
Неделя 2. ДЗБО и единство буддизма

Введение

В последней сессии мы исследовали разнообразие буддийской традиции, в особенности три «яны» – «пути» или «колесницы», на которые он разделился. В этой сессии мы рассмотрим единство, лежащее в основе этих различных проявлений Дхармы. В частности, мы изучим взгляды на единство буддизма, которые побудили Сангхаракшиту, основателя ДЗБО, основать новое, внесектарное движение для современного мира.

Единство буддизма

(Сокращенный текст из книги «Сангхаракшита, новый голос в буддийской традиции» Субхути, гл. 2. Все цитаты принадлежат Сангхаракшите, помимо тех, что оговариваются отдельно).

Сангхаракшита и единство буддизма

Первой опубликованной книгой Сангхаракшита по буддизму, написанной в возрасте 18 лет, была статья «Единство буддизма», опубликованная в июне 1944 года в журнале Лондонского буддийского общества (теперь «Срединный путь»). Понимание это единства может показаться фундаментальным, но оно не всегда разделялось всеми буддистами. Это неудивительно. Во время разработок изначального учения Будды различными школами возникли довольно разнообразные, даже противоречивые, учения и практики. Эти расхождения были осложнены передачей в условиях различных азиатских культур. Было непросто рассматривать все многочисленные проявления буддизма как равно стремящиеся к одной и той же запредельной цели. Поэтому буддисты часто отождествляли Дхарму со своей собственной ветвью.

С самого начала своего буддийского пути Сангхаракшита не отождествлял себя с какой бы то ни было конкретной школой и не воспринимал буддизм в терминах этих многочисленных культурных форм. Эта перспектива дала ему свободу полноты буддийской традиции. Он мог черпать поддержку и вдохновение из любого доступного ему источника, согласно открывающимся духовным потребностям.

До тех пор, пока он не поселился в Калимпонге, почти все буддисты, которых он встречал, были тхеравадинами. Когда он пришел за посвящением в монашество, на самом деле не понимая вопроса, его взгляд обратился в сторону Тхеравады. Для него посвящение представляло собой полное посвящение себя буддийскому пути и

принятие в буддийскую общину в целом. Однако с его прибытия на Восток он стал относиться к школе Тхеравады сдержаннее. Он очень любил и уважал Палийский канон, но он видел, что современные тхеравадины, за редким заметным исключением, выказывали мало духовной жизненности. Буддизм в Шри-Ланке «казался вымершим или, по крайней мере, погруженным в сон». В Калимпонге Сангхаракшита носил желтое одеяние и был в дружеских отношениях со многими тхеравадинскими монахами из разных стран. Однако он был вынужден искать другие источники духовного вдохновения. Его первые годы собственной «работы на благо буддизма» были исключительно трудными. Он не получал поддержки от ордена, к которому принадлежал. Его руководство и поддержка должны были прийти не из какого-то земного источника, но от тончайшего идеала бодхисаттвы, самого сердца буддизма Махаяны. С того времени, как он обнаружил, что он буддист, этот идеал вдохновлял его. В теперешней духовной изоляции он стал оказывать на него более глубокое и мощное влияние. В 1962 году он принял от Дхардо Ринпоче 64 обета бодхисаттвы, которые составляют посвящение бодхисаттвы. Этот гелугпинский «инкарнированный лама» стал его близким другом и учителем, и Сангхаракшита стал почитать его как живого бодхисаттву.

Во время пребывания в Калимпонге Сангхаракшита мог встречаться со многими тибетскими учителями и изучать тибетский буддизм из первых рук. Его очень привлекал его богатый символический мир. С 1956 года и далее он получил несколько тантрических посвящений от выдающихся тибетских лам и практиковал медитацию Ваджраяны, а также изучал различные стороны Ваджраяны. Он также получал значительное руководство от китайского отшельника, живущего в Калимпонге, который был очень опытен в Чань (китайский Дзен) и давал ему знания об этой важной традиции из первых рук.

Вернувшись в Англию в 1964 году, Сангхаракшита сделал все, что мог, чтобы способствовать пониманию традиции в целом, читая лекции по тибетскому буддизму и Дзену. Однако он восстановил против себя одного из доверенных лиц Хэмпстедской буддийской Вихары, которая была его опорным пунктом. Они были склонны поддерживать особенно узкую и пуританскую ветвь буддизма Тхеравады. Он запретил одну из медитаций, дорогую ведущему доверенному лицу, когда увидел, что для некоторых людей она стала причиной серьезных расстройств рассудка. Он не придерживался строгой безучастности, а ценил дружбу и близость. Несколько раз он ходил в театр и оперу. Он не полностью брил свои волосы, но позволял им вырастать на один-два дюйма по моде тибетских монахов. Он не всегда носил монашеское одеяние! Его недостаток – отказ действовать в узких рамках того, как, по мнению некоторых попечителей, должен вести себя и учить тхеравадинский монах, привел к исключению его из Вихары в 1967 году.

Во многом это исключение было для него облегчением. Теперь можно было начать новое движение, которое было бы просто буддийским, основываясь на фундаментальных принципах Дхармы, открытых буддийской традицией в целом. На этом новом этапе работы Сангхаракшита больше не нужно было следовать изношенным культурным моделям. Движение, которое он вознамерился создать,

станет прямым выражением его понимания сущностных принципов буддизма. Один из самых важных среди этих принципов – единство буддизма.

Как дать определение «Дхарме»

Буддизм основывается на переживании Буддой Просветления, его прямом понимании истинной природы вещей. Но сколь бы едиными ни были все школы в своей конечной цели и источнике, их учения и методы сильно различаются. Это становится огромной проблемой. Как нам решить, что является подлинно буддийским, а что нет? Сангхаракшита обращается к словам самого Будды для того, чтобы дать решение этой проблемы. Дхарма определяется Буддой в самых ранних писаниях в чисто прагматических терминах.

«Куда бы ни вели учения... к непривязанности, а не к узам, к умеренности, а не к алчности... к довольству, а не к недовольству... к энергичности, а не к медлительности, к наслаждению хорошим, а не плохим... Это Дхарма... Это послание Мастера».

Дхарма – это средство достижения конечной цели. Что определяет, является ли школа или учение подлинно буддийским, – не то, содержат ли они определенный набор слов, практик, обычаев или институтов, но то, что они помогают людям продвигаться к Просветлению.

Как понять разнообразие?

Хотя мы можем знать общий критерий, с помощью которого можно проверить, является ли учение подлинно буддийским, не так просто на практике разобраться в бесконечном и иногда противоречивом разнообразии буддийских школ. Современные буддисты сталкиваются с целым рядом буддийских традиций. Как их им оценивать? Как использовать?

В этом отношении им мало чем могут помочь буддисты прошлого. Более ограниченные среди как древних, так и современных буддистов верили, что все школы, кроме их собственной, это отклонения от учения Будды. Более тонкий – и терпимый – подход заключался в том, чтобы рассматривать все школы как берущие начало от самого Будды. Каждая школа, согласно этим системам, рассматривается как хранящая либо какой-то определенный этап учений Будды, либо его реакцию на людей, находящихся на определенной ступени развития. Примером такого подхода можно считать ранних китайских буддистов, которые сталкивались с проблемой примирения различных учений из всего разнообразия индийского буддизма. Поэтому они классифицировали этапы пути согласно порядку, в котором, как они полагали, Будда открывал разнообразные писания. Тибетцы также унаследовали огромное разнообразие индийского буддизма. Они

считали, что Будда учил трем великим этапам индийского буддизма: Хинаяне, Махаяне и Ваджраяне – существ посредственных, средних и высших способностей соответственно. Взгляды китайцев и тибетцев на самом деле сводятся к одному: все различные традиции воплощают разные аспекты действительного, исторического учения Будды, где более высокие учения открываются ученикам на высших ступенях духовного пути.

Современные исследования привели Сангхаракшиту к новому пониманию буддийской традиции. Он принимает тот факт, что многие учения, приписываемые Будде, вероятно, на самом деле не давались им. Пока учение каждой школы развивалось в течение столетий, вновь созданное приписывалось Будде, чтобы придать ему авторитет его именем. Тем не менее, тот факт, что Будда, скорее всего, не давал эти учения, не уменьшает их потенциальной ценности как средств достижения Просветления – по критерию самого Будды, они могут быть «Посланием Мастера».

«Основной буддизм» и развитие ян

Тем не менее, в писаниях всех школ можно обнаружить ядро общего материала, следовательно, предшествующего их отделению друг от друга. Это общее ядро содержит то, что Сангхаракшита называет «основным буддизмом»: все классические формулировки буддийского учения, такие, как взаимозависимое возникновение, Четыре благородные истины, Восьмеричный путь и Три характеристики. Это – основные учения буддизма, содержащиеся в старейших текстах всех школ и принимаемые всеми буддистами.

Основной буддизм настолько близок к исходному учению Будды, насколько мы можем к нему подобраться. Однако даже в самых ранних писаниях уже наблюдается развитие. Текстуальный анализ обнаруживает, что некоторые части старше других, и за ними мы можем ощутить то, что Сангхаракшита назвал «предбуддийским буддизмом» – буддизмом периода, непосредственно следующего за Просветлением Будды, до того, как развились доктрины и институты, позднее обозначенные как буддизм. За этими текстами мы можем уловить проблеск Будды не как вылощенного священника, читающего схоластические лекции, а скорее как дикого шамана, живущего в обширных и одиноких джунглях, у которого есть лишь несколько слов, чтобы передать его новое, жизненно важное послание.

Однако постепенно Будда на самом деле разработал учения основного буддизма, он постепенно развил корпус учений и духовную общину, которая непосредственно выражала его опыт Просветления. Это буддизм в его наибольшем единстве и гармонии. Каковы бы ни были характеры или личные склонности учеников, под влиянием Будды все они чувствовали себя единым духовным сообществом, следующим единому пути, ведущему к единой цели. Сангхаракшита называет этот период гармонии «архаическим буддизмом», который длился примерно сто лет.

Во время непосредственного личного влияния Будды элементы всех более поздних разработок уже были различимы. Из тенденций, присутствующих в учениях самого Будды, постепенно возникли новые учения и практики. Это, утверждает Сангхаракшита, естественное и прекрасное явление. Духовная жизнь богата и многогранна, и невозможно исчерпать все ее измерения и аспекты. Различные ученики и группы учеников развили различные направления, скрытые в исходном учении, более полно их разработали и выработали собственные выводы.

Так в ответ на духовные потребности разных людей возникло разнообразие. Буддизм также распространялся на новых географических территориях, и условия постоянно менялись. В новых культурных и исторических обстоятельствах Дхарму нужно было передавать соответственно им, поскольку это не постоянный набор слов, закрепленный на все времена, это живая передача от Просветленного к непросветленным, которая должна постоянно обновляться и вступать в контакт с людьми, к которым она обращена, как ясно сказал Будда.

Но при разработке определенных аспектов Дхармы ощущение единства учений зачастую оказывалось утрачено, и развивалась односторонность. Те, кто следовал различным течениям исходных учений, начали все более и более отдаляться друг от друга, постепенно обособляясь в различные школы. Со временем количество споров и противоречий между разными школами увеличилось.

Хинаяна, Махаяна и Ваджраяна были тремя главными течениями, в которых разворачивались скрытые тенденции внутри архаического буддизма, каждая из которых была господствующей около 500 лет. Хинаяна раскрывала этическое измерение учения Будды, уделяя подчеркнутое внимание монашеской жизни. Махаяна, основываясь на традициях, восходящих к Будде, выдвинула на первый план преданность посредством медитации на архетипических буддах и бодхисаттвах. Что касается учения, она разработала метафизические следствия Дхармы. Наконец, Ваджраяна восприняла из оригинальных учений аспекты мистики и воображения и, основываясь на метафизике Махаяны, развила язык ритуала и символа.

Процесс развертывания был, конечно, не столь точным и сознательным, как это предполагается в описании. Все тенденции присутствовали с самого начала. Мы не можем полностью разделить яны. Хотя одна и доминировала, другие тоже присутствовали. Дух этих скрытых тенденций в исходных учениях сохранялся среди групп учеников и их последователей. В определенных обстоятельствах эти тенденции обнаруживали себя в текстах, доктринах и практиках, к которым позднее стали применяться слова «Махаяна» или «Ваджраяна». Но на ранних стадиях своего развития они не рассматривались как совершенно отдельные друг от друга.

Буддизм угас в Индии к четырнадцатому веку. Однако к этому времени он уже распространился в Азии. Формы буддизма, дошедшие до наших дней,

основываются на одном или более аспектах индийского буддизма, позднее развившихся в новом местообитании. Есть три основные географические группировки этих выживших исторических форм. Они таковы: Юго-Восточный азиатский буддизм, который можно найти в Шри-Ланке, Бирме, Таиланде, Камбодже и Лаосе и который принадлежит к Хинаяне; китайско-японский буддизм, существующий в Китае, Японии, Корее и Вьетнаме и принадлежащий к соединению Хинаяны и Махаяны, причем главенствует вторая, особенно в Японии; и тибетский буддизм, распространившийся в Монголии, Сиккиме, Бутане и Ладакхе, сочетающий Хинаяну, Махаяну и Ваджраяну.

Яна как спорный термин

Историческое использование термина «яна» было нейтральным с оценочной точки зрения. Оно просто определяет три течения, разворачивающиеся в буддийской истории. Однако яны могут использоваться и как оценочные характеристики. Сангхаракшита считает, что это спорное использование ян нужно тщательно отделить от исторического. Не то чтобы не было доли истины в критике исторической Хинаяны исторической Махаяной: он согласен, что ко времени возникновения Махаяны школы Хинаяны стали более консервативными, придерживающимися буквы, схоластическими, негативными в своей концепции нирваны и Пути, чересчур привязанными к чисто формальным аспектам монашеской жизни и не заботящимися о духовном благополучии других. Однако это не характеристика Хинаяны как таковой, это характеристика школ Хинаяны на определенной ступени развития – или, возможно, упадка. Те же критические замечания можно отнести к последователям Махаяны или Ваджраяны в определенные периоды их истории.

Например, в Махаяне и Ваджраяне развилось свое собственное схоластическое направление, и некоторые современные книги по Ваджраяне, основанные на тибетских источниках, в высшей степени схоластичны, и в них нет ощущения духа Ваджраяны. Точно так же отдельные тхеравадины, несмотря на то, что принадлежат к школе Хинаяны, развили альтруистический элемент в своей практике, в то время как отдельные практики Махаяны могут практиковать главным образом для личного освобождения.

Яны как «кристаллизация» Дхармы

Чтобы увидеть действительное значение последовательности различных ян, нам нужно понять различие между Дхармой и буддизмом:

«Что происходит, так это то, что Дхарма как чисто духовное явление кристаллизуется... в систему методов и учений, которые мы называем «буддизмом».

Эта кристаллизация, конечно, необходима, если нужно передавать Дхарму другим. Процесс кристаллизации можно рассматривать на трех различных фазах эволюции каждой из буддийских школ. Первая – это прямое и спонтанное утверждение Дхармы. Затем есть фаза «очищения» посредством философской систематизации. Наконец, возникает схоластицизм. Вокруг учений также группируются модели поведения, институты, его выражения в искусстве – со временем целая культура. Тот факт, что буддизм кристаллизовался определенным образом – адекватным для данного времени и определенных людей – приводит к тому, что возникают препятствия для другого рода кристаллизации в будущем, как будто возможности ограничены исходной кристаллизацией. Буддизм со временем столь утяжеляется своими культурными формами, что даже самые одаренные учителя не могут двигаться в том, что касается Дхармы, в направлении, противоположном тому, что преподносится как буддизм. Со временем существующая кристаллизация может быть разрушена, и устанавливается более динамическая духовно модель.

Яны как этапы духовного пути

Использование модели ян как этапов духовного пути – то, что представляет больше всего проблем для читателей работ Сангхаракшиты. Его более поздняя мысль определенно не соответствует ранней. Встретившись с тибетским буддизмом трияны (трех ян), он принял его перспективу. Она была, в конце концов, гораздо более всеобъемлющей, чем тхеравадинское восприятие всех других школ как выродившихся. Тибетский буддизм рассматривает три яны как отображение трех основных этапов духовного пути. Все три плана исторического развития индийского буддизма были переосмыслены в таких терминах. Сангхаракшита характеризует яны с этой точки зрения следующим образом:

«Можно сказать, что ключевой момент Хинаяны – отречение, Махаяны – альтруизм, а Ваджраяны – преображение. Отречение в смысле Ухода от мира и от общества. Альтруизм, поскольку различие между собой и другими теряет, по крайней мере, часть своей значимости. И затем преображение, поскольку человек видит, что духовная жизнь не заключается в отказе от владения чем-то или отделении себя от чего-то, но просто подразумевает преображение естественных энергий тела, речи и ума в более и более тонкие формы».

Согласно этому воззрению, на протяжении духовного развития любого человека, имеющего место в течение многих жизней, должны быть пройдены все три этапа. Однако затем он приходит к заключению, что три яны не нужно рассматривать как духовную последовательность. Очевидно, что есть все более и более глубокие уровни духовного пути. Однако мы не можем полностью сопоставить их с Хинаяной, Махаяной и Ваджраяной в традиционном тибетском смысле. Сангхаракшита ценит все три исторические яны одинаково. Каждая из них является разработкой аспектов изначального учения и подчеркивает определенные его стороны. Учения, которые относятся к самым глубоким уровням пути, можно

найти во всех трех янах.

Мы уже увидели, что изначальная духовная жизненность проявления Дхармы зачастую теряется в ее кристаллизациях, которые выстраиваются вокруг нее. Но для тибетских буддистов все эти кристаллизации на самом деле были учениями Будды. Не имея представления об историческом развитии, они не могли ни отвергнуть, ни исправить их, поэтому они создали то, что можно считать мифом. Они считали, что Будда учил всему, что дошло до них, на благо существ на разных этапах достижения.

В школах тибетского буддизма путь трех ян подразделяется далее, по-разному в разных школах. Некоторые китайские и японские учителя подобным образом выстраивают учения в сложной последовательности. Сангхаракшита использует термин «ультраизм», чтобы описать явление постоянного добавления новых этапов.

«Определенное название присваивается конечному этапу. Но вскоре этот термин начинает пониматься более буквально и, следовательно, начинает означать что-то меньшее, чем это воспринималось первоначально. Поэтому теперь нужно выйти за пределы этого посредством другого термина, который обозначает то, что означал первый термин, пока его значение не обесценилось. Это можно наблюдать со словом архат. В палийских текстах [принадлежащих ранней, хинаянской фазе] слово «архат» относится к тому, кто осознал высочайшую истину, следуя учениям Будды. Но в сутрах Махаяны, поскольку само понятие архата стало довольно обесцененным, вам нужно было нечто, что выходило за его пределы. Так возникло махаянское представление о бодхисаттве».

Сангхаракшита считает, что западные буддисты не могут принимать эти традиционные схематизации учений. Для начала, у них нет исторической основы, поскольку мы знаем, что Будда не учил в буквальном смысле этого слова многим из более поздних учений, ему приписываемых. Мы также можем видеть, что различные школы не вписываются в эту схему классификации. Например, в Палийском каноне есть учения, предположительно принадлежащие Хинаяне, которые, несомненно, предназначены для людей, находящихся на очень высоком уровне достижений. В то же время, некоторые учения, которые можно найти в «высших» янах тибетских систем, на самом деле довольно просты. Например, Сангхаракшита считает, что некоторые из практик ануйога-тантры в тибетской школе Нингма – просто упражнения индийской хатха-йоги. Кроме того, он говорит о Дзогчен, который для Нингмапы является высочайшим уровнем духовной практики, что на самом деле он сводится к довольно простой практике осознанности. Он говорит о некоторых учениях ануттарайога-тантры, вершине некоторых тибетских систем, что они на самом деле вообще не буддийские, а скорее неосвоенные индуистские учения.

Наконец, такие схемы включают только школы и учения, которые были известны

систематизаторам. Современные буддисты сталкиваются лицом к лицу со всем многообразием буддийских школ, древних и современных. Поскольку разные школы имеют свои собственные системы классификации, не только в тибетском буддизме, но также в китайском и японском, существует проблема соотнесения различных систем. Это было бы чрезвычайно сложно, вероятно, невозможно, и обладало бы сомнительной духовной ценностью.

Назад к основному буддизму

Лучше, говорит Сангхаракшита, отложить в сторону все системы и вернуться к исходным учениям, поверх которых были наложены поздние учения.

«Я думаю, куча стала такой высокой, что нам нужно просто вернуться. В противном случае у нас есть практики, набросанные поверх других практик, которые вытесняют друг друга. Поэтому вы можете также просто отбросить все позднейшие доработки и вернуться к источнику, который ближе к временам самого Будды и к самому Будде. Мы можем сделать это за счет нашей исторической перспективы, в то время как у буддистов прошлого ее не было».

Одна из важных причин для возвращения к основам – стремление избежать опасностей, внутренне присущих иерархической организации учений. Люди неизбежно хотят переместиться на самую высокую ступень, упуская из виду начальные уровни. Сангхаракшита называет это «духовным снобизмом» и говорит, что он был столь же развит среди тибетцев, сколь и среди западных людей Европы и Америки.

«В тибетском буддизме предполагается, что вы проходите все яны – нингмапинцы насчитывают девять! На самом деле люди проходят первые несколько ян очень быстро и в действительности «практикуют» только последние!»

Буквальное принятие системы трияны ведет к серьезным искажениям в духовной жизни. Сангхаракшита считает, что безопаснее и действеннее с точки зрения духовности вернуться к сущностным принципам духовной жизни, воплощенным в основных учениях. Нам не нужно более высоких учений. Нам нужно просто понять их еще более глубоко и применять их еще полнее в своей собственной жизни.

Это не означает, что все позднейшие доработки выбраковываются. Это означает, что они рассматриваются в контексте более ранних учений. Сангхаракшита рассматривает всю позднюю буддийскую традицию как заполняющую содержанием, детализирующую и разрабатывающую изначальное учение Будды – но не замещающую его или присовокупляющую более высокие ступени.

Проверяя учения

Буддизм прошел много перипетий за свою 2500-летнюю историю. Наряду со многими превосходными и духовно действенными новыми разработками, было также много вырождения и искажений. Мы должны проверять отдельные учения, чтобы увидеть, на самом ли деле они ведут к достижению Просветления. Однако у этого критерия есть свои ограничения: в конце концов, только Просветленный может знать, что ведет к Просветлению. На практике критерий может использоваться, чтобы дать оценку чистым ересям и чрезмерной терпимости. Некоторые течения в буддийской истории были склонны уделять более внимание приспособляемости, чем верности традиции, и это вело к упадку.

Со временем Махаяна довела либерализм до крайностей и подняла дух над буквой учений до такой степени, что вторая была почти утеряна из виду, и Дхарма лишилась, по крайней мере на земном уровне, ее отличительной индивидуальности. Необходимость в постоянном поиске новых способов передачи Дхармы в новых условиях должна уравниваться заботой о сохранении того, чем на самом деле является Дхарма. Учения и практики должны оцениваться в свете опыта Просветленного.

Некоторые указания можно найти в писаниях, которые обеспечивают надежную защиту от непомерного либерализма. Общую сердцевину материала можно найти во всех канонах, предшествующих отделению школ друг от друга, которые описывают то, что мы называем «основным буддизмом». Даже более поздние части, следовательно, с меньшей вероятностью исходящие от самого Будды, большей частью полностью соответствуют духу этих ранних учений. Они – подлинные разработки его, исследующие темы, открытые в изначальном учении, раскрывающие более полно определенные аспекты Дхармы.

Писания работают как пробный камень, с помощью которого можно проверить подлинность учения. Становится возможным увидеть, соответствуют ли они духу основных учений буддизма, как они выражены в писаниях. Чтоб быть подлинным, учение должно соответствовать писаниям, общим для всех школ, в особенности главным формулировкам, таким, как Четыре благородные истины и Три характеристики, и оно также должно совпадать с основными буддийскими определениями Верного воззрения, например, не отклоняясь к крайностям этернализма или нигилизма.

Эти критерии удостоверяют, что прагматическое определение Дхармы как всего, что ведет к Просветлению, не используется для того, чтобы выдать разрешение на потакание себе и прихоти. Писания и основные формулировки учения, исходящие от Просветленного ума, предлагают некоторые средства определения того, является ли новое учения подлинным «Посланием Мастера».

Принципы нового буддийского движения

Понимание Сангхаракшитой единства буддизма нашло практическое применение, когда он основал ДЗБО в 1967 году. Принципы, на которых должно было формироваться движение, были для него очень ясны. Первый и наиболее основной из них – что новое движение должно помогать людям расти в направлении Просветления. Учения и практики были приняты, потому что они работали. Не было и речи о том, чтобы просто бездумно продолжать ту или иную школу или традицию в ее существующей форме. Используя прагматический критерий Будды для распознавания «Послания Мастера», Сангхаракшита выстроил корпус учений и практик – все еще растущий и изменяющийся – который отвечал духовным потребностям его учеников. Поскольку он считал, что буддийская традиция в целом, по-видимому, содержит надежные средства достижения Просветления, он мог брать из любой ее части все то, что подходило для нашего времени. Это был не простой эклектизм и не просто вопрос личной прихоти или предпочтений. Учения и практики были включены в систему, поскольку они отвечали определенным духовным потребностям его учеников.

Очевидно, что было невозможно заимствовать каждое учение каждой школы буддизма. Даже внутри одной школы доступно гораздо больше материала, чем тот, которым может воспользоваться человек. Необходим был отбор, основанный на реальных духовных потребностях. На самом деле, как указывал Сангхаракшита, что ДЗБО делали, в принципе, не больше, чем восточные буддисты в случае с их собственной традицией. Например, тхеравадинский монах не знакомился со всеми учениями Тхеравады, а также не практиковал все сорок методов медитации, описанные в «Висуддхимагге».

Тем не менее, была ясна отправная точка. Сангхаракшита рассматривал буддийскую традицию как состоящую из разработок и выводов из сущностных принципов, содержащихся в исходном учении Будды. Поэтому он взял свой основной корпус материала из «основного буддизма». Он считал, что большинство духовных потребностей его учеников можно удовлетворить все более и более глубокой практикой этих фундаментальных учений. Он предписывал своим ученикам следующее: «Извлекать все больше и больше из меньшего и меньшего», а не пытаться набрасываться на учения, которые якобы более продвинуты.

Внимание к основным учениям также удостоверяло «ортодоксальность» нового движения. Любые инновации или переносы из других источников могут быть проверены на основе учений, которые воплощают выражение Дхармы самим Буддой. Таким образом, хотя ДЗБО и не принадлежит ни к одной традиционной школе буддизма, Сангхаракшита подтверждает, что оно полностью традиционно. Оно было создано на основе Просветленного опыта самого Будды и следует, насколько это возможно, духу его учения. Движение, которое он создал, было живым доказательством единства буддизма.

Вопросы для размышления и обсуждения

1. Испытывали ли вы когда-либо замешательство перед разнообразием учений буддизма? Прояснил ли для вас что-нибудь текст? Каким образом?
2. Какова разница между Дхармой и буддизмом?
3. «Куда бы ни вели учения... к непривязанности, а не к узам, к умеренности, а не к алчности... к довольству, а не к недовольству... к энергичности, а не к медлительности, к наслаждению хорошим, а не плохим... Это Дхарма... Это послание Мастера». На основе этого критерия, как вы считаете, буддизм занял монополию на Дхарму? Если нет, почему вы считаете себя буддистом, а не последователем другого учения, которое, как кажется, удовлетворяет этому критерию?
4. Как вы считаете, тот факт, что буддийское учение не происходит от исторического Будды, делает его менее надежным? Как вы будете решать, можете ли вы доверять такому учению?
5. Из того, что вы прочитали и узнали до этого момента, можете ли вы найти какие-то примеры направлений, исследуемых и заполняемых содержанием буддизмом Махаяны и Ваджраяны, которые уже присутствовали в буддизме, описанном в Палийском каноне?