чаем, от которой исходит пар. Некоторые потягивают его, а другие вливают свои голоса в гортанное урчание хора, которое собравшиеся распространяют, как волну, из одного конца зала в другой. Вооруженная хлыстом фигура, напоминающая те, что мы видели у главного входа, движется вверх и вниз по центральному проходу. Несколько вертикальных полос туманного солнечного света, проникающих через отверстия сверху, освещают лица празднующих, некоторые из которых, несомненно, очень стары, а другие удивительно юны. Но все, несмотря на согбенные спины и плечи, крепко сложены, а их головы гладко выбриты. В отдалении, расположенные рядами на длинном узком столе протяженностью почти во весь зал, неустанно горят сотни золотых масляных светильников. За

ними – алтарь, на котором расставлены искусно украшенные подношения. Слева, высоко над головами молящихся, – великолепный резной, раскрашенный и позолоченный трон. Теперь мы перед ним, с белым шелковым шарфом в руках. Скрестив ноги на парчовой подушке, на троне сидит величественный старик в складках темно-красного шелкового одеяния. Улыбка, с которой он смотрит вниз, когда мы низко кланяемся ему, не принадлежит этому миру – это улыбка Просветленного. Сияя гораздо ярче любого луча мирского света, она проникает в наши сердца. В маленьких, блестящих глазах, кажется, светится все знание мира, и мы понимаем, что от него не укроются даже самые тайные мысли, но нам не страшно.

Когда несколько минут спустя мы стоим перед главным алтарем, та же улыбка, как свет луны, спокойно и нежно сияет на центральном лице одиннадцатиголового изображения за стеклянными створками скинии. Тысяча рук (узкие пальцы каждой или держат какой-то знак, или сплетаются в изящный символический жест), разворачиваются от плеч, подобно спицам из ступицы колеса. Мы перед ликом Вселенского Сострадания.

Пять минут спустя мы лицом к лицу со Смертью. Быстро пробираясь по слабо освещенным коридорам, мы все дальше уходим от шума позади нас и протискиваемся в маленькую черную дыру. Горит единственный светильник. Со страхом, словно неохотно исполняя приказ, монах поднимает тяжелую завесу из железных колец, которая скрывает внутренний алтарь. Мы невольно отшатываемся. Фигура, которая взирает на нас с выпученными белками, полна угрозы. Его огромное, мощное тело темно-синего цвета, украшено гирляндами из черепов. Четыре руки подняты в угрожающем жесте, в них – различное оружие. Одно мускулистое колено поднимается, чтобы растоптать врагов Дхармы. Его лицо – лицо рогатого зверя, а красный язык высовывается между рядами сияющих клыков, как будто он жаждет крови. На поясе – тигриная шкура. К его груди приникает, обвивая тонкими руками его бычью шею, охватывая ногами его бедра и страстно приникая к его рту своим, маленькая белая фигурка его супруги. Они

сплетены в сексуальных объятиях. Вокруг них яростно клубится ореол пламени. Ужасны, но странно привлекательны, полны неизмеримой силы Отец и Мать, запредельная пара, чей союз символизирует нераздельность мудрости и сострадания, Доктрины и Метода – или, возвращаясь к более ограниченной перспективе, с которой мы начали, метафизическое единство институциональных и личных аспектов религии. Они возвышаются во всей своей первобытной силе перед нами, пока завеса со звоном не опускается, и мы не остаемся в свете чадающей лампы, отбрасывающей на потолок фантастические тени огромных, тесно прижатых друг к другу животных туш, подвешенных там.

Да уж, две поразительно несходные картины! Можно ли вообразить больший контраст, удивится читатель, чем между буддизмом Шри-Ланки и буддизмом Тибета? Ведь, хотя мы и можем свободно сознаться в сознательном усилении цвета, в расчетливом распределении света и тени, диптих, который мы изобразили, тем не менее, остается верной иллюстрацией различий, преобладающих на институциональном уровне между разными отдельными, относительно независимыми ветвями буддийской традиции. Поэтому неудивительно, что те, кто родился или был воспитан в атмосфере, господствующей, с религиозной точки зрения, в той или иной форме институционального буддизма, исключая остальные, редко избегают соблазна считать, что та форма, с которой они знакомы с детства, – единственно подлинная форма, а менее знакомые формы ложны. Самые поверхностные наблюдатели, на самом деле, также поддаются этому соблазну, рьяно провозглашая (совсем как магистр Баллиол-колледжа из юмористического стишка), что то, чего они не знают о буддизме, – вообще не буддизм или, как они иногда признают в моменты большего здравомыслия, – лишь его извращенная, упадническая и искаженная форма. Подобно тем, кого Бэкон осуждал за поверхностное, согласно его мнению, понимание законов природы, приведшее их к атеизму, даже серьезные исследователи, которым удалось проникнуть немного глубже, но все еще недостаточно

глубоко, сквозь институциональные опоры и символы Дхармы к интеллектуальным формулировкам, в которых они видят смысл и пользу, находят не разрешение, а усиление противоречий, которые, на первый взгляд, господствуют в буддизме на институциональном уровне. Недостаток знания не просто опасен, он еще более опасен, чем полное невежество. Обычный человек осознает лишь внешние различия и может милосердно надеяться, что «знатные леди и Джуди О’Греди»<sup>1</sup> от религии – сестры под покровом внешней формы. Такое милостивое отношение редко свойственно более образованным ученикам. Обладая пространным, но не глубоким пониманием положений своей собственной школы и неточными и часто ошибочными познаниями относительно положений других школ, они с легкостью приходят к триумфальным выводам о том, что и Доктрина, и Метод обучения в той школе, которую они почтили своей принадлежностью, единственно верны, а учения других школ – грубые и бесполезные имитации, которыми самозванцы наводнили духовный рынок менее благословенных частей так называемого буддийского мира.

Однако бедную лягушку из колодца, заключенную в тюрьме своей школы, вовсе не стоит винить за неспособность понять, что могучий океан Дхармы нельзя измерить аршином ее неглубокого колодца. Можно даже извинить такого человека за то, что он выходит из равновесия и выталкивает благонамеренного чужака, океанскую лягушку, которая является с баснями о пространстве воды, во много раз превышающем то, что он, лягушка из колодца, когда-либо видел! Хотя, как мы подчеркивали в заключительном разделе первой главы, действительно существует основа буддизма, общий фундамент для всех школ, доктрины, которые отличают одну линию традиции от другой, почти всегда помещаются теми, кто к ним принадлежит, в самый центр их представлений о буддизме, и всячески подчеркиваются. Остальные, чьи очертания едва различимы во тьме, остаются

---

1 «Коль дело идет о мужчинах, Все прочее можно забыть, И знатную леди от Джуди О’Греди Не сможет никто отличить», Леди, Р. Киплинг (перевод Л. Блюменфельд).

на периферии, а некоторые даже наполовину отсекаются необходимостью наложить рамки. Следовательно, едва ли стоит удивляться, что даже стремящийся к беспристрастности ученик буддийской школы чаще обнаруживает, скорее, взаимную вражду и противоречия, а не согласие и гармонию. Различия в доктринах, равно как и разнообразие институтов, действительно есть, этот факт нельзя игнорировать, и чего мы можем ожидать от тех, кто их осознал, но не вышел за пределы интеллектуального понимания, кроме резкого отхода к еще более предвзятой вере в исключительную истинность и подлинность традиций их собственной школы?

Современные тхеравадины, настаивая, что продвижение по пути зависит исключительно от наших собственных усилий, красноречиво обращаются к тому факту, что каждый человек – свой собственный спаситель, что мы сами – творцы своей удачи, водители своих душ и кузнецы наших судеб, что небеса и ад – итог наших собственных злых и благих деяний. Будда – лишь проводник, указывающий нам путь, который, нравится нам это или нет, мы должны пройти собственными ногами. Он – как школьный учитель (сравнение, которое некоторые толкователи этой школы особенно любят), он может объяснить нам сложный вопрос алгебры на классной доске, но не может, к несчастью, наделить нас умом, чтобы мы решили свой пример. Один из их любимых текстов – строфа 165 из «Дхаммапады», где говорится:

*«Сам человек совершает зло, сам человек оскверняет себя, сам человек воздерживается от зла и сам очищается. Чистота и нечистота зависят от нас. Ни один человек не может очистить другого».*

Эта индивидуалистическая доктрина школа Джодо-Шин отвергает как чистую ересь. Освобождение, утверждает она, достигается не нашими собственными усилиями, а лишь милостью Будды Амитабхи. Попытки спасти себя столь же смехотворны, как попытки поднять себя в воздух за обувные шнурки. Благие деяния вовсе не помогают, они лишь

усиливают ощущение индивидуальной самости и тем самым затрудняют действие спасительной благодати или «иной силы» Амиабхи. Отсюда – парадоксальное утверждение, не менее популярное среди последователей Джодо-Шин, чем строфа «Дхаммапады» среди тхеравадинов: «Даже благой человек буден спасен. Что уж говорить о дурном!» Вместо того, чтобы пытаться обрести Просветление в этом мире и в этой жизни посредством наших собственных бесполезных усилий, нам нужно с сердцем, полным любви и веры, просто призвать имя Амиабхи и молиться о перерождении в Сукхавати, Земле Блаженства, которую он устроил на Западе.

Не менее кардинальные различия существуют между школами тантры, с одной стороны, и нетантрическими школами, с другой, относительно важности нравственности. Хотя обе стороны соглашаются друг с другом, признавая важность этических предписаний как инструмента и их относительную ценность, это признание исходит из столь различных позиций, что на самом деле приводит к радикальным расхождениям во взглядах. Для нетантрических школ тот факт, то нравственность – это средство достичь Просветления, усиливает, а не ослабляет ее значимость, поскольку в отсутствии верного средства желанная цель становится недоступной. Нравственность – это не только средство, это необходимое средство для достижения Просветления, следовательно, его ценность абсолютна. Поэтому некоторые из таких школ стремятся к строгому соблюдению не только главных наставлений в нравственности, но и мелких монашеских обетов: хотя многие из них, по сути, лишены этического значения, но они включаются в традиционные буддийские представления о нравственности.

Этим взглядам, которые легко превращаются в закоряченный этический формализм, последователи других школ буддизма противопоставляют мнение о том, что тот факт, что нравственность – лишь средство достижения цели, не доказывает ее абсолютность, а указывает на относительность. Исключительной абсолютной ценностью обладает сострадание. Даже мудрость – лишь средство

достижения этой высочайшей цели. Сколь бы необходимы ни были лекарства во время болезни, их можно выплеснуть вон, когда к нам вернулось здоровье. Совершенные, обретя с помощью соблюдения этических наставлений полное Просветление, после этого более не нуждаются лично в них, и, следовательно, могут действовать согласно обстоятельствам, «нравственно» ли их поведение или нет. Их заботит лишь благополучие всех живых существ, ради которых они готовы жертвовать любыми другими взглядами. Если с помощью чисто внешнего нарушения нравственных наставлений они могут помочь продвижению по пути хотя бы одной душе странника, они, не колеблясь, делают то, что для непросветленного было бы смертным грехом, даже если так они лишаются репутации собственной святости (это одна из тонких оков) и возбуждают недовольство со стороны общества. Биографии многих тантрических учителей полны эпизодами, когда они лишают жизни животных и даже людей, присваивают себе чужую собственность, свободно вовлекаются в сексуальные отношения, лгут и напиваются до беспамятства. Как не похоже это на трезвость и отрешенность, почти болезненное стремление «держать марку» в глазах мирян, хотя не всегда в своих собственных глазах, что характеризует последователей других школ! Там, где даже главные этические нормы отвергаются столь бесцеремонно, мелкие монашеские обеты, как и сама идея не только монашества, но и любой формальной религиозной жизни в целом лишь грубо отрицаются. Все претензии на респектабельность отвергаются; достоинство, благопристойность и даже обычная порядочность пускаются на ветер. Вместо благородного поведения и утонченных манер монаха мы видим безрассудство и нечесаные космы отбросов общества. Среди нетантрических школ вид святости легко принимают на себя даже те, кто в реальности далек от нее. Однако в некоторых тантрических школах все обстоит как раз наоборот: святейший из всех кажется, как никто, далеким от святости. Легко увидеть, что доктрина об относительности нравственности включает в себе фатальную угрозу: человек, будучи слаб по природе, очень



хочет верить в то, что, поскольку Просветленные могут в некоторых случаях вести себя «безнравственно», тот, кто ведет себя безнравственно, – Просветленный, и проще и быстрее всего достичь Просветления, нарушая один за другим моральные законы. И в тантрических школах можно найти тех, кто следует букве, а не духу традиции. Каково бы ни было наше собственное отношение к этическому релятивизму, факт в том, что крайняя форма, описанная нами, одобряется далеко не всеми тантрическими школами, большинство из которых столь же строги в отношении нравственности, как и любая из школ, не принадлежащих к тантризму.

Различия подобного рода – отнюдь не редкость в буддизме. Два крайних случая, которые мы описали, вовсе не исключительны, они – лишь пример сотен расхождений в точках зрения по вопросам доктрины, некоторые из которых имеют фундаментальное значение. Вновь и вновь изучающий Дхарму обнаруживает, к своему удивлению, что, в то время как дхармы реальны для одной школы, для другой это лишь слова; с одной стороны, ему советуют прилежно трудиться над собственным освобождением, с другой – посвятить свою жизнь освобождению всех живых существ; для *этой* школы буддизма Будда – лишь человек, который достиг Просветления, а для *другой* – сама полностью запредельная и вечно просветленная Реальность в человеческой форме; одни говорят, что медитация и мудрость нераздельны, и с достижением первой вторая обретается автоматически, но их взгляды опровергаются противоположными, о том, что медитация не всегда сопровождается мудростью; *здесь* мы видим возвышение вегетарианства, а *там* допускается поедание мяса; одна школа определяет Реальность как абсолютное сознание, другая как совершенную пустоту; в некоторых учениях Нирвана и сансара тождественны, а в других между ними существует непреодолимая двойственность; с одной стороны, мы видим монашеский орден, соблюдающий безбрачие, а с другой – группу женатых священников. И так далее. Перечислять можно бесконечно.

Расхождения и в институциональной, и в личной

религии столь многочисленны, а в многих случаях и столь радикальны, что возникает вопрос: справедливо ли вообще говорить о буддизме? Может быть, перед нами скорее ряд практически независимых религиозных течений, лишь номинально в большей или меньшей мере являющихся буддийскими? Один буддизм или их много? Очевидно, что внешнего единообразия нет. Нет иногда даже единства Доктрины. Что же тогда составляет фундаментальную основу единства в буддизме?

## **2. Запредельное единство буддизма: Дхарма как средство**

Единство буддизма заключается в том, что, несмотря на различия и расхождения в бесчисленных учениях, все школы буддизма стремятся к Просветлению, к воспроизведению духовного опыта Будды. Следовательно, Дхарму нужно определять не столько в рамках того или иного конкретного учения, сколько как сумму всех средств, которыми можно достичь этого опыта. Поэтому ее даже можно считать по принципу и по функции, хотя и не всегда по институциональной форме и особому интеллектуальному содержанию, идентичной для всех школ буддизма. Палийские писания повествуют, что Будда подчеркивал прикладной характер и относительную ценность Дхармы посредством яркой притчи:

*«Используя образ плота, братия, я научу вас Норме как тому, что нужно оставить позади, а не брать с собой. Вслушайтесь в это. Примените ум. Я буду говорить». «Да будет так, Владыка», – отвечала братия Возвышенному. Возвышенный сказал:*

*«Подобно этому, человек, братия, отправившийся в долгое путешествие, видит перед собой широкий водный поток, на этой стороне полный сомнений и страхов, а на другой – безопасный и свободный от страхов: но нет лодки, чтобы пересечь его, нет брода, чтобы перейти с одной стороны на другую. Тогда он думает так: «Здесь широкий водный поток... но нет лодки... Что, если мне собрать*

*траву, палки, ветви и листья, связать их в плот и лечь на этот плот, гребя руками и ногами, и так добраться до дальнего берега?» Тогда, братия, этот человек собирает палки... и перебирается на дальний берег. Когда он пересек поток и добрался на другую сторону, он думает так: «Этот плот был мне очень полезен. На этом плоту, гребя руками и ногами, я добрался до дальнего берега. Что, если я теперь водружу этот плот на голову или подниму его на плечи и пойду дальше?»*

*Как вы думаете, братья? Покончит ли этот человек с плотом, сделав так?» «Определенно нет, Владыка». «Тогда как, братия, этот человек покончит с этим плотом?*

*Потому, братия, человек, пересекший поток и попавший на другой берег, должен думать так: «Этот плот был мне очень полезен. На нем я добрался до другого берега. Теперь же я вытащу этот плот на берег или утоплю его в воде и пойду своей дорогой!» Сделав так, братия, этот человек покончит с плотом.*

*Так, братия, использовав образ плота, я показал вам Норму как то, что нужно оставить позади, а не брать с собой. Так, братия, понимая образ плота, вы должны оставить праведные пути позади, не говоря уже о неправедных».*

*(«Мадджхима-никая, i, 234. Перевод Вудворда)<sup>2</sup>.*

Вряд ли можно было яснее выразить мысль о том, что учение Просветленного – вовсе не цель сама по себе, а лишь средство достижения цели. Следовательно, удивительным оказывается открытие, что в некоторых буддийских странах довольно много людей деловито носят туда-сюда над головами на этом берегу тот самый плот, который, согласно Будде, нужно использовать для переправы на другой берег, а потом выбросить.

Из того факта, что Дхарма, как Будда явственно провозглашает в вышеизложенном фрагменте, – это, по сути, то, что ведет к обретению Просветления, неизбежно следует вывод, что то, что ведет к обретению Просветления, и есть

Дхарма. Здесь можно повторить другой палийский текст, цитировавшийся в первой главе, который в данном случае свидетельствует, что Будда приходит как раз к этому выводу. Махапраджapati Готами Учитель говорит:

*«О каких учениях, Готами, ты точно можешь сказать: эти учения потворствуют страстям, а не бесстрастию, зависимости, а не отстраненности, увеличению (мирских) приобретений, а не их уменьшению, расточительности, а не бережливости, недовольству, а не удовлетворенности, общению, а не одиночеству, лени, а не энергичности, наслаждению злом, а не наслаждению добром, – о таких учениях ты можешь без колебаний сказать, Готами: это не Норма. Это не Дисциплина. Это не послание Учителя.*

*Но о каких учениях ты точно не можешь сказать этого (они противоположны тем учениям, о которых я рассказал тебе), о таких учениях ты можешь без колебаний сказать: это Норма. Это Дисциплина. Это послание Учителя».*

(«Виная, ii, 10. Перевод Вудворда»<sup>3</sup>).

Критерий того, что является или не является буддизмом, в конечном счете, прагматичен. Вопрос, которым мы завершили последний раздел, решается в последней инстанции не как обращение к логике, а как обращение к духовной жизни.

Это не означает, что нас должно удовлетворить чисто субъективное понимание нашего критерия. Все те, кто достиг Просветления, думают, что они Просветлены, – конечно, не в эгоистическом смысле, но не все, кто считает себя Просветленными, на самом деле таковы. Наш духовный опыт должен соответствовать духу учений, и, что еще более важно, его подлинность должна быть засвидетельствована теми, чье собственное Просветление было предметом подобного свидетельства. В конечном итоге эта цепь ученической преемственности опирается на твердыню Просветления самого Будды, которое одновременно является и опорой, и критерием всех последующих достижений. Личный опыт или

---

<sup>3</sup> Там же, с. 186.

реализация отдельного буддиста, если они подлинны, должны соответствовать традиции – не обязательно, на самом деле, традиции в чисто буквальном смысле слова, авторитету, который Будда, по сути, отвергал, а, скорее, традиции как непрерывной последовательности Просветленных существ, от самого существования которых зависит жизнь Дхармы и которые, подобно факелам, зажигаемым от других факелов в полночном марафоне, одни способны осветить тьму веков.

Те доктрины и методы, которые не нацелены в конечном итоге на Просветление в особом буддийском смысле этого слова, не могут считаться принадлежащими к буддийской традиции. И, напротив, те учения можно считать буддийскими, которые, независимо от того, были ли они изначально дарованы самим Мастером или его Просветленными учениками, как непосредственными, так и отдаленными по времени, на практике способствуют реализации того самого *самбодхи*, которое Будда обрел под деревом бодхи в Бодхгайе. Единственная проверка подлинности любой школы буддизма – ее способность давать Просветленных существ. Изучаем ли мы институциональные и личные аспекты Дхармы в том виде, в котором они существуют в Шри-Ланке или Тибете, пытаемся ли мы обрести подлинное понимание учений и методов тантрических школ или Джодо-Шиншу, ортодоксальность и аутентичность той или иной линии буддийской традиции определяется не в соответствии с предполагаемой древностью ее литературы, не посредством любого другого критерия чисто внешней и исторической природы, а исключительно в соответствии с ее нынешней бедностью или богатством в отношении запредельных достижений. Будда-Дхарма вовсе не сводится к какому-либо корпусу священных текстов, какими бы древними они ни были, не ограничивается никаким набором традиционных наставлений, сколь бы раннего происхождения они ни были. Она «в своей полной широте, размахе, великолепии и величии составляет», как столь красноречиво говорит доктор Конзе, «все те учения, которые связаны с изначальным учением исторической непрерывностью и выработали

методы, ведущие к устранению самости искоренением веры в нее»<sup>4</sup>. То, что школы, которые по той или иной причине утратили веру в возможность реализаций на запредельном уровне, дерзают ставить под сомнение подлинность школ, чья вера еще жива, следовательно, является одним из величайших парадоксов всего хода буддийской истории.

Такие мелкие и во многих случаях относительно недавние отклонения от подлинной ортодоксальности, однако, не касаются буддистов всех школ, принявших близко к сердцу увещание Будды и устремивших свои умы к пониманию и практике учения, содержащегося в притче о плоте. На самом деле, так появились еще более прекрасные ее варианты, включая известное в Японии сравнение с пальцем, который указывает на луну. Смотреть на палец, обозначающий Дхарму, а не на луну, Просветление, не менее глупо, чем тащить на плечах плот, и все по той же причине. Доктрина, которую призваны проиллюстрировать и притча, и сравнение, на самом деле, первостепенна для буддизма, поскольку это один из факторов, отвечающих не только за богатый расцвет школ и учений, который ознаменовал все духовно активные периоды, но и за необычайную взаимную терпимость, которой отличаются их отношения друг с другом. В отличие от последователей определенных небуддийских религиозных традиций, духовные наследники Просветленного в целом ясно понимают, что не только различные наставления в нравственности, не только различные практики, составляющие медитацию, но даже и те формулировки доктрины, которые, не будучи самой мудростью, концептуально отсылают к ней, обладают не абсолютной, а лишь относительной и прикладной ценностью. Это понимание – прямое следствие осознания того, что, как мы видели в восьмом разделе первой главы, Нирвана непостижима, запредельна и позитивным, и негативным определениям, как и отсутствию каких бы то ни было определений. Вовсе не умаляя ценность правильной доктрины, не отрицая его необходимость, отнюдь не устраняя различия, которые на интеллектуальном уровне, несомненно,

4 «Буддизм: его сущность и развитие», с. 28.

существуют между правильной доктриной и неправильной, инструментальное, так сказать, отношение подводит к тому, что отдаленность Цели служит лишь тому, чтобы подчеркнуть необходимость плота, построенного из правильных материалов. Истинная доктрина лишь относительно истинна, а ложная лишь относительно ложна, но первую нужно противопоставлять второй, поскольку, как говорит Нагарджуна, относительная истина – это средство осознания абсолютной истины. Правильная доктрина указывает на Реальность, хотя оно и бессильно описать ее, а неправильная доктрина не может ни указать на нее, ни описать ее.

Все буддийские школы, махаянские и хинаянские, сосредоточивались не на теоретическом определении истины как самоцели, а на ее практической реализации в жизни. Следовательно, они отличались не разницей в точках зрения на то, что истинно и неистинно в научном, описательном смысле слова (поскольку все соглашались, что истина, будучи неопишуема, открывается в личном опыте), но различиями, относительно которых доктрины, а также нравственные предписания и техники медитации могут на самом деле функционировать как средство обретения Просветления. Осознавали ли они, что происходит или нет, это было благодаря совпадению и понимания относительности Дхармы и их сострадательного желания разделить опыт Просветления с как можно большим числом живых существ, что привело к появлению на быстро расширяющемся поле буддизма тех богатых всходов «методов, ведущих к устранению самости посредством искоренения веры в нее», которые были столь многочисленны во всех школах и особенно – в школах Махаяны. Как может предположить любой, кто знаком с сорока классическими опорами сосредоточения, до некоторой степени описанными в разделе 17 предыдущей главы, именно в сфере медитации этот урожай был наиболее примечателен. Как мы уже наблюдали, опоры сосредоточения потенциально бесконечны, соответственно, как вскоре поняли учителя медитации, возможности расширения числа одобренных традицией опор однонаправленности ума безграничны.

Пример этому – литература класса *садхан*. *Садхана* – это текст, описывающий форму, цвет, знаки, качества и так далее Будды, Бодхисаттвы, Божества-Охранителя или члена любого другого класса божественных существ в целях визуализации их в медитации. Часто даются указания общего характера, равно как и особые доктрины. В одном Тибете, как внутри, так и вне трехсоттомного священного канона, существует несколько тысяч подобных текстов, некоторые из которых – исконно тибетские. Вероятно, даже самый ученый *геше* не сможет точно сказать, сколько их. Все это – случаи применения в соответствии с различными нуждами верующих разных темпераментов и характеров неизменного центрального принципа: сосредоточение, без которого нельзя достичь мудрости, заключается в благотворной фиксации ума без отвлечения на одном объекте.

Различия в сфере нравственности не столь ярки. И вновь, как можно предположить, они имеют отношение скорее к деталям казуистики, чем к нравственным принципам. К примеру, тхеравадины считают, что монаху не следует вытаскивать мать из ямы за руку, если ей не повезет упасть туда, поскольку это будет нарушением монашеского обета воздерживаться от физического контакта с женщинами. Некоторые махаянисты, с другой стороны, учили, что монахи могут обладать богатствами и собственностью, включая золото, серебро и шелковые одеяния, поскольку эти владения позволяют им принести больше пользы другим и помочь им<sup>5</sup>. Говоря в целом, хинаянистов больше интересовала личная, а махаянистов – социальная сторона этики. Однако это противопоставление вовсе не абсолютно, потому что махаянское представление о нравственности было в целом примечательно уравновешенным и гармоничным, поскольку основывалось на почти совершенном соответствии в нравственной жизни заботы о себе и заботы о других. Доктринальные изменения – изменения в сфере мудрости – были, естественно, гораздо менее многочисленны, чем в медитации, но значительно превосходили то, что происходило в сфере нравственности. Однако статистика – не

---

5 Там же, с. 57



лучший инструмент для оценки влияния или измерения глубины и значимости учений, принадлежащих запредельному порядку.

Довольно значительные, доктринальные изменения, которые коснулись не только Индии, но и Японии и в некоторой мере – Китая, имели место частично в силу попыток довести до окончательного логического завершения учения, приписываемые Будде, многие из которых были скорее намекающими, нежели исчерпывающими по природе, частично в силу необходимости основывать Доктрину на систематической рациональной основе, с точки зрения которой можно было бы защищать принципы буддизма и атаковать теории небуддийских школ. Тот факт, что обе развилки дороги появились в одном и том же месте, не значил, что оставаясь почти параллельными друг другу милью или две, они не разошлись окончательно в разных направлениях. Подобно этому на основе одного учения разные люди могут в конечном итоге прийти к разным выводам, которые кажутся противоречивыми интеллекту. Шин и Дзен, две главные школы современного японского буддизма, имея в качестве основы одну и ту же индокитайскую махаянскую традицию, сумели создать доктринальные надстройки, между которыми не больше сходства, чем между классическим фризом и барочным алтарем. Первая школа, как мы уже упоминали, верит, что освобождение заключается в чистосердечном подчинении «иной силе», в необусловленной вере и зависимости от спасительной милости Амитабхи, а вторая утверждает, что его можно обрести, лишь полностью положившись на «собственную силу», на усилия индивидуального последователя, не имеющего поддержки и опоры.

Подобные противоречия не должны обманывать нас. Реальность запредельного порядка не более доступна полной и точной интеллектуальной формулировке, чем доктрина о том, что трехмерное тело можно без искажений представить на двумерной плоскости. Разве Австралия и Америка не выглядят в проекции Меркатора так, как будто они расположены на противоположных концах земли? Сторонник

плоской земли, не знающий о существовании третьего измерения, вероятно, сделает вывод, что, чем ближе он к Антарктике, тем дальше он от Южной Америки. В каком-то смысле это заключение будет верным, хотя и не соответствует полностью истине, поскольку добавление третьего измерения не столько противоречит первым двум, сколько углубляет их смысл. Вполне вероятно, что учения, подобные «иной силе» учения Шин и «собственной силе» учения Дзен, на интеллектуальном плане совершенно противоположные друг другу, могут в равной мере быть средством достижения сверхъестественного, чисто запредельного «опыта», известного как Просветление. Подобно всем другим буддийским традициям, обе школы на самом деле провозглашают Просветление, Высшее Состояние Будды, окончательной целью религиозной жизни. Это обстоятельство само по себе настолько поразительно, что заставляет нас остановиться и поразмышлять, прежде чем поспешно переходить от чисто интеллектуальных предположений к беглым выводам по поводу того, какие школы считать подлинно буддийскими, а какие нет. Дхарма – это, по сути, средство обретения Просветления, и, несмотря на интеллектуальные трудности, школы, которые передают опыт Просветления, нужно считать передающими саму Дхарму. Мы должны быть смелы не в наших интеллектуальных убеждениях, а в запредельных достижениях. Доктринальные различия, существующие между различными школами буддизма, должны радовать, а не разочаровывать нас, поскольку они более ясно показывают нам ограничения интеллекта, живее показывают чисто инструментальную природу Дхармы и в конечном итоге пробуждают в нас более ясное понимание той великой истины, о которой постоянно говорит сам Будда: Нирвана – *атакка-авачара*, за пределами разума.

Соответственно, мы находим, что литература Праджняпарамиты отрицает формальную логику и наслаждается мистифицирующей и озадачивающей «логикой противоречий», которая уму, вскормленному грудью Госпожи Силлогизма, возвращенному на «барбара, целарент, дарии»,

покажется кошмарным бредом логика-лунатика. Закон тождества утверждает, что А – это А, закон противоречия говорит, что А не может быть одновременно Б и не-Б, а закон исключения третьего – что вещь может быть либо Б, либо не-Б, но Праджняпарамита, текст, относящийся к совершенству мудрости, утверждает: «Существа, существа, о Субхути, как не-существа преподаны Татхагатай. Именно поэтому они называются существами»<sup>6</sup>. Условно говоря, А это Б, потому что не-Б. В измерении Пустоты, где Бодхисаттва следует пути неследования пути и постигает истину посредством постижения, которое является не-постижением, противоречащие термины тождественны. Пока ум колеблется между противоречивыми утверждениями, пытаюсь определить, какое истинно, а какое ложно, искатель остается погруженным в мирское, но как только он сможет явственно отождествить противоречия, он, выйдя за пределы интеллекта, исчезнет с феноменального плана и проявится в запредельном, в сфере и измерении Пустоты.

По тому же принципу, по которому и учения Шин, и Дзен могут быть подлинным буддизмом, отдельный буддист может быть одновременно последователем обеих школ, полагаться на «иную силу» в тот самый момент, когда он полагается на «собственную силу», – не то чтобы посредством некоего болезненно-трудного процесса интеллектуального синкретизма, а посредством опыта, запредельного плану двойственных умопостроений. На основе глубокого осознания этой истины дзен-буддизм учит, что нужно подняться над ограничениями интеллекта посредством сознательного развития «противоположных» взглядов. Упорное стремление разрешить на интеллектуальном уровне противоречие, которое нельзя разрешить на этом уровне, создает определенное психологическое напряжение, которое, последовательно усиливаясь, выливается в сокрушительный взрыв: мы обнаруживаем, что стены пали, и нам остается лишь перешагнуть через развалины, чтобы свободно выйти в сферу запредельного. Одна из школ Дзен заходит настолько далеко,

---

6 «Избранные изречения из Совершенства Мудрости», с. 105.

что говорит о медитации на проблемах или ситуациях, воплощающих неразрешимое противоречие, как о главном духовном упражнении. Говорят, что таких проблемных вопросов, известных как *коаны*, существует несколько тысяч, – еще одно свидетельство потрясающего богатства буддизма в сфере медитации. Работы доктора Судзуки стали средством ознакомления англоязычных учеников не только с подобным видом опоры для развития проникновения, но и со многими другими дзенскими практиками, и все они, как вряд ли теперь стоит напоминать читателю, имеют своей конечной целью достижение Просветления. *Коан* о гусе в бутылке – широко известный пример. Гуся помещают в бутылку совсем маленьким, и он вырастает таким большим, что теперь ему невозможно протиснуться в горлышко. Как освободить его, не разбивая стекла? Символическая природа *коана* становится ясна даже рациональному уму, хотя мы будем очень далеки от истины, если подумаем, что конечный смысл символизма доступен рассудку. Другие примеры еще более трудны для восприятия. Каков звук хлопка одной ладони? Таковы на первый взгляд бессмысленные вопросы, над которыми медитирует ученик Дзен. Читателей, заинтересованных в получении более полной информации по этому вопросу, мы отсылаем к трудам доктора Судзуки, который пишет с равным очарованием и красноречием – и с равной подробностью – о непостижимости Дзен и о полной бесполезности попыток и говорить, и писать об этой непостижимости. И снова перед нами палец, указывающий на луну.

Если читателю не удастся уловить принцип, который мы попытались установить в данном разделе, принцип запредельного единства всех школ буддизма, ему останется лишь пребывать в замешательстве, когда в третьем разделе он, наконец, встретится с величайшим из всех коанов – различием, по временам доходящим до явного противоречия, между Хинаяной и Махаяной.

### **3. Три Колесницы**

Под Хинаяной понимается та форма буддизма, которая

преобладает в Шри-Ланке, Бирме, Таиланде, Камбодже и Лаосе. Ее литературной основой являются тексты Палийского канона. Несмотря на его популяризацию на Западе в работах нескольких поколений востоковедов, термин Хинаяна в целом по-прежнему не принимается последователями этой школы, многие из которых в наши дни предпочитают говорить о своей принадлежности к Тхераваде, «школе старейших». Как мы видели в завершающей части первой главы, более консервативное крыло Сангхи разделилось в течение столетия, последовавшего за решающим разрывом, имевшим место на Втором Соборе, Соборе Вайшали, или связанном с ним, на ряд школ, одной из которых стала Тхеравада. Действительно ли форма буддизма, теперь преобладающая в Шри-Ланке, Бирме и остальных так называемых тхеравадинских странах, восходит к этой древней школе, далеко не столь очевидно, как в это верят жители эти стран. Однако по направленности этой школы мы можем, так или иначе, по крайней мере, предположить с уверенностью, что она берет начало от одной из школ Хинаяны и как единственный сохранившийся ее представитель может до некоторой меры справедливо продолжать использовать определение, изначально относящееся к группе в целом. Под Махаяной имеется в виду форма буддизма, процветающая в Непале, Тибете, Монголии, Японии, Корее, некоторых частях Центральной Азии. Ее литературная основа – многочисленные тексты Китайского и Тибетского священных канонов, большая часть которых – переводы с санскритских оригиналов, которые в девяти случаях из десяти не сохранились. Полная монгольская версия Тибетского канона и японская версия Китайского канона, в каждой из которых сохраняется дополнительный ряд местных материалов, менее важны. С исторической точки зрения школы и разновидности Махаяны, составляющие, вероятно, примерно сотню различных ветвей материнского ствола, являются духовными потомками махасангхиков или последователей «Великого Собрания», представляющих более позитивное крыло Сангхи во времена Собора в Вайшали.

Несмотря на тот факт, что некоторые ученые, обманутые чисто интеллектуальными критериями, на том основании, что в их учении мало отличительных черт Махаяны, настаивали на причислении махасангхиков и их последователей к Хинаяне, мы предпочитаем следовать махаянской традиции, которая, применяя критерий не тождественности доктрины, а непрерывности духовной жизни, всегда относила их к Махаяне. Какой путь более соответствует принципу, обоснованному в последнем разделе, и, следовательно, истине буддизма, читатель может решить сам. По крайней мере, никто не может отрицать того, что махасангхики и их непосредственные ответвления более не существуют как независимая школа, поскольку та маленькая группа отличительных доктрин, которая выдержала самые яростные попытки научного отсеивания и все еще приписывается ей, была принята и развита не какой-то школой, приписываемой Хинаяне, а исключительно школами, принадлежащими к Махаяне. Каковы были эти школы и чему они учили – и все еще учат, поскольку в отличие от школ Хинаяны, они не завяли, как осенние листья – мы увидим в третьей главе. В данной главе нас, прежде всего, интересует общая природа конфликта между Хинаяной и Махаяной – поскольку на интеллектуальном уровне конфликт, несомненно, существовал и все еще существует, – а не те осложнения, которые были обусловлены особенностями той или иной отдельной школы Хинаяны или Махаяны. Во-вторых, нас интересует то, что можно назвать «основой Махаяны», принципы, общие для всех махаянских школ, равно как доктрины и методы, описанные в первой главе, составляющие то, что можно назвать «основой буддизма», и общие для всех без исключения буддийских школ.

В то время как термин Махаяна означает буквально Великий Путь или Высшая Колесница, буквальное значение Хинаяны – Малый Путь или Низшая Колесница. Исходя из природы различия, подразумеваемого этими названиями, которым существует ряд менее уничижительных альтернатив в санскритских текстах, можно легко сделать вывод не только о том, что они берут начало от махаянистов, но и о том, что

они были нацелены на характеристику различия, которое явственно ощущалось. Слово *яна*, хотя оно, по всей вероятности, никогда не использовалось в его более позднем, техническом смысле самим Буддой, было известно всем школам раннего буддизма. Все они признавали существование трех ян – *шравакаяны*, *пратьекабуддаяны* и *бодхисаттваяны*, обозначающих путь, колесницу или «карьеру» (по крайней мере, последнее – самый подходящий эквивалент) ученика, «частного» Будды и Бодхисаттвы. Упоминания об этих трех классах последователей и соответственных «колесницах» (как, следуя известной притче, мы в целом переводим это слово) встречаются очень часто почти во всех писаниях Махаяны, комментариях и пояснениях. Под *шравакой* (на пали *саваккой*, «слушателем») или учеником понимается тот, кто достиг любой из четырех ступеней святости, ведущих к Архатству и включающих его, лишь «услышав», то есть, так сказать, узнав о Запредельном Пути от Будды или его ученика. *Пратьекабудда* (*паччекабуддха* на пали), напротив, обретает Архатство, будучи совершенно независимым от внешних опор; живя не только без учителя, но и без учеников, он не предпринимает попыток поделиться с другими приобретенным самостоятельно знанием пути к Нирване. Поэтому его обоснованно называют «индивидуальным», «частным», «одиноким» или «безмолвным» Буддой. *Бодхисаттва* (*бодхисатта* на пали) – это тот, кто стремится к обретению Высшего Просветления (в буквальном смысле слова) не только ради собственного блага, но и ради блага всех живых существ. Его путь охватывает сотни и тысячи рождений, в каждом из которых он готовит себя к великому достижению практикой Шести Совершенств в героических масштабах. В своем последнем человеческом рождении он обретает Просветление, как и пратьекабудда, без руководства учителя, но, вместо того, чтобы насладиться «сладким, но эгоистичным покоем в тихих дебрях», он поднимается со своего сидения у подножия дерева бодхи и становится Учителем Богов и Людей. Поскольку цель *бодхисаттваяны* – достижение высшего Состояния Будды, она также известна

как *буддаяна* или *татхагатаяна*.

Согласно палийским писаниям, Будда не видел сущностного различия между собственным Проникновением и Проникновением своих учеников; единственным различием было относительное первенство или вторичность обретения. Упоминания о состоянии пратьекабудды редки. Однако в глазах ранних буддийских школ эти различия были гораздо значительнее, и состояние Архата, пратьекабудды и Высшее Состояние Будды постепенно стали считаться тремя различными и независимыми друг от друга духовными идеалами. Как только они были разделены подобным образом, сразу же появилась соответствующая разница во мнениях относительно того, какому из трех следовать. Тхеравадины отсылали к тому, что бодхисаттваяна – не универсально действующий идеал, а лишь описание пути, которому следуют Татхагаты, чье появление во вселенной – чудесное и редкое явление. Они утверждали, что Будда учил только пути Архатства и что за исключением крайне бесконечно малого числа существ, способных на Высшее Просветление, все буддисты должны следовать этому пути и только ему. Однако сарвастивадины считали все три идеала одинаково достоверными: некоторые буддисты следуют одному, некоторые другому, а разница в путях возникает в силу разницы темпераментов. Пытаясь объяснить природу этого различия темпераментов и причины его существования, сарвастивадины столкнулись с рядом доктринальных трудностей, которые вместе с проблемами подобного рода унаследовали махаянисты, в конце концов, разрешившие их простым способом – приняв точку зрения, с которой в них больше не было никакого смысла.

Кстати, любопытно, но есть, по крайней мере, один известный современный сторонник буддизма Тхеравады, который, что не так уж неестественно, оказался впечатлен возвышенностью идеала Бодхисаттвы и проповедовал под именем чистого буддизма определенно сарвастивадинское учение о равной достоверности всех трех идеалов. Этот факт примечателен, поскольку он предполагает, что обычное тхеравадинское учение не требует полного соответствия даже



своим собственным палийским писаниям. В отличие и от тхеравадинов, и от сарвастивадинов, махаянисты энергично отстаивали универсальное значение *бодхисаттваяаны*, утверждая, что каждый буддист должен стремиться к Высшему Состоянию Будды. Путь ученика и «частного» Будды, считали они, ведет к освобождению лишь одного человека, чисто индивидуальному Просветлению, то есть в их глазах узкому, а даже эгоистичному идеалу. Напротив, путь Бодхисаттвы, хотя несравненно более трудный, вел, в конце концов, к освобождению бесчисленных живых существ, к Вселенскому Просветлению, он представлял собой идеал безграничного альтруизма, несомненно, самый высший и благородный идеал из всех. К янам ученика и «частного» Будды, поскольку они были ограничены в масштабе, был применен эпитет *хина*, означающий «низший», «малый» или «худший», к идеалу Бодхисаттвы, неограниченному в масштабе, – эпитет *маха*, «высший», «великий» или «лучший». Так появились термины Хинаяна и Махаяна, отражающие фундаментальный антагонизм, который существует между духовными идеалами двух главных ветвей буддизма, между идеалами, так сказать, индивидуального просветления, с одной стороны, и Вселенского Просветления – с другой.

Однако не стоит упускать из виду или забывать того, что было сказано в последнем разделе относительно возможности существования противоположных учений, ведущих к одной и той же запредельной реализации. Хотя их оппоненты неизменно оставались слепы и не видели этого третьего, высшего измерения проблемы, махаянисты в целом ясно и вполне определенно помнили о нем, утверждая, как красноречиво сказано в «Саддхарма-пундарика-сутре», одном из самых влиятельных и важных текстов среди всех писаний Махаяны, что «во всей вселенной нет и двух колесниц, не говоря уже о третьей»<sup>7</sup>. Это знаменательное учение о тождестве на запредельном плане всех трех ян «Саддхарма-пундарика-сутра» разъясняет с помощью яркой притчи, хорошо известной на всем Дальнем Востоке.

---

7 В. Е. Сутхилл, «Лотос чудесного Закона», Оксфорд, 1930, с. 69.

Благословенный, сидя на Скале Коршунов посреди «огромного, как океан» собрания Архатов, Бодхисаттв, богов, царей нагов и демонов и их последователей, как изображается, обращается к старейшему Шарипутре:

*«Шарипутра! Предположим, что в (некоем) царстве, городе или деревне есть великий старейшина, старый и больной, бесконечно богатый, владеющий многими полями, домами, рабами и слугами. Его дом просторен и велик, но в нем лишь одна дверь, и многие люди проходят через нее, сотня, две, даже пять сотен. Его передняя и залы пришли в упадок и состарились, стены разрушаются, основания колонн прогнили, балки и стропила угрожают упасть. Повсюду одновременно загорается огонь, и дом объят пламенем. Сыновья старейшины, скажем, десять, двадцать или даже тридцать, внутри жилища. Старейшина, видя, что дом со всех сторон пылает, очень пугается и рассуждает так: «Хотя я могу безопасно выйти через эти ворота горящего дома, но мои сыновья в горящем доме погружены в приятные удовольствия и ничего не понимают, не знают, не ведают удивления или страха. Хотя огонь теснит их, и боль и страдание неизбежны, они не думают о страхе и не стремятся избежать его».*

*Шарипутра! Этот старейшина размышляет так: «Мое тело и члены сильны. Выгнать ли мне их из дома с помощью цветочного горшка, скамьи или стола?» И снова размышляет: «В доме лишь одни ворота, к тому же они узки и малы. Мои дети юны. Еще ничего не зная и будучи привязаны к месту игр, они могут случайно упасть в огонь и сгореть. Я должен сказать им об этом ужасном событии (предупредив их), что дом горит, что они должны немедленно выйти, если не хотят сгореть и пораниться в огне». Подумав так, он, согласно своим мыслям, зовет детей: «Быстро выходите, все вы!»*

*Хотя их отец, жалея их, увещевает и манит их ласковыми словами, дети, радостно погруженные в игру, не хотят верить ему, не удивляются и не боятся, даже не думают о том, чтобы бежать, более того, они не знают,*

*что за огонь (он имеет в виду), что значит дом, что он имеет в виду под утратой: они только бегают взад и вперед, играючи, и большие не смотрят на отца. Тогда старейшина думает так: «Этот дом охвачен пожаром. Если я и мои дети сейчас же не покинут его, мы, несомненно, сгорим в нем. Теперь мне надо с помощью какой-нибудь уловки заставить детей избежать этой участи». Зная, к чему предрасположен каждый ребенок, все различные манящие игрушки и любопытные вещицы, на которые он, согласно своей природе, откликается с радостью, отец говорит детям: «Там есть редкие и драгоценные вещи для вашего развлечения – если вы не пойдете и не возьмете их, потом будете жалеть. Так много тележек, запряженных козами, оленями и волами ждут вас за дверью для игры! Выходите быстро из этого горящего дома, и я дам вам все, что пожелаете!» Тогда дети, услышав о манящих игрушках, упомянутых их отцом, поскольку они соответствуют их желаниям, все до одного, жадно толкаясь и обгоняя друг друга, выбегают из горящего дома.*

*Тогда старейшина, видя, что дети благополучно избегли огня и все на поле, больше не испытывая замешательства, а ощущая умом легкость и восторженную радость, садится на открытом месте. Тогда каждый ребенок говорит отцу: «Отец! Пожалуйста, дай нам теперь все те игрушки, которые ты нам обещал, повозки, запряженные козами, оленями и волами». Шарипутра! Старейшина дает каждому из детей большую повозку, удобную и просторную, украшенную драгоценностями, окруженную боковыми сиденьями, увешанную с четырех сторон колокольчиками, покрытую занавесями, прекрасно украшенную различными редкими и драгоценными вещами, увитую рядами драгоценных камней, увешанную гирляндами цветов, мягко устеленную прекрасными коврами и снабженную розовыми подушками. В нее запряжены белоснежные волы прекрасной наружности и огромной силы, ступающие равномерно со скоростью ветра, а охраняют ее многие слуги и спутники. Почему? Потому что этот великий старейшина бесконечно богат, а его сокровищницы ломаются от драгоценностей.*

*Поэтому он думает так: «Поскольку мои владения безграничны, я не должен давать своим детям худшие, маленькие колесницы. Все мои дети – мои сыновья, и я люблю их одинаково. Поскольку у меня есть эти огромные повозки, сделанные из семи видов драгоценностей, бесконечные числом, я в равной мере наделю ими каждого, не выказывая никому предпочтения. Почему? Потому что, даже если бы я раздал их всему народу, я бы не испытал в них недостатка, – что уж говорить о моих детях!» Тем временем каждый из его детей катается на этой большой колеснице, получив то, чего у него никогда не было и что он никогда не надеялся иметь»<sup>8</sup>.*

Каждая деталь этой великой притчи, пересказанной в *гатхе* или стихотворной части текста еще в более красноречивом стиле, наделена особым смыслом и открывается лишь при терпеливом и вдумчивом изучении. Богатый старейшина, как подробно объясняется в самой сутре, – это, конечно, Будда. Горящий дом с его пришедшими в упадок старыми залами и комнатами – различные измерения феноменального существования, преходящие и охваченные огнем жадности, ненависти и омрачений. Безрассудные мальчишки, радостно погруженные в игру, – это живые существа, а обещанные повозки, запряженные козами и оленями, – колесницы учеников и пратьекабудд, в то время как великолепно украшенные повозки, запряженные волами, в которых со временем садятся все дети, – Великая Колесница, Колесница Бодхисаттв. Хотя с точки зрения Метода сутра признает существование трех колесниц, с точки зрения Доктрины она признает только одну. Различия в янах – это прием, необходимый, поскольку с точки зрения относительной истины, существа обладают различными склонностями, однако на уровне абсолютной истины, где не существует и самого различия между существами, не встает вопроса о различении темпераментов и колесниц. Подобно «Сатипаттхана-сутте» Палийского канона, «Саддхарма-

---

8 Там же, с. 86-89. См. также «Тречленная лотосовая сутра», Нью-Йорк – Токио, 1975, с. 85-87.

пундарика-сутра» учит, что, выражаясь словами первой, есть «лишь один путь... очищения существ, преодоления печали и стенаний, разрушения страдания и горя, обретения верного пути, достижения Ниббаны». Этот «единый путь» (*экаяна*) заключается, согласно палийскому тексту, в развитии осознанности по отношению к телу, особенно в процессе дыхания, к ощущениям, будь они приятны, неприятны или нейтральны, к мыслям, омраченным или не омраченным жадностью, ненавистью и невежеством, и к *дхаммам*, то есть ко всему корпусу концептуальных формулировок учения, таким, как доктрины о пяти «совокупностях», семи компонентах Просветления и Четырех благородных истинах. Первые три основы для развития осознанности совпадают не только по сути, но и в деталях, с Медитацией, второй ступенью Пути, а четвертая основа в целом тождественна Мудрости, третьей ступени. Нравственность, первая из трех ступеней, не упоминается открыто в этой четырехчленной схеме духовной тренировки, поскольку, очевидно, она негласно считалась неотъемлемым требованием для начала всех упомянутых практик. Как мы увидим в четвертой главе, шесть совершенств, которые практикует Бодхисаттва, – расширенная версия трех ступеней Пути, который проходит Архат – не духовный индивидуалист традиции Хинаяны, а подлинный Архат, равный самому Будде по запредельной реализации, как это отражают учения Мастера, сохранившиеся даже в многократно переработанных текстах тхеравадинского Палийского канона. Школы Махаяны учат, равно как и сам Будда, что в абсолютном смысле есть лишь один путь, одна колесница к Просветлению, что все низшие пути, чье существование обусловлено индивидуальными особенностями отдельных темпераментов, со временем сливаются в единый путь, не имеющий отклонений, широкий и прямой, ведущий к граду Нирваны.

Не только притча о Трех Колесницах, но и все учение «Саддхарма-пундарика-сутры», дошедшей до наших дней литературной редакцией одного из старейших документов течения Махаяны, может, по сути, считаться внешним видимым знаком того, что является внутренним духовным

возвращением (или скорее новым утверждением, поскольку махаянисты никогда не теряли его из виду) к запредельной сущности Дхармы, преподанной Буддой и воплощающей мощный протест против неспособности хинаянистов подняться над противоречиями, присущими любому чисто интеллектуальному подходу. Если не опираясь на принципы, бегло описанные в последнем разделе, и, следовательно, по сути, отрицая все запредельное содержание Дхармы, мы неизбежно приходим к заключению, что Махаяна, а не Хинаяна – главный канал течения тех могучих вод, о которых говорят, что, равно как океанские воды обладают единым вкусом, вкусом соли, так и они одного вкуса, вкуса освобождения, жизнетворных вод Истины, преподанной Буддой.

#### **4. Факторы появления Махаяны**

Притча о Трех Колесницах, подобно всем неконцептуальным формам доктринального обучения, полна намеков, так что прилежный ученик может иногда извлечь из нее уроки, вовсе не очевидные обычному читателю. Страстно желая спасти детей из огня, богатый старейшина обещает им повозки, запряженные козами, оленями и волами, но после того, как они благополучно спаслись из горящего дома, он дарит всем им воловьи повозки, несомненно, больше и лучше украшенные, чем те, о которых они могли мечтать. Почему сутра, написанная столь ярким и цветистым стилем, сознательно уходит от использования возможности усилить воздействие отрывка и, следовательно, от более точного разъяснения его смысла, и не изображает мальчишек в конце притчи едущими не в воловьих повозках, а на лошадях, на спинах слонов или еще в чем-то более впечатляющем? Тот факт, что в то время, когда богатый старейшина и его дети заключены в горящем доме, обозначающем феноменальное существование, повозки, запряженные волами, – лишь одни из трех возможных способов перемещения, а, когда они выходят из горящего дома, на запредельный уровень, те же повозки, запряженные волами, упоминаются как единственный способ, предполагает, что сама Махаяна имеет двойственный аспект, двойной смысл.

На интеллектуальном уровне, на котором формулируются эти иногда противоречивые концептуальные указания на запредельные реальности, известные нам как доктрины буддизма, колесница Бодхисаттвы отличается от колесницы учеников или пратьекабудд – Махаяна противопоставляется Хинаяне. Но на запредельном уровне, где все рожденные интеллектом противоречия, наконец, преодолеваются в состоянии беспрепятственного взаимного решения, Махаяна выходит даже за рамки собственного противопоставления другим школам, таким образом, обнажая свой сущностно неконцептуальный характер. Именно в том факте, что, используя концептуальные формулировки Доктрины, она не ограничивает себя ими, заключается превосходство Махаяны. Поэтому в некотором смысле существует две Махаяны: одна – не ограниченная какой бы то ни было формой буддизма, но равнозначная традиции в целом, не тождественная какой-то из школ, но принимающая все, охватывающая все и, в конечном счете, превосходящая все, другая – Махаяна, которая, по своей Доктрине и своему Методу, канону и географическому распространению, часто отличается от Хинаяны. Запредельная Махаяна, будучи по сути тождественна вечной Дхарме, не имеет ни начала, ни конца, существует совершенной вне времени, вне истории и без изменений; ее проявления во времени и пространстве обладают, подобно проявлениям Дхармы как таковой, как определенное историческое течение, не только более или менее определенным источником происхождения, в данном случае это раскол в Вайшали, но и особой структурой, определяемой природой исторических обстоятельств, в которых она возникла. Не обладая некоторым пониманием не столько особых доктринальных отклонений от учения Будды, но, скорее, духа, стоящего за этими отклонениями, и более глубокой проблемы отношения Хинаяны в целом к Дхарме во времена подъема Махаяны, невозможно понять, почему возникла Махаяна или что, с исторической точки зрения, она отставала.

Наиболее серьезные обвинения против Хинаяны можно сформулировать следующим образом: во времена роста

Махаяны она стала

1) консервативной и буквалистично настроенной, придерживающейся буквы, а не духа учения и в целом сопротивляющейся изменениям;

2) схоластической, слишком много времени уделяющей анализу и классификации состояний ума;

3) односторонне-негативной в своем представлении о Нирване и Пути;

4) слишком занятой чисто формальными аспектами монашества;

5) это, вероятно, самое серьезное обвинение из всех – духовно индивидуалистической.

Мы рассмотрим каждое из этих обвинений по очереди: поскольку они применимы не только по отношению к исчезнувшим школам Хинаяны, против которых был обращен первоначальный махаянский протест, но и во многом по отношению к современному тхеравадинскому истолкованию Дхармы, они не только вызывают чисто исторический интерес, но и остаются современными и насущными. Современная Тхеравада, поскольку она продолжает верно воспроизводить изначальное хинаянское отношение, может, по сути, считаться своего рода живым свидетельством необходимости движения Махаяны. Самый убедительный из всех аргументов в пользу Махаяны – это, на самом деле, Хинаяна.

1) Характеристика Низшей Колесницы как консервативной и буквалистично настроенной не означает, что мы протестуем против нее на том основании, что она не способна приспособиться к современному пониманию Прогресса. Прогресс – это небуддийское, если не антибуддийское, понятие, и следование подобной процедуре потребовало бы полного отвержения чисто традиционной точки зрения, которой мы до сих пор придерживались в этой книге. Здесь затрагиваются вопросы, более далеко идущие, чем любое ограниченное видение технологии, для которой прогресс означает постоянно растущее умножение приспособлений, могло бы предложить. Мы уже видели, что Дхарма с ее трехчленным разделением на Нравственность,



Медитацию и Мудрость была преподана Буддой – используя образ плота, – как нечто, что нужно оставить позади, а не брать с собой, поскольку по своей сути она – средство обретения Просветления, а не сама Цель, и, следовательно, она обладает не абсолютной, а лишь относительной и прикладной ценностью. Буквалистичность Хинаяны заключается в ее привычке считать интеллектуальные формулировки доктрины достоверными в абсолютном смысле, а не чисто интеллектуальными символами Реальности и, следовательно, теоретическими опорами для ее практического осознания, но полностью адекватным описанием Реальности. Другими словами, ее представление об Истине стало, по сути, чисто рациональным. Когда Будда, к примеру, показал сущностную нереальность так называемого индивидуального существования, проанализировав самые важные из составляющих его компонентов, его цель была, несомненно, чисто практической – искоренить цепляние и привязанность. Однако хинаянисты, в особенности сарвастивадины, хотя эта черта присуща, вне всякого сомнения, и последователям Тхеравады, начали рассматривать эти психофизические феномены, известные под термином *дхармы*, как обладающие собственной абсолютной реальностью, таким образом, развив двойственное метафизическое воззрение, весьма далекое от бескомпромиссного отказа от «воззрений» самого Будды. Чтобы выправить это отклонение от смысла Изначальной Доктрины, махаянисты учили, что мы впоследствии рассмотрим более полно, несамосущности (*шуньята*) не только личности (*пудгала*), но и составляющих ее физических и ментальных состояний или дхарм. Ряд учений Махаяны стоит понимать не как усовершенствования в вакууме, а как протест против столь буквалистичного понимания более ранних доктрин, что это в каком-то смысле препятствовало возможности их использования как средства достижения Просветления.

Отождествив Истину с ее концептуальными формулировками, хинаянисты оказались недалеко от следующего шага – приравнивания концептуальных

формулировок Истины к их вербальным выражениям и, после того, как устная традиция была записана (безошибочный признак духовного упадка) – к букве письменного текста. Не способные осознать, что, говоря словами Хуэйнена, «глубина учений различных Будд не имеет ничего общего с письменным языком»<sup>9</sup>, они заключили свой буддизм между великолепными лакированными обложками книги. Там он и остается. Яростный, агрессивный консерватизм – полностью противоположный подлинно традиционному подходу, – который отличает определенные тхеравадинские группы и в наши дни, является прямым следствием общей неспособности школ Хинаяны понять тот факт, что, как говорит Будда в их собственных писаниях, Дхарма – это лишь плот. Если бы, к примеру, буддисты Бирмы смогли постичь это жизненно необходимое учение, они бы никогда не потратили десять миллионов рупий на так называемый Шестой буддийский собор, чтобы определить была ли определенная буква в текстах буквой «т» или «д». Неудивительно, что Кристмас Хампфри писал, после тщетных попыток убедить их следовать его двенадцати принципам буддизма, что он не думал, что в буддийском мире есть люди, столь преданные букве традиции<sup>10</sup>. Пока концептуальные формулировки и буквальные выражения учения воспринимаются как обладающие не относительной, а абсолютной реальностью, пока они считаются не символическими указаниями, а научными описаниями Реальности, путь к подлинной реализации их запредельного значения отрезан. Заявления тех, кто, относясь к Дхарме не как к плоту, а как к монолитному строению на ближнем берегу, тем не менее, утверждают, что достигли Другого Берега, нельзя воспринимать серьезно. Поскольку они отождествляют Истину с ее концептуальными формулировками, неудивительно, что они путают рациональное понимание Учения с его подлинной реализацией.

---

9 «Сутра Вей Ланга», Лондон, 1947, с. 64.

10 «Через Токио», Лондон, 1948, с. 147-149.

2) Так мы переходим ко второму обвинению против Хинаяны, обвинению в схоластичности, что в данном контексте означает излишнее внимание к теоретическому анализу и классификации физических и ментальных состояний, особенно вторых. Поскольку хинаянисты относились к ним как к реально существующим, естественно, что они считали, что путем исчерпывающего перечисления дхарм, каталогизации каждой из их многочисленных разновидностей возможно создать полную картину Реальности. Исходя из этого допущения, и тхеравадины, и сарвастивадины начали составлять многотомные труды, принадлежащие к их Абхидхарма-питакам или Собраниям Высшего Учения, а также создавать бесчисленные толкования и руководства – этот процесс продолжается в Тхераваде и в наши дни. Мнение о том, что Абхидхарма-питака в целом – принадлежит ли она сарвастивадинам или тхеравадинам, поскольку оба канона вовсе не идентичны, – является непосредственным словом самого Будды, однако, даже на внешнем уровне свидетельств из самих этих Питак, в историческом смысле (а именно это заявляется) совершенно не состоятельно. Некоторые из ранних школ Хинаяны, особенно саутантрики, на самом деле, отказывались считать Абхидхарму подлинным словом Будды, заявляя, что лишь Виная и Сутра могут считаться таковыми. Нам не нужно занимать такую крайнюю позицию. Как подчеркивает досточтимый Ньянатилока, «несмотря на факт [своего более позднего происхождения] она [т. е. Абхидхарма-питака], тем не менее, ни в коей мере не может считаться извращением или искажением доктрины Будды, а, скорее, попыткой систематизировать все доктрины, заложенные в Сутте, и прояснить их с философской или, если говорить точнее, психологической и физиологической точки зрения»<sup>11</sup>. Будучи развитием учений самого Будды, Абхидхарма может считаться вполне законным, совершенно необходимым и полезным добавлением, пока она не начинает рассматривать методологические категории как метафизическую реальность, сводя писания к гигантской картотеке и замещая

11 «Руководство по Абхидхарма-Питаке», Канди, 1971, с. 1.

глубокое Проникновение скрупулезным запоминанием. На то, что это еще происходит, что критика со стороны Махаяны по-прежнему вполне справедлива, указывают попытки досточтимого Ньянатилоки объяснить различие между Суттой и Абхидхармой:

*«Предмет обеих почти одинаков. Главное различие в подходе, в двух словах, можно сказать, заключается в том, что в Сутте доктрины более или менее объясняются словами философски неверного «условного» разговорного языка (вохара-вачана), который может понять каждый, в то время как в Абхидхамме, с другой стороны, используются чисто философские термины в абсолютном смысле (параматтха-вачана). Так, в Сутте часто говорится об «индивидуальности», «личностях», «мне», «тебе», «самости», даже о перерождении «самости», как если бы эти отдельные существа на самом деле существовали. Однако в Абхидхамме говорится о реально существующем (параматтха-дхамма), то есть о физических и психических явлениях, которые единственно могут быть названы реально существующими, хотя и лишь на мгновение, поскольку они возникают и угасают каждую секунду»<sup>12</sup>.*

Это ревностный плюралистический дуализм! Досточтимый Ньянапоника Тхера, ученик досточтимого Ньянатилоки Маха Тхера, придерживается противоположной точки зрения: только в буддизме интеллектуальные различия не могут разорвать связи учителя и ученика, что неявно напоминает об относительности всех концептуальных формулировок доктрины. Говоря об «опасности, заключенной в чисто аналитическом методе», он пишет:

*«Эта опасность заключается в ошибочном принятии «частиц», являющихся результатом анализа, за подлинные отдельные сущности, вместо того, чтобы сводить их использование к методологическим и практическим целям: цели классификации (то есть ориентации) и растворения*

*совокупностей, которые ложно воспринимаются как абсолютные сущности... Этой опасности подверглись уже ранние буддийские школы, к примеру, вайбхашики, более известные как сарвастивадины, которые принадлежат к так называемой Хинаяне... Учения этих школ, вероятно, стали причиной того, почему Хинаяну часто определяли как «плюралистическую» доктрину мыслители Махаяны, а также некоторые современные писатели. Но это утверждение, несомненно, несправедливо по отношению к школе Тхеравады и еще в меньшей мере – по отношению к самому Палийском канону... Мы хотим подчеркнуть еще раз, что подлинная традиция Тхеравады, по нашему мнению, не нуждается в подобной критике, если сформулировать ее точку зрения с должной осторожностью, то есть использовать и аналитический, и синтетический метод, как это делал Будда и в Сутте, и в Абхидхарме. Следуя и в этом отношении тоже великому примеру самого Учителя, мы можем избежать опасности того, что превращаем, даже извращаем, понятия относительной достоверности в нечто абсолютно реальное»<sup>13</sup>.*

Это, безусловно, в точности соответствует позиции Махаяны, которая, вовсе не отрицая Абхидхармы, включила ее, в более высокоразвитой сарвастивадинской форме, в свою традицию. Здесь, как и в других случаях, то, что разделяет Хинаяну и Махаяну, – различие не столько в доктринах, сколько в оценке доктрин. И последователи Хинаяны, и последователи Махаяны принимают абхидхармическую классификацию дхарм, но если для первой школы они реальны, то для второй нет.

Наш вывод не будет слишком голословным, вероятно, если мы увидим в крайней схоластичности один из главных факторов, повлиявших на почти полное пренебрежение к практике медитации, которое столь потрясает нас в современном буддизме Тхеравады. Как только мы начинаем относиться к подлинной картине Реальности как к списку или даже схеме дхарм, полностью постижимых рациональным

13 «Труды по Абхидхарме», Коломбо, 1949, с. 18-19.

умом, необходимость в развитии мудрости и, следовательно, в практике медитации, начинает ставиться под сомнение. Не лишен значения и тот факт, что, согласно досточтимому Ньянапонике Тхера, новый бирманский метод сатипаттханы «не имеет своей целью достижение высокой степени сосредоточения в медитативном погружении (*джняна*), а ведет напрямую к освобождающему Проникновению (*vipassана*)»<sup>14</sup>. Проникновение действительно можно развить без *джнян*, обретенных в этой жизни, но тот факт, что «штудирование» Абхидхармы определенного рода очень популярно в Бирме, естественно, наводит на подозрение, что теоретическое знание в извращенном современном понимании обоих терминов во многих случаях принимают за мудрость.

3) Ее односторонне-негативное представление о Нирване и Пути, третье основание обвинений против Хинаяны, тесно связано со схоластичностью. Согласно Абхидхарме, есть два первичных класса дхарм, *самскрита* или составные и *асамскрита* или несоставные. Во второй класс включаются лишь две дхармы, одна из которых – запредельный элемент Нирваны. Все остальные дхармы, которых, согласно Сарвастиваде, насчитывается семьдесят три, являются составными, по причине чего они не запредельные, а мирские. Классификация этих мирских дхарм главным образом и заботит Абхидхарму: о Нирване после ее первого перечисления среди прочего вряд ли даже упоминается, она остается на заднем плане картины. Поскольку все обстоит именно так, на самом деле, именно мирские или обусловленные дхармы воспринимаются Хинаяной как абсолютная реальность, и именно рациональное понимание этих «сущностей» и их различных группировок они принимают за мудрость. Когда обусловленные дхармы определяются как реально существующие, мы неизбежно приходим к описанию запредельного элемента Нирваны в рамках несуществования и несущности. Хинаянисты, естественно, не делают такого вывода эксплицитно и продолжают утверждать, как Нагасена, что «Нирвана есть»,

---

14 «Сердце буддийской медитации», с. 87.

но влияние, по сути, полного принятия и систематического применения этой точки зрения, в конце концов, оказывается сильнее чисто формальных заявлений. Сансара считается существующей, а Нирвана, следовательно, в относительном смысле несуществующей, и достижение Нирваны неизбежно истолковывается исключительно в рамках прекращения процессов сансары, угасания феноменального. В силу своей привычки подчеркивать негативный аспект учения Будды за счет позитивного со временем в хинаянских кругах распространились серьезные искажения Доктрины.

Как мы видели в первой главе, Будда обрел Просветление в результате своего проникновения в принцип вселенской обусловленности, концептуальным выражением которого является фундаментальная буддийская доктрина об обусловленном совозникновении, которое по-разному определяют как «цепь», состоящую, согласно контексту, из пяти, восьми, десяти, двенадцати или двадцати четырех «звеньев». Последняя из этих формулировок, самая полная, состоит из двух рядов из двенадцати объединенных причинной связью этапов, первый из которых объясняет происхождение и прекращение круга феноменального существования, от неведения до страдания, а второй описывает последовательное развитие психических факторов, таких, как вера и радость, которые все более очищаются, пока не обретут свое наивысшее завершение в достижении Нирваны. Поскольку, как мы уже отметили, последователи Хинаяны отдают предпочтение негативному аспекту учения, они игнорируют второй ряд из двенадцати звеньев, который описывает позитивный путь к Нирване в терминах роста и развития, приковывая свое внимание исключительно к первому ряду, в котором Нирвана предстает исключительно как процесс исчезновения. По той же причине Четыре благородные истины, которые были всего-навсего формулировкой и применением принципа универсальной обусловленности с определенной методологической точки зрения, заняли место в самом центре доктрины Хинаяны, хотя, как у нас есть причины считать, они не занимали подобной позиции в учении самого Будды.

Хотя они объясняли Четвертую истину, истину о Пути к прекращению страданий, в рамках Восьмеричного пути, который включает и негативные, и позитивные практики, тот факт, что все они считались способом реализации состояния, которое, согласно этой формулировке, было чисто негативным полным устранением страдания, присущего феноменальному существованию, неизбежно ослаблял их значимость, которая в противном случае могла бы способствовать допущению хотя бы некоторых позитивных факторов в их духовную жизнь. Даже Восьмеричный путь, как он описывается в палийских текстах, скорее негативен. Правильное понимание объясняется как знание Четырех истин, Правильное устремление – как воздержание от жадности, ненависти и жестокости, Правильная речь – как воздержание от лжи, сплетен, грубости и праздно болтовни, Правильное действие – как воздержание от убийства, взятия чужого и от незаконной вовлеченности в сексуальные отношения. И так далее. Подобная формулировка Пути создает впечатление, что буддийская жизнь заключается лишь в абсолютном отрицании – не слишком вдохновляющая перспектива. Однако такого впечатления не возникает, когда читаешь полный Палийский канон, который, даже пройдя через руки многих поколений хинаянских редакторов, все еще не испытывает недостатка в учениях более позитивного характера. Тот факт, что, большей частью благодаря трудам Общества палийских текстов, вся Типитака доступна в полных изданиях и английских переводах, может вполне поспособствовать в будущем более гармоничному преподнесению Дхармы из этих источников, чем это делает большинство тхеравадинов.

4) Излишняя привязанность к чисто формальным аспектам монашества, четвёртое обвинение против Хинаяны, является неизбежным следствием уже выдвинутых обвинений. Верность букве, а не духу учений приводит, рано или поздно, к несправедливому преимуществу институционального аспекта религии по сравнению с личным. Схоластический характер, возвышая рациональное понимание над постижением, мешает и практике медитации,



и обретению мудрости, как следствие, не только лишая нравственность ее запредельного освящения, но и распространяя необходимость в упражнении в нравственности лишь на чисто внешнее следование наставлениям в дисциплине. Исключительно негативные представления о Нирване и Пути ведут к ложному истолкованию идеала отречения, поскольку «отказ от мира» считается тождественным жизни в лени и бездеятельности. Эти факторы, вместе с другими, менее значительными, и привели к тому отождествлению религиозной жизни исключительно с формальными аспектами монашества, которое является столь примечательной чертой Хинаяны. Жесткое соблюдение строгой буквы Винаи, по крайней мере, на публике, – вот чего ждут от монаха в большинстве частей так называемого тхеравадинского мира в наши дни. В большинстве случаев монах принимает роль, навязанную ему обществом, и играет ее исключительно хорошо, и в результате Сангха Тхеравады становится надежной оранжереей, в которой лицемерие процветает, как яркие орхидеи. Исключительные, необычайные цветы монашеского формализма, которые, паразитируя на могучем стволе Дхармы, высасывают из него жизненную энергию и силу, может полными корзинами собирать любой наблюдательный паломник в стране или, скорее, странах «чистого буддизма». Ему расскажут с видом бесконечного удовлетворения и превосходства, что тхеравадинские монахи едят раз в день и не держат в руках денег. Восхищение сменится потрясением, когда откроется, что эти самые монахи трижды в день плотно едят, но с формальной точки зрения все это считается одним приемом пищи, поскольку все это они съедают до полудня. Столь же непреклонно они принимают денежные дары таким образом, что их пальцы напрямую не касаются презренного металла, поскольку кусок ткани достаточно, чтобы соблюсти чистоту их предписаний. Самые богатые и самые скрупулезные из братьев ведут все свои денежные дела с помощью банков. Монашеские робы больше не делают из лохмотьев: отрезки прекрасного льна или дорогого шелка, разрезаются на

прямоугольники и *снова шиваются*; иногда на швейной машине прокладываются сложные стежки, а материал вовсе не разрезается. Сделанный подобным образом наряд монаха, формально остающийся знаком нищеты, может стоить в четыре-пять раз дороже, чем одежда мирянина из среднего класса. Подобно этому, вихара, первоначально покрытая листьями хижина на опушке первозданного леса, стала удобным и хорошо обставленным бунгалом, где монах бесплатно пользуется всеми удобствами и комфортом. Во времена Будды, как и в последующие несколько столетий, принятие монашеской жизни означало риск и неопределенность; сам Учитель, как говорят, иногда возвращался из похода за милостыней с пустой чашей – что некоторые комментаторы приписывали личному вмешательству Мары, – и тяготы Учителя, должно быть, гораздо чаще выпадали на долю его учеников. В наши дни пустая чаша для подаяний в тхеравадинской стране – неслыханное дело. Со дня своего посвящения до самой смерти монах неизменно окружен комфортом и даже роскошью, и ему не приходится и пальцем шевельнуть на благо общины, которая его обеспечивает. В таких странах монашеская жизнь из духовного путешествия превратилась в надежное вложение средств.

Каким бы странным это ни показалось, монашеской жизни, к которой, согласно палийским писаниям, призывал сам Будда, можно более верно следовать в таких странах, как Индия, где буддизм как формальная религия более не существует, чем в Шри-Ланке, Бирме или Таиланде. Парадоксально, но духовные стандарты Сангхи могут быть выше, когда она зависит в своем существовании от населения, которое, хотя и симпатизируя буддизму, с формальной точки зрения не является буддийским совсем или исключительно буддийским. Как только буддизм становится Государственной религией страны, что означает, что гарантируется экономическая безопасность Сангхи, монашеская жизнь автоматически утрачивает, в подавляющем большинстве случаев, свое духовное содержание и становится лишь удобным способом

существования для бездельников. Хотя это, по крайней мере, до некоторой степени, стало трагедией для Сангхи во всех частях буддийского мира, махаянские ветви Ордена в целом предпринимали некоторые попытки приспособиться к изменившимся условиям. Даже перед лицом того факта, что буддизм стал организованной религией, а Сангха – обеспеченным институтом, некоторая экономическая неопределенность и, как следствие, духовная свобода индивидуального монаха до некоторой степени сохранялись. Тхеравадинские ветви Сангхи, по сути, сопротивляясь изменениям любого рода, напротив, придерживались на основе полной экономической безопасности формальных аспектов жизни, основанной на полной экономической неопределенности. Стоит ли удивляться, что монашеская жизнь в Хинаяне в наши дни с ног до головы пропитана непревзойденным лицемерием, что Виная оказалась сведена в практических целях к одной обязанности – обязанности не выдать себя.

5) Буквализм, привязанность к букве, а не к духу учения, схоластицизм как излишняя занятость чисто рациональным анализом и классификацией состояний ума, односторонний негативизм в отношении Нирваны и Пути, непомерная привязанность к чисто формальным аспектам монашества, – все эти обвинения сами по себе достаточно серьезны, но еще серьезнее пятое и последнее обвинение, выдвинутое Махаяной против Хинаяны: обвинение в духовном индивидуализме. Если, как мы видели, существует своего рода косвенная взаимосвязь между различными воззрениями Хинаяны, против которых направлены первые четыре обвинения, если одно порождает и создает другое, то подход духовного индивидуализма, который вызывает пятое обвинение, можно сказать, связан с каждым из них напрямую как его главный корень, источник и сердцевина. По этой причине тексты махаянской Праджняпарамиты – вероятно, самое раннее литературное свидетельство реакции на ограниченность Хинаяны по сравнению с широтой и изобилием Изначального учения – не только подробно рассуждают об «эгоистичности» учеников и пратьекабудд, но

и, более того, сравнивают ее с безграничным альтруизмом Бодхисаттвы, следовательно, представляя духовный индивидуализм Хинаяны как главную причину конфликта между двумя школами. Как говорит Владыка в «Аштахасахрике»,

*«Бодхисаттва не должен упражняться, как упражняются люди, принадлежащие к колеснице Учеников и Пратьекабудд. Как упражняются Ученики и Пратьекабудды? Они устремляют свой ум к мысли, что «одно-единственное Я мы должны укротить, одно-единственное Я мы должны усмирить, одно-единственное Я мы должны привести к окончательной Нирване». Так они выполняют упражнения, которые должны принести благотворные плоды, ради укрощения себя, усмирения себя, приведения самих себя к окончательной Нирване. Бодхисаттва, несомненно, не должен упражняться подобным образом. Напротив, он должен упражнять себя так: «Мое собственное «Я» я приведу к Таковости, и, поскольку весь мир нуждается в помощи, я также приведу всех живых существ к Таковости, я приведу к Нирване весь мир, полный бесчисленных существ». С таким намерением должен Бодхисаттва выполнять все упражнения, способствующие духовному продвижению мира»<sup>15</sup>.*

«Панчавимсатихасахрика» иллюстрирует различие между двумя идеалами посредством удивительного сравнения:

*«Личинка светляка или другое светящееся животное не думает, что его свет должен озарить Континент Джамбудвипы, распространиться на него. Подобно этому, Ученики и Пратьекабудды не думают, что они должны, обретя полное просветление, привести всех существ к Нирване. Но солнце, поднявшись, озаряет своим светом всю Джамбудвипу. Подобно этому, Бодхисаттва, завершив практики, ведущие к полному просветлению в состоянии*

*Будды, ведет бесчисленных существ к Нирване»<sup>16</sup>.*

На самом деле, предмет спора между Хинаяной и Махаяной едва ли можно выразить более ясно или с большей силой, чем в этих словах. Но утверждение факта – одно, а объяснение – нечто совершенно иное. Нам говорят, что Хинаяна была полна духовного индивидуализма, но как и почему это случилось, или, если точнее, почему внутри буддизма развилось это течение духовного индивидуализма, известное как Хинаяна, нам никогда не поясняют. Поскольку единственное стремление текстов Махаяны – соответствовать вечным истинам, они склонны избавляться, как от малозначительных, от всех измышлений чисто психологической или исторической природы. Тем не менее, в глазах нынешнего поколения, наделенного большими знаниями и меньшей мудростью, чем их предки, поколения, в котором интеллектуальное любопытство гораздо более живо, чем запредельное озарение, вопрос приобретает не только исторический интерес, но и в равной мере определенный духовный смысл. Понимание истоков духовного материализма может помочь нам в нашем собственном продвижении по пути. Следовательно, нужно попытаться дать какой-то ответ, пусть и условный, на уже обозначенный вопрос, некое объяснение, как бы приблизительно оно ни было, упомянутым явлениям. Почему же одна линия буддийской традиции впала в духовный индивидуализм – или, если быть точнее, в псевдодуховный индивидуализм – типа Хинаяны? Как вообще в великолепном хоре буддийского альтруизма прозвучал визгливый, отчаянный вопль: «Одно-единственное Я мы должны укротить, одно-единственное Я мы должны усмирить, одно-единственное Я мы должны привести к окончательной Нирване»?

Конечно, можно дать не один ответ, поскольку это явление, подобно всем другим явлениям во вселенной, от идей до империй, зависит в своем возникновении не от одной изолированной и неоспоримой причины, а от бесчисленных причинных факторов и условий, каждый из которых в

16 Там же, с. 33.

совокупности с другими вносит свой вклад в целостный результат. Четыре таких фактора можно избрать для отдельного упоминания, поскольку они особенно важны:

1) Как мы видели в первой главе, периодическое исчезновение Дхармы с земли требует периодического появления Будды для того, чтобы Дхарму можно было открыть и провозгласить снова. Истина, без сомнения, вечна, но мирские колесницы и проявления Истины, стоит признать, «не устоят, когда придет их срок». Как бы высоко снаряд, выпущенный с земли, ни поднялся, рано или поздно, силы гравитации проявят себя и, описав величественную параболу, снаряд упадет на землю. Есть своего рода гравитационное притяжение, так сказать, не между возвышенными запредельными «состояниями», которые являются целью жизни буддиста, но, несомненно, между теми концептуальными и словесными обозначениями этих состояний, которые составляют модус, в котором Дхарма существует на феноменальном уровне, и которые, в конце концов, берут свое начало не в небесах, а на земле.

Основа феноменального существования – неверное допущение о существовании отдельного, вечного, индивидуального «я» или самости. Основа Нирваны, высочайшее запредельное «состояние», – это полная свобода от любых подобных допущений (Махаяна, конечно, напомнит нам о том, что такая основа – на самом деле не-основа). Между феноменальным и запредельным, *лаукика* и *локоттара*, существует, принятая с методологической точки зрения, - но не реальная - непреодолимая двойственность. Каждая мирская мысль, слово и поступок индивидуалистичны, имеют своим источником, в конце концов, привязанность к заблуждению об *атмане*. Каждая запредельная или вдохновенная запредельная мысль, слово или поступок, напротив, лишены индивидуализма, поскольку их основа – постижение фундаментальной бессамости и «пустоты» всего существования. Вместе с заблуждением о «я» возникает мысль о «моем»: неведение рождается вместе с желанием. Поэтому мы обнаруживаем, что жадность (как и гнев, неудовлетворенное желание) – самое привычное состояние

ума мирских существ, равно как цепляние – их самая характерная деятельность. Хотя Дхарма была преподана Владыкой Буддой как путь к Просветлению, то есть средство постижения состояния, в котором не должно остаться ни малейшего следа представления об эго, уже совсем скоро сама Дхарма, попав под влияние гравитационного притяжения, о котором мы уже говорили, начала восприниматься как объект цепляния. Запредельные сущности, на которые должна была указывать Дхарма, стали отождествляться с их концептуальными формулировками по причине тончайших изменений в подходе, коснувшихся определенной части Сангхи, и начали рассматриваться как объекты, которые можно действительно присвоить отдельному человеку. Нирвана стала восприниматься как состояние, которым в реальности, а не только на словах может обладать человек, достигающий его. Поскольку «я» и «мое» нераздельны, реальность владения подразумевает реальность владельца. Если «моя» реализация реальна, тогда и «я» должен быть реален. Так достижение Нирваны, а, по сути, и вся духовная жизнь, стали рассматриваться как частное дело, а возможность собственного достижения в отрыве от остального человечества не только признавалась, но и одобрялась как нечто позитивное. Хотя махаянисты, как и хинаянисты, говорили – к этому их принуждала сама структура языка – о Просветлении так, как будто оно могло быть индивидуальным достижением, они не только тщательно уравнивали утверждение о том, что Бодхисаттва должен думать «Мое собственное «Я» я приведу к Таковости», противоположным утверждением «Я также приведу всех живых существ к Таковости», но и определенно учили сущностной пустоте и себя, и других, невыразимости Истины и относительности всех концепций и словесных выражений.

Это не означает, что духовный индивидуализм хинаянского типа можно найти в том, что считается древнейшими частями Палийского канона, что лучшие тхеравадинские комментарии и толкования, к примеру, писания Буддхагхоши, по-своему не предупреждают нас об

опасности индивидуализма не менее заботливо, чем писания Махаяны. Тем не менее, стоит признать с сожалением, что большинство современных тхеравадинских толкований Дхармы явно индивидуалистично по тону, что в отдельных сферах атаки на идеал Бодхисаттвы не такое уже неслыханное дело. Трудно дать более действенный отпор тем, кто во имя идеала псевдо-Архата стремится оспорить ортодоксальность и историчность учения о безграничном альтруизме, чем это сделал Лама Анагарика Говинда. Отсылая к палийским джатакам, 550 сказаниям, иллюстрирующим продвижение Будды в практике пути Бодхисаттвы в его предыдущих жизнях – сказаниям, принимаемым всеми тхеравадинами как часть подлинного Слова Будды, – великий ученый и художник отмечает, не без доли суровости: «Едва ли возможно, чтобы Будда рассказывал эти истории только для развлечения»<sup>17</sup>. Вопрос о мнимом индивидуализме раннебуддийского идеала духовной жизни мы, однако, обсудим более детально в четвертой главе, в которой мы надеемся продемонстрировать глубинное единство, в том, что касается их абсолютной запредельной цели, идеалы Архата, воспетого в многочисленных текстах Палийского канона Тхеравады, и идеала Бодхисаттвы, провозглашенного всеми ветвями традиции Махаяны.

2) Как становится ясно по первому из пяти обвинений против них, последователи Хинаяны со временем привыкли понимать слова Будды в исключительно буквальном смысле, и, как следствие, в конце концов, они начали относиться к интеллектуальным формулировкам Доктрины как к тому, что обладает абсолютной достоверностью. Этот буквализм, несомненно, стал фактором развития отношения, полного духовного индивидуализма, о котором мы говорим в данный момент. Язык – это дитя не запредельного постижения, а мирской необходимости. Слова и понятия, как мы не раз подчеркивали в данном исследовании, вряд ли способны описать реальность, они могут лишь указывать на нее, и, следовательно, их нужно понимать не буквально, а

---

17 «Истоки идеала Бодхисаттвы» («Ступени», т. 2, с. 144). Строго говоря, только строфы палийской книги Джатак можно считать каноническими.



символически. Как только мы принимаем за чистую монету слабые слова человеческой речи, посредством которых Будда или любой другой Просветленный учитель пытается прояснить непросветленным существам природу Реальности, мы вынуждены вернуться от запредельного смысла этих слов к их изначальному мирскому значению. Бесчисленные отрывки из палийских писаний говорят нам, что такой-то и такой-то человек достиг Нирваны, обрел Архатство, добился освобождения и так далее: даются имена и другие личные подробности. Что касается грамматики, нет разницы между входом в Нирвану и входом в дом: предложения «он обрел Просветление» и «он отправился домой» задействуют одни и те же части речи в том же синтаксическом порядке. Но с метафизической точки зрения между ними – целая пропасть. Одно предложение описывает деятельность, сопровождающуюся, если речь идет о мирском существе, заблуждением относительно индивидуального существования, а другое отсылает к окончательному устранению этого заблуждения. Если мы примем буквально слова первого предложения, «он обрел Просветление», мы будем вынуждены признать сначала отдельное реальное существование человека, который что-то обретает, затем обретаемого объекта, и, наконец, действия достижения, что вступает в совершенное противоречие с ортодоксальным учением. И именно это, по сути, и сделали последователи Хинаяны. Восприняв буквально использование Буддой личных имен, личных местоимений по отношению к запредельным достижениям, они не только начали рассматривать эти достижения как собственность реального отдельного существа, но и относиться к духовной жизни исключительно как к собиранию подобных частей собственности. Как следствие, духовный индивидуализм расцвел в кругах Хинаяны.

3) Стоит, однако принять в расчет не только интеллектуальные, но и эмоциональные факторы. Действуем ли мы на материальном, интеллектуальном или духовном плане, мы пытаемся помочь тем, кто в беде, потому что до некоторой степени разделяем их беды и страдания и

ощущаем их как свои собственные. Слово «сострадание», которым мы обозначаем наш эмоциональный отклик на скорби других, буквально означает «совместное страдание». В то время как в современном учении Тхеравады – не в Палийском каноне, который явственно отсылает нас к более альтруистичному отношению – сочувствие, радость или, если произнести самое красивое из всех слов человеческой речи, сострадание, *каруна*, считается лишь одним из благотворных состояний ума среди ряда таких состояний, во всех ветвях традиции Махаяны, напротив, оно считается соположенным самой Мудрости и, следовательно, по самой своей природе совершенно запредельным. Для последователя Махаяны все статические и кинетические модусы одной Реальности нераздельны. Соответственно, Бодхисаттва, стремясь к обретению мудрости, стремится также и к развитию сострадания или, что на самом деле одно и то же, стремясь к собственному освобождению посредством первого, он одновременно стремится к освобождению всех живых существ посредством второго. Поскольку буквализм и схоластичность Хинаяны привели к рационалистическому отождествлению концептуальных формулировок Реальности с самой Реальностью, она спутала мудрость со знанием, а постижение запредельного порядка в кругах, где возникло это заблуждение, стало невозможным. Без мудрости не может быть сострадания, без сострадания нет заботы ни о материальном, ни о духовном благополучии других. Полное отсутствие сострадания в запредельном смысле слова, будучи само по себе результатом духовного индивидуализма Хинаяны, достигнув крайней степени, значительно усилило этот индивидуализм, и, подобно тому, как гнилой плод, упав с ветки, питает своим разложением дерево, породившее его, внесло свой вклад в дальнейшее развитие того одностороннего представления об Архате, в котором со временем воплотились духовные идеалы этой школы, каковы бы они ни были.

4) В тесном соответствии с вышеизложенными рассуждениями находится и последний из четырех важных факторов, ответственных за отход Хинаяны от

альтруистического отношения, которое было столь примечательной чертой раннего буддизма. Мы говорим «отношение», а не «учение» сознательно, поскольку в палийских текстах, дошедших до наших дней, сострадание скорее открывается в жизнях, нежели преподносится в проповедях Будды и его учеников. Обычно используется не слово *каруна*, а слово *анукампа*, слово, образованное от корня, буквально обозначающего «сотрясаться», «дрожать»: эта идиома явственно соответствует слову «сочувствие». Как указывает И. Б. Хорнер в особенно содержательной статье о сострадании,

*«Будда побуждал первых своих пять последователей – все они стали архатами – идти дальше и учить ради анукампы к миру» (Виная, Махавагга, I.ii.1). Далее, как утверждают писания, он сказал: «Человек, полностью свободный от интеллектуального заблуждения, возникал в мире... ради анукампы к миру» («Маддджхима-никая», 4). Он также, из анукампы к своим ученикам, ставит перед ними цель стать его наследниками в Дхамме, а не в материальных вещах этого мира («Маддджхима-никая», 3). И снова, указывая им на пустынные места, в которых нужно медитировать, он, как несколько раз упоминают писания, говорит: «Все это учителя могут делать из анукампы к своим ученикам, как я сделал для вас; медитируйте, монахи». И так далее»<sup>18</sup>.*

Этих цитат из писаний, хотя они и не исчерпывающи, достаточно для нашей теперешней цели. Сострадание – не только вдохновитель, мотивирующая сила в основе деятельности самого Будды, но и сила, управляющая жизнью его учеников. Однако последователей Хинаяны скорее интересовали наставления, а не практика Мастера, и они больше стремились к пониманию Слова Будды, чем к следованию Пути Будды. Вместо того чтобы искать вдохновения в примере самого Будды, они стремились проследить путь к Нирване исключительно посредством

18 «Ступени», т. 2, с. 16.

информации, взятой из устной традиции, и, позднее, из письменных свидетельств его предполагаемых высказываний. Поскольку Хинаяна, как мы уже упомянули, истолковывала эти тексты буквально и довольно ограниченно, неудивительно, что рано или поздно должен был произойти резкий разрыв между путем безграничного альтруизма, которому следовал, как признавали все школы, сам Будда, и путем духовного индивидуализма, который, согласно последователям Хинаяны, он предписывал ученикам более низких способностей. Обычные смертные, утверждали они, должны стремиться не к состоянию Будды, а к Архатству (которое теперь рассматривалось как отдельный идеал), и, следовательно, заботиться не об освобождении других, ответственность за которое лежит на Буддах, а исключительно о собственном спасении.

Хотя в приведенном выше отрывке И. Б. Хорнер цитирует тексты, скорее подтверждающие проявление сострадания в жизни, а не определяющие его сущностную природу посредством мысли, не стоит заключать на этом основании, что в Палийском каноне нет теоретического изложения места и важности сострадания на пути ученика. Мисс Хорнер отсылает нас к «Махаговинда-суттанте» из «Дигха-никаи», в которой монах Говинда, проведя четыре месяца сезона дождей в практике медитации сострадания, внезапно удостоился визита Брахмы Санамкумары, божества Вечной Юности. Оправившись от ужаса, он задал Брахме вопрос, суть которого была такова: «Может ли смертный достичь бессмертного мира Брахмы?» (*nappoti macccha amataṃ brahmalokaṃ*). Брахма отвечает: «Отбросив эгоизм (*maṃatta*), обретя сосредоточение (в медитации). Устремившись к состраданию... упражняясь подобным образом, смертный может достичь бессмертного мира Брахмы». Как уместно комментирует это мисс Хорнер, «отдельный человек не может прийти к желаемой цели, пока он не осознает, среди прочего, потребности других и не пожелает утешить их и защитить их от страха и беспокойства, которым подвержены все смертные»<sup>19</sup>. В этом,

---

19 Там же, с. 19.

безусловно, и заключается вся полнота и сущность воззрения Махаяны. То, что такой отрывок появляется в Палийском каноне, – вызов ортодоксальному хинаянскому идеалу духовного индивидуализма, который защитники современной Тхеравады больше не должны игнорировать.

## **5. Что такое буддизм Махаяны?**

На вопрос, который стоит в заголовке этого раздела, можно дать ответ двумя способами. Во-первых, посредством перечисления общих характеристик, развитых Махаяной как реакция на те отклонения Хинаяны от духа Изначального Учения, которые были суммированы в пяти обвинениях, изложенных в предыдущем разделе. Во-вторых, посредством изложения учений, которые, в дополнение к основным буддийским доктринам и методам, описанным в первой главе, стали общими для всех школ и разновидностей Махаяны. В этом разделе мы будем иметь дело с первым способом, а остальные разделы данной главы будут посвящены обсуждению второго аспекта.

Поскольку Хинаяна стала консервативной и буквалистично настроенной, схоластичной, односторонне-негативной в своем представлении о Нирване и Пути, слишком привязанной к формальным аспектам монашества и духовно индивидуалистичной, Махаяна, будучи движением, возникшим как реакция на Хинаяну, естественно, склонна подчеркивать важность качеств и характеристик, совершенно противоположных этим. Она была, следовательно:

1) Прогрессивной и либерально настроенной, заинтересованной больше в духе, чем в букве писаний, охотно создающей новые, как только возникала необходимость в пересмотре внешней формы учения;

2) Более богатой эмоциями и исполненной почтительного духа, обладающей более глубоким пониманием ценности ритуальных действий;

3) Более позитивной в своих представлениях о Нирване и Пути.

4) Продолжая ценить монашеский идеал, она больше внимания уделяла посвященной духовности жизни

домохозяина.

5) Она развивала альтруистический аспект буддизма и проповедовала идеал Бодхисаттвы.

Поскольку в изложении, приведенном в предыдущем разделе, общие характеристики Хинаяны сопровождаются также негативным описанием характеристик Махаяны, знание первой автоматически до некоторой степени дает представление о второй, и столь же детальное исследование пяти вышеизложенных отличительных характеристик Великой Колесницы, как это было сделано относительно Малой Колесницы, было бы избыточным. Кроме того, оставшиеся разделы этого труда, поскольку они касаются исключительно Махаяны, в каком-то смысле все иллюстрируют те факты, которые мы пытаемся обосновать в этом разделе.

1) И снова мы должны предупредить серьезное заблуждение. Подобно тому, как в соответствующем параграфе последнего раздела нам пришлось отметить, что Хинаяну нельзя обвинить в непрогрессивности в современном смысле, так и здесь мы должны подчеркнуть, что, характеризуя Махаяну как прогрессивную и либерально настроенную, мы делаем это, наделяя эти термины особыми буддийскими оттенками. Под прогрессивностью и либерализмом Великой Колесницы мы понимаем не больше – и не меньше – чем ее постоянную осознанность, живую реализацию и действительное признание того факта, что запредельное непостижимо, а все возможные концептуальные формулировки и словесные выражения имеют по отношению к нему чисто символическое значение.

Владыка говорит в «Ланкаватара-сутре»:

*«Махамати, слова – не высочайшая реальность, равно как и то, что выражают слова, – не высочайшая реальность. Почему? Поскольку высочайшая реальность – это возвышенное состояние блаженства, и в нее нельзя войти, лишь пользуясь утверждениями относительно нее, слова не являются высочайшей реальностью. Махамати, высочайшая реальность достигается внутренней*

*реализацией благородной мудрости; это не состояние словесного различения; следовательно, различение не выражает высочайшую реальность»<sup>20</sup>.*

Но, хотя неопиcуемость «состояния» или «реальности», обозначаемых такими словами, как *нирвана*, *татхата*, *шуньята*, *дхармака* и *читта*, неуловимость Совершенной Мудрости, является одной из любимых тем санскритской буддийской литературы, особенно группы текстов Праджняпарамиты, антибуквализм Махаяны заключается в той же мере в решительности и систематичности применения этой истины, что и в многословности ее восхваления. Почти каждая важная сутра Махаяны, хотя в ней и присутствует осознание ее необходимости, также исполнена ощущения собственной недостаточности; каждая доктрина – своего рода окно, прозрачное, приглашающее нас взглянуть не на него, а через него в небеса Чистого Сознания, где Солнце Истины, поднимающееся выше, чем облака различений, сияет в незамутненном великолепии. Сострадание распускается в Пустоте, как лотос в воде, и все махаянские приемы для обретения Высшего Состояния Будды – каждый из которых отточен и пронизан состраданием – полны осознания своей собственной относительности. Чем более красноречиво текст советует нам определенную практику, тем более решительно он напоминает нам, чтобы мы постоянно помнили, что с запредельной точки зрения, практика совершенно бессмысленна. На самом деле, иногда даже говорится, что успех практики зависит от нашего осознания невозможности успеха в абсолютном смысле. В то время как один текст с обычной красочностью выражений провозглашает, что (с относительной точки зрения) в землях Будды бесчисленные, как пески Ганги, неисчислимы Будды в течение бесконечных эпох читают неисчислимые проповеди, в другом, со столь же обычной простотой, нас убеждают, что (в абсолютном

---

20 «Ланкаватара-сутра», перевод Д. Т. Судзуки, Лондон, 1932, с. 77. Однозначное высказывание об отношении даже к собственным писаниям см. на с. 167, где Будда заявляет: «Бодхисаттва-Махасаттва не должен привязываться к словам канонических текстов».

смысле) с ночи своего Высочайшего Просветления до окончательного ухода Татхагата не произнес ни слова.

Как отличается подобное отношение от Хинаяны! С одной стороны, мы обнаруживаем безграничное доверие к духу учения, ведущее к удивительной гибкости буквы, к открытию во всех направлениях все более широких подходов и путей к Истине, с другой – рабскую зависимость от буквы учения, результатом чего становится почти полное опустошение духа, постепенное сужение – в конце концов, приводящее к полному закрытию – даже того пути, который считается преподанным Буддой и открыто почитается. Если бы буддист не стоял перед выбором между тем, чтобы принести в жертву букве учения дух учения, с одной стороны, и букву учения духу учения с другой, нам оставалось бы надеяться, что нам достанет силы, чтобы отвергнуть первую альтернативу во имя того, чтобы воспользоваться второй. Однако, к счастью, современные научные исследования, позволяя нам одновременно изучать Хинаяну и Махаяну, избавляют нас от мук столь пристрастного вывода. Дух буддизма, как его передает Махаяна, теперь можно изучать в свете его буквы, сохраненной в Тхераваде<sup>21</sup>, и наоборот. Образованный и просвещенный буддист, хотя он может, а, на самом деле, и должен следовать на практике доктринам и методам той линии буддийской традиции, которая лучше приспособлена к его индивидуальным запросам, больше не может считать достоверными утверждения какой-то одной школы об эксклюзивном владении всей истиной о буддизме.

2) В глазах тех, для кого разум и эмоции если не противоречат, то, по крайней мере, не слишком уживаются друг с другом, еще один из парадоксов Махаяны заключается в том, что, уделяя намного больше места свободной игре эмоций, чем Хинаяна, она одновременно более тщательно подходит к интеллектуальной стороне. Этот феномен до

---

21 Но не стоит забывать, что самый ранний материал существует в переводах в Китайском каноне, а также сохраняется в санскритском оригинале в виде несколько фрагментарных литературных отрывков нетхеравадинских школ Хинаяны.



некоторой степени объясним, если мы вспомним, что Махаяна была, как мы более подробно рассмотрим позже, не просто случайным движением реакции на Хинаяну, но также и более или менее систематичным развитием всего корпуса раннебуддийских учений. Несмотря на общепринятое мнение, некоторые страницы Палийского канона вибрируют тихим энтузиазмом, светятся безмятежным счастьем, вспыхивают сверкающим восторгом, и в нем вовсе нет недостатка в удивительных выражениях веры человека в Будду и преданности ему. Подобно вибрации ноты, слишком высокой для восприятия человеческим ухом, сама чувствительность и утонченность эмоционального элемента в палийских писаниях, полностью свободная от запутанности и жестокости обыденных человеческих страстей, вероятно, стала причиной того, что на нее не обращали внимания. В любом случае, согласно и палийским, и санскритским буддийским писаниям, разум и эмоции, мудрость и веру нужно развивать не односторонне, а в совершенном равновесии. Полностью гармоничное развитие когнитивных, волевых и эмоциональных сторон личности, по сути, необходимо на каждом из этапов духовной жизни. Как достаточно явствует при внимательном прочтении «Бодхичарья-аватары» Шантидевы, пламенная эмоциональность Махаяны никогда не приводила к крайности отрицания интеллекта. Даже школа Джодо-Шиншу, которая заявляет, что учит освобождению посредством чистой веры, делает это на основе глубокой и утонченной метафизики. Хотя эмоциональная насыщенность Махаяны противостоит односторонней схоластичности и рационализму Хинаяны, никогда не стоит забывать, что Махаяна не только включила в свое собственное учение большую часть хинаянской схоластики, но и развила школы философии, которым по остроте диалектики, ясности рассуждений и постоянного осознания того, что выходит за пределы философии, едва ли находились равные в мире.

Поскольку каждая эмоция триедина по природе и может быть направлена на объект, низший, равный или высший по отношению к субъекту, в Махаяне мы обнаруживаем

трехчленное развитие эмоций в виде сострадания (*каруна*), любви (*майтри*) и преданности (*бхакти*). Однако в силу самой природы буддийской мысли преданность и сострадание, в каком-то смысле вторичные, расцвели более ярко, чем любовь. Начинаящий Бодхисаттва, для наставлений которого было предназначено большинство учений Махаяны, оказывался в некотором роде в промежуточном положении. Под ним, пытающиеся справиться с гонящим их вихрем сансары, были миллионы жалких мирских существ, а над ним, улыбающиеся и великолепные на своих лotosовых тронах, бесчисленные Будды и Бодхисаттвы ряд за рядом сидели в зените славы. Благоговение перед вторыми и сострадание к первым были его основными чувствами, высотами и глубинами его духовной жизни. Любовь оставалась чувством, которое испытывали между собой либо мирские существа (хотя сама их принадлежность миру обычно делала их не способными на любовь), либо Просветленные члены запредельной иерархии.

Поскольку чувства, как мы знаем, можно испытывать не к вещам, а к людям, развитие преданности естественным образом вело к умножению объектов преданности, а именно, Будд и Бодхисаттв, так что в Махаяне мы находим бесчисленных запредельных существ, которые совершенно не известны учению в его ранней форме. И на этот раз, поскольку эмоция естественным образом стремилась найти выход в действии, чувство почтительности, по мере увеличения его силы, неизбежно нашло выражение в ряде внешних форм поклонения. Эти формы, будучи пропитаны метафизикой, обрели глубокий символический смысл, и ритуальный аспект Махаяны развился под влиянием преданности как одного из его условий. Ценность ритуальных действий, помогающих пробудить определенные сопутствующие состояния сознания, была совершенно ясна Махаяне, и эта школа широко использовала опоры подобного рода. Хинаянисты, не ощущая столь сильно импульса преданности, остались кратки в своих церемониях и не внесли никакого вклада в ритуальный аспект буддизма.

Однако в современной Тхераваде, особенно в Шри-Ланке, Таиланде и Камбодже эффект, производимый на ум торжественными и красочными процессиями Сангхи, иногда, по сути, странно напоминает ритуал Махаяны, хотя и более слабый по силе воздействия. Но не стоит забывать, что, в то время как более расплывчатые преимущества тхеравадинских церемоний, главным образом, ограничиваются членами Сангхи, ритуалы Махаяны – действия, в которых сосредоточивается запредельная сила, доступная всем, кого посвящение подготовило к ее принятию.

3) Переходя к третьей общей характеристике Махаяны, ее более позитивному представлению о Нирване и Пути, мы должны снова остеречься, чтобы не отождествить учение Великой Колесницы с какой бы то ни было односторонней или крайней позицией лишь потому, что его появление на феноменальном плане было связано с движением, противостоящим определенным аспектам доктрины и дисциплины Хинаяны. То, что Нирвана неопишима, было аксиомой для всех школ. Соответственно, все они признавали, по крайней мере, в теории, что невозможно считать позитивные суждения о ее сущностной природе более достоверными, чем негативные, и наоборот. Это позиция и палийских, и санскритских писаний, и если некоторые из последних кажутся односторонне-негативными в своих высказываниях, это впечатление поверхностно, поскольку в реальности создается укоренившейся привычкой отрицать даже отрицание.

Позитивизм Махаяны бывает двух видов – доктринальный и методологический. Как мы видели в первой главе, Хинаяна со временем стала жертвой привычки относиться к негативным характеристикам Нирваны не как к описаниям, а как к определениям, следовательно, обладающим не относительной, а абсолютной достоверностью. Против этой опасной склонности Махаяна страстно протестовала, утверждая, что с точки зрения Доктрины все концептуальные формулировки Реальности, и позитивные, и негативные, равным образом беспомощны. В то же самое время она утверждала, что с точки зрения Метода

позитивные формулировки, будучи более доступными пониманию и привлекательными, чем негативные, в целом оказывались более полезными обычному буддисту в его практике. Последователи Великой Колесницы заняли подобную двойственную позицию, поскольку, с одной стороны, они хотели защитить глубину Доктрины, а, с другой, – гарантировать гибкость Метода. Мудрость требовала, чтобы позитивная сторона получила защиту от вторжения негативных указаний Нирваны; сострадание, идя еще дальше, молило, чтобы позитивные указания, хотя в абсолютном смысле не более достоверные, чем их негативные соответствия, оказались гораздо более действенными в качестве опоры для духовной жизни. Соответственно, метафизической основой буддизма Махаяны стало совершенное преобладание концепции *шуньяты* или Пустоты, состояния, из которого возникают все концепции, даже концепция самой Пустоты. На этом фоне абсолютного (не относительного) отрицания особенно заметно то изумительное изобилие позитивных концепций, которое составляет методологическую основу Махаяны. Во-первых, мы видим абстрактные концепции, такие, как *читта* или Абсолютное Сознание или *махасукха* или Наивысшее Блаженство, затем квазирелигиозные концепции, такие, как *дхармакая*, Абсолютная Личность, в которой мудрость и сострадание соединяются не математически, а духовно<sup>22</sup>, кроме того, бесконечное число Будд, Бодхисаттв и других божеств, персонифицирующих различные этапы пути, и, наконец, легионы богов, полубогов, духов-охранителей и так далее, каждый из которых воплощает, на каком бы то ни было низком уровне феноменального существования, некий аспект учения. Эти позитивные концепции ясно выделяются на вездесущем фоне Пустоты, не как актеры перед опущенным занавесом, а, скорее, как стеклянные панели все более возрастающей степени непроницаемости на фоне залитой солнцем голубизны неба. Свет Пустоты сияет в различных степенях насыщенности, сквозь все эти панели, сквозь почти совершенную прозрачность более абстрактных позитивных

---

22 Д. Т. Судзуки, «Сущность буддизма», Лондон, 1983, с. 46.

концепций, едва ли уменьшающих его сияние, сквозь более конкретные концепции немного тускней, но сквозь все до некоторой степени, так что все, в силу своих качеств, могут служить указаниями в практических целях на То, что ни одна из них не способна выразить.

Подобно тому, как в случае с Хинаяной представление о Нирване, как ни о чем ином как о полном прекращении феноменального существования, привело к одностороннему негативному преподнесению Пути, так и в случае с Махаяной более позитивное представление о Реальности, несмотря на то, что это представление, как признавалось ею, обладало лишь относительной достоверностью, привело к формулировке идеала духовной жизни, гораздо более позитивного и, следовательно, более вдохновляющего, чем когда-либо проповедовала Хинаяна. Это был известный идеал Бодхисаттвы, идеал абсолютного альтруизма на высочайшем запредельном уровне, составляющий практическую сторону учения всех школ буддизма Махаяны. Поскольку идеал Бодхисаттвы обладает уникальной важностью, и его можно справедливо назвать самой сутью Махаяны, мы посвятим ему всю четвертую главу. Следовательно, к этой главе мы отправляем читателя за дальнейшей информацией.

4) Современные тхеравадины часто ошибочно считают, что махаянисты уделяют слишком большое внимание духовной жизни мирян за счет целостности монашеского идеала и чистоты монашеских обетов. По временам звучат абсурдные обвинения в том, что у махаянских монахов «нет морали» (в формальном буддийском смысле слова), что они «не соблюдают Винаю». Хотя среди Сангхи Махаяны есть группы, по отношению к которым подобные обвинения могут быть выдвинуты справедливо, они не более справедливы по отношению к махаянским монахам в целом, чем к их тхеравадинским собратьям. Однако правда, что махаянские бхикшу (за исключением священнослужителей Джодо-Шиншу, которые не являются членами Сангхи) не уделяют такого внимания, как хинаянисты, тому, что мы называем формальными аспектами монашества. Нравственность для

них – это не просто вопрос сохранения приличий на виду у мирян, как это часто случается в тхеравадинских землях. Этим более здоровым и, несомненно, более ортодоксальным в подлинном смысле слова отношением Махаяна обязана главным образом влиянию идеала Бодхисаттвы. Как только появилось утверждение, что Бодхисаттва может быть и монахом, и мирянином, стало невозможным отождествлять духовную жизнь исключительно с жизнью в монашестве. Это отождествление, несомненно, было не свойственно самому Будде, о чем в достаточной мере ясно свидетельствует следующая строфа из палийской «Дхаммапады»:

*«Даже если человек богато одет, если он развивает  
безмятежность, спокоен, сдержан и отрешен, ведет  
святую жизнь и воздерживается от причинения вреда всем  
живым существам – он Брахман, он аскет, он бхикшу»<sup>23</sup>.*

В то же самое время, отказ Махаяны относиться к духовной и монашеской жизни как обязательным синонимам, будучи результатом подчеркнутого внимания к сути, а не к случайностям пути ученика, на практике привел не к ослаблению, а к усилению целостности монашеского идеала в Махаяне и помог обеспечить чистоту монашеской дисциплины. Хотя согласно некоторым мнениям, Будда может совершить на благо других действия, обычно считающиеся греховными, утверждения подобного рода следует считать подтверждением верховенства сострадания, а не ниспровержением моральных устоев. Те махаянские тексты, которые касаются вопроса о поведении Бодхисаттвы, также являющегося членом Сангхи, требуют такой же степени аскетизма, что и тхеравадинские писания – от бхикку, стремящегося к Архатству, за единственным исключением, что для начинающего Бодхисаттвы, в отличие от будущего Архата, возможность найти прибежище в монашеском формализме не допускается самой природой Махаяны. Отклонения иногда случаются в Махаяне, равно как и в тхеравадинской ветви Сангхи, но лицемерие, возведенное в

---

23 «Дхаммапада», 142.

ранг искусства, здесь неслыханное дело.

5) Подобно тому, как духовный индивидуализм – самое серьезное обвинение, которое может быть выдвинуто против Хинаяны, так и безграничный альтруизм Махаяны лучше всего говорит в ее пользу. На место идеала псевдо-Архата, который озабочен главным образом, если не исключительно, своим собственным освобождением от страданий, Великая Колесница ставит несравнимый с ним идеал обладающего глубокой мудростью и бесконечным состраданием Бодхисаттвы, великого существа, которое, стремясь показать другим путь к Нирване, охотно жертвует своими собственными планами на освобождение. Однако не стоит полагать, что, поскольку махаянисты заняли позицию, диаметрально противоположную Хинаяне, они, следовательно, попали в ловушку и совершили диаметрально противоположную ошибку. С условной точки зрения отдельные существа действительно существуют, и говорить об обретении Просветления для себя или помощи в этом другим, следовательно, на уровне условной истины – одинаково уместные выражения. Вред наносится только тогда, когда мы начинаем считать подобные утверждения абсолютно истинными. Духовный индивидуализм хинаянского типа развился частично в силу того, что определенные группы ранних буддистов настаивали на интерпретации проповеди Будды о самостоятельных усилиях и личном опыте Истин в грубой буквальной манере. Но махаянисты, твердо придерживаясь и Доктрины, и Метода, учили, что, хотя с точки зрения сострадания Бодхисаттва должен стремиться к освобождению всех существ, с точки зрения мудрости он должен, в то же самое время, помнить, что в абсолютном смысле никаких существ нет. Посредством бесстрашного принятия противоположных допущений подобного рода Махаяна действительно обезопасила себя от ложных толкований, жертвой которых столь легко становилась более буквалистично настроенная и рационалистическая Хинаяна.

Если мы хотим провести параллель между четырьмя главными факторами, ответственными за рост

индивидуализма Хинаяны, и четырьмя факторами, которые, хотя им нельзя приписать ни исторической последовательности, ни логической связи, несомненно, сыграли важную роль в развитии альтруизма Махаяны, можно сказать вкратце, что Великая Колесница:

А) была способна лучше противостоять «гравитационному притяжению», о котором уже шла речь.

Б) Без сомнения, это произошло в силу того, что она более явственно осознавала чисто относительную ценность и символическое значение слов и концепций, имеющих отношение к Абсолюту.

В) более того, она уделяла гораздо более важное место в духовной жизни эмоциям, что способствовало максимальному развитию сострадания.

Г) Она подчеркивала, по крайней мере, равную важность личного примера Будды по сравнению с его наставлениями.

Подведя итог главным точкам расхождения во мнениях между Хинаяной и Махаяной, теперь мы должны попытаться прийти к более полному и синтетическому видению отношений между двумя школами. Один вопрос мы уже поднимали достаточно явно. Учения Великой и Малой Колесниц не являются взаимоисключающими ни с точки зрения Доктрины, ни с точки зрения Метода, и существует достаточно свидетельств того, что в древней и средневековой Индии последователи различных ветвей обеих школ по временам останавливались вместе как члены одного братства. Хотя Хинаяна отвергала как ересь чисто махаянские учения, как это делает Тхеравада и в наши дни, ряд из них оказались слишком полезны, чтобы их можно было игнорировать, и, в конце концов, они были молчаливо поглощены более консервативной школой. С другой стороны, Махаяна смело включала Хинаяну в целом в свои собственные учения. Тибетские буддисты и в наши дни говорят о своей вере в *трияну* тибетского буддизма, и в данном случае три яны – не те, что описаны в третьем разделе, а Хинаяна, Махаяна и Тантраяна, которые воспринимаются как все более высокие ступени одного пути. Однако было бы ошибкой считать, что то, что мы назвали отличительными махаянскими учениями,



совершенно отличалось от учений, заимствованных из хинаянских источников, или противоречило им. Сарвастивадинская и виджнянавадинская схоластика составляет непрерывную линию развития, и, сколь бы неортодоксальными некоторые махаянские доктрины не казались современным тхеравадинам, все они обнаруживаются в зачаточном виде на страницах тхеравадинских писаний. Даже пять основных характеристик, посредством которых мы описали различия Хинаяны и Махаяны, можно проиллюстрировать примерами из самых древних частей Палийского канона. Махаяна – это не движение обновления, а движение развития и развертывания. Следовательно, вряд ли стоит удивляться тому факту, что многие историки буддизма считали образ растения или дерева наиболее приемлемым. Махаяна относится к Изначальному Учению, как цветок к родительской завязи. И, как цветок дает свежие семена, так и Махаяна содержит внутри себя возможность постоянно возрождающейся духовной жизни. Буквализм Хинаяны, в котором обвиняла ее Махаяна, можно сравнить с внешней оболочкой, которая, защищая семя на ранних этапах его развития, должна прорваться и оказаться отброшенной, чтобы зарождающаяся внутри нее жизнь обрела простор для развития. Каков бы ни был вердикт историков, в духовном смысле Махаяна – не отход от учения Будды, а, скорее, возвращение к нему.

Сами махаянисты, по сути, всегда верили, что отличительные особенности их школы, вовсе не будучи развитием Изначального Слова Будды или дополнением к нему, на самом деле были преподаны золотыми устами Владыки. Эту точку зрения можно выразить двумя способами. Согласно первому подходу, традиционно принимаемому махаянистами, санскритские сутры в том виде, в котором они дошли до нас, не что иное как непосредственная речь самого Шакьямуни: некоторые были проповеданы в начале его пути, некоторые позже, но все они должны соотноситься с записями событий его мирского существования и найти место в каталоге исторических

проповедей. Второй способ понимания махаянской точки зрения выдвинули некоторые современные японские буддийские ученые, и он гораздо более сложен. Согласно их интерпретации, хотя сам Будда не может считаться автором санскритских сутр, особые учения Махаяны, воплощенные в этих трудах, были сначала преподааны им самым продвинутым среди его учеников, которые впоследствии передавали их тайно на протяжении поколений, пока не наступило время обнародовать их. Под обнародованием этих доселе тщательно скрываемых традиций, конечно, имеется в виду составление санскритских сутр, которые, если и не воспроизводят со стенографической точностью прямую речь Будды, то, по крайней мере, сохраняют суть подлинных учений. Традиционное истолкование махаянской точки зрения не может считаться приемлемым: санскритские сутры, вне всякого сомнения, были созданы гораздо позже жизни самого Будды. Но интерпретация японских ученых содержит важный элемент истины, и, хотя в таком виде его трудно доказать, но, по крайней мере, невозможно и опровергнуть. Одно можно сказать о махаянистах: они совершенно правы, утверждая, что напрямую восходят духовно к самому Будде, хотя их скорее стоит понимать в том смысле, что они передают не ту или иную доктрину, не более или менее развернутую концептуальную формулировку запредельных истин, а, скорее, то, к чему отсылают и на что указывают все эти формулировки, а именно, опыт Просветления самого Будды. Сохранением этого опыта с самого начала своего существования и была главным образом озабочена Махаяна как отдельная школа, и именно поэтому главной причиной их нападок на хинаянский буквализм стала их убежденность, что это делает невозможным достижение Просветления.

Это несогласие, естественно, должно было найти обоснование в критике. Но главным объектом критики Махаяны были не доктрины и методы традиции Хинаяны, а, скорее, отношение, которое сформировалось к ним у последователей Хинаяны, и манеру, в которой они интерпретировали их. На самом деле, как мы уже видели, вместо того, чтобы отвергать учения Хинаяны, махаянисты

включили их в свою собственную традицию, где они обнаруживаются и до сих пор. Критику Хинаяны, которая встречается в махаянских сутрах, следовательно, нужно воспринимать как направленную не столько против подлинных учений Будды, сохранных, к примеру, в суттах тхеравадинского Палийского канона, сколько против односторонних интерпретаций, которые возникли в определенных древних школах, в особенности, среди сарвастивадинов. На самом деле, хотя по своей сути махаянская критика остается справедливой по отношению к некоторым крикливым и воинственным группам, утверждающим, что они представляют собой современную Тхераваду, единственную уцелевшую школу Хинаяны, ее отнюдь нельзя отнести к тому, что считается старейшим слоем Виная-Питаки и Сутта-Питаки Типитаки Тхеравады. Махаяна и Тхеравада, если их истолковывать правильно, гораздо ближе друг к другу, чем это обычно представляется, – истина, которая в наши дни становится открытием, по крайней мере, для некоторых представителей обеих школ, особенно в Японии и Шри-Ланке: и той, и другой стране можно приписать заслугу стремления прийти к более целостному взгляду на буддизм.

Сколь бы ни был разрушителен, вне всякого сомнения, буквализм Хинаяны, не стоит думать, что либерализм лишен опасностей. Со временем, процветая на своей родине более 1500 лет, Махаяна довела либерализм до такой крайности и вознесла дух над буквой учения до такой степени, что последняя почти потерялась из виду, и Дхарма лишилась, по крайней мере, на мирском уровне, своей отличительной особенности. Это стало одним из факторов, приведших к упадку буддизма в Индии и его последующего исчезновения с родной земли.

Хинаяну и Махаяну можно считать иллюстрацией двух тенденций, центростремительной и центробежной, в учении Будды. В то время как первая противостоит распаду, вторая защищает от окостенения. В истории буддизма мы наблюдаем постоянное взаимодействие этих двух тенденций или сил, каждая из которых существует в подчиненном виде в сфере

влияния другой. Как существование солнечной системы зависит от поддержания совершенного равновесия между центростремительной и центробежной силами, движущими небесные тела, которые ее составляют, так и само существование буддизма зависит от поддержания абсолютной гармонии между буквалистским и либеральным влиянием, которое Хинаяна и Махаяна соответственно оказывают на доктрины и методы, составляющие Дхарму. Этот факт Махаяна осознает гораздо более ясно, чем Хинаяна, так что, с исторической точки зрения противопоставляя себя Хинаяне, доктринально она включает ее. Хинаяна, что в современном контексте тождественно Тхераваде, напротив, обычно считает Махаяну упадком Изначального Учения, единственным хранителем которого она себя считает, а особые доктрины и методы Махаяны отвергает как искажения «чистой Дхаммы». Но, как говорит доктор Конзе, «считать всю позднюю буддийскую историю свидетельством «упадка» «изначальной» проповеди – все равно что считать дуб вырождением желудя»<sup>24</sup>. По-видимому, наиболее здравый путь – принять воззрение Махаяны в отношении к Просветлению Будды, с одной стороны, и по отношению к Хинаяне – с другой, и считать ее отличительные учения достоверными, полезными и, на самом деле, необходимыми усовершенствованиями. Каковы в точности эти усовершенствования, мы теперь рассмотрим.

## **6. Доктрина о Трикае**

Хотя на первый взгляд темы, имеющие отношение к буддизму, несомненно, кажутся неистощимыми, все эти темы можно объединить под тремя заголовками: Будда, Дхарма и Сангха. Триратна или Три Драгоценности, на самом деле, составляют буддизм. Принять буддизм, согласно традиционной терминологии, означает обратиться к прибежищу в Просветленном, в его учении и Ордене. Изменения, которые произошли в Махаяне, можно, следовательно, отнести к этим трем темам. В соответствии с этим, мы обсудим, в очень общих чертах, во-первых, особые

---

24 «Буддизм: его сущность и развитие», с. 27.

махаянские учения, касающиеся Будды, во-вторых, те, которые имеют отношение к Дхарме, в-третьем, те, которые касаются Сангхи.

В Хинаяне Будда обычно считался человеческим существом, которое, пройдя обычный жизненный опыт, посредством собственных усилий достигло Просветления. Однако последователи Махаяны, проникая глубже в запредельную реальность, стоящую за мирской видимостью, постепенно разработали доктрину трикаи, трех тел или личностей Будды: *нирманакאי*, *самбхогакаи* и *дхармакаи*. Согласно этой доктрине, Будда – это не просто человеческое существо, но сама Реальность. Эта реальность, будучи не только мудростью, но и состраданием, в целях проповеди Дхармы всем существам принимала бесчисленные формы. Эти формы, среди которых нам лучше всего известен Будда Гаутама, тождественны Реальности и, следовательно, сами по себе полностью запредельны. Человеческое рождение и смерть – не более чем видимость. В реальности Будда никогда не рождается и никогда не умирает. Он не достигает Просветления, поскольку он вечно Просветлен, и, в любом случае, согласно глубочайшим учениям Махаяны, Просветление в абсолютном смысле недостижимо. Его «достижение» под деревом бодхи в Бодхгайе было, подобно всем остальным событиям в его земной жизни, просто искусным методом (*упая-каушалья*) вдохновения невежественных. Историческая личность Будды – это особый способ, которым непросветленные боги и люди воспринимают запредельную сострадательную активность Абсолюта.

Представленная таким простым образом, махаянская концепция природы Будды кажется, на первый взгляд, по природе скорее революцией, а не эволюцией, скорее, радикальным отрывом, чем естественным развитием, но на самом деле концепции Хинаяны и Махаяны связывает ряд промежуточных ступеней, и, вероятно, лучший метод постижения доктрины о трикае в его полностью развитой форме – проследить эти ранние стадии его эволюции. Чтобы изложение было удобно для восприятия, примем их число

равным четырем. Их можно описать как этапы ранней и поздней Хинаяны и ранней и поздней Махаяны соответственно. Первый этап представлен Тхеравадой, второй – Сарваствадой, третий – Мадхьямикой и Махасангхикой, а четвертый – Йогачарой. Каждая из этих школ, опираясь на учения своих предшественников, вносит собственный вклад в развитие этой доктрины.

1) Обсуждение большей частью сосредоточивалось вокруг вопроса о точном смысле терминов *рупака* и *дхармака*. Хотя с самого начала все были согласны, что Будда обладал этими двумя телами, не существовало единого мнения относительно их природы и функции. К примеру, ранние хинаянисты «воспринимали *рупакаю* Будды как человеческое существо, а его *дхармакаю* – как собрание его дхамм, то есть доктрин и дисциплинарных правил, взятых в совокупности»<sup>25</sup>. Если говорить в целом, именно эта концепция наиболее часто встречается в Никаях Палийского канона Тхеравады, но, как отмечает только что процитированный авторитетный источник, даже в этих трудах встречаются отрывки, которые допускают другую интерпретацию»<sup>26</sup>. Монаху Ваккали, который на смертном ложе страстно желает увидеть самого Будду, Благословенный говорит: «Тот, кто видит Дхамму, видит меня. Тот, кто видит меня, видит Дхамму». Интерпретируем ли мы эти слова реалистически или метафизически, будет зависеть от природы общего отношения, с которым мы подходим к буддизму. Если мы воспринимаем его буквально, слово Дхарма, ключевое слово всего отрывка, будет истолковываться буквально: Дхарма будет отождествляться с ее концептуальными и словесными формулировками, и наставление Будды Ваккали будет значить ровно то, что, поскольку он, с метафорической точки зрения, является воплощением различных доктрин и дисциплинарных наставлений, тот, кто действует в согласии с ними, можно сказать, «видит» его. Если, с другой стороны, над подход

---

25 Дутт, «Буддизм Махаяны», с. 142.

26 Там же, с. 138.

либерален, если для нас Дхарма – это не столько слова и понятия, которые указывают на Реальность, сколько сама Реальность, мы увидим в высказывании Будды провозглашение его сущностного тождества с Абсолютом, так что «постижение» Дхармы и «видение» Будды окажется тождественным не метафорически, а на самом деле, поскольку это просто альтернативные способы выражения абсолютного запредельного опыта.

2) Позднехинаянская концепция о природе Будды, продолжая склоняться к реалистической интерпретации *рупакаи*, начала объяснять *дхармакаю* метафизически. В «Абхидхармакоше» Васубандху, великого ученого Сарвастивады, даются два объяснения *дхармакаи*. Согласно первому, *дхармака* – общая сумма качеств (*дхарм*), составляющих Будду или, что оказывается ровно тем же, совокупность этих качеств, обретение которой синонимично достижению полного Просветления. Принятие первого из Трех Прибежищ означает принятие прибежища не в Будде как в преходящей человеческой личности, а в состоянии Будды. Васубандху, по сути, показывает, что сам акт принятия прибежища в Будде подразумевает нереалистическую интерпретацию *дхармакаи*. Будда Гаутама умер, его больше нет. Тогда в чем же мы принимаем Прибежище, если не в нерушимой сути состояния Будды? Это означает метафизическую интерпретацию природы Будды. Согласно второму объяснению Васубандху, которое заходит еще дальше, чем первое, *дхармака* состоит из

*«ряда чистых дхарм, или, скорее, обновления субстрата психофизического организма (анаирава-дхармасамтана, аираяпараврити). Дхармака, следовательно, обозначает новую, очищенную личность или субстрат (аирая), но указывается, что такой Дхармакаей обладает также и Архат»<sup>27</sup>.*

Читатель, вероятно, находит эти подробности довольно туманными. То, что имеет в виду Васубандху, вероятно,

27 Там же, с. 146.

можно выразить более простым, пусть и менее точным, языком. Так называемая личность – не более чем последовательность или поток материальных и ментальных явлений или дхарм. В случае с мирским существом, загрязненным жадностью, ненавистью или заблуждениями, эти дхармы считаются нечистыми. В случае с Буддой или Архатом эти нечистые дхармы полностью очищаются мудростью. Личность Просветленного существа – последовательность или поток чистых дхарм. Чистые дхармы совокупно известны как *дхармакайя*. *Дхармакайя* одинакова для всех Будд. Хариварман, основатель школы Сатьясиддхи, пошел немногим дальше, чем Васубандху, отличая *дхармакаю* Будды от *дхармакаи* Архата, поскольку, по его мнению, она состоит не только в качествах, составляющих Просветление, но и в качествах и способностях, связанных с особыми космическими функциями Будды как новооткрывателя и провозвестника Пути.

3) Раннемахаянский этап был, главным образом, синтетическим. Литература Праджняпарамиты уже приучила школы Махаяны к чисто метафизической интерпретации Нирваны, цели буддийской жизни, как состояния или принципа шуньяты или Пустоты. *Праджня* или мудрость была не просто интуитивным пониманием правдивой природы явлений, а запредельной способностью к постижению этой Реальности – *шуньяты*, – которая составляет суть всех явлений. Мадхьямики пересмотрели доктрину *дхармакаи* в свете этих представлений. Согласно им, *дхармакайя* Будды состоит, главным образом, в *праджне*. Другими словами, его личность, в конечном счете, тождественна Постижению Реальности или, поскольку на запредельном плане нет различий между субъектом и объектом познания, тождественна самой Реальности. Метафизический смысл заявления Будды «тот, кто видит меня, видит Дхарму», теперь обрел свое полное воплощение. Далее развиваться в этом направлении было некуда, поэтому на этапе ранней Махаяны мы видим, что интерес смещается от *дхармакаи* Будды к его *рупакае*.

Споры относительно природы *рупакаи* были



распространены уже в кругах Хинаяны. Тхеравадины и сарвастивадины утверждали, что материальное тело Татхагаты на самом деле материальное, а не запредельная сущность, как верили в целом махасангхики и, в особенности, их ветвь, локоттаровадины. Согласно более реалистическим взглядам, которых придерживались и мадхьямики, физическое тело было продуктом его кармы в предыдущих воплощениях, и до рождения, произошедшего естественным путем, он прошел все стадии внутриутробного развития. Эти взгляды возмутили махасангхиков, которые придерживались противоположного утверждения о том, что тело Шакьямуни – это призрачное тело, которое, пробыв в утробе еще один месяц в дополнение к обычному периоду созревания, спонтанно проявился в момент родов. «Они воспринимали Будду», – говорит доктор Н. Датт, суммируя взгляды махасангхиков и их последователей, –

*как локоттара (запредельного), а Шакьямуни – лишь как сотворенное тело (нирманакаю). Запредельный Будда обладает рупакаей безграничной, вечной, свободной от сасрава (нечистых) дхарм. Он всегда пребывает в самадхи, никогда не спит и не видит снов и узнает обо всем в мгновение ока. Он не знает ни усталости, ни отдыха и всегда занят с тем, что он ведёт живых существ к просветлению. Его сила и его жизнь бесконечны. На благо живых существ он появляется по собственному желанию в любом из шести гати (измерений). Что бы он ни произнес, это имеет отношение к истине, хотя люди могут понимать его по-разному. Короче говоря, махасангхики воспринимали Будду как полностью сверхмирское существо с безграничными силами и знанием, которое никогда не желало достичь Нирваны»<sup>28</sup>.*

Хотя это бескомпромиссно запредельное представление о природе Будды включалось в доктрину трикаи лишь во время третьего этапа его развития, который мы назвали ранней Махаяной, оно берет начало в гораздо более раннем периоде буддийской истории. Как мы видели в заключении к

28 Там же, . 150-151.

первой главе, раскол между тхеравадинами и махасангхиками случился примерно спустя столетие после паранирваны Будды, и есть достаточно литературных свидетельств того, что ко временам Ашоки локоттаравадинское представление о природе Будды достигло своего полного развития. На самом деле, может показаться, что их запредельные доктрины были вовсе не нововведениями по отношению к Изначальному Учению, а, скорее, систематической организацией и подчеркнутым утверждением традиций, которые существовали с самого начала. Следы этих традиций можно найти даже в Никаях Палийского канона Тхеравады, и знаки медленного движения в сторону нереалистического представления о *рупаке* можно обнаружить и в более поздней литературе Хиньяны, и в популярных хиньянских верованиях и в наши дни. Согласно «Махапариниббана-сутте» «Дигха-никая», Будда мог, если бы пожелал, остаться в мире до конца кальпы или мирового периода<sup>29</sup>. Его *рупая*, пусть и не столь вечная, как это утверждали локоттаравадины, должна была, следовательно, существовать невероятно долго. Многие из многочисленных отрывков Палийского канона, имеющие отношение к медитации, отсылают к силе – которой обладают все, кому удалось достичь четвертой *дхьяны*, – создания тонкого тела, напоминающего плотное во всех частностях, за исключением того, что второе соткано из материи, а первое создано из ума (*маномая*). «Самьютта-никая» упоминает диалог на эту тему между Буддой и Анандой:

– *Знает ли полностью Возвышенный, Владыка, как достичь мира Брахмы магическими силами, посредством тела, созданного умом?*

– *Да, я знаю это, Ананда.*

– *Знает ли полностью Возвышенный, Владыка, как достичь мира Брахмы посредством этого тела, составленного из четырех великих элементов?*

– *Да, я знаю это, Ананда.*

– *Странно это, Владыка! Удивительно, Владыка, что*

---

29 «Дигха-никая», ii, 104–115.

*Возвышенный обладает этим знанием!*

*– Да, Ананда. Действительно, странны Татхагаты, наделенные странными силами. Действительно, удивительны Татхагаты, наделенные удивительными силами.*

*Каждый раз, Ананда, когда Татхагата сосредоточивает тело в уме, а ум в теле, и, входя в осознание легкости и жизнерадостности, пребывает там, тогда, Ананда, тело Татхагаты становится более живым, мягким, более гибким и светоносным.*

*Предположим, Ананда, что железный шар нагревают целый день. Он становится легче, мягче, податливее и все больше светится. Таково, Ананда, и тело Татхагаты.*

*Теперь, Ананда, в то время, когда Татхагата подобным образом сосредоточивает тело в уме и ум в теле, тело Татхагаты лишь с небольшим усилием поднимается от земли в небо и по-разному использует магические силы, к примеру: будучи одним, он становится многими и так далее, и он обладает силой над телом, распространяющейся даже на мир Брахмы.*

*Подобно тому, Ананда, как шар хлопка или пуха, легкий и носимый ветром, лишь с небольшим усилием поднимается от земли к небу... так и когда Татхагата сосредоточивает тело в уме, а ум в теле... он по-разному использует магические силы... даже в мире Брахмы».*

*(«Самьютта-никая», v, 283–4. Перевод Вудворда)<sup>30</sup>.*

Согласно Буддхагхоше, однажды, когда Будда был занят проповедью Абхидхармы своей матери на небесах Тушиты, он создал несколько *ниммита*-Будд, чтобы они заняли его место на земле<sup>31</sup>. Все эти созданные умом Будды были по речи, внешности и поведению его точными копиями, вплоть до лучей света, испускаемых их телами, и разницу между ними и изначальным телом Будды могли распознать только боги, принадлежащие к высшим чинам небесной иерархии.

---

30 «Некоторые изречения Будды», с. 173-174.

31 «Толкователь» («Аттхасалини»), Лондон, 1921, т. 1, с. 20.

Что касается способа, которым родился Шакьямуни, в «Дигха-никае» говорится, что обычное существо входит в утробу бессознательно, таковым остается в ней и таковым рождается; восемьдесят великих учеников входят в утробу полностью сознательно, но остаются в ней и выходят из нее, не осознавая прошлое, два главных ученика, в данном случае, Сарипутта и Моггальяна, входят в утробу полностью сознательно и остаются таковыми, но, выходя, утрачивают память. Однако Будда в своем последнем рождении входит в утробу, остается в ней и выходит из нее с совершенным памятованием о своем прошлом пути и полностью осознает свое грядущее величие. Даже согласно традиции Хинаяны, появление Будды в мире, вне всякого сомнения, не происходит обычным образом. Он появляется из правого бока своей матери, без боли, и его сопровождает огромное множество небесных существ. Как говорит поэт Ашвагхоша, чья великая поэма «Буддхарита» с доктринальной точки зрения, вероятно, относится к сарвастивадинским трудам,

*«во время, когда созвездие Пушья было благоприятным, из бока королевы, очищенной ее обетом, родился ее сын на благо мира, без боли и без болезни»<sup>32</sup>.*

Слова «очищенная обетом», вероятно, имеют отношение к традиционному представлению и хинаянских, и махаянских школ о том, что зачатие Бодхисаттвы, будущего Будды, произошло в то время, когда его мать, Майядеви, соблюдала восемь наставлений. Поскольку третье наставление заключается в полном целомудрии, зачатие Бодхисаттвы, несомненно, не могло произойти в результате сексуального контакта. Следовательно, его тело, не будучи результатом слияния яйцеклетки и сперматозоида, не могло быть материальным. Оно должно было быть нематериальным.

Нереалистические изыскания Локоттары были большей частью сопоставлением общепринятых традиций подобного рода. Как можно судить по сохранившимся литературным

памятникам, ни одно из этих изысканий не было непосредственно связано с Изначальным Учением. Таковым был настоящий вывод локоттаравадинов о том, что то, что казалось физическим телом Будды, было на самом деле не мирским, а запредельным. Да, палийские тексты говорят о *маномайякае* или теле, созданном умом, но ум непросветленного человека, как и физическое тело, принадлежит миру. Запредельным телом может обладать лишь тот, кто уже постиг запредельное. Поскольку, согласно учениям Хинаяны, Шакьямуни не достиг Просветления до тех пор, пока ему не исполнилось тридцать пять лет, он не мог обрести запредельное тело до этого времени. Соответственно, хотя он и мог родиться с телом, созданным умом, он не мог родиться с запредельным телом. Локоттаравадины, однако, утверждали, что тело Татхагаты было запредельным со времени его мнимого рождения до времени его мнимой смерти. Разве запредельная *рупака* не обладает бесконечной жизнью и безграничной силой? Для того чтобы отстоять запредельную природу *рупака* Будды, локоттаравадины, с логической точки зрения, были вынуждены считать, что Просветление Будды произошло задолго до его нынешнего рождения. У нас нет возможности удостовериться, действительно ли они пришли к такому выводу на данном этапе, но в поздний период развития Махаяны к нему, определенно, пришли йогачарины, и он составил один из самых важных элементов полностью развитой доктрины о трикае.

Этот процесс отнесения Просветления Будды к более раннему периоду, должно быть, упрочил развитие доктрины о Бодхисаттве, которая, как описание пути Будды Гаутамы в его предыдущих существованиях, была принята даже Тхеравадой. *Дхьяна* или *самадхи* является, согласно махаянистам, пятой или шестой из десяти *парамит*, которые должен практиковать Бодхисаттва для того, чтобы подготовиться к обретению состояния Будды. Хотя она и не перечисляется в соответствующих перечнях Хинаяны, ее практика подразумевается включением *метты* и *упеккхи* (и то, и другое – формы медитации), а также добавлением

*паньни* или мудрости, для достижения которой необходима практика *дхьяны*. Как мы уже видели, сотворение тела, созданного умом, доступно любому, достигшему четвертой ступени сверхсознания. Бодхисаттва, достигнув в ходе своих предыдущих существований совершенства в медитации, должен обладать телом, созданным умом, посредством которого он может появляться сначала на небесах *Тушиты*, а потом на земле, где, подобно актеру на сцене, он сыграет драму рождения, Просветления и *Паринирваны*. Это тело, созданное умом, однако, может считаться обладающим запредельной природой, как утверждали локоттаравадины, только если Бодхисаттва уже достиг Нирваны, в хинаянском смысле слова, в какой-то момент во время его предыдущего рождения. Это, по-видимому, утверждалось йогачаринами и остальными на четвертом и последнем этапе развития доктрины о трикае. Тем не менее, можно свести достижение третьего этапа к синтезу концепции Мадхьямики о *дхармакае* и концепции Локоттаравады о *рупакае*, что, благодаря важному изменению в терминологии, стало известно как *нирманакая* или тело преобразования.

4) Если ранний этап махаяны был в основном этапом синтеза, то на позднем этапе в основном происходила проработка. Ясно показав чисто запредельную природу *рупакаи* или *нирманакаи*, махаянисты перешли к отделению плотной *рупакаи* от ее более тонкого аналога. Эта тонкая *рупакая* затем была подвергнута дальнейшему процессу дробления. Эти два изменения, которые довели до совершенства доктрину о трикае, главным образом были заслугой Йогачары. Мы рассмотрим каждое из них по очереди.

Как уже упоминалось, без переноса достижения Буддой Нирваны из этой жизни в прошлые невозможно говорить о чисто запредельной природе его *рупакаи*. Йогачарины смогли преодолеть это труднопреодолимое препятствие благодаря изменениям, которые произошли в философии Махаяны в целом, в особенности, благодаря резким различиям, которые были проведены между хинаянскими и махаянскими представлениями о Нирване, и более детальному и

догматическому рассмотрению этапов (*бхуми*) пути Бодхисаттвы. Поскольку идеал Махаяны заключался не в духовном индивидуализме, а в запредельном альтруизме, естественно, что она была склонна относить все чисто индивидуальные успехи на относительно периферийную позицию в иерархии духовных достижений. Поэтому, хотя и не отрицая возможности того, что шраваки и пратьекабудды могли обрести индивидуальную Нирвану, если им того хотелось, они отказывались считать, что такое состояние тождественно Реальности, и понимать это достижение как окончательную цель пути Бодхисаттвы. Этот путь заключался в десяти последовательных уровнях или *бхуми*. Согласно «Дашабхумика-сутре», в которой можно найти самое полное и систематическое изложение учения о *бхуми*, именно на восьмом *бхуми*, названном *ачала* или Недвижимое, Бодхисаттва определенно отказывается от перспективы индивидуальной Нирваны, которой он может достичь на этом этапе, и вместо этого умножает свои усилия для достижения полного Просветления на благо всех живых существ. Мы должны, однако, предостеречь читателя от слишком буквального понимания наших концептуальных формулировок этих возвышенных переживаний. Хотя на восьмом этапе своего пути Бодхисаттва не достигает Нирваны в том смысле, в котором ее достигают шраваки и пратьекабудды, из этого не стоит делать вывод, что он вообще не достигает Нирваны. Он достигает всего того же, что и они, но в то время как они, ценящие индивидуалистический духовный идеал, с момента достижения Нирваны прекращают существовать с точки зрения феноменального мира, он, поддерживаемый силой Будд и своим вековым обетом привести всех живых существ к Просветлению, одновременно обретает запредельное тело, посредством которого он продолжает проявляться в различных измерениях феноменального существования. Эта доктрина ясно преподносится в «Ланкаватара-сутре», в которой Владыка, проповедуя Махамати десять этапов пути Бодхисаттвы, говорит:

*«Далее, Махамати, Шраваки и Пратьекабудды на восьмом этапе пути к состоянию Будды так опьяняются счастьем, которое наступает в силу достижения совершенной безмятежности, и, не сумев понять полностью, что нет ничего в мире, кроме того, что видно посредством самого Ума, они, следовательно, утрачивают способность преодолеть препятствия и энергию привычки, вырастающую из их представлений об общности и индивидуальности, и, придерживаясь бессамостности личности и вещей и развивая взгляды, отсюда возникающие, они обладают избирательными представлениями и знанием о Нирване, которая не является истиной об абсолютном уединении. Далее, Махамати, Шраваки и Пратьекабудды на восьмом этапе пути Бодхисаттвы к состоянию Будды так опьяняются счастьем, которое наступает в силу достижения совершенной безмятежности, и, не сумев понять полностью, что нет ничего в мире, кроме того, что видно посредством самого Ума, они, следовательно, утрачивают способность преодолеть препятствия и энергии привычки, вырастающие из их представлений об общности и индивидуальности, и, придерживаясь бессамостности личностей и вещей и ценя взгляды, отсюда возникающие, они обладают различающей идеей и знанием о Нирване, которая не является истинностью об абсолютном уединении. Махамати, когда Бодхисаттвы сталкиваются со счастьем Самадхи совершенного успокоения и ощущают его, ими двигает чувство любви и сочувствия, берущее начало в их изначальных обетах, и они осознают ту роль, которую они должны играть в отношении (десяти) неустойчивых обетов. Поэтому они не вступают в Нирвану. Но суть в том, что они уже в Нирване, поскольку в них не возникает различение»<sup>33</sup>.*

Достижение нирманакаи на этом этапе ясно обозначается в тексте в следующей строфе:

*«Когда те, кто рождены от Будды, видят, что мир —*



*не что иное, как сам Ум, они обретают тело преображения, которое не имеет ничего общего с действиями, производящими следствия, но наделено силами, психическими способностями и самоконтролем»<sup>34</sup>.*

Как кратко формулирует этот вопрос Элиот, суммируя учение о трикае,

*«согласно общему представлению махаянистов Будда обретает Нирвану в самом акте становления Буддой, и, следовательно, оказывается за пределами всего, что мы называем существованием. Однако сострадание, которое он чувствует к человечеству, и благая Карма, которую он накопил, становится причиной того, что его человеческий образ (нирманакайя) появляется среди людей для их наставления, а сверхчеловеческий образ, воспринимаемый, но нематериальный, появляется в Раю»<sup>35</sup>.*

Однако превращение в Будду и обретение Нирваны в хинаянском смысле происходит, согласно последователям Махаяны, на восьмом этапе пути Бодхисаттвы. Поэтому Хар Дайал в своем изложении пути, описанного в «Дашабхумика-сутре», утверждает: «Этот бхуми столь важен, что его называют Этапом Совершенства, Рождения или Окончания»<sup>36</sup>. После этого Бодхисаттва живет и работает в запредельном теле, и, несомненно, именно в таком теле он, обрета *дхармакаю* на десятом этапе своего пути, появляется на земле как Совершенный Будда. Согласно «Дашабхумике», после обретения *дхармакаи* Бодхисаттва обретает тело славы, сидящее на небесном лотосе, украшенном драгоценностями. Природа отношений между этим телом и телом или телами,

---

34 Там же, с. 165.

35 «Индуизм и буддизм: исторический набросок», Лондон, 1954, т. 2, с. 35.

36 «Учение о Бодхисаттве в буддийской санскритской литературе», Лондон, 1932, с. 290.

обретенными на восьмом этапе, по-видимому, не становилась предметом исследований. Поскольку она имеет отношение к опыту, что не в силах постичь сердце или высказать язык, эта тема крайне туманна. Но можно, по крайней мере, достоверно утверждать, что, если Нирвана, обретенная на восьмом этапе, запредельна, то и тело должно быть запредельным. В любом случае, поскольку путь Бодхисаттвы считается бесконечно долгим, и бесчисленные века проходят с достижения одного этапа до достижения следующего, махаянисты были склонны говорить об обретении запредельного тела как о том, что произошло в бесконечно давние времена. Поэтому великие Бодхисаттвы, такие, как Авалокитешвара и Манджушри, не имеют истории. С практической точки зрения они чисто запредельные персонажи – яркие истечения «сияющей предвечной сущности» Абсолюта, вечно существующие потоки сострадания, единого с мудростью, и мудрости, единой с состраданием, вечные спасители человечества.

Доктрина о *бхуми* позволила махаянистам отнести к более ранним временам достижение Буддой Нирваны, таким образом, утверждая запредельную природу его *рупакаи*, и все, что им оставалось, чтобы довести до совершенства доктрину о триаде – подразделить *рупакаю* на более плотную и тонкую формы. Это изменение, последнее в долгом ряду, снова выпало на долю Йогачары, школы, которая продолжила проводить различия между личностями, названными в более поздний период, когда терминология доктрины стала более четкой, *самбхогакаей* и *нирманаккаей*. Основой этого различия стала идея о том, что Будда или Бодхисаттва предстает перед различными существами в разном виде, согласно их вкусам и темпераментам, их различным степеням духовной утонченности. На самом деле, это не столько то, что Будды и Бодхисаттвы принимают разные формы, а то, что одна и та же запредельная сострадательная активность Абсолюта воспринимается по-разному разными умами, как следствие, как бы распадаясь на множество великолепных фигур, подобно тому, как луч света, проходя через призму, распадается на сияющие и переливающиеся оттенки радуги.

Если довести это до логического завершения, это будет означать, что есть столько Будд и Бодхисаттв, сколько есть живых существ во вселенной, и каждая божественная форма – это модус, в котором существует дхармакая и посредством которого она обращается к отдельному человеку или даже к отдельной вещи. На основе этой посылки «Ланкаватара» приходит к заключению, что, подобно тому, как руку можно назвать *hasta*, или *kara*, или *pāṇi*, а тело – *tanu*, *deha* или *śarīra*, так и Татхагата «может явиться слуху невежественных людей в этом мире долготерпения под многими именами, число которых – сто тысяч раз по три *асамкхеи*», под которыми «они обращаются к нему, не зная, что это имена Татхагаты»<sup>37</sup>. На самом деле, она напрямик утверждает, что даже имена различных небуддийских божеств, таких, как Брахма и Вишну, а также многочисленные буддийские и небуддийские обозначения реальности, такие, как Нирвана, Вечное, Пустота, Дхармадхату, Бесформенное, – наименования Татхагаты<sup>38</sup>.

Эта опасная доктрина, которая, в конечном итоге, способствовала упадку буддизма в Индии, появилась не сразу. Живых существ можно разделить на два класса — духовно развитые и духовно неразвитые. Поэтому первично рупакая разделилась, как мы видели, на *самбхогакаю* или тело наслаждения, которая является *дхармакаей*, как ее воспринимают в небесных измерениях Бодхисаттвы, следующие одному из десяти *бхуми*, и на *нирманакаю*, которая является той же самой реальностью, воспринимаемой на земле шраваками, *пратьекабуддами* и обычными людьми, а также теми Бодхисаттвами, которые еще не вступили на первый *бхуми*. *Самбхогакая*, опять же, оказалась двучленной, поскольку состояла из *свасамбхоги*, формы, в которой Будду воспринимают Будды других мировых систем, и *парасамбхоги*, формы, которую воспринимают Бодхисаттвы. Это углубление анализа представляет, однако, чисто теоретический интерес, а в

---

37 «Ланкаватара-сутра», с. 165.

38 Там же, с. 166.

практических целях считается, что Будда обладает просто тремя телами, *дхармакаей*, *самбхогакаей* и *нирманакаей*. Природа первого и последнего из них объяснялась, когда мы говорили о втором и третьем этапе развития доктрины о трикае, и только второе, то есть *самбхогакая*, теперь заслуживает нашего внимания.

Подобно тому, как Будда-*нирманакая*, то есть Шакьямуни-человек, исторический Шакьямуни, является центральной фигурой Хинаяны, так *самбхогакая*, в той или иной из ее многочисленных великолепных манифестаций, является доминирующей фигурой в Махаяне. Именно *самбхогакая* проповедует сутры Махаяны, подобно тому, как *нирманакая* проповедует сутры Хинаяны. Он наивысший объект веры и поклонения, абсолютный ослепительный фокус, в котором сливаются воедино, подобно бесчисленным сходящимся лучам света, все те зарождающиеся желания и мечтания сердца, те полуслепые стремления к совершенству, те мощные возвышенные порывы любви и обожания, которые в менее философских религиях направлены на более или менее грубые концепции теистического порядка. Его великолепное тело, украшенное тридцатью двумя главными и восьмьюдесятью вторичными знаками Будды, безграничное сияние которых заполняет весь космос, всегда было главной темой искусства Махаяны, а различные запредельные формы, в которых он поднимается, подобно солнцу, над горизонтом медитации преданного, со временем воплотились в произведениях искусства, которые не только были ценны в качестве опоры духовной жизни в целом и практики медитации в частности, но и признаны одними из величайших художественных сокровищ человечества.

Так жарко пылала преданность последователей Махаяны, так изобиловало творчеством их духовное воображение, так насыщена была их художественная деятельность, что просторные небеса Махаяны оказались населены великолепной компанией запредельных существ – Будд, Бодхисаттв и низших божеств, – каждое из которых обладало особыми качествами и отдельной личностью. На самом деле, со временем формы *самбхогакаи* стали столь

многочисленны, что махаянисты начали ощущать необходимость в приведении их в определенный порядок. Соответственно, разные школы разработали различные системы классификации, среди которых наиболее известно и популярно деление на пять «семейств», каждым из которых управляет определенный Будда. Эти пять семейств были соотнесены с пятью элементами, пятью *скандхами*, пятью чувствами, а также с различными цветами, буквами алфавита, сторонами света, животными и т. д. Вайрочана, Ами табха, Ратнасамбхава, Амогхасиддхи и Акшобхья – пять главенствующих Будд этой системы, их семейства состоят из великих Бодхисаттв, каждый из которых связан с тем или иным Буддой как его духовный сын, а также супруга, которые, как считалось на более поздней стадии развития, имелись у каждого Будды и Бодхисаттвы. К примеру, Будда Ами табха главенствует в Лotosовом семействе, его цвет – красный, его направление – запад, его рай – Сукхавати, Земля Блаженства. Он ассоциируется с *самджня-скандхой*, совокупностью восприятия. Его супруга – богиня Пандаравасини, а старший из его духовных сыновей – Бодхисаттва Авалокитешвара. Дочь Авалокитешвары – богиня Тара. Более того, поскольку каждая *нирманакая* – отражение в грязных водах мира определенной *самбхогакаи*, которая остается в лунноликом великолепии высоко в небесах запредельности, в эту схему также вписываются Будды в человеческой, если и не в «исторической», форме. По этой причине Шакьямуни ассоциируется с Ами табхой как его последнее земное проявление, а, поскольку это последнее проявление *самбхогакаи*, настоящий мировой период находится, как считается, под особым покровительством Ами табхи и Авалокитешвары. Однако в системе в целом Будда Гаутама занимает явно подчиненное, почти совершенно незначительное положение, часто о нем вообще не упоминается, и создается впечатление, что Махаяна может вполне обойтись и без него. Как говорит Конзе,

*«для христианского историка или историка-агностика реален только Будда-человек, а духовный и магический Будда*

*для него – всего лишь вымысел. Верующий подходит к этому совершенно иначе. Природа Будды и его «тело славы» более явственны для него, а человеческое тело и историческое существование Будды напоминают несколько лохмотьев, прикрывших его «духовное великолепие»<sup>39</sup>.*

Именно это духовное великолепие, а не тусклые искры исторических свидетельств, становится, будучи подчеркнуто доктриной о трикае и особенно – его концепцией самбхогакаи, – подлинным светом Махаяны. Уделяя особое внимание запредельному аспекту природы Будды, Махаяна не только возносит буддизм высоко над уровнем чистой историчности, но также полностью подтверждает его вечную истину и вселенское значение.

### **7. Две истины: бессамость всех дхарм**

Махаяна не только углубила представление о природе Будды, но и разработала доктрины, которые придали Дхарме более глубокую интерпретацию и более широкое применение, чем когда-либо. На теоретическом плане ее настойчивое утверждение о том, что, как составное пусто от самости, так и компоненты составного лишены самобытия, прояснило Постигание Буддой Реальности, выраженное в его учении о вселенской обусловленности, в то время как на практическом уровне подчеркнутое внимание к универсальности идеала Бодхисаттвы четко высветило рельеф сущностных черт его представлений о духовной жизни. Прежде чем взяться за краткое изложение этих двух выдающихся доктрин, самых важных среди особых доктрин Махаяны, касающихся второй из Трех Драгоценностей, и общих для всех школ Великой Колесницы, необходимо понять, как Махаяна могла развить свое собственное истолкование Дхармы, отнюдь не отбрасывая истолкования Хинаяны. Следовательно, сначала нужно кратко упомянуть о том, как она проводила различие между относительной и абсолютной истиной.

Это различие было знакомо еще Хинаяне. Согласно второй колеснице есть два вида истины или два модуса

---

39 «Буддизм: его сущность и развитие», с. 38.

выражения, один из которых – истина в окончательном смысле (*параматтха-сачча*), а другой – только в условном смысле (*саммути-сачча*). Для последователя Хинаяны дхармы, то есть 165 (согласно Тхераваде) или 72 (согласно Сарвастиваде) мельчайших материальных и ментальных компонента явлений, реальные, и поэтому единственно верное в абсолютном смысле описание явления – то, которое говорит нам, из каких дхарм оно составлено и каким образом они связаны. Такие выражения, как «монах идет за подаянием» или «он сказал, что сделает работу сам», не истинны в окончательном смысле, поскольку слова «монах» и «сам» не относятся ни к одному элементу соответствующей реальности. Для последователя Хинаяны колесо, ось, стержень и так далее реальные, а колесница нереальна. В то время как описания существования в терминах души, самости, эго, личности, индивидуальности и так далее достоверны лишь в условном смысле, те, которые говорят о нем в рамках скандх, аятан и дхату, в терминах обусловленного совозникновения или Четырех истин, подлинны в абсолютном смысле. Следовательно, согласно Хинаяне, под абсолютной истиной (*параматтха-сачча*) понимается не что иное, как те или другие важные доктрины буддизма. Согласно Махаяне, с другой стороны, поскольку так называемые абсолютные дхармы Хинаяны возникают в зависимости от причин и условий, они не реальные, а нереальные по природе. Эта обусловленность или нереальность всех явлений для последователя Махаяны обозначается термином *шуньята* или Пустота. Такие доктрины, как Четыре истины и обусловленное совозникновение, поскольку они имеют отношение к тому, что нереально, сами по себе нереальны в окончательном смысле, и, какой бы истинностью они ни обладали, она не абсолютна, а лишь условна. Шуньята или *татхата* – только это абсолютная истина. По этой причине последователи Махаяны сводили всю Доктрину к сфере того, что мадхьямики называли *самврити-сатья*, условной истиной, или тому, что йогачарины, снова выказав свой талант к усложнению, описывали как *парикаल्पита* и *паратантра*,

иллюзорную и зависимую реальность.

Каким бы революционным не могло показаться это нововведение, по сути, Махаяна просто дала метафизическую интерпретацию притче Будды о плоте: Дхарма – всего-навсего средство. Ответ на вопрос «В чем смысл придерживаться таких доктрин, как обусловленное совозникновение и Четыре истины, если они истинны лишь в относительном смысле?», следовательно, тот же, что и ответ на вопрос «Зачем использовать плот, если мы не можем взять его с собой после того, как переправимся на другой берег?» Будучи далеки от отрицания доктрин буддизма, последователи Махаяны придерживались их, поскольку, согласно им, только посредством условной истины можно реализовать абсолютную истину; первая – трамплин ко второй. Более того, абсолютная истина, обозначаемая словами *шуньята* и *татхата*, может быть описана только посредством исчерпывающего ряда отрицаний. Но для того, чтобы дать негативное описание, сначала нужно найти что-то, что можно отрицать. Это «что-то» – относительная истина. Доктрины буддизма необходимы, несмотря на то, что они не истинны в абсолютном смысле, поскольку только посредством отрицания этих доктрин может появиться единственно возможное определение Реальности, а именно, негативное определение. Так последователи Махаяны смогли разработать их собственные, особые доктрины, не отрицая доктрин Хинаяны. Без понимания махаянской версии двух истин невозможно достичь полного понимания отношений между двумя школами.

Первая из отличительных махаянских доктрин, общих со всеми школами Великой Колесницы, а именно, доктрина о бессамостности и пустоте всех вещей (*сарвадхарма-найратмья* и *сарвадхарма-шуньята*), тесно связана с доктриной о Двух истинах. Мы попытались показать в первой главе, что принцип вселенской обусловленности, будучи концептуальной формулировкой Просветления Будды, был основным учением буддизма, главной доской того плота, которым является Дхарма, той фундаментальной доктриной, в которой берут начало все остальные доктрины и к которой



все они могут быть сведены. Даже Нирвана, будучи последним звеном в ряду причинных этапов, в котором факторы подобного рода последовательно утончаются, оказывается включенной в его границы. Четыре истины – это результат применения этой доктрины к проблеме страдания. А по какой причине так называемая личность (*пудгала*) считается лишенной самобытия (*анатман*)? Просто потому, что в ней нельзя найти элемента, материального или ментального, который бы не возник в зависимости от причин и условий, внешних по отношению к нему самому. Очевидно, что плоть – это нечто большее, чем одеяние, а понимание принципа вселенской обусловленности – гораздо более важный момент духовной жизни, чем понимание любого из его особых случаев применения, какими бы важными или интересными они ни были, в форме той или иной доктрины буддизма. Но об этой истине последователи Хинаяны быстро забыли. Отрицая общий принцип, они устремили свое внимание практически исключительно на тот особый случай его применения среди многих, в котором глубже всего были заинтересованы: на доктрину о бессамости так называемой личности (*пудгала-найратмья*). В результате этого явного предпочтения в пользу психологической периферии, а не метафизического центра Дхармы они со временем выдвинули на первый план две доктрины, каждая из которых, по сути, отрицала дух Изначального учения, а также была изобильным источником дальнейших заблуждений и ошибок. Согласно первому учению, постижения *пудгала-найратмьи* посредством всестороннего анализа так называемого «я» или *атмана* и сведения его к составляющим его дхармам самих по себе было достаточно для того, чтобы обеспечить достижение Нирваны. Согласно второму, дхармы, на которые распадается самость при должном анализе, составляют определенное ограниченное число абсолютно реальных сущностей. Эти сущности, с терминологической точки зрения известные как *самскрита-дхармы*, можно узнать по таким признакам (*ниммита*), как болезненность и нечистота. Нирвана, *асамскрита-дхарма*, однако, лишена таких признаков (*анимитта*), это состояние

чистоты и блаженства. Человек достигает Просветления, постепенно отрешая ум от обусловленного и направляя его к Необусловленному. Следовательно, если дхармы, составляющие личность, реальны, то и знаки этих дхарм реальны. Если знаки реальны, то отсутствие знаков тоже реально. Если знаки и отсутствие этих знаков реально, тогда различие между Нирваной и сансарой – реальное различие, и отвержение одной и достижение другой – реальное отвержение и достижение.

Против этих дуалистических взглядов, которые, несомненно, указывали в направлении духовного индивидуализма и эгоизма, последователи Махаяны решительно протестовали в форме своей доктрины о *сарвадхарма-шуньяте* или пустоте всех без исключения дхарм, которая, по сути, лишь вновь утверждала первостепенную роль принципа вселенской обусловленности по сравнению с его частными случаями и напоминала об относительности всех концептуальных формулировок. Согласно этой доктрине, пять *скандх*, двенадцать *аятан* и восемнадцать *дхату*, а также их различные разновидности, к которым последователи Хинаяны так тщательно и изоощренно сводили в анализе так называемую личность, были не абсолютно реальными сущностями, а лишь конструкциями ума. Как мы указывали в ходе нашего обсуждения двух видов истины, дхармы, составляющие личность, возникают в зависимости от причин и условий. Быть зависимым – значит быть лишенным самостоятельной природы или самобытия (*свабхавы*). То, что лишено собственной природы, называется пустым (*шунья*). Обусловленность и пустота – одно и то же. Обусловленная дхарма – это, следовательно, пустая дхарма. Это, на самом деле, признавали даже последователи Хинаяны. Но последователи Махаяны, начиная с хинаянского различия между *самскрита-* и *асамскрита-дхармами*, первые из которых обладают *нимиттами*, а вторые лишены их, пришли к выводам, которые ужасали их оппонентов. Они указывали, что отрицание невозможно помыслить без утверждения, и, следовательно, одно зависит от другого. То, что лишено знаков, с одной стороны, так сказать, ограничено

тем, что имеет знаки. Следовательно, Нирвана существует только по отношению к сансаре. Поскольку она относительна, она зависима, поскольку она зависима, она обусловлена, а поскольку она обусловлена, ее должно считать пустой. Отождествив, таким образом, дхармы с Пустотой, с одной стороны, и Нирвану с Пустотой – с другой, махаянисты сделали еще более дерзкий шаг к тому, чтобы уравнивать Нирвану с сансарой. Если А и Б тождественны В, тогда, очевидно, А и В должны быть тождественны. Это смелое отождествление природы явлений с Абсолютом – одно из самых плодотворных и важных утверждений Махаяны. Оно не только способствует формированию еще более глубоких философских концепций, но и становится основанием логики противоречий, присущей Праджняпарамите, которая говорит о тождестве утверждения и отрицания, а также во многом окончательным обоснованием и объяснением поздней тантрической теории и практики, особенно в сфере медитации и нравственности.

Но, вероятно, самое поразительное следствие принципа вселенской обусловленности – его применение к махаянской концепции духовной жизни, особенно в том виде, в котором она сформулирована в идеале Бодхисаттвы. Поскольку все вещи, обусловленные и необусловленные, пусты и, следовательно, неотличимы друг от друга (*адвая*), махаянисты говорили не только о пустоте всех дхарм (*сарвадхарма-шуньята*), но также, в более позитивном ключе, и о тождестве всех дхарм (*сарвадхарма-самата*). Поскольку все вещи в реальности тождественны и поскольку любое разграничение Нирваны и сансары, следовательно, является заблуждением, из этого неизбежно следует вывод, что в абсолютном смысле не может быть ни отвержения одного, ни достижения второго. По этой причине махаянская концепция Просветления радикально отличается от концепции Хинаяны. В то время как вторая школа склонна считать, что в ходе него происходит реальный переход (пусть и нереальной личности, что, по крайней мере, достаточно пронизательно признавал Буддхагхоша) от реальной сансары к реальной Нирване, для первой школы оно заключалось в

абсолютном прекращении всех подобных разграничений и постижении того, что неразличимая и единообразная Пустота, Таковость, Тожество или Сознание, как это можно по-разному называть – это единственная Реальность. И даже это постижение – это, конечно, не-постижение, и, поскольку это не-постижение, оно является постижением.

Подобно этому, было бы ошибкой считать, что Пустота составляет собственную природу или самобытие дхарм, потому что тогда не было бы различий между буддийской доктриной о пустоте, с одной стороны, и такими концепциями, как концепция *ниргуна-брахмана* Самкары или субстанции Спинозы – с другой. Все вещи пусты, следовательно, пустота сама по себе пуста, и ее не нужно мыслить как реальность, как своего рода материал или субстанцию, из которых производятся дхармы и в которую они возвращаются, подобно глиняным горшкам, и еще менее нужно мыслить ее, как своего рода субстрат, который каким-то образом находится за поверхностью вещей и удерживает их. Когда тексты Праджняпарамиты говорят, что Бодхисаттва берет за основу пустоту, на самом деле это означает, что он не принимает в качестве опоры вообще ничего из обусловленного или необусловленного. Соответственно, в реальности нет не только достижения или Нирваны, но и стремления к этому достижению. Осознавая, что все дхармы никогда не были созданы, а «все существа – с самого начала Будда», Бодхисаттва остается в состоянии глубокой неподвижности, не отвлекаясь на двойственные понятия. Но абсолютную истину можно постичь только посредством условной истины. Следовательно, в то же самое время, когда он пребывает в идее недостижения, в Пустоте, Бодхисаттва усердно трудится, чтобы достичь Просветления посредством практики Десяти совершенств и выполнения различных других обязанностей Бодхисаттвы. На самом деле, если он хочет избежать впадения в дуалистическое представление о недостижении, он должен практиковать именно так. Недостижение неотлично от достижения. Если бы это было так, доктрина об абсолютной неподвижности всех дхарм привела бы на практике к своего рода квиетизму, а такого

никогда не случалось. Напротив, она всегда прививала идеал сострадательной деятельности, которому не было равных в истории религии. Но «основой» этого необычайно активного сострадания, стоит напомнить, был не какой-то мирской и, следовательно, в глубине своей эгоистичный «гуманистический» идеал, а постижение того, что все дхармы, включая так называемые объекты сострадания, в своей основе пусты и, как следствие, нереальны.

Такое представление о духовной жизни прямо противоположно чопорному индивидуализму Хинаяны. Однако, как бы велико, вне всякого сомнения, ни было различие между духовным эгоизмом и запредельным альтруизмом, оно не столь велико и не столь глубоко, что его нельзя преодолеть еще большей терпимостью Махаяны. Путь к Просветлению в махаянском смысле слова, чтобы быть подлинно всеохватным, должен включать все этапы и степени духовной жизни, от низших до высших. Даже индивидуализму должно найтись место. Соответственно, подобно тому, как в теоретическом плане последователи Махаяны смогли включить учения Хинаяны в свои собственные посредством доктрины о Двух истинах, так и в практическом плане они смогли включить духовный идеал Хинаяны, а также ее озарения и достижения, с помощью простого приема – деления этапов пути Бодхисаттвы на две части, высшую и низшую. Это различие отражено в различных схемах духовной практики. К примеру, медитация на Пустоту делится на пять этапов. На первом Бодхисаттва осознает пустоту дхарм, на втором – пустоту обусловленных дхарм, а на третьем – пустоту тех дхарм, которые являются необусловленными. Эти уровни принадлежат Хинаяне. На четвертом этапе он постигает абсолютную пустоту каких бы то ни было дхарм. На пятом он выходит за пределы самого представления о Пустоте, так что об этом нельзя сказать ни слова. Эти два уровня принадлежат исключительно Махаяне. Подобно этому, десять уровней пути Бодхисаттвы разделены на две части, первая из которых включает уровни 1-6, а вторая – уровни 7-10. Первая часть соответствует первому, второму и третьему уровням медитации на Пустоту, в то

время как вторая часть соответствует четвертому и пятому этапу. Это означает, что одна из них соответствует Хинаяне, а другая Махаяне, хотя обе принадлежат к Махаяне в том смысле, что Бодхисаттве нужно пройти все эти этапы в ходе своего продвижения по пути.

Согласно более развитому и более истинному с ортодоксальной точки зрения учению, лик Реальности покрыт двумя завесами. За внешней завесой (*аварана*) страстей (*клеша*) находится внутренняя завеса неведения, завеса, мешающая подлинному познанию (*джня*). Признавая, что последователям Хинаяны удалось устранить первую завесу посредством постижения *пудгала-найратмьи*, бессамости так называемой личности, махаянисты утверждали, что вторую завесу можно убрать лишь посредством постижения *сарвадхарма-найратмьи* или *сарвадхарма-шуньяты* – бессамости и пустоты всех вещей. На шестом этапе, последнем из тех, что составляют низшую группу уровней пути Бодхисаттвы, Архат, посредством практики первых трех медитаций на Пустоту разрушивший свои страсти и постигший бессамость личности, достигает Нирваны в хинаянском смысле слова. Однако Бодхисаттва, отказываясь от индивидуального освобождения, переходит к высшей группе уровней пути, на четвертом и последнем из которых он, посредством двух последних медитаций на пустоту разрушив неведение и постигнув истину вселенской пустоты, достигает самбодхи или полного Просветления, другими словами, становится Совершенным Буддой. Так последователи Махаяны смогли включить хинаянский индивидуализм, как промежуточную стадию, в махаянский путь запредельного альтруизма. Это, по сути, означало, что признавалась возможность перехода от низших к высшим этапам, так что, согласно некоторым текстам, шестой этап мог преодолеть не только тот, кто принимал идеал Бодхисаттвы, но и шравака, который, достигнув Нирваны в хинаянском смысле, обнаружил свою ошибку и увидел, что достижение, которое он до тех пор считал абсолютным, на самом деле не является таковым. В «Саддхарма-пундарика-сутре» изображается, как Шарипутра,

который в махаянских текстах часто отстаивает хинаянскую точку зрения, делает подобное открытие. Услышав слова Будды, обращенные к собравшимся Архатам, Бодхисаттвам, богам и полубогам –

*«возрадуйтесь крепко в своем сердце,  
зная, что станете Буддами»<sup>40</sup>,*

– великий ученик упрекает себя в том, что ранее он следовал Хинаяне и представлял, что он достиг Нирваны, в то время как подлинная Нирвана – это Нирвана не Архатов, а Будд. Тогда Татхагата предсказывает, что после бесконечных, безграничных, непостижимых кальп Шарипутра станет Буддой под именем Цветок Света, и земля этого Будды будет называться «Незагрязненной»<sup>41</sup>. Поскольку последователи Махаяны считали, что и хинаянские, и махаянские писания были проповеданы Буддой, «Саддхарма-пундарике» пришлось дать некоторое объяснение расхождению между ними, и именно это она делает далее посредством нескольких притч, одну из которых, притчу о горящем доме, мы цитировали в третьем разделе. Но теперь, когда мы больше не считаем сутры Махаяны в их современной литературной форме непосредственной речью Будды, такие объяснения уже не нужны. Шарипутра «Саддхарма-пундарики» – не историческая, а символическая фигура. Он представляет собой буквальную, индивидуалистическую и негативную интерпретацию Дхармы, популярную в хинаянских кругах во время становления Махаяны. Он не представляет собой Изначальное Учение, сохраненное, по крайней мере, частично в Палийском каноне тхеравадинов в том виде, в котором он существует в наши дни. Не существует никакого сомнения в том, что исторический Шарипутра был, подобно другим братьям-Архатам, не менее просветленным, чем сам Нагарджуна. Лишь позже идеал Архата заострился и

---

40 «Лотос чудесного Закона», с. 80. См. также «Писания Лotosового Цветка Прекрасной Дхармы», с. 53.

41 Там же, с. 55.

превратился в доктрину духовного индивидуализма. Подобно тому, как критика Махаяной Хинаяны относилась не к Изначальному Учению, а к искажениям Изначального Учения, так и сведение хинаянской Нирваны к шестому уровню пути Бодхисаттвы относится не к Нирване учеников-Архатов самого Будды, а к индивидуалистическим представлениям поздних хинаянских школ. И вновь махаянские учения оказываются более соответствующими учениям ранних разделов Палийского канона, чем это обычно считается.

Вторая из отличительных махаянских доктрин, общих для всех школ Великой Колесницы, а именно, идеал Бодхисаттвы, является не только результатом процесса развития и обобщения, подобных тем, что происходили в случае с первой доктриной, доктриной об условности, но и его переводом на уровень человеческой жизни и духовного действия. Однако, поскольку доктрина о Бодхисаттве будет описываться в четвертой главе, все, что нам остается сейчас, – отметить факт его значимости и идти дальше. Мы должны помнить одну вещь. В то время как для последователей Хинаяны слово Бодхисаттва означает просто Будду Гаутаму в период, предшествующий его Просветлению, последователи Махаяны применяют его к любому преданному буддисту, который принимает в качестве окончательной цели не индивидуальное освобождение, а полное Просветление на благо всех живых существ. Эти различия частично объясняются в следующем разделе.

## **8. Сангха Махаяны**

Если вспомнить, что Махаяна углубила концепцию о природе Будды и дала более точную и уместную интерпретацию Дхарме, вряд ли стоит удивляться тому, что она одновременно расширила основание Сангхи. В сутрах Хинаяны обычно изображается, что Будда излагает свою доктрину собранию, состоящему главным образом из монахов, и после прочтения таких текстов постоянно остается впечатление, что Дхарма в целом предназначалась для членов монашеского ордена, а не для мирян. Однако



сутры Махаяны обычно изображают Будду сидящим в самбогакае и дающим проповедь «подобному океану» собранию, состоящему, помимо бхикшу-Архатов, из бесчисленных Бодхисаттв, Царей-Охранителей, богов и полубогов различного порядка. Иногда особая вселенная, в которой происходит это собрание, с трудом вмещает столь огромное число существ, которые прибывают со своими свитами со всех направлений пространства. Соответственно гостям иногда приходится, как мятежным ангелам Мильтона, уменьшить свои размеры, чтобы занять место. Небесные существа, несомненно, были слушателями многих хинаянских проповедей. Однако Махаяну от хинаянских сутр отличает, если говорить о составе их аудиторий соответственно, тот факт, что в первых Бодхисаттвы более многочисленны и важны, чем Архаты, и иногда выступают как их наставники. Более того, все эти Бодхисаттвы изображаются с точки зрения иконографии как миряне, обычно в виде прекрасных юных принцев шестнадцати лет, украшенных драгоценными головными уборами и жемчужными нитями. Различие в аудитории отражает различие в отношении. Как мы видели в четвертом разделе, четвертое из пяти обвинений, выдвинутых Махаяной против Хинаяны, заключалось в излишней привязанности к чисто формальным аспектам монашества. Махаяна, с другой стороны, как объяснялось в пятом разделе, продолжая поддерживать монашеский идеал, придавала большую важность жизни мирянина, преданного буддизму.

Это различие в отношении отражается в соответствующих представлениях об Арья-Сангхе, Общине Святых, которая обычно составляет третье из Трех Прибежищ, принимаемых всеми буддистами. Согласно Хинаяне, эта духовная аристократия включает лишь тех, кто вступил на четыре запредельных пути, то есть Вошедших в Поток, Однажды Возвращающихся, Невозвращающихся и Архатов, и все они, за исключением, возможно, одного-двух последователей низших этапов – члены монашеского ордена. Следовательно, в глазах Хинаяны духовная община – это, по сути, разновидность религиозной корпорации, так что и

духовно, и социально монахи занимают более важную позицию, чем миряне. Однако в Махаяне Арья-Сангха состоит исключительно из Бодхисаттв, которые вступили на вторую и высшую группу этапов пути к Высшему Просветлению. Некоторые из этих Бодхисаттв живут как монахи, другие как миряне. Таким образом, для Махаяны духовно продвинутая группа религиозной корпорации – лишь одна из частей духовной общины, так что духовно, по крайней мере, позиция мирян не менее важна, чем монахов. На самом деле, с точки зрения Махаяны, хотя Архаты могут считаться Бодхисаттвами на шестом уровне, миряне, которые приняли на себя Четыре великих обета Бодхисаттвы, даже не вступив на первый из десяти этапов Пути, духовно превосходят монахов, которые не имели подобного устремления.

Помимо того факта, что даже согласно писаниям Хинаяны, сам Будда подчеркивал, что истина и праведность гораздо более важны, чем внешние установления религии, можно выделить две причины, приведшие к подобному расширению основы Сангхи в Махаяне и, соответственно, к уменьшению сущностных, если не внешних, различий между монахами и мирянами. Первая – отождествление Махаяной сансары и Нирваны, другая – доктрина о том, что потенциально все существа являются Буддами. Монашеская жизнь неизбежно подразумевает отказ от чего-то. Следовательно, в основе ее лежит дуализм между Богом и миром, духом и материей или, как в случае с буддизмом Хинаяны, между запредельным порядком и мирским. Утверждая, что Реальность Недвойственна, что сансара и Нирвана нераздельны, и, следовательно, сводя всю доктрину и дисциплину Хинаяны на уровень не абсолютной, а лишь относительной истины, Махаяна пришла к снижению напряженности между запредельным и мирским и, следовательно, к соответствующему ослаблению стремления к одному за счет отречения от другого. Нет большого смысла отказываться от мира, если он – лишь другое обличье Бога. Если Махаяна и сохранила монашескую жизнь, то по той же самой причине, по которой она сохранила учения Хинаяны, а

именно, потому, что относительная истина – необходимая ступень к абсолютной истине. Между духовной жизнью Хинаяны и Махаяны не существует противоречий. Когда на последних этапах своего развития в Индии определенные псевдотантрические школы, забыв это учение, пытались напрямую использовать доктрину Недвойственности на относительном плане, не осознав сначала ее важности, результатом стали быстрый упадок и разрушение. Вторая причина, по которой произошло это уменьшение различий между монахами и мирянами, а именно, то, что все существа потенциально являются Буддами – это логическое следствие идеала Бодхисаттвы, достигшего универсальности в Махаяне. Все существа должны пройти десять этапов пути Бодхисаттвы. Все должны стремиться к Высшему состоянию Будды на благо всех живых существ. Все, по сути, достигнуто Высшего состояния Будды. Как ни далек для них день Просветления, он должен настать для каждого, даже если перед этим пройдет бесчисленная бездна эонов. Если перевести это с языка времени на язык вечности, это означает, что с метафизической точки зрения, с точки зрения высочайшей истины, все существа – уже Будда, сколь бы далек от их сознания ни был этот факт. Единственное различие между Буддой и обычным человеком – то, что первый знает, что он Будда, а второй не знает. Как говорится в «Ратнаготравихаге»,

*Элемент состояния Татхагаты, поскольку он присутствует в каждом, неизменен, не поддается ни загрязнению, ни очищению...*

*Подобно Будде в увядшем лotosовом цветке, подобно меду, покрытому роем пчел,*

*Подобно зернышку плода в оболочке, подобно золоту среди нечистот,*

*Подобно сокровищу, спрятанному в земле, плоду, заключенному в семечке,*

*Образу Победителя в рваных лохмотьях,*

*Вселенскому монарху в отвратительной женской утробе,*

*Подобно драгоценной статуе, покрытой пылью,  
Этот Элемент утверждён в существах, которые  
покрыты грязью случайных омрачений.*

(«Ратнаготравибхага», I, 96–7. Перевод Конзе)<sup>42</sup>.

Поскольку и монахи, и миряне – в равной мере Будда, невозможно утверждать о превосходстве одних над другими, разве только в чисто социальном и условном смысле. Хотя даже в Махаяне, особенно в той форме, в которой она существует в Тибете, духовное сообщество и религиозная корпорация до некоторой степени накладываются друг на друга, в целом воздействие доктрин о Недвойственности и неотъемлемости природы Будды было таково, что центр гравитации в буддийском обществе сместился от вторых к первым, и, соответственно, важность монашеского ордена и монашеской жизни уменьшилась.

Более того, в то время как в землях Хинаяны отдельный монах растворяется в Сангхе, к которой относятся так, словно она обладает жизнью и индивидуальностью, независимой от своих членов, в странах Махаяны именно отдельные ведущие члены Сангхи, благодаря своим индивидуальным способностям и в силу своих запредельных достижений, занимают передний план как религиозные учителя и духовные наставники. Таковы Нагарджуна, Ашвагхоша, Асанга, Васубандху, Сюаньцзан, Атиша, Миларепа, Кобо Дайси, Цонкапа и множество других, чей престиж и влияние в глазах махаянской общественности никак не зависели от того, имели ли они монашеское посвящение. Опять же, в то время как в школах Хинаяны все линии передачи, то есть различные линии ученической преемственности, посредством которых передавалось учение, восходят к Шакьямуни, то есть к *нирманакае* Будды, в школах Махаяны их иногда прослеживают вплоть до его *самбхогакаи*. Так, считается, что Асанга, основавший совместно со своим братом Васубандху школу Йогачары, получил особые учения этой школы от Бодхисаттвы Майтреи, в то время как «апостольская преемственность» школы Кагью тибетского

буддизма восходит через Тилопу, ее первого человеческого гуру, напрямую к Будде Ваджрадхаре. Махаяна сохраняет свою духовную жизнеспособность главным образом благодаря тому, что снова и снова ее питает вдохновение из этих запредельных источников, которые и в наши дни отнюдь не истощились. Каждый без исключения основатель каждой из многочисленных школ и разновидностей Махаяны был проводником для передачи мудрости Будды человечеству, и каждый, придерживаясь этих особых учений Махаяны, которые были общими для всех ветвей, в то же самое время развивал свои особые доктрины и методы в соответствии с текущими запросами живых существ. Каковы были эти особые доктрины и методы, мы рассмотрим в следующей главе.

## Содержание

1.	Один буддизм или их много?	5
2.	Запредельное единство буддизма: Дхарма как средство	19
3.	Три Колесницы	30
4.	Факторы появления Махаяны	40
5.	Что такое буддизм Махаяны?	64
6.	Доктрина о Трикае	80
7.	Две истины: бессамость всех дхарм	99
8.	Сангха Махаяны	110