

Идеал бодхисаттвы

Книга четвёртая

Обзор буддизма

Его учения и методы на протяжении веков

Сангхаракшита

the Bodhisattva Ideal

Book IV of IV

a Survey of Buddhism

Its Doctrines and Methods Through the Ages

Sangharakshita

Windhorse Publications, 2001

Обзор буддизма: идеал Бодхисаттвы 3

Обзор буддизма: идеал Бодхисаттвы, книга четвёртая, Сангхаракшита (Деннис Лингвуд).

ISBN: 978-0-244-39815-6

Первое издание — © Суваннавира (Андрей Пашкевич) 2018.

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

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

1. Объединяющий фактор

В первой главе мы сравнили буддизм с деревом. Если развернуть эту притчу, можно сказать, что запредельная реализация Будды – это корень, его Изначальное Учение («основополагающий буддизм» второй главы) – это ствол, отдельные учения Махаяны – это ветви, школы и группы внутри школ Махаяны – это цветы. Тогда выходит, что роль цветов, сколь бы прекрасны они ни были, – дать плоды. Философия, не оставаясь всего-навсего голословной спекуляцией, должна найти аргументы и воплощение в образе жизни. Мысль должна вести к действию – Учение должно дать жизнь Методу. Идеал Бодхисаттвы – совершенно зрелый плод всего огромного дерева буддизма. Подобно тому, как плод содержит семя, так и идеал Бодхисаттвы соединяет все различные и временами противоречивые (на первый взгляд) элементы Махаяны.

Рассматривая истоки Махаяны, мы отметили, что в противовес Хинаяне она была прогрессивной, сосредоточенной на поклонении, позитивной, не исключительно монашеской и – прежде всего – полной альтруизма. Идеал Бодхисаттвы служит совершенным примером каждой из этих характеристик. «Прогрессивность» означает в данном контексте осознание относительной достоверности всех концептуальных формулировок Истины, прикладной функции всех духовных практик, а также, соответственно, готовность принимать новые формулировки и разрабатывать варианты старых практик каждый раз, когда изменившиеся исторические или психологические условия требуют в чем-то отличающегося метода приближения все к той же цели. *Упая*, седьмая парамита (с технической точки зрения – приспособление, посредством которого Бодхисаттва ведет существ по пути к Просветлению), воплощает эту характеристику. Что касается аспекта поклонения в идеале Бодхисаттвы, Бодхисаттва не только сам является высочайшим примером жизни, исполненной поклонения, но

и считается высочайшим объектом поклонения для того, кто следует путем Махаяны. Говорится, что точно так же, как новолунию поклоняются больше, чем полнолунию, так и Бодхисаттв почитают больше, чем Будд. Напомним, что идеал Бодхисаттвы позитивен. Здесь «позитивность» означает скорее совершение блага, нежели воздержание от зла. Поскольку цель Бодхисаттвы – чтобы все существа достигли ни много ни мало высочайшей цели, Просветления, его жизнь настолько позитивна, насколько это вообще можно представить. Более того, идеал Бодхисаттвы не касается исключительно монахов, поскольку, как мы уже имели возможность упомянуть, ему может следовать не только монах, но мирянин. И, наконец, идеал Бодхисаттвы альтруистичен. На самом деле, это и есть альтруизм высочайшего уровня и широчайшего размаха. Бодхисаттва отнюдь не довольствуется благочестивой надеждой на то, что все существа рано или поздно будут спасены. Он готов пожертвовать жизнью и телом для других, провести века в мучениях, если это поможет единственному существу сделать хотя бы шаг на пути к Просветлению.

Помимо того, что идеал Бодхисаттвы является воплощением общих характеристик Махаяны, он представляет собой совершенное равновесие четырех духовных способностей, которые (поскольку именно их развитие привело к формированию школ Махаяны), как мы разъяснили в третьей главе, также составляют основу для систематизации этих школ. В жизни Бодхисаттвы эти четыре способности поддерживаются в равновесии, поскольку все они – вера и мудрость, медитация и рвение – достигли самого высочайшего развития. Как вновь и вновь напоминают нам сутры Праджняпарамиты, Писания Совершенной Мудрости, запредельные архетипы интеллектуального и эмоционального элементов духовной жизни – то есть мудрость и сострадание – должны развиваться одновременно. В одном из наиболее известных текстов такого рода Будда увещевает Субхути:

«Тот, кто вступил на путь Бодхисаттвы, должен рассуждать подобным способом: «Сколь много существ ни есть во вселенной, существ, понимаемых под словом «существа», – рожденных из яйца, из утробы, из влаги или чудесным образом, обладающих формой и бесформенных, обладающих восприятием и лишенных его, не обладающих ни восприятием, ни не-восприятием, – всех их я должен привести к Нирване, в сферу Нирваны, которая ничего не оставляет позади». Но, хотя бесчисленные существа приводятся таким образом к Нирване, ни одно существо не приводится к Нирване. Почему так? Если в Бодхисаттве имеет место восприятие «существа», его нельзя назвать «существом Бодхи». Нельзя назвать «существом Бодхи» того, в ком есть представление о существе, о живой душе или личности».

(«Ваджраччхедика», vi. Перевод Конзе)¹.

Движимый состраданием, Бодхисаттва устремляется к освобождению всех существ, а посредством мудрости он осознает, что в реальности никаких существ нет. Эти на первый взгляд противоречивые точки зрения вовсе не исключают, а взаимно обуславливают друг друга, и их нужно развивать одновременно, поскольку Бодхисаттва пребывает в измерении, за пределами логики. Подобно тому, как обстоит дело с эмоциональными и интеллектуальными способностями, обстоит дело и со статическими и динамическими аспектами. Выражаясь языком юнгианской психологии, Бодхисаттва – одновременно интроверт и экстраверт. Он всматривается и вовне, и вглубь себя. Внешняя активность не лишает его внутреннего покоя и собранности, а его неистощимые усилия на благо всех живых существ не мешают ему непрерывно наслаждаться безмятежностью ума. Как прекрасно говорится в «Ратнаготравибхаге»,

¹ «Буддийские тексты на протяжении веков», с. 172-173.

*Подобно огню, его ум постоянно воспламенен
действием на благо других,
И в то же время он всегда остается погруженным в
покой трансов и бесформенных достижений.
(«Ратнаготравибхага», i, 73. Перевод Конзе)².*

Поскольку мы обнаруживаем в Бодхисаттве не только все общие характеристики Махаяны, так сказать, в полном расцвете, но и совершенное равновесие четырех духовных способностей, развитых до высочайшей степени из возможных, вполне естественно, что идеал Бодхисаттвы должен содержать (в том или ином из его многочисленных обличий) практический или методологический аспект не только Махаяны в общем, но и каждой из четырех основных школ Махаяны в отдельности, а также соответствующих им разновидностей. Изучает ли последователь Махаяны труды Нагарджуны или призывает имя Будды Амитабхи, видит ли он вместе с Раваной, что мир – не что иное, как его собственный ум, или воспевает вместе с Сарахападой единство сансары и Нирваны, именно на величественном образе бесконечно мудрого и безгранично сострадательного Бодхисаттвы рано или поздно останавливается его взгляд. Подобно тому, как учение о вселенской обусловленности в той или иной формулировке составляет теоретический аспект всех школ Махаяны, идеал Бодхисаттвы воплощает практический, методологический аспект. И учения, и идеалы могут, конечно, выступать как объединяющий фактор, но, поскольку сердце человека глубже трогают, а на его поведение более мощно влияют последние, а не первые, именно идеал Бодхисаттвы (по крайней мере, в практических целях) стоит признать главным объединяющим фактором. Даже школы Хинаяны, несмотря на весь их индивидуализм, не могут совершенно избежать влияния того образа жизни, который, как утверждают их собственные писания, сам

² Там же, с. 130.

Владыка Будда вел на протяжении сотен рождений. Сарвастивадины даже утверждают, что в соответствии со своим темпераментом верующий должен либо подражать Учителю и следовать Путем Бодхисаттвы к Высочайшему Просветлению, либо подражать его ученикам и достичь самоосвобождения Архата – и эту точку зрения в настоящее время, по-видимому, все более открыто склонны принимать тхеравадины. Следовательно, идеал Бодхисаттвы – это основной объединяющий фактор не только школ Махаяны, но и всей буддийской традиции. Как весьма точно отмечает Лама Анагарика Говинда, процитировав самую известную палийскую формулировку обета Бодхисаттвы,

«этот идеал, который действительно заслуживает название Махаяны, великой колесницы или великого, всеобъемлющего пути, является живым мостом между школами «северного» и «южного» буддизма. Это вовсе не исключительная привилегия так называемых «северных школ», которые, несмотря на различия между собой, в целом называются термином «Махаяна», но нечто, что должен принять для себя каждый.

Другими словами, идеал Бодхисаттвы – это не разделяющий, а объединяющий фактор буддийской жизни и мысли. Его придерживались все во многом различные школы северного буддизма, и он остается связующим звеном, объединяющим их с традициями Юга»³.

Следовательно, если мы хотим преодолеть интеллектуальные границы, которые, как нам кажется, отделяют школу от школы и яну от яны, и постичь сердцевину, суть буддизма как единого целого, мы должны обратиться к их высочайшему общему фактору, идеалу Бодхисаттвы.

Однако мы должны размышлять о нем не абстрактно, а конкретно. Практика *метта-бхаваны*, если обратиться в

³ «Истоки идеала Бодхисаттвы», «Ступени», т. ii (январь 1952 г.), с. 245.

качестве параллели к поучительному случаю заблуждений, заключается не в размышлении о том, как расширяется наше чувство любви, пока не становится всеобъемлющим, а в расширении реального чувства любви как такового – это тонкое, но необычайно важное различие. Подобно этому, размышление об идеале Бодхисаттвы, по определению ярчайшей грани Дхармы в аспекте метода, означает обращение к жизни Бодхисаттвы, а не изучение доктринальных последствий подобной жизни. Пламя зажигается от пламени, и, в конечном счете, жизненное устремление рождается не из теорий о жизни, но из самой жизни. *Джатаки* и *аваданы* – основные писания идеала Бодхисаттвы, поскольку вместо того, чтобы просто пробудить наш интерес путем исследования учения о Бодхисаттве, они вдохновляют нас поразительно простым и подлинным примером того, как на самом деле живет Бодхисаттва, как на протяжении не одной, а сотен жизней он мучится и страдает ради абсолютного блага всех живущих. Поэтому вовсе не удивительно, что в уже цитированном эссе Лама Анагарика Говинда пишет:

«Джатаки – это божественная песнь идеала Бодхисаттвы в той форме, которая обращается напрямую к человеческому сердцу и, следовательно, понятна не только мудрецу, но и самому простому уму. Только умник отнесется к ним со снисходительной усмешкой. До наших дней Джатаки не утратили своей человеческой привлекательности и продолжают оказывать глубокое влияние на религиозную жизнь всех буддийских стран. На Цейлоне, в Бирме, Сиаме и Камбодже толпы людей с жадным вниманием часами слушают истории о прошлых жизнях Будды, когда монахи повторяют их в ночи полнолуний, и даже в Тибете я видел слезы на глазах грубых погонщиков, когда, сидя у костра, они пересказывали друг другу страдания и жертвы Бодхисаттвы. Для этих людей Джатаки – это не «фольклорная» литература, а нечто, что

происходит на их глазах и оказывает мощное влияние на их собственную жизнь. Нечто, что трогает их до глубины души, поскольку оказывается вечной реальностью»⁴.

Чтобы джатаки тронули вас подобным образом, нужно читать их, как поэзию, то есть, так сказать, «сознательно отказавшись от недоверия» ко всему, что мы не способны принять с чисто интеллектуальной точки зрения. Красота мильтоновского Рая трогает нас независимо от того, принимаем ли мы библейскую историю сотворения мира или нет. В «Вессантара-джатаке», одной из самых известных и широко почитаемых среди всех историй о предыдущих рождениях Будды, принц Вессантара во исполнение своего обета отдавать все, что у него попросят, не только отказывается от безопасной жизни в царстве отца, но и от жены и детей. Вопрос о том, вправе ли Вессантара отвергнуть жену и детей подобным образом, в данном случае не важен. Цель этой джатаки – не показать, что семья человека – род движимого имущества, которое, как золото, отдается по собственной воле. Ее цель – показать, что абсолютная непривязанность ко всему мирскому – неотъемлемая часть идеала Бодхисаттвы. В другой джатаке Бодхисаттва жертвует свое тело голодной тигрице, которая не может накормить свое потомство. Дело не в том, что человеческая жизнь менее ценна, чем жизнь животного. В джатаке говорится об абсолютном самоотречении. Комментируя этот эпизод, автор уже цитировавшегося эссе, человек в высшей степени восприимчивый, говорит:

«Современному человеку подобная история может показаться нелогичной и преувеличенной <...>, поскольку он судит о ней с чисто интеллектуальной, то есть внешней точки зрения, в свете которой жертва кажется несоразмерной. Сохранение – или, скорее продолжение –

⁴ Там же, с. 244.

жизни каких-то диких зверей не кажется достойным поводом жертвовать человеческой жизнью.

Однако буддист видит эту историю в совершенно ином свете. Для него имеет значение не фактическая, объективная реальность, а мотивация, сила сострадания, которая заставляет Бодхисаттву действовать подобным образом, вне зависимости от внешних обстоятельств. Духовный и символический смысл этого поступка выходит далеко за пределы очевидных событий. <...>

То, что жизнь тигрицы и ее детенышей спасены, не имеет столь основополагающего значения, как то, что Бодхисаттва ощущает внутри себя их страдания и отчаяние во всей их ужасающей реалистичности и доказывает своим поступком, что нет разницы между его собственным страданием и страданием других.

В этой высочайшей жертве он преодолевает иллюзию собственного «я» и, следовательно, закладывает основу для последующего обретения состояния Будды»⁵.

Если современного человека не трогают джатаки, то это потому, что он видит изображенную в них жизнь Бодхисаттвы не как идеал, которому нужно следовать, а как учение, с которым можно согласиться или не согласиться на чисто интеллектуальном основании. Цепляясь за букву учения, он упускает дух. Учение о Бодхисаттве как концептуальная формулировка духовной жизни Бодхисаттвы действительно существует, но это учение, подобно всем учениям буддизма, обладает исключительно прагматической ценностью: его роль – обеспечить реализацию идеала. Хотя на последующих страницах описательная природа данного труда обязывает нас рассмотреть идеал Бодхисаттвы в рамках учения о Бодхисаттве, мы не должны ни на мгновение забывать, что наша главная забота – не учение, а идеал, и, как у удара кремня о сталь есть лишь одна цель – заронить искру,

⁵ Там же, с. 243-244.

так и интеллектуальное рассмотрение имеет своей целью только одно – зарождение пламени запредельной жизни.

2. Бодхисаттва или Архат?

Суть идеала Бодхисаттвы состоит в обете обрести Просветление не для себя одного, а ради освобождения всех живых существ. По мере того, как верующий размышляет об этом возвышенном идеале, его сердце отвечает на него, подобно гонгу, в который ударили. Этот отклик может быть двух видов. Первый, который можно назвать активным или мужским откликом, заключается в решимости стать Бодхисаттвой самому и принять участие в великом труде вселенского освобождения. Второй, пассивный или женский отклик, заключается в стремлении обрести полную веру в силу обета Бодхисаттвы и позволить ему освободить себя. Эти два отклика или реакции верующего на идеал Бодхисаттвы формируют психологическую основу того, что Нагарджуна называет «трудным путем» и «легким путем». В Хинаяне это различие проводится между Буддой, который, как подчеркивается в первой главе, обнаруживает и открывает другим Путь, и его учениками, для которых «все коренится в Просветленном» (часто повторяющаяся фраза) и которые, «услышав» его учение, следуют по его стопам. В Махаяне различие проводится между Бодхисаттвой (или Бодхисаттвами – идеал единственен только в абстрактном смысле), который из сострадания дает обет создать Чистую Землю и освободить всех существ, и теми, кто благодаря вере в него перерождается в этой Чистой Земле. С одной стороны, есть учитель и обучаемый, с другой – спаситель и спасенный. Но, хотя это различие в роли между Буддой и Бодхисаттвой дало начало двум различным методам, активному и пассивному, цель этих методов едина. Отношения между Просветленным и непросветленным, поскольку они затрагивают запредельные материи, нельзя выразить словами. «Различия» между двумя янами на самом деле сводятся к одному: в то время как Хинаяна определяет эти отношения посредством понятий, заимствованных из человеческого и исторического порядка, Махаяна делает это

с помощью символов, принадлежащих надысторическому измерению космического мифа. Поскольку в третьем разделе третьей главы мы уже коснулись пассивного отклика, реакции поклонения на идеал Бодхисаттвы, представленного второй из четырех великих школ Махаяны, школы Веры и Поклонения, мы намереваемся посвятить всю оставшуюся часть этой главы аспекту энергичности и самостоятельности в Изначальном учении, обратившись к активному и гностическому модусу пути Бодхисаттвы.

Этот путь описывается в ряде трудов, самые ранние из которых – «Буддхавамса» и «Махавасту-авадана». Первый из этих текстов принадлежит тхеравадинской «Сутта-питаке», в которой он составляет часть «Кхуддака-никаи», собрания разрозненных текстов, которое включает «Дхаммападу» и джатаки. Он описывает десять *парамит*, восемь качеств Будды и решимость Бодхисаттвы отложить свое вхождение в Нирвану. Второй текст, более обширный и важный, принадлежит махасангхикам. В отличие от «Буддхавамсы», он описывает десять этапов пути Бодхисаттвы.

Между этими двумя текстами и поздними махаянскими трудами, такими, как «Дашабхумика-сутра» и «Бодхисаттвабхуми» (часть «Йогачарьябхуми» Майтреи) нет, если иметь в виду то, что можно назвать общей архитектурой пути Бодхисаттвы, никаких серьезных различий. И в ранних, и в поздних трудах описывается стремление Бодхисаттвы к достижению не личного, а всеобщего Просветления, практика определенных совершенств или *парамит* на протяжении огромного числа последовательных рождений, прохождение серии этапов (*бхуми*) духовного пути. Помимо различий в числе и порядке *бхуми*, поздние работы просто более детальные, систематичны и понятны. Великий спор, который столетиями полыхал между Хинаяной и Махаяной, касался не природы идеала Бодхисаттвы, относительно которой обе стороны, по сути, соглашались, а широты его применения. В «Буддхавамсе» и «Махавасту» этот путь касается лишь Будды Гаутамы в его

предыдущих рожденьях. Нигде не предполагается, что он представляет собой идеал, которому должен следовать обычный буддист. Поскольку в данный момент может существовать лишь один Высочайший Будда, есть и лишь один Бодхисаттва. Ученику предписывается идеал Архата. В «Дашабхумике» и «Йогачарьябхуми», как и во всех поздних махаянских трудах, идеал Бодхисаттвы, напротив, универсален, ему должны следовать в меру своих способностей все буддисты – монахи и миряне, мужчины и женщины. Даже те, кто следуют идеалам Архата и пратьекабудды, со временем поймут, что их путь расширился до Единого Высочайшего Пути, Пути Бодхисаттвы. Низшие идеалы – лишь временные средства.

Как мы отметили в четвертом разделе второй главы, последователи Махаяны подчеркивали универсальность идеала Бодхисаттвы для того, чтобы противостоять чрезмерному и одностороннему индивидуализму Хинаяны. Однако, как было показано в восемнадцатом разделе первой главы, идеал Архата, проповедуемый самим Буддой, хотя и в меньшей мере наделенный позитивными качествами альтруизма, нежели идеал Бодхисаттвы, был антитезой тому духовному эгоизму, в котором его впоследствии упрекали. Проблема, по сути, языковая. Согласно лучшим традициям всех школ, суть запредельной жизни заключается не в том, чтобы привязываться к самости и даже к достижениям предположительно запредельного порядка, а просто в том, чтобы постичь, что в абсолютном смысле «я» нереально: истинная природа достижения – это недостижение. В то же самое время, все школы осознавали необходимость в общении. Но язык, обычное средство общения, основан на субъектно-предикатных отношениях, и «опыт», который выходит за пределы различий между объектом и субъектом посредством осознания их нереальности, очевидно, не может быть выражен в рамках подобных отношений, не подвергшись сильным искажениям. Поэтому Изначальное Учение утверждает, с одной стороны, что ученик должен

практиковать нравственность, медитировать, развивать мудрость и достичь Нирваны, а с другой – что в реальности нет никакого «я», совершающего все это. Чисто теоретическое знание о нереальности «я», без практики Трехчленного пути, несомненно, бесполезно. Но практика Трехчленного пути без понимания того, что в реальности никто не практикует и ничего не достигает, по-настоящему опасна. Ведь в отсутствие такого понимания мораль, медитация и мудрость (в ее концептуальной формулировке) вместо ослабления ощущения отдельной личности укрепят его, и средство достижения Просветления превратится в преграду к вступлению на Запредельный путь. Следовательно, нужно развивать двойственное, а с интеллектуальной точки зрения – и противоречивое отношение: «Я буду практиковать Трехчленный путь настолько полно, насколько возможно», однако «Никакого «я» не существует». Такова, насколько мы можем судить по документальным свидетельствам, была позиция самого Будды.

Но в столетия, наступившие вслед за паранированной, учение о том, что Нирвана – в реальности не личное обретение, мало-помалу забывалось, и в руках некоторых групп монахов идеал Архата Изначального Учения трансформировался, или, скорее, умалился до псевдодуховного индивидуализма Хинаяны. Именно против этого неверного толкования Изначального учения (а не против самого Изначального Учения) резко выступали приверженцы Махаяны. Однако даже хинаянисты, несмотря на тот факт, что они свели цель духовной жизни к чисто индивидуальному просветлению, лишенному всеведения Будды или наделенному им, не могли игнорировать тот неистребимый факт, что целью пути самого Будды было Высшее Просветление на благо всех живущих. Для того чтобы совместить оба идеала, они сформулировали учение о трех янах, согласно которому личное просветление, наделенное всеведением или лишенное его (то есть идеалы

пратьекабудды и Архата), и вселенское Просветление (то есть идеал Бодхисаттвы) являются целями духовной жизни, однако первые доступны подавляющему большинству, а последняя очень, очень немногим. Протест Махаяны, который в том, что касалось выражения, был частично обусловлен природой исторического контекста своего провозглашения, принял форму утверждения о том, что, следуя примеру самого Будды, каждый буддист должен принять обет Бодхисаттвы – обет обрести Высочайшее Просветление на благо всех живых существ. Но, как, к примеру, совершенно ясно утверждает «Ваджраччхедика», в качестве протеста против индивидуализма Хинаяны побуждая ученика освободить всех живых существ, одновременно Махаяна провозглашала, что в реальности никаких живых существ нет. В то время как Изначальное Учение начинается с «я», Махаяна начинается с «не-я». Изначальное Учение, побуждая ученика освободить себя, предупреждает его, что в реальности нет «я», которое можно было бы освободить. Точно так же поступает и Махаяна: побуждая ученика-Бодхисаттву спасти других, она просит его помнить, что нет других, которых нужно спасти. Цель обоих учений – удостовериться, что практика Дхармы действует не как помеха, а как подспорье для достижения Запредельного пути. Они оба, следовательно, настаивают на сочетании Учения и Метода, на одновременном видении абсолютной истины и относительной истины. В том, что касается цели духовной жизни, единственное различие между Махаяной и Изначальным Учением – в противоположных отправных точках, и даже это различие возникло в той же мере в силу природы обстоятельств, в которых первоначально возник протест Махаяны против индивидуализма, что и в силу собственных отличительных черт Махаяны.

Язык принадлежит мирской сфере, а все мирские вещи подвержены «гравитационному притяжению», и потому не стоит считать, что концептуальные формулировки

Махаяны в меньшей мере подвластны ложным толкованиям, чем Изначальное Учение. Если забыть о нереальности «я», идеал Архата вырождается в духовный индивидуализм; подобно этому, если упустить из виду нереальность других, идеал Бодхисаттвы низводится до чисто мирской человечности и чувствительности. В отрыве от учения, лишенный запредельного содержания и направления, Метод в обоих случаях превращается в чисто условную религиозность, которая усиливает, а не ослабляет привязанность к иллюзии «я» и «других».

Однако в целом, хотя оба идеала в равной мере подвержены искажениям, идеал Бодхисаттвы предпочтительнее идеала Архата. Помимо того, что это более позитивная формулировка запредельной жизни, он отличается от Хинаяны и соглашается с Изначальным Учением в том, что подчеркивает (этому учат и «Сатипатхана», и «Саддхарма-пундарика») что в реальности есть лишь один путь к Нирване. А в понимании Хинаяны ни шравакаяна, ни пратьекабуддаяна не могут привести к Просветлению. Поскольку в реальности нет индивидуальности, в абсолютном смысле не может быть такой вещи, как индивидуальное освобождение. Выбор между тем, что «Голос Безмолвия» называет «открытым путем», Путем Архата, и «тайным путем», Путем Бодхисаттвы, представляет собой не возможность выбора между двумя реальными альтернативами, а просто склонность считать, что Нирвана или, по сути, любое запредельное достижение может на самом деле считаться личным обретением. Те, кто, поддавшись этому искушению, решает следовать «открытому пути» индивидуального просветления, на самом деле, перекрывают себе дальнейшее духовное продвижение. Поздние махаянские тексты, следовательно, считают, что идеалы Архата, пратьекабудды и Бодхисаттвы имеют отношение к последовательным этапам Единого Пути. Псевдодуховный индивидуализм может вести нас лишь часть пути. Рано или поздно, если мы на самом

деле хотим двигаться вперед, нам нужно будет сделать другой «выбор».

«Сострадание говорит и провозглашает:

“Может ли быть блаженство, когда все живое страдает? Освободишься ли ты, когда весь мир в стенаниях?”»⁶.

С махаянской точки зрения учение о двух путях предназначено не для того, чтобы утверждать, что эти два пути действительно существуют, и еще в меньшей мере – что на самом деле возможно достижение личного просветления. Оно нужно лишь для того, чтобы показать, каким состраданием должен обладать Бодхисаттва. Открытый путь – духовный тупик. И снова, памятуя, что Бодхисаттва представляет собой не учение, а идеал, мы должны принимать не букву, а дух учения.

⁶ «Голос Безмолвия», с. 77.

3. Путь Бодхисаттвы: предварительные практики поклонения

Строго говоря, Путь Бодхисаттвы заключается главным образом в практике шести (или десяти) Совершенств (*парамит*), успешное достижение которых проводит его через десять последовательных этапов (*бхуми*) духовных достижений. Однако разрыв между нашей способностью понимать духовное учение и нашей силой практиковать его столь велик, что большинство тех, кто теоретически соглашается с превосходством Тайного Пути, не готовы к практике даже первой *парамиты*. Между жизнью в мирском или «духовном» индивидуализме, с одной стороны, и Запредельным путем Бодхисаттвы – с другой, Махаяна, следовательно, размещает ряд наставлений, цель которых – подготовить ум Бодхисаттвы (или, скорее, будущего Бодхисаттвы) к практике шести или десяти Совершенств. Обращаясь к Пути Бодхисаттвы в самом широком смысле, мы обнаруживаем, что, включая эти наставления, его можно разделить на три больших этапа (не стоит путать их с уже упомянутыми десятью *бхуми*, которые соответствуют *парамитам*). Эти этапы таковы: 1) Предварительные практики поклонения, известные в совокупности как *ануттара-пуджа* или Высочайшее Поклонение; 2) зарождение Мысли о Просветлении (*бодхиचितтопада*), совершение Великого Обета (*пранидхана*) и получение убежденности в Просветлении (*вьякарана*) от живого Будды; 3) четыре *карвы* или способа поведения, третий и самый важный из которых – практика Совершенств (*парамита-чарья*). Прежде чем попытаться описать Шесть или Десять Совершенств, то есть сам Путь Бодхисаттвы, нашим долгом будет дать краткий обзор двух предшествующих этапов, то есть этапа Высочайшего Поклонения и этапа зарождения Мысли о Просветлении.

Под Высочайшим Поклонением понимается не только принятие почтительного настроения ума, но и восхваление

практикующим состояния Бодхисаттвы в ходе своего рода ежедневной службы. Наш основной литературный источник, раскрывающий детали этой практики – вторая глава возвышенной песни Шантидевы, «Бодхичарья-аватары», работы седьмого века. Однако сама практика восходит к глубокой древности. На самом деле, подобно многим другим наставлениям, она была частью того огромного корпуса учений и методов, которые Махаяна унаследовала от Хинаяны и приспособила к своей собственной традиции. Цветы, светильники и благовония подносились Будде и при жизни, ему сознавались в проступках, а Брахма Сахампати побудил его повернуть Колесо Дхармы. На основе случаев подобного рода Хинаяна разработала простую ежедневную службу, которая и в наши дни произносится на пали и монахами, и мирянами в странах Тхеравады. Некоторые из используемых формулировок столь же древни, как и сам буддизм. Использование слова *ануттара*, «непревзойденный» или «высочайший», для ритуала Махаяны, вероятно, подразумевало сравнение с его более рудиментарным хинаянским оригиналом. Как описывает Шантидева, в Высочайшее Поклонение включается: 1) поклон (*вандана*) и почитание (*пуджа*); 2) обращение к Прибежищу (*сарана-гамана*); 3) признание грехов (*пападешана*); 4) сорадование заслугам (*пуньянумодана*); мольба (*адхьесана*) и применение (*ячана*); 6) перенос заслуг (*паринамана*) и покорение себя (*атмабхавади-паритьяга*).

1) Подобно своему тхеравадинскому коллеге, Бодхисаттва обычно читает свою дневную службу перед изображением Будды, сделанным из глины, дерева, камня, металла или даже драгоценностей. Этот образ помещается на алтарь храма или молельни, которая может быть и публичной, и частной. В целом Махаяна была склонна к тому, чтобы побуждать каждого серьезно настроенного монаха и мирянина (все они – потенциальные Бодхисаттвы) поддерживать в миниатюре личный алтарь в шкафу или на полке либо в его личных покоях, либо в лучшей комнате

дома. Входя в алтарную, будущий Бодхисаттва кланяется таким образом, чтобы его пальцы ног, локти и голова касались земли одновременно. Более энергичная форма поклона – когда грудь также касается земли, так что тело верующего простирается у ног Просветленного. Соблюдение этого правила необычайно благотворно. Помимо того, что это разрушает или, по крайней мере, жестоко ранит естественную гордость практика, это делает его ум восприимчивым к духовным влияниям. Поэтому во всех ветвях буддизма простираения стали неотъемлемой частью не только религиозных, но и социальных обычаев. Посещая храм, ступу или дерево бодхи, верующий, вместо того, чтобы глазеть на них, как турист, должен проявить свое почтение в традиционной манере. Книги о буддизме, поскольку они представляют собой Дхарму, вторую из Трех Драгоценностей, должны почитаться подобным образом. Если верующему подадут том писаний или канонический текст, верующий должен сразу же поднести его к голове. Такой текст никогда не носится под мышкой, не кладется на пол, не оставляется на столе разворотом вниз, не хранится между книгами нерелигиозного характера. Соответствующие предосторожности предпринимаются в отношении изображений Владыки Будды. Миряне должны выражать почтение всем членам Сангхи, представляющей третью из Трех Драгоценностей, а также матери и отцу, мирским учителям и старейшинам. За исключением собственных духовных учителей, а они могут быть и монахами, и мирянами, члены Сангхи кланяются лишь тем, кто находится выше их на ступенях монашеского посвящения.

Посредством действий подобного рода, которые в традиционном буддийском обществе выполняются совершенно естественным образом, Махаяна стремится наполнить повседневную жизнь верующего ощущением почтения к священным предметам, и, следовательно, верой в символизируемую ими запредельную реальность, что является не только отправной точкой, но и постоянной

основой его «продвижения». Однако в Хиньяне термин *вандана* включает не только поклоны, но повторение восхвалений Будде, Дхарме и Сангхе трех времен, то есть прошлого, настоящего и будущего. Это более широкое понимание находит отражение в махаянской практике повторения (на этом этапе или позже) гимнов, восхваляющих различных Будд и Бодхисаттв, и многие из этих гимнов необычайно красивы.

Под термином *пуджа*, который изначально означал только «почтение», нужно понимать совершение подношений. Эти подношения могут быть двух видов – материальные и ментальные. Среди материальных подношений самые важные – светильники, благовония, отрезки шелка, различные продукты и белые раковины. Каждое из них представляет – хотя эти символы ни в коей мере не являются неизменными – одну из пяти способностей чувств. Также часто подносятся цветы, фрукты, вода, сырые зерна и даже деньги. Хотя в некоторых ветвях Махаяны традиция приготовления материальных подношений стала, возможно, чересчур длительным, изощренным и даже дорогим занятием, принцип, лежащий в основе этой пуджи, вполне ясен: верующий сосредоточивает свои пять чувств на достижении Просветления. Во втором типе пуджи он делает шаг вперед и воображает, как он подносит Будде разнообразные редкие и драгоценные вещи, пока в конце концов не преподносит ему всю Вселенную. В некоторых ветвях Махаяны символический образ Вселенной, включая измерение богов, действительно помещается на алтарь. Совершая такие материальные и ментальные подношения, верующий размышляет о том, что Будда – это Светоч Трех Миров, что тело преходяще, а аромат добродетели невозможно превзойти. Все другие подношения делаются с мольбой, чтобы Будда принял их из сострадания к верующему.

2) Обращение к Прибежищу (*сарана-гамана*) означает, конечно, обращение к Прибежищу в Будде, Дхарме и Сангхе.

Хотя даже тот человек, который не является буддистом, может в каком-то смысле уважать и почитать Три Драгоценности, принимать прибежище в них – прерогатива исключительно преданного и практикующего буддиста. Формальное прибежище, которое делает человека членом буддийского сообщества, можно принять, просто повторив за любым посвященным монахом формулы прибежища и пяти наставлений. Но действенное прибежище, по отношению к которому формальное – лишь внешнее выражение и символ, может принять лишь тот, кто осознает подлинную природу Тройной Драгоценности. Чем глубже это понимание, тем более действенным будет такое прибежище. Принятие прибежища в Тройной Драгоценности, следовательно, – не акт, совершаемый однажды и навсегда, а нечто, что растет с нашим пониманием буддизма. Прибежище обретает полноту, когда наше понимание буддизма становится совершенным, то есть когда мы обретаем Просветление. Потом, как ни парадоксально это звучит, обращения к прибежищу нет: Просветленный – свое собственное прибежище. Вероятно, именно потому, что Махаяна осознавала обращение к прибежищу как живой, растущий опыт, она сделала его неотъемлемой частью ежедневной практики будущего Бодхисаттвы.

Минимальную степень понимания, которой будет достаточно для того, чтобы принять действенное прибежище в Тройной Драгоценности, что естественно, трудно определить. Но можно, по крайней мере, с уверенностью сказать, что убежденность в том, что Будда достиг запредельного, Дхарма – средство достижения запредельного, а члены Сангхи, под которой в данном контексте понимается Арья-Сангха, обрели Запредельный Путь, является неотъемлемым элементом такого прибежища. Тот, кто отрицает (или хотя бы испытывает серьезные сомнения в этом) существование такого состояния, как Нирвана, возможность или желательность подобного обретения, что вполне естественно, не может принять

прибежище в этом. То же самое можно сказать о тех, чье представление о Тройной Драгоценности совершенно ошибочно. Нельзя по-настоящему принять прибежище в Будде, если считаешь его *аватарой* Вишну, в Дхарме, если настаиваешь, что Будда верил в существование Бога-творца и неизменную бессмертную сущность или душу (*атма*). Понимание Тройной Драгоценности означает, что мы понимаем ее в соответствии с традицией. Мы не принимаем прибежище в своих личных суждениях.

Поскольку Махаяна обладает более глубоким пониманием Тройной Драгоценности, чем Хинаяна, естественно, что она придает более серьезное значение акту принятия прибежища. Для последователя Махаяны принятие прибежища в Будде означает принятие прибежища не в его *нирманакае*, а в его *дхармакае*. Подобно этому, прибежище в Сангхе означает, что мы принимаем прибежище не во Вступивших в поток, Однажды Возвращающихся, Невозвращающихся и Архатах (для Махаяны все это – типы духовного индивидуализма), а в Собрании Бодхисаттв. Однако нужно помнить, что подобные различия обусловлены, главным образом, стремлением Махаяны восстановить дух Изначального Учения. То, что это стремление по временам влекло за собой формальное отрицание определенных вероучительных категорий Изначального Учения, происходило потому, что, как подробно объяснялось во второй главе, эти категории лишились в руках хинаянских буквалистов большей части своего смысла. Вероятно, единственное реальное изменение, произведенное ими, заключается в добавлении в тибетских школах Махаяны четвертого прибежища, в лама или гуру⁷. Помимо этих различий в вероучении, все школы буддизма, принадлежат ли они к Большой Колеснице или к малой, соглашаются в признании первостепенной важности в жизни буддиста акта принятия прибежища. Поскольку человек

⁷ Лама – первое из «эзотерических» прибежищ, остальные – *идам* и *дакини*.

состоит из тела, речи и ума, акт принятия формального прибежища, подобно совершению поклона, трехчленен, и каждая из формул прибежища повторяется трижды. Практически во всех буддийских странах принятие Трех Прибежищ и Пяти наставлений предшествует любой религиозной деятельности. В отсутствие этого ритуала ни одно буддийское мероприятие, публичное или частное, не может считаться полным. Прибежища обычно принимаются от бхикшу, вслед за которым верующий должен произнести формулы прибежища. В отсутствие бхикшу буддийское собрание может «вести» в принятии Трех Прибежищ любой старший последователь-мирянин. Считается, что будущий Бодхисаттва, поскольку он не является монахом, принимает Прибежища как часть ежедневной практики напрямую от самого Будды.

3) Признание грехов (*нападешана*) – еще один обряд, который возник на заре развития буддизма. В Виная-питаке раскаяние, в строгом смысле слова – открытие вины брату-монаху – это наказание за два класса нарушений, так называемые *патидесания* и *начиттия*: монах, выслушивающий признание, увещевает согрешившего и просит его не повторять дурного поступка, и на этом дело заканчивается. Признания подобного рода обычно взаимны, поскольку старший исповедуется младшему, а младший – старшему. В странах Тхеравады монахи, которые провели свое «отшельничество сезона дождей» в одном и том же монастыре, или те, кто по какой-то причине жили вместе, все еще придерживаются древней традиции и просят друг у друга прощения за любые проступки, в которых они провинились за это время. Ученики, прощающиеся со своими наставниками, повторяют палийские строфы, прося прощения за все грехи, которые они совершили телом, речью и умом. Похожие строфы, на этот раз обращенные к Будде, обычно включаются в тхеравадинские молитвы, которые повторяют и монахи, и миряне. Перед лицом таких фактов вряд ли можно утверждать, как это делали некоторые, что

признание грехов – ритуал, неизвестный Хинаяне. В то же самое время, приходится признать, что в современной тхеравадинской практике раскаяние, подобно многим другим обрядам, свелось к отстраненному формализму, из которого изгнана даже малейшая искра подлинного чувства⁸. В проступках сознаются, если вообще сознаются, со знанием того, что они будут совершены сразу же за этим вновь. На практике это едва ли отличается от римского католицизма (хотя на уровне вероучения разница огромна), поскольку тхеравадины, принимая железный закон кармы во всей его непоколебимости, никогда не полагали, что признание грехов может быть средством избежать их естественных последствий. Однако то, к чему Хинаяна относится формально, в Махаяне становится глубинным духовным опытом – воплем, исторгаемым из глубины сердца, объятых жаром раскаяния. Как страстно восклицает Шантидева,

«каким бы ни был грех, что я, несчастное животное, в бесчисленном круге прошлых рождений или в этом рождении, объятый безумием, совершил, заставил других совершить или одобрил собственным бездействием, я признаю этот проступок и объят раскаянием. Что бы дурное я ни совершил, согрешив против Трех Драгоценностей, отца и матери или других старших действием, словом и мыслью, какое бы страшное преступление ни содеял, отвратительный грешник со многими пороками, о Наставники, я признаюсь во всем. Как мне укрыться от этого? Скорее спасите меня, или смерть возьмет меня слишком скоро, пока мой грех еще не потускнел»⁹.

⁸ Выдающееся исключение – «Камаланджали», палийская поэма поклонения последнего Видураполы Пиятиссы Маха Нанака Тхера с Цейлона.

⁹ Л. Бэметт, «Путь Света» (Лондон, 1947), с. 38.

Вероятно, только в некоторых формах протестантизма мы находим столь же сильное чувство раскаяния в грехах, как то, что захватывает буддийского поэта. Но грех, в котором обвиняет себя Шантидева – это, конечно, не первородный грех, а его собственные действия в этой и прошлых жизнях. Более того, в отличие от последователей определенных евангелических сект, верующий Махаяны не признается в своих грехах перед восхищенной аудиторией, не пытается убедить других считать его величайшим грешником из когда-либо живших. Он раскаивается перед Буддами и Бодхисаттвами, и цель этого раскаяния – осознать то ужасное воздаяние, которое, согласно закону кармы, неизбежно настигнет его в следующем мире. Это осознание подстегивает его духовные усилия и заставляет его искать помощи у членов запредельной иерархии. Хотя буддизм никогда не потворствовал патологической сосредоточенности на грехах, он, определенно, настаивает на том, что ясное осознание неблагоприятного содержания нашего собственного ума, ощущение раскаяния в этом и решимость устранить дурное являются обязательным предварительным этапом духовной жизни. Раскаяние, как его понимает Махаяна, – это словесное выражение подобного настроения ума. Помимо того, что это полезно психологически, как средство помочь верующему

«...удалить из памяти следы / Гнездящейся печали»,

практика *пападешаны* – это, по сути, еще один метод, с помощью которого Махаяна пытается устремить его сознание в направлении Просветления.

4) Сораздование заслугам (*пуньянумодана*) по своему смыслу очень похожа на *мудита-бхавану*, третью из четырех *брахма-вихар*, описанных в разделе 17 первой главы. Но если *мудита* заключается в соразовании мирскому благополучию и удаче других, *пуньянумодана* – это акт соразования их духовным достижениям. Более того, очевидно, что первая

практика предписывается как противоядие от зависти, но не менее очевидно, что цель второй практики нельзя объяснить подобным образом. Только человек очень странной психологической организации может вообще почувствовать зависть к настоящей святости другого¹⁰. Поскольку *пуньянумодана* следует непосредственно за *пападешаной*, эта практика, скорее, предназначена для того, чтобы противостоять чувству депрессии или отчаяния, в которые может погрузить верующего лицемерие чудовищности его собственных дурных деяний. Памятование о благих поступках других и возвышенных достижениях Архатов, Бодхисаттв и Будд может помочь упрочить эту колеблющуюся, если не поколебленную, веру в возможность вести духовную жизнь здесь, на земле. Последователю напоминают, что, сколь бы глубоко он ни погрузился в пучину мирского существования, его призывают голоса сострадания, к нему тянутся сострадательные руки, и с этой помощью он рано или поздно высвободится и достигнет Дальнего Берега. Как вид сверкающих снежных вершин Гималаев вдохновляет альпиниста, когда он отправляется из базового лагеря, как вид золотых крыш Поталы, сияние которых далеко различимо в тумане, вдохновляет и укрепляет измученного паломника в Святой Город Лхасу, так и размышление о могучем великолепии Будд и их Сыновей возвышает сердце приверженца Махаяны. Тот факт, что *пуньянумодана* следует непосредственно за *пападешаной*, можно, помимо прочего, назвать хорошим примером необычайной сбалансированности методов, используемых Великой Колесницей ради духовного благополучия ее последователей.

5) Под мольбой (*адхьесаной*) и просьбой (*ячаной*) подразумевается не обращение за материальными благословениями или за духовными дарами, которыми проситель будет наслаждаться в одиночестве. Это та же просьба, с которой спустя пять недель после Высочайшей

¹⁰ Ср. «Монолог испанского монастыря» Р. Браунинга.

Победы коленопреклоненно обратился к Просветленному Брахма Сахампати – мольба повернуть на благо всех живых существ Колесо Дхармы. Следуя древней традиции, упомянутой в «Махапариниббана-сутте», где повествуется о «последних» днях Будды и о том, как Владыку просили оставаться на земле до конца калпы, последователь Махаяны, согласно Шантидеве, также призывает Просветленных не уходить в паранирвану, «иначе мир ослепнет». Однако мы не должны делать вывод из этого обряда, что без такой мольбы и обращения Шакьямуни или любой другой Будда вселенной останется в бездействии. Сострадание, динамический аспект мудрости, проявляется спонтанно, изливается во всей полноте в то мгновение, когда обретается Просветление. Мольба Брахмы Сахампати была не столько причиной для проявления сострадания Будды, сколько объективным поводом для его сошествия в мировую систему, которой, как считалось, руководило это божество. Буддам не нужно напоминать об их долге. Мольба и просьба – в реальности средство усилить желание самого верующего, чтобы средства обретения Просветления распространились повсюду. Несомненно, на этом этапе, пока предварительные практики поклонения еще продолжают, было бы смехотворно выражать свое собственное намерение проповедовать Дхарму всей вселенной. Его жгучее желание – чтобы все живые существа получили возможность слышать Истину, – следовательно, принимает форму призыва к Просветленным не погружаться в абсолютную безмятежность чисто запредельного состояния индивидуального освобождения, а оставаться из сострадания вечно активными спасителями человечества.

Этот обряд, на самом деле, с какой-то точки зрения является защитой махаянского представления о Нирване от хинаянского. Он может служить напоминанием о том, что тот, кто лично еще не способен проповедовать Дхарму, может сделать это, способствуя публикации писаний, распространению бесплатной буддийской литературы и

проведению лекций и проповедей тех членов Сангхи, которые, не будучи еще Буддами, по крайней мере, прошли немного дальше по пути, чем он сам. Если говорить очень просто, *адхьесана* и *ячана* – это энтузиазм в распространении Дхармы.

б) С переносом заслуг (*паринамана*) и покорением себя (*атмабхавади-паритьяга*) мы достигаем кульминационного момента предварительных практик поклонения. Посредством пяти предыдущих обрядов верующий накопил определенное количество того, что с формальной точки зрения известно как *пунья*. Каждый сознательный поступок тела, речи и ума производит определенный результат, *випаку*. В случае с поступками, коренящимися в жадности, гневе и омрачении, этот результат приносит страдание; если речь о поступках, берущих начало в противоположных состояниях ума, он приятен. Ни награда, следующая за «благими» деяниями, ни наказание, которое настигает за «дурные», не обязательно проявляются сразу. *Пунья*, скорее популярное, нежели философское понятие, представляет собой, так сказать, духовную прибыль, отложенную на наш счет благими деяниями, пока кармические и иные факторы не позволят нам «обналичить» ее в форме счастья – либо здесь, на земле, либо в одном из небесных планов. В определенных буддийских кругах это понимание способствовало тому, что духовная жизнь свелась к некой бухгалтерии, цель которой – обеспечить, чтобы во время смерти на счету верующего было достаточное количество *пуньи* для оплаты счастливого перерождения.

Такие грубые, буквальные представления о *пунье* были распространены и в Древней Индии. Есть история об аскете-джайне, который, решив вернуться к мирской жизни, продал *пунью*, накопленную в результате аскез, а на выручку основал свое дело. Последователи Махаяны тут же использовали саму буквальность представления как средство достижения собственной цели. *Пунья*, соглашались они, – своего рода личная собственность, заслуги можно накопить,

ими можно уравновесить убытки в форме грехов, их можно продать. Но, как любую личную собственность, заслуги можно и *отдать*. Пунья, полученная в результате благого поступка, к примеру, постройки храма или подношений Сангхе, может быть сознательно передана любому человеку или группе людей. Это двойственное представление о *пунье*, индивидуалистическое, но не-индивидуалистическое, со временем широко распространилось, и в наши дни перенос заслуг (*паринамана*) – популярный обряд не только в махаянских, но и в хинаянских странах. Но если в последних он обычно используется как средство выражения любви к покойным родственникам, в первых он считается мирским намеком на самый возвышенный духовный идеал. Завершая свою ежедневную практику актом альтруизма, посредством которого все заслуги, полученные от ее выполнения, передаются другим живым существам, последователь Махаяны, по сути, предчувствует тот высший акт запредельного альтруизма – окончательное отречение от личного освобождения, – которым он со временем триумфально закончит свой путь Бодхисаттвы.

Однако отречение от «моего» невозможно без отречения от «я». Верующего призывают отказаться не только от собственности, но и от себя. Вместе с переносом заслуг (*паринамана*) должно произойти покорение себя (*атмабхавади-паритьяга*). Тот дух, который вдохновляет верующего, когда он завершает предварительные практики поклонения, подготовит его ко второму великому этапу, этапу принятия Мысли о Просветлении, что Шантидева воспекает в строфах непревзойденной красоты:

*Какое бы Благо я ни обрел, совершая все это, да
успокою я и облегчу (посредством этой Заслуги) все
страдания и печали живущих!*

*Да стану я подобным исцеляющему снадобью для
больных! Да стану я врачом для них и буду лечить их, пока
они вновь не станут здоровы!*

Да облеку я страдания от голода и жажды реками пищи и питья! Да стану я сам пищей и питьем (для голодных и жаждущих) на протяжении бесчисленных веков голода! Да смогу я без промедления услужить им многочисленными и разнообразными предметами и вещами!

Я отрекаюсь от тел, удовольствий и всех моих Заслуг в прошлом, настоящем и будущем, дабы все живые существа могли достичь Блага: я не желаю (владеть всем этим).

Отдать все – вот что такое нирвана. Если мне нужно все отдать, лучше поделиться этим с живыми существами.

Я посвятил свое тело благополучию всех существ. Они могут постоянно поносить меня, смешать меня с грязью, они могут играть моим телом, насмехаться надо мной и состязаться в унижении меня, да, они могут и умертвить меня. Я отдал им свое тело, так зачем мне об этом заботиться?

Они могут заставить меня принести им счастье. Пусть никто никогда не пострадает от меня!

Если у них есть гневные или дружелюбные мысли по отношению ко мне, да станут эти самые мысли средством обретения всего, чего они желают!

Те, кто носят меня, причиняют мне вред, глумятся надо мной, – пусть они обретут Просветление!

Да стану я защитником беспомощных! Да стану я проводником странников! Да стану я подобным лодке, мосту и броду для всех, кто желает пересечь (поток)! Да стану я светильником для нуждающегося в свете! Да стану я постелью для того, у кого ее нет! Да стану я рабом для желающего раба! Да стану я для всех существ чинтамани (философским камнем) и бхадрагхатой (сосудом для лотереи, горшком удачи), действенным заклинанием и мощной целебной травой! Да буду я для них кальпа-врикшей (деревом, исполняющим желания) и кама-дхену (коровой, дающей все, что попросят)!

(«Бодхичарья-аватара», iii, 6–19. Перевод Хара
Дайяла)¹¹.

¹¹ «Учение о Бодхисаттве в буддийской санскритской литературе», с. 57-58.

4. Мысль о Просветлении

Помимо обретения Высшего Состояния Будды, Зарождение Мысли о Просветлении (*бодхичиттопада*) – самое важное событие, которое может произойти в жизни человека. Как, найдя бесценное сокровище, бедняк становится необычайно богатым, так и с Зарождением Мысли о Просветлении верующий преобразуется в Бодхисаттву. Поскольку Путь Бодхисаттвы – высочайший архетип всех духовных путей для Махаяны, Зарождение Мысли о Просветлении, посредством которого мы вступаем на этот путь, может соотноситься с тем, что на низшем уровне опыта проявляется как феномен религиозного обращения. Следовательно, в тот день, когда эта Мысль возникает в его уме, верующий ликует, что его рождение принесло плоды, его человеческая жизнь стала благословением, что он родился в расе Просветленных и отныне их сын.

Бодхи в данном контексте означает не *шравака-бодхи* или *пратьека-бодхи*, главные цели Хинаяны, а *самьяк-самбодхи* Высочайшего Просветления, единую и уникальную цель и Махаяны, и Изначального Учения. Термин *читта*, образованный от корня *чит*, означающего «воспринимать, формировать идею в уме и т. д.», можно перевести как «мысль, идея». Следовательно, составное слово *бодхи-читта* означает мысль или представление о Высочайшем Просветлении. Его значение не метафизическое, а психологическое. Однако некоторые пытались перевести *бодхичитту* метафизически, как то отражение Просветления, которое существует в сердце каждого живого существа, таким образом, отождествляя *бодхичитту* с самим *бодхи*. Хотя существование такого отражения, *Татхагата-дхату* или элемента состояния Будды, нельзя отрицать, это не означает, что *Татхагата-дхату* нужно путать с *бодхичиттой*. И то, и другое – отражения Просветления, но,

если *Татхагата-дхату* – это отражение онтологического порядка, то *бодхичитта* – отражение эпистемологического.

Несмотря на психологические оттенки слова *бодхичитта*, Зарождение Мысли о Просветлении – скорее акт формирования в уме понятия о состоянии Высочайшего Просветления. Читатель уже встречался со словом Просветление несколько десятков раз, он понял его, он даже согласился с идеалом, который он воплощает, но он не принял Мысль о Просветлении и не является Бодхисаттвой. Другими словами, Мысль о Просветлении, будучи мыслью, не является *обычной* мыслью, и принятие Мысли о Просветлении – не просто акт мышления. Как искра проскакивает, когда соприкасаются две заряженные клеммы, так и Мысль о Просветлении возникает не на основе теоретических измышлений, а посредством слияния в духовной жизни верующего двух различных, даже, на первый взгляд противоположных, направлений мысли и чувства. Акт порождения Мысли о Просветлении заключается в таком поощрении этих двух склонностей, чтобы растущее напряжение между ними, наконец, привело к их слиянию на более высоком уровне духовной осознанности. Результат такого слияния, синтез, который рождается из конфликта тезиса и антитезиса в переживании, и будет Мыслью о Просветлении.

Первое направление соответствует обычному двойственному представлению о религиозной жизни как об отречении от мирского и достижении запредельного состояния одним человеком, иначе говоря, Пути ученика и Пути Одинокого Будды. Его развивают различными размышлениями, который Хар Дайял приводит, как следует далее, из ряда писаний:

«Он (последователь) должен размышлять о том, что его рождение в качестве человека – необычайно редкая привилегия. Он может родиться животным, претой или обитателем ада снова и снова, а в этих существованиях нет

возможности стать бодхисаттвой. Хотя он и избежал этих трех бедствий, крайне сложно найти пять или шесть других благоприятных условий, без которых невозможно его вступление на путь бодхисаттвы. Он может родиться одним из богов-долгожителей, которые не могут надеяться на бодхи, хотя они очень счастливы. Он может родиться среди чужаков, в варварской стране. Он может родиться с поврежденными способностями восприятия или органами тела. Его могут увлечь ложные учения. И, наконец, он может оказаться на земле в тот период, когда не жил и не проповедовал ни один Будда, поскольку совершенные Будды очень редки. Он должен счесть удачей то, что он родился свободным от этих восьми или девяти трудностей и недостатков, и, прежде всего, вообще родился человеком, поскольку человеческая жизнь – благословение, выпадающее, возможно, лишь однажды за миллиарды лет. Он никогда не должен забывать знаменитую притчу о слепой черепахе, которая объясняет, что шансы родиться человеческим существом бесконечно малы. Сам Будда говорил так: «Предположим, что человек бросил в океан ядро с единственным отверстием в нем. Его относит на запад восточным ветром или на восток – западным ветром, уносит на север южный ветер или на юг – северный ветер. Теперь предположим, что в этом океане обитает слепая черепаха, и она поднимается на поверхность лишь раз в сто лет. Что думаете, монахи? Просунет ли эта слепая черепаха шею в единственное отверстие ядра? Воистину, черепаха быстрее и легче совершит этот трюк, чем несчастный глупец снова родится человеком». Столь трудно наслаждаться благословением рождения мужчиной или женщиной в удачных и благоприятных обстоятельствах (киана-сампад)! Более того, обычный мирской человек должен осознать, что его жизнь и внешний мир полны боли, непостоянства и лишены самосуществования. Он должен думать о смерти и неизбежном посмертном воздаянии. Смерть и распад окружают нас повсюду. Облака, которые

внушают ужас сердцам людей раскатами грома, молниями и ливнями, тают. Могучие реки, питающие корни прибрежных деревьев в дождливый сезон, вновь превращаются в узкие и мелкие ручейки. Приносящие облака ветра, которые сметают реки и океаны, теряют свою силу и стихают. Преходяща и красота леса. Любое счастье заканчивается печалью, а жизнь – смертью. Все существа начинают путь к смерти с того самого момента, как зародились в утробе матери. Могущественные цари, искусные лучники, хитрые волшебники, надменные боги, дикие слоны, яростные львы и тигры, ядовитые змеи и злобные демоны, – все они могут сокрушать, покорять и истреблять врагов, но даже они бессильны перед Смертью, жестоким и непреодолимым противником всего живого. Осознавая опасность смерти и мучений после смерти, мудрец должен страшиться и трепетать перед ней (самвега) и решить стать бодхисаттвой»¹².

Короче говоря, верующий укрепляет свое стремление к запредельному посредством систематического размышления о неудовлетворенности, которую приносит все мирское.

Второе направление мысли и эмоции соответствует чувству человеколюбия в целом и чувству жалости в частности. Его нужно поддерживать, размышляя о том, сколь трагичен и даже отвратителен вид грехов и страданий обычных, ослепленных неведением мужчин и женщин:

«Они – глупцы, погрязшие в миру [размышляет верующий], омраченные неведением. Они привязаны к чувственным удовольствиям и поработочены эгоизмом, гордостью, ложными воззрениями, похотью, ненавистью, безрассудством, сомнениями, цеплянием и дурными мыслями. У них нет прибежища и защиты, нет приюта для отдыха. Они слепы, и нет никого, чтобы вести их. Они

¹² Там же, с. 59-60.

скитаются по джунглям мирского существования и приближаются к пропасти трех бедственных состояний. Они не любят добродетель и долг, не чувствуют благодарности к родителям и духовным учителям. Они зависимы от жадности, раздоров, лжи и обмана. Их грехи многочисленны, и они страдают от жестоких болезней и голода. Они отрицают подлинную религию, и возникают и множатся ложные веры. Мир стонет под пятью ужасными несчастьями вырождения (кашая). Продолжительность жизни уменьшается. Живые существа вырождаются, страсти крепнут, и они цепляются за ложные воззрения. Сам великий Эон подходит к концу»¹³.

В данном случае верующий рассуждает о недостатках мирского существования не с точки зрения развития отвращения, но для того, чтобы усилить жалость. До этого его заботило страдание только в той мере, в которой оно влияло (или могло повлиять) на него лично, теперь же его заботит то, как оно влияет на других существ. В то время как первый вид размышлений побуждает отвлечься от мирского и стремиться к запредельному, второй, напротив, подталкивает нас к отрицанию запредельного, если воспринимать его как чисто запредельное, и к приязни не к мирскому как таковому, а к живым существам, которые подвержены рождению, старению, болезням и смерти в мирском. Первое устремление интеллектуально и эгоистично, оно сродни мудрости, а второе – эмоциональное и альтруистичное – соответствует состраданию. Поскольку эти два устремления абсолютно противоположны, ученика тянет то в одном направлении, то в другом, или, скорее, в обоих направлениях одновременно. Но в *дхармакае* мудрость и сострадание, вовсе не будучи противоположностями, нераздельны, это статический и динамический аспекты Высочайшей Реальности. Мысль, в которой верующий, поднимаясь на мгновение на уровень *дхармакаи*, впервые

¹³ Там же, с. 60-61.

соединяет не посредством чисто внешнего противопоставления, а посредством осознания их сущностной недвойственности, поток мудрости и поток сострадания, называется Мыслью о Просветлении. Но, хотя Мысль о Просветлении создается слиянием этих двух потоков, единая реальность мудрости и сострадания настолько отличается от мудрости и сострадания как независимых сущностей, что между Мыслью о Просветлении и ее предполагаемыми компонентами есть непреодолимый разрыв. Поэтому Шантидева сравнивает рождение Мысли о Просветлении с тем, что слепец находит драгоценность в навозной куче! Однако, желая найти выражение Мысли о Просветлении, верующий – или Бодхисаттва, как теперь его можно называть – не может поступить иначе, кроме как вывести ее из мудрости и сострадания и говорить о ней просто как о комбинации или соединении этих двух устремлений. Поэтому Шантидева провозглашает:

«Как Будды минувшего принимали Мысль о бодхи и неустанно следовали практике бодхисатв, так и я зарождаю (в уме) эту Мысль о бодхи на благо мира и буду следовать этой практике должным образом»¹⁴.

Или же, говоря словами «Бодхисаттвабхуми»,

«да достигну я высочайшего и совершенного Просветления, поспособствую благу всех существ и утвержу их в полной и совершенной нирване и знании Будды»¹⁵.

Отныне и навсегда Бодхисаттва стремится к цели, в которой мудрость и сострадание нераздельны, а достижение Просветления и содействие благополучию всех живых

¹⁴ «Бодхичарья-аватара», iii, 22–23.

¹⁵ «Бодхисаттвабхуми», ба, 2.2–3.1 и далее.

существ – отнюдь не противоречащие друг другу идеалы. Он начинает жить одновременно в мирском и запредельном.

Между принятием Мысли о Просветлении и достижением Высшего состояния Будды пролегают миллионы лет неутомимых усилий. Для того чтобы укрепить свою решимость и лишить себя возможности скатиться назад, Бодхисаттва делает публичное объявление о том, что он принял Мысль о Просветлении, в виде ряда Великих Обетов (*махапранидхана*). Таковы сорок восемь обетов, которые, как мы рассмотрели в шестом разделе третьей главы, Бодхисаттва Дхармакара, ныне пребывающий в Земле Блаженных как Будда Амитабха, дал в древности у ног Татхагаты Локешвары. Но обеты Бодхисаттвы не обязательно столь сложны и детальны. Согласно «Дашабхумика-сутре», Бодхисаттва дает десять великих *пранидхан*, которые суммируются следующим образом:

1. Обеспечить поклонение всем Буддам без исключения.
2. Поддерживать религиозную Дисциплину, преподаванную всеми Буддами, и сохранять учение всех Будд.
3. Видеть все события начального пути Будды.
4. Постигнуть Мысль о Просветлении, практиковать обязанности *бодхисаттвы*, обрести все *парамиты* и очистить все этапы своего пути.
5. Взрастить всех существ и утвердить их в знании Будды, а именно все четыре класса существ, пребывающих в шести состояниях существования.
6. Воспринимать всю Вселенную.
7. Очистить и освободить все поля будд.
8. Вступить на Великий Путь и зародить общую мысль и цель во всех бодхисаттвах.
9. Сделать все действия тела, речи и ума благотворными и успешными.

10. Достичь высшего и совершенного Просветления и проповедовать Учение¹⁶.

В других трудах это число далее сократилось до четырех, и, вероятно, именно в такой сжатой форме обеты Бодхисаттвы наиболее широко известны и наиболее часто повторяются в буддийских странах Дальнего Востока. Таковы Великие Обеты:

1. Спасти всех существ (от бедствий);
2. Разрушить все дурные страсти;
3. Постичь Истину и учить других;
4. Привести всех существ к состоянию Будды.

Однако, подобно самой Мысли о Просветлении, Обет Бодхисаттвы в реальности просто двучленен: достичь Высочайшего Просветления и освободить всех живых существ. Мысль от Обета отличает тот факт, что первая – это частный, личный опыт, а второе – публичное заявление. После совершения Великого Обета Бодхисаттва принадлежит всей вселенной; сам Обет имеет вселенское значение. По сути, это космическая сила. Это различие между Мыслью о Просветлении и Обетом отмечается в древней традиции, согласно которой, как в случае с Дхармакарой, Бодхисаттва должен дать Обет перед живым Буддой и получить от него предсказание (*вьякарана*) о достижении им Просветления. Это предсказание, в некоторых писаниях необычайно красноречивое, открывает число калп, которые пройдут, прежде чем он достигнет Высочайшего состояния Будды, имя, под которым он будет известен, название и расположение его земли Будды, продолжительность его проповеди и другие детали, интересующие Бодхисаттву. Однако на страницах Шантидевы предсказание о Просветлении не имеет значения, и в современной практике Махаяны в целом считается достаточным, чтобы

¹⁶ «Учение о Бодхисаттве в буддийской санскритской литературе», с. 66.

начинающий Бодхисаттва дал Обет в присутствии собственного духовного учителя, которого, согласно некоторым школам, нужно рассматривать как саму *дхармакаю* в человеческой форме, и в присутствии всех Будд вселенной, каждый из которых включает в сферу своего познания не только собственное поле Будды, но и весь космос. Представление о *вякаране*, присутствующее в ранней литературе Махаяны, вероятно, является пережитком хинаянского представления о том, что идеал Бодхисаттвы не применим ко всем без исключения. В Махаяне это представление – просто средство подчеркнуть космическое значение не только Обета, но и каждого шага по пути Бодхисаттвы с момента принятия Мысли о Просветлении до достижения Высочайшего состояния Будды.

5. Шесть Совершенств

Четыре *чарьи* или способа поведения, которым Бодхисаттва отныне должен следовать, таковы:

- 1) *бодхипакшья-чарья* или практика составляющих Просветления;
- 2) *абхиджня-чарья* или практика знаний;
- 3) *парамита-чарья* или практика Совершенств;
- 4) *саттвaparипака-чарья* или практика «взращивания» живых существ, под которой понимается проповедь и учение.

Прежде чем попытаться описать практику Совершенств, в которой главным образом и заключается Путь Бодхисаттвы, следует, по крайней мере, перечислить составляющие Просветления. Оставшиеся *чарьи*, 2 и 4, которых мы касались в шестнадцатом и шестом разделах первой главы соответственно, более не нуждаются в упоминании.

В *бодхипакшья-дхармы*, тридцать семь принципов, способствующих Просветлению, включаются почти все важные практики Изначального Учения. Обычно говорится, что это четыре основания осознанности (*смрити-упастханы*), четыре правильных усилия (*самьяк-праханы*), четыре основы психической силы (*сиддхипады*), пять духовных способностей (*индрий*), пять духовных сил (*бал*), семь факторов Просветления (*бодхьянг*) и Благородный восьмеричный путь (*арьяштанга-марга*). Изложение почти каждой группы практик приводилось в первой главе. Они вновь появляются на этом этапе пути Бодхисаттвы лишь в качестве свидетельства того факта, что в сфере Метода, как и в сфере Учения, Хинаяна включается в Махаяну, и те самые практики, которых было достаточно, чтобы стать Архатом или пратьекабуддой в чисто хинаянском смысле этих слов, только лишь готовят нас к практике Шести

Совершенств, составляющих Путь Бодхисаттвы. Однако одновременно взаимодействие буквальных и символических интерпретаций одних и тех же слов столь противоречиво, что, как мы увидим, Путь Бодхисаттвы описывается как совокупность практик, на первый взгляд взятых из Изначального учения. И снова мы должны подчеркнуть, что Хинаяну от Махаяны отделяют не столько различия в учении, хотя они и существуют, сколько различия в оценке учений и вероучительных терминов, которые одна яна считает подлинными в буквальном смысле, а другая использует как символы невообразимого и невыразимого.

Шесть Совершенств таковы: 1) совершенство даяния (*дана-парамита*); 2) совершенство нравственности (*шила-парамита*); 3) совершенство терпения (*кианти-парамита*); 4) совершенство усердия (*вирья-парамита*); 5) совершенство медитации (*дхьяна-парамита*); 6) совершенство мудрости (*праджня-парамита*). В Изначальном Учении предписывается не один, а два пути – путь монаха и путь последователя-мирянина. Первый – это Трехчленный путь Нравственности (*сила*), Медитации (*самадхи*) и Мудрости (*паннья*): он был подробно описан в первой главе. Второй – Трехчленный путь даяния (*дана*), нравственности (*сила*) и медитации (*бхавана*). Объединяя эти два списка (поскольку Бодхисаттва может быть и монахом, и мирянином), мы получаем путь, заключающийся не в трех, а в четырех уровнях: даяние, нравственность, медитация и мудрость. Только совершенство терпения и совершенство усердия остаются неупомянутыми. Без усердия, которое также является одной из пяти духовных способностей, Бодхисаттва вряд ли сможет успешно завершить путь, длящийся миллионы лет. Без терпения ему едва ли удастся перенести все скорби и мучения, которые неизбежно выпадут на его долю в долгом пути через повторяющиеся рождения и смерти к Высочайшему состоянию Будды. Усердие и терпение, качества активности и пассивности, идеально уравновешивающие друг друга, вследствие этого

помещаются между оставшимися четырьмя этапами, таким образом составляя Шесть Совершенств даяния, нравственности, терпения, усердия, медитации и мудрости. Следовательно, по сути Путь Бодхисаттвы совпадает с Трехчленным путем и является лишь его видоизмененным переложением. Подобную связь можно установить между Шестью Совершенствами и Восьмеричным путем. Как показывает следующая таблица, восемь шагов от верного понимания к верной медитации могут быть распределены между тремя уровнями нравственности, медитации и мудрости.

Верное понимание	}	Мудрость
Верное устремление		
Верная речь	}	Нравственность
Верное деяние		
Верные средства к существованию		
Верное усилие	}	Медитация
Верная осознанность		
Верное сосредоточение		

В схеме Благородного восьмеричного пути факторы, относящиеся к мудрости, предшествуют тем, которые относятся к нравственности и медитации. Эти различия исключительно внешние и возникли в силу того, что термин «мудрость» определяет, согласно контексту, не только запредельную, но и мирскую способность, обозначенную этим словом. Поэтому, если интеллектуальное понимание Учения предшествует нравственности и медитации, интуитивное постижение того же Учения следует за ними. В последнем случае мудрость, поскольку она возникает в зависимости от сосредоточенности ума, считается разновидностью медитации. Если Восьмеричный путь соотносится с Трехчленным путем, а Путь Шести Совершенств – это расширенная версия Трехчленного пути, очевидно, что Восьмеричный путь и Путь Шести

Совершенств также взаимосвязаны. Уже эти факты являются достаточным доказательством нашего утверждения о том, что идеал Бодхисаттвы и Путь Бодхисаттвы представляют в аспекте Метода не только Махаяну, но и всю буддийскую традицию и, следовательно, являются первостепенным объединяющим фактором.

Каждое из Шести Совершенств невероятно многословно и с ошеломляющим обилием деталей описывается в многочисленных текстах Махаяны. Но нельзя отрицать, что Совершенству Мудрости было уделено такое внимание, что это, как кажется, свело остальные парамиты к положению почти небрежения. Стоит только вспомнить объем литературы класса Праджняпарамиты, которая, как указывает название, посвящена прояснению шестого и последнего из Совершенств. Некоторые тексты даже утверждают, что, как Шесть Совершенств содержат все другие духовные практики, какие только можно представить, так и сами Совершенства целиком включаются в Совершенство Мудрости. Это подчеркнутое внимание к первостепенности мудрости отражает тот факт, что в практике Совершенств решающее значение играет правильная мотивация. Согласно «Ланкаватара-сутре», в каждом Совершенстве есть три степени: обычная, необычная и превосходная. Когда его временами практикуют мирские люди, чтобы обрести счастье, говорят об обычном Совершенстве, когда его развивают последователи Хинаяны ради достижения индивидуальной Нирваны, это необычная степень, а когда его развивают Бодхисаттвы не ради своего блага, а ради блага и освобождения всех живых существ, это превосходная степень. Точно такое же различие проводит «Панчавимсатисахасрика» между мирской практикой Совершенства и запредельной, первая из которых связана с заблуждением индивидуальной самости, а вторая свободна от него.

Следовательно, мы можем упростить свои представления о Пути Бодхисаттвы, сосредоточиваясь не на

деталей практики каждой *парамиты*, а на ее духе. В качестве вероучительных терминов Шесть Совершенств известны обеим янам и всем школам буддизма. Но именно присутствие духа Бодхисаттвы позволяет им не оставаться мертвыми догмами или механическими упражнениями, а быть динамической запредельной реальностью. В конечном счете, любое действие, совершенное с *праджней*, можно считать *парамитой*. Однако это не означает, что от практики Шести Совершенств можно отмахнуться. Чтобы прийти к такому выводу, нужно обладать односторонним представлением о *праджне*. Мы опять видим, что путь к Высочайшему Просветлению заключается в одновременной практике относительной истины и абсолютной Истины.

1) *Дана* или даяние, первое из Шести Совершенств, можно рассматривать с разных точек зрения. Мы можем исследовать: а) кому совершается дар; б) что дается; в) как это дается; г) почему или с какой мотивацией это делается. Такая классификация позволит нам извлечь из многотомной литературы по этому вопросу некоторые наиболее важные выводы.

А) Хотя живые существа в целом являются объектами щедрости Бодхисаттвы, особо упоминаются три класса «получателей». Это его собственные друзья и родственники; бедные, больные, страдающие и беспомощные; члены Сангхи.

Махаянист согласился бы, что «милосердие начинается дома». Но ударение он сделал бы на глаголе. Как указывает и практика *метта-бхаваны*, буддизм требует не подавления естественной привязанности, а ее расширения на все сущее. То же самое чувство, которое, будучи направлено к одному-единственному человеку, является источником оков и страданий, становится, распространяясь на всех, одним из условий, ведущих к освобождению и блаженству. Хотя для Бодхисаттвы-мирянина его собственные родные и знакомые – первые объекты щедрости, ими, безусловно, нельзя ограничиться. Когда он вспоминает, что все живые

существа в том или ином рождении были его отцами и матерями, женами и детьми, его щедрость становится все время расширяющимся кругом, который стремится охватить всех. Монах-Бодхисаттва чувствует по отношению к своим помощникам-мирянам ту же привязанность, как к матери и отцу, учеников он любит, как собственных сыновей. Ко всем живым людям он относится, как к друзьям.

Бедные, больные, страдающие и беспомощные были объектами милосердия в большинстве цивилизованных стран и во всех высших религиях, поэтому, помимо первостепенного вопроса мотивации, мало что отличает чисто буддийский подход к такому роду даяния. Вероятно, наиболее важная отличительная черта заключается в том, что (и это резко отличается от семитских вер) буддизм понимает под такой *даной* помощь не только человеческим существам, но также и животным. Ашока строил больницы для людей и зверей. Организации, заботящиеся о больных или покалеченных собаках, лошадях, коровах и других четвероногих созданиях существуют в буддийских странах и в наши дни. Выкуп и освобождение птиц и черепах является неотъемлемой частью китайских буддийских празднований. Путешественники единогласны в том, что, как говорит сэр Фрэнсис Янгхазбенд, «радостно путешествовать по буддийской стране и видеть, сколь кротки дикие животные». На эти идиллические сцены ужасным образом посягает агрессивный западный материализм. Одно из наиболее печальных зрелищ, которые автор когда-либо наблюдал, – священник римско-католической миссии, загрузивший в джип мальчиков-буддистов и вооруживший их винтовками, чтобы «поупражняться» в лесах. Сердце содрогается от ужасного безразличия родителей этих юношей – а таких миллионы по всей Азии, – которые бездумно отправляют своих детей на «обучение» в страны врагов буддизма.

Термин, посредством которого тексты определяют третий класс «получателей» даны – *шрамана-брахмана*. Во времена Будды это составное понятие означало два великих

класса религиозных институтов, один из которых отрицал, а второй принимал власть Вед. Исторически буддизм принадлежит к первому классу, и в писаниях не исповедующие буддизм называют Будду не Бхагаваном, а просто Шраманой Гаутамой: обращение всегда отмечается соответствующим переходом от менее уважительного обращения к более уважительному. В Изначальном Учении шрамана-брахмана, по-видимому, стало собирательным обозначением для всех, кто следовал Трехчленному пути Нравственности, Медитации и Мудрости, независимо от того, были ли они формально членами Сангхи или нет. Однако, как проясняет «Брахмана-вагга», заключительная глава «Дхаммапады», под *брахманой* понимался не тот, кто просто был членом касты брахманов. *Шрамана* и *брахмана* стали, по сути, синонимичными терминами. Первый просто накладывает на духовный идеал аспект формального монашества. Буддисту предписывается поддерживать всех, кто ведет жизнь, исполненную истинной святости (согласно буддийским стандартам). Но это не означает, что буддист должен оказывать поддержку и помогать тем, кто, подобно христианским миссионерам, сознательно распространяет ложные учения и пытается разрушить Дхарму – сколь бы выдающейся ни была их личная жизнь. Буддист, прямо или косвенно поддерживающий организацию, к которой принадлежит священник, упомянутый в предыдущем абзаце, предает собственную традицию. Буддистов учат терпимости, и они практикуют ее с большей искренностью, чем последователи любой другой религии, но терпимость не означает безразличия, равно как и добрососедство, которое предписано домохозяину, не означает, что он должен позволить грабителям ворваться в его дом и опустошить его. В данном контексте, следовательно, под *шрамана-брахманами* имеются в виду в первую очередь члены Сангхи. Мирянин-Бодхисаттва будет идеальным *даякой*, верно служащим бхикшу и поддерживающим их не только в их

материальных нуждах, но и духовным советом, если его положение позволяет это.

Б) Что мы отдаем, потенциально соответствует тому, чем мы владеем. Объекты, которые отдает Бодхисаттва, многочисленны. Их можно классифицировать следующим образом: материальные вещи, бесстрашие, образование, жизнь и члены, заслуги и Дхарма.

О даянии материальных вещей, которые занимают нижнее место в иерархии даров, сутра, сохранившаяся в китайском переводе, великолепно говорит:

«Это означает... выход за пределы небес и земли милостыней, широкой, как река, и огромной, как море; совершение щедрых деяний по отношению ко всем живущим; это значит накормить голодных, напоить жаждущих, одеть замерзших, освежить страдающих от жары, быть готовым помочь больному; если есть повозки, лошади, лодки, снаряжение или любые ценные материалы и известные драгоценности, возлюбленный, сын или царство, – это означает, что все, чтобы ни попросили у вас, нужно отдать без колебаний»¹⁷.

То, что даяние материальных вещей не стоит трактовать как своего рода наигранное человеколюбие, согласно которому суть религии – в распространении бесплатных булок и одеял, подчеркивает важный отрывок из другой сутры:

«Что такое дурные средства (анупая)? Когда посредством практики совершенств Бодхисаттвы помогают другим, но довольствуются оказанием лишь чисто материальной помощи, не поднимая их из жалкого состояния и не открывая им красоты, – тогда они используют дурные средства.

¹⁷ Цит. по Генри де Любак, «Аспекты буддизма» (Лондон и Нью-Йорк, 1953), с. 23.

Почему? Потому что материальной помощи недостаточно. Мала навозная куча или велика, нельзя заглушить ее вонь никакими средствами. Подобно этому, живые существа несчастны в силу своих деяний, из-за своей природы. Невозможно подарить им счастье, оказав лишь чисто материальную помощь. Лучший способ помочь – утвердить их в благе»¹⁸.

Бодхисаттва вовсе не считает, что перспектива богатства на небесах – достаточное возмещение за нищету и упадок на земле, но он последний, кто предположит, что автомобили и холодильники могут заменить Просветление. Следуя Срединному пути, он выступает *одновременно* за духовное и материальное улучшение жизни людей и практикует *дану* во *всех* видах.

Даяние бесстрашия (*абхая*) – чисто буддийское понятие. Больше, чем любая другая религия, буддизм осознает разрушительное воздействие, которое производят на ум страх, беспокойство и тревога, и, соответственно, важность развития бесстрашия как неотъемлемой части духовной жизни. В писаниях сам Будда всегда изображается лишенным даже малейшего намека на страх: его вера непоколебима. Это качество ума является главнейшим в Бодхисаттве, который развивает его не только ради себя самого, но и для того, чтобы наделить им других существ. Подобно счастью, бесстрашие в высочайшем смысле слова – не то, чего можно достичь материальными средствами, поскольку наш страх – это, по сути, страх за себя, который можно искоренить лишь устранением ощущения самости. Абсолютное бесстрашие равнозначно Просветлению, а даяние бесстрашия, в конечном счете, тождественно дару Просветления. Однако в данном контексте дар бесстрашия означает, что Бодхисаттва пытается освободить живых существ от беспокойства, касающегося их лично, имущества и образа жизни, либо обеспечивая им материальную

¹⁸ Там же, с. 24.

безопасность или психотерапевтическое лечение, либо просто посредством своего светоносного присутствия и поведения, пробуждающего уверенность. Среди огромного буддийского репертуара духовных упражнений многие нацелены именно на покорение страха. Полночные визиты на кладбища и другие пугающие места, сосредоточение на различных этапах разложения трупа, медитации на смерть, – все это практики, в которых страх, развитый до такой степени, что он вторгается в сознательный ум, можно встретить лицом к лицу и победить. Врага нужно выманить на открытое место, прежде чем уничтожить его. Хотя усилия Бодхисаттвы в данный момент направлены, главным образом, на создание ощущения уверенности и безопасности в умах людей и животных, он не забывает, что роковой удар страху может нанести лишь Экскалибур отсутствия самости.

Даяние образования (*шикши*) включается в *дану* в основном по двум причинам. Во-первых, образование позволяет человеку пользоваться своими правами и исполнять обязанности гражданина и члена общества; во-вторых, только достигнув определенного уровня общей культуры, человек может понять учения, составляющие теоретическую основу подлинной практики учения. Теории образования, безусловно, изменяются в зависимости от эпохи. Традиционные буддийские дисциплины (все еще изучаемые в Тибете и Монголии) включают философию, логику, грамматику и врачевание, а также различные искусства, ремесла и науки. Но в буддийском представлении об образовании нет ничего, что обязывало бы нас изгонять из курса буддийских наук, скажем, в монашеских школах и колледжах, основные элементы современного знания. Нужно лишь позаботиться о том, чтобы сохранить в неприкосновенности традиционную иерархическую структуру, в которой важность, приписываемая каждой ветви знания, напрямую зависит от того, какую роль оно играет в обретении мудрости. Получение знаний с помощью таких методов, которые (как, к примеру, вивисекция, если взять

крайний случай), нарушают принципы этики, ни на каких основаниях не могут найти место в подлинно буддийской системе образования. Более того, ни один буддист не должен помогать в развитии научных исследований, результаты которых могут быть использованы для разрушения жизни. Бодхисаттва дает только то образование, которое можно совместить с подлинным принятием Трехчленного Прибежища и следованием Пути.

Даяние собственной жизни и членов Бодхисаттвой – тема многочисленных *джатак*, многие из которых стали постоянной частью литературы и фольклора буддийских стран. Царь Шиби, отдавший глаза, Джимутавахана, позволивший принести себя в жертву *гаруде* вместо мальчика-нага, и, конечно, анонимный герой, пожертвовавший свое тело голодной тигрице, живут в народном буддийском воображении в виде более ярких образов, чем любые исторические фигуры. «Он отдал больше крови, чем воды в морях, глаз – больше, чем звезд на небе», – восклицает древний сингальский поэт, говоря о Великом Существе, который в последней земной жизни назывался Буддой Гаутамой.

Однако не стоит думать, что от Бодхисаттвы требуется пожертвовать своей жизнью при первой возможности. Заслуживающее доверия и общепризнанное мнение Махаяны заключается в том, что тело Бодхисаттвы принадлежит не ему самому, а всем существам, это священное хранилище. Следовательно, он имеет право пожертвовать его только тому, кто сможет сослужить живым существам службу большую, чем его собственная. Как указывалось в начале этой главы, идеал Бодхисаттвы нужно понимать не буквально, а символически. Не пытаясь извлечь логических выводов из *джатак*, мы должны проникнуться их духом. История о голодной тигрице не означает, что Бодхисаттва непременно должен жертвовать своей жизнью для того, чтобы спасти жизни животных. Это означает, что он может до такой степени развить сострадание, что никаких мыслей о

себе уже не остается. Жертвует ли он на самом деле своей жизнью для других в определенной ситуации, определяет мудрость. Тот факт, что даяние жизни и членов появляется здесь как одна из общепризнанных форм *даны*, не исключает возможности того, чтоб Бодхисаттве нужно будет пожертвовать своей жизнью в буквальном смысле, и, следовательно, требует от него полной готовности, в том числе, и к такому исходу.

Практика даяния заслуг, технически известная как их «перенос» (*паринамана*), упоминалась нами в третьем разделе данной главы. Следовательно, здесь о ней нужно сказать немного. Между переносом заслуг, включаемым в список предварительных практик поклонения, и переносом заслуг, который формирует часть совершенства даяния, есть лишь одно, хотя и фундаментальное, различие. В то время как в первом случае даяние действует в отрыве от *праджни*, и стремящийся к состоянию Будды думает, что он действительно отдает нечто, а другие действительно это получают, здесь тот же дар преподносится в связи с *праджней*, и Бодхисаттва, которым стал искатель, совершает его с умом, совершенно свободным от всех понятий о себе и других. Подобно предыдущей форме даяния, перенос заслуг теперь происходит спонтанно, из глубин постижения Бодхисаттвой истины недвойственности.

Несмотря на расхождения в вероучении, школы буддизма согласны, что *Дхарма-дана*, дар Учения, – это высочайшая форма даяния. Именно этот факт делает буддизм миссионерской религией в подлинном смысле слова. Обладая, так сказать, средствами обретения Просветления, Бодхисаттва из сострадания жаждет поделиться ими со всеми живыми существами. Следовательно, точно так же, как мудрость дает начало состраданию (хотя с точки зрения метафизики они тождественны, с точки зрения логики первое предшествует второму), сострадание, в свою очередь, приводит к созданию различных методов, технически известных как *упая* или приемы, посредством которых

Бодхисаттва дает возможность существам приобщиться к его собственному запредельному опыту. Один из наиболее важных приемов – передача на уровне интеллекта, посредством устной или письменной речи, тех концептуальных формулировок, которые являются теоретической основой для практики Учения. Именно эта передача известна как *Дхарма-дана*. Безусловно, формы, которые принимает этот способ даяния, весьма многочисленны. Большинство из них слишком известны, чтобы перечислять их снова.

Вероятно, единственный аспект *Дхарма-даны*, к которому нужно привлечь особое внимание, – это ее двойственная функция одновременного распространения истины и устранения заблуждений. Манджушри, Бодхисаттва, являющийся воплощением мудрости и «ответственный» за распространение *Дхармы*, в иконографии изображается не только с лotosовым цветком в левой руке, на открытых лепестках которого покоится книга, писания Совершенной Мудрости, но и с пылающим мечом в правой руке. В то время как первое – символ установления Истины, второе символизирует искоренение лжи, то есть тех учений, которые не являются основой для вступления на Запредельный Путь. Эти две функции нераздельны. Бодхисаттва не может проповедовать *Дхарму*, если не отринет такие ложные воззрения, как вера в бога-творца и неизменное индивидуальное «я», как солнце не может подняться, не рассеяв тьму. Если Бодхисаттве довелось быть монахом, выполнение этой двойной задачи является с точки зрения общества его основным долгом. Даже если он мирянин, он не должен отказываться от нее. И в том, и в другом случае нельзя идти ни на какой компромисс с ложными учениями.

В) *Как* или каким образом Бодхисаттва совершает даяния, можно вкратце описать с помощью увещаний, содержащихся в следующей подборке текстов:

«Он должен всегда быть обходителен с просителями и принимать их со всеми знаками уважения и почтения (саткритья). Он должен также быть счастлив и радостен, когда он что-либо отдает. Это условие важно и необходимо. Дающий должен быть даже более счастлив, чем получатель дара. Бодхисаттва не должен жалеть о своей щедрости после того, как раздал дары другим. Он не должен говорить о своих милосердных поступках. Он должен отдавать быстро (тваритам) и со смиренным сердцем. Он не должен проводить различий между друзьями и врагами, должен отдавать всем. Он должен отдавать достойным и недостойным, злым и добродетельным, везде и повсюду. Но ему не стоит утрачивать чувство меры и пропорции, совершая свои милости»¹⁹.

Как мы подчеркивали ранее, хотя Бодхисаттва готов пожертвовать даже собственной жизнью на благо живых существ, на самом деле он совершает такую жертву только в случае реальной необходимости. Более того, в даянии материальных вещей он проявляет разборчивость. К примеру, он не обеспечивает других средствами, потворствующими похоти и жестокости, – на самом деле, ничем, что можно использовать в противоречии с Наставлениями. Опять подчеркнем: что бы ни отдавал Бодхисаттва, это приобретено честным способом, и с точки зрения закона, и с точки зрения морали. Он не Робин Гуд, который грабит богачей, чтобы накормить бедняков. И уж точно он не один из тех финансовых фигляров, которые считают, что *дану* можно совершать, создавая гигантские благотворительные фонды из средств, нажитых преступным путем, чтобы легализовать грабеж и эксплуатацию.

Г) *Почему* или с какой мотивацией Бодхисаттва практикует совершенство даяния, уже частично разбиралось нами. Он практикует его не для того, чтобы обрести заслуги

¹⁹ «Учение о Бодхисаттва в буддийской санскритской литературе», с. 175-176.

или личное освобождение, а исключительно для того, чтобы принести Просветление всем живым существам. Если его практика отделена от *праджны*, о ней говорят, что это мирское даяние, если оно соединено с *пражней* – запредельное. Именно в практике запредельного совершенства даяния, по сути, заключается *дана-парамита*. Различие между запредельным и мирским даянием проясняет следующий отрывок из одного из писаний Совершенства Мудрости:

Шарипутра: Каково мирское и каково сверхмирское совершенство даяния?

Субхути: Мирское совершенство даяния заключается в следующем: Бодхисаттва сознательно отдает тем, кто просит у него, вместе с тем мысля в рамках реальных вещей. Ему приходит на ум: «Я отдаю, другой получает, это даяние. Я отказываюсь от всех моих владений без отграничений. Я действую как тот, кто знает Будду. Я практикую совершенство даяния. Я, совершив это даяние ради общего блага всех существ, посвящаю его высочайшему просветлению, ничего не ожидая взамен. Посредством этого дара и его плода пусть все существа в этой самой жизни обретут покой и однажды вступят в Нирвану!» Он отдает дар, связанный тремя оковами. Каковы они? Восприятие самости, восприятие других, восприятие дара.

Сверхмирское совершенство даяния, с другой стороны, заключается в трехчленной чистоте. Какова трехчленная чистота? Здесь Бодхисаттва преподносит дар и не воспринимает себя, не воспринимает получающего, не воспринимает дара, равно как и награды за даяние. Он посвящает этот дар высочайшему просветлению, но не воспринимает никакого просветления. Вот что называют сверхмирским совершенством даяния».

(«Панчавимсатисахасрика», 263–264. Перевод Конзе)²⁰.

²⁰ «Буддийские тексты на протяжении столетий», с. 136-137.

Эти глубокие слова Субхути иллюстрируют тот факт, что вне связи с праджней не только даяние, но и нравственность, терпение, усердие и медитация – на самом деле не Совершенства или, по крайней мере, не Совершенства в высочайшем смысле слова. Как сам собеседник Субхути, Шарипутра, указывает в другой части все того же великого корпуса текстов, даяние и все остальные парамиты подобны группе слепцов, которые не могут без поводыря идти по дороге и прийти в деревню или город. Только когда мы твердо держимся Совершенства Мудрости, их можно назвать «совершенствами», «поскольку тогда эти пять совершенств приобретают орган зрения, который позволяет им подняться по пути всеведения»²¹. Сущность каждого Совершенства заключается не в отличительных практиках, определяемых им, а, скорее, в настрое, с которым выполняются эти практики. Этот настрой тождественен *праджне*. Первые пять Совершенств – это, по сути, различные модальности или различные случаи применения Совершенства Мудрости. Совершенство Мудрости объемлет и включает их все.

По этой причине мы сможем разобраться в оставшихся Совершенствах в чем-то короче, чем с совершенством даяния. За единственным исключением – совершенством терпения, они более или менее полно обсуждались в более ранних главах. Вместо того, чтобы описывать мирскую практику Совершенств, тем самым вступая на уже освоенную территорию, мы сосредоточимся на запредельной практике. Эта процедура позволит нам добраться до места, постепенно загоняя в глубины своего сознания тот чрезвычайно важный факт, что Совершенства совершенны в подлинном смысле лишь тогда, когда слиты с мудростью.

2) Под *шилой* или нравственностью, вторым из Шести Совершенств, конечно, понимается соблюдение правил

²¹ «Избранные изречения Совершенства Мудрости», с. 63.

поведения, которых пять для мирян и 250 (согласно Махаяне²²) для членов Сангхи. Все, что говорилось по этому вопросу в шестнадцатом разделе первой главы, можно было бы повторить и здесь. Некоторые тексты Махаяны говорят о мирском совершенстве нравственности в рамках десяти путей благотворных деяний, то есть воздержания от взятия жизни, от взятия того, что не дано, от недолжного сексуального поведения, опьянения одурманивающими веществами, от ложной, злобной, грубой и бессмысленной речи, от алчности, злобы и ложных воззрений. Бодхисаттва не только сам следует этим десяти благотворным путям, но и побуждает других также следовать им. Но, соблюдает ли Бодхисаттва большее или меньшее число наставлений, это соблюдение само по себе не составляет практики совершенства нравственности.

Как мы уже не однажды имели возможность подчеркнуть в этом труде, и «классическое» хинаянское, и современное тхеравадинское соблюдение *шиллы*, особенно в условном монашеском смысле, сопровождается столь сильным, если не сказать яростным, утверждением отдельной самости, что становится не поддержкой, а явной помехой на пути к Просветлению. Запредельная практика совершенства нравственности, которой предана Махаяна в целом и отдельный Бодхисаттва в частности, в противовес заблуждениям Хинаяны *не означает*, что нравственное поведение вовсе не важно. Это означает, что, поскольку высочайшая духовная цель – бессамость, важность нравственных поступков, в конечном счете, определяется той мерой, в которой они способствуют обретению бессамости. С запредельной точки зрения условно моральные действия становятся, будучи совершены в духе эгоизма, аморальными. Подобно мирской практике даяния, мирская практика нравственности может сковать Бодхисаттву тремя способами: восприятием себя,

²² Строго говоря, согласно традиции Сарвастивады, которую включила в себя Махаяна.

восприятием других и восприятием нравственного деяния. В первом случае он совершает благо с ложным воззрением о том, что он, совершающий его, в реальности является отдельным неизменным «я». Во втором случае он воображает, что существа, ради которых он воздерживается от убийства и воровства и практикует другие альтруистические добродетели, подобно ему, обладают абсолютным существованием. В третьем случае он думает о самом соблюдении нравственности как о некоей собственности, а о правильном поступке – как о некоем обретении. Нравственная жизнь истолковывается в рамках накопления моральной собственности, хранение которой позволяет удачливому владельцу погрузиться в отрадные размышления о том, что он – не такой, как другие. Этот дух морального превосходства, как уже отмечалось, удручающе широко распространен среди некоторых современных тхеравадинов, многие из которых не только гордятся, но и упиваются сравнением своей собственной безупречной нравственности с предположительной «распушенностью» своих махаянских собратьев.

Оставляя таких «тхеравадинов» наслаждаться их превосходством, мы обнаруживаем, что три оковы – себя, других и нравственного предписания – дают нам, в качестве противопоставления, критерий для того, чтобы отличить мирскую практику нравственности от запредельной. Нравственность соединяется с мудростью или, другими словами, становится подлинным совершенством нравственности, когда в ходе совершения определенного нравственного поступка Бодхисаттва не думает о себе, как о совершающем его, о других, как о его объектах, когда он не считает, что посредством добродетельности этого поступка он становится выше, ниже или даже равным другим. Это означает (если свести принцип к самым простым и доступным пониманию словам), что, насколько обширна бы ни была практика Бодхисаттвой совершенства нравственности, он никогда не считает себя добродетельным.

Он общается с ворами и проститутками с той же возвышенной раскованностью, с которой он беседует со святыми. Он несет свою праведность столь же легко, как цветок. Он никогда замахнется ею, как кнутом, над спинами неправедных. И все же, несмотря на абсолютную свободу от нравственного эгоизма, он не отклонится ни на волосок от соблюдения десяти путей добродетельных деяний. Он практикует совершенство нравственности, поддерживая нравственность и мудрость в абсолютном равновесии.

3) *Кшанти-парамита*, или совершенство терпения, – это составная добродетель. В ней смешаны не только терпение и снисходительность, в буквальном смысле слова, но и любовь, мягкость, выносливость, отсутствие гнева и желания воздаяния и мести. Вокруг этого возвышенного понятия сосредоточены некоторые из наиболее прекрасных историй и учений буддийской литературы, и именно к этим историям и учениям, а не к абстрактному анализу доктрин, мы должны обратиться за пониманием духа, живым воплощением которого является практика совершенства терпения. В справедливо почитаемой притче о пиле, которая принадлежит к одному из древнейших разделов палийской Типитаки, Будда говорит:

«Братия, есть два способа речи, которые другие люди могут использовать по отношению к вам: речь разумная и неразумная, истинная или ложная, мягкая или грубая, способствующая приобретению или потере, добрая или оскорбительная.

Когда человек зло говорит с вами, вы должны упражняться так: «Наше сердце не должно дрогнуть, ни одного злого слова мы не должны произнести, но будем оставаться сострадательны и заботиться о благе других, сохраняя добросердечие без обид. И того человека, который говорит с нами так, мы окружим мыслями любви, да пребывает он так. И, утвердившись в этом, мы заполним весь мир любящими мыслями, всепроникающими,

распространяющимися, безграничными, свободными от ненависти, от злобы, и в том пребудем». Так, братия, вы должны упражняться.

Более того, братия, даже если грабители и разбойники двуручной пилой резали бы вас на куски член за членом, если ум любого из вас содрогнется от этого, тот не последователь моей проповеди».

(«Мадджхима-никая, i, 128–129. Перевод Вудворда)²³

Кшаннти – нечто большее, чем просто стоически претерпевать страдания. Бодхисаттва и в мучениях не сжимает зубов: он улыбается. Этот факт отображается гораздо яснее и объясняется с вероучительной точки зрения в отрывке из Праджняпарамиты, где запредельная практика терпения исследуется в контексте истории мудреца Кшантивадина, «Проповедника Терпения», которым был сам Будда Гаутама в предыдущем рождении. Кшантивадин разозлил царя Калинги тем, что проповедовал царскому сералю практику терпения, и царь заставил его пройти через варварские мучения. В «Ваджраччхедике» Будда комментирует этот эпизод и говорит так:

«Совершенство мудрости Татхагаты – на самом деле не совершенство. Потому что, Субхути, когда царь Калинги срезал мою плоть с каждого члена, во мне не было представления о себе, о существе, душе или личности, равно как и любого представления или не-представления. А почему? Если, Субхути, в то время у меня было понятие о себе, о душе или о личности, я бы обладал и понятием о злонамеренности. А почему? Посредством моего сверхзнания я знаю последние пятьсот рождений и то, как я был Риши, «Проповедником Терпения». Тогда у меня также не было понятия о себе, о существе, о душе или о личности. Следовательно, Субхути, Бодхисаттва, великое существо, должен, избавившись от всех понятий, подняться мыслью

²³ Некоторые изречения Будды, с. 65-66.

до высочайшего просветления. Не поддерживаясь производимой мыслью, не поддерживаясь звуками, запахами, вкусами, осязанием или объектами ума, производимыми им, не поддерживаясь дхармой, должна создаваться мысль, не поддерживаясь не-дхармой, должна создаваться она, не поддерживаясь ничем, должна создаваться она. А почему? То, что опирается на что-то, не имеет опоры»²⁴.

Последние поразительные предложения крайне важны. В них мирское и хинаянское представление о терпении ясно разграничиваются друг с другом, и оба они – с махаянским. Мирское представление основано на стоицизме. Такой человек считает, что формы, звуки, запахи и так далее реальны и состоят из реальности, будь то существа или предметы. С мыслью о том, что его страдания вызваны реальными существами и объектами, он выдерживает их как можно лучше и подавляет свой гнев. Такая практика *кшанти*, как говорится, поддерживается формой (*рупой*) и остальными шестью *аятанами*. Последователь Хинаяны, анализируя существ и вещи и сводя их к составляющим их дхармам или психосоматическим феноменам, практикует *кшанти*, осознавая глупость гнева по отношению к материальным и ментальным состояниям. Без сомнения, посредством этого метода более грубые формы гнева и нетерпимости можно не только контролировать, но и полностью искоренить. К несчастью, последователи Хинаяны со временем стали считать сами дхармы реальными и перекрыли себе возможность устранить более тонкие формы гнева. Поэтому их практика *кшанти*, как говорится в писании, поддерживается дхармой.

Практика Бодхисаттвы не поддерживается даже не-дхармой. Как мы видели во второй главе, для того, чтобы противостоять крайнему буквализму Хинаяны, который заостренел в представлении о *пудгала-найратмье*, Махаяна выдвинула на первый план учение о *сарвадхарма-*

²⁴«Избранные изречения Совершенства Мудрости», с. 67-68.

найратмье, согласно которому не только так называемая личность, но и составляющие ее дхармы – *шунья*. Если бы последователи Махаяны считали саму шуньяту обладающей неким самосуществованием, а Бодхисаттву – практикующим совершенство терпения с опорой на не-дхарму, они бы лишь повторили ошибку последователей Хинаяны на более высоком и тонком уровне. Соответственно, Владыка подчеркивает, что в этой практике терпения Бодхисаттва не должен опираться на не-дхарму. Дальнейшее объяснение можно дать, только обратившись к парадоксу. Если то, что поддерживается, не имеет опоры, только то, что не имеет опоры, на самом деле поддерживается. По этой причине запредельная практика терпения, в конечном счете, становится тем, что называется анупаттика-дхарма-кшанти, безмятежностью истины о том, что все явления в реальности иллюзорны, не существуют, не создаются и не различаются. Согласно «Дашабхумике», Бодхисаттва практикует совершенство терпения в таком возвышенном смысле только с восьмого уровня своего пути.

4) *Вирья* или усердие, следующее из Шести Совершенств, – еще один термин с очень размытым значением. Помимо чисто движущих и волевых аспектов идеала Бодхисаттвы, которые, несомненно, являются первостепенными, оно охватывает типично буддийские добродетели бдительности или внимательности (*апрамада*) – это тема прославленной второй песни «Дхаммапады» – и стойкости или выносливости (*дхрити*). В палийской «Дхаммасангани», тринадцатом разделе, приводится следующее обилие синонимов, которые являются общими для схоластического наследия всех школ:

«Стремление и прилагаемое усилие, усердие и старание, рвение и пыл, сила и стойкость, состояние твердой решимости, состояние непоколебимого желания, состояние, в котором не оставляется ярмо и ноша, энергия, правильное стремление, – вот что такое вирья».

Согласно Шантидеве и другим авторам усердие – это просто «энергия следования Благу». Это более краткое утверждение, определение в логическом смысле, полезно, поскольку определяет совершенство рвения в рамках его конечной цели. Но что такое это «Благо»? Согласно Хинаяне, это личное просветление, обретение архатства, а согласно Махаяне – Высшее состояние Будды на благо всех живых существ. Как восхождение на Эверест требует гораздо больше силы и выносливости, чем подъем на одно из его предгорий, так и цель Махаяны, будучи бесконечно больше, чем цель Хинаяны, естественным образом требует для достижения ее бесконечно большего вложения энергии. Хотя шравака также укрепляет свою энергию, его сравнительно ограниченные усилия ни в коей мере нельзя сравнить с космическими масштабами работы Бодхисаттвы, равно как крошечную струйку садового фонтанчика нельзя сравнить с громовыми потоками Ниагары.

Однако в то же самое время между усердием, практикуемым шравакой, и усердием, практикуемым Бодхисаттвой, существует все же не качественное, а количественное различие. Тексты Хинаяны обычно говорят об усердии в рамках подавления и препятствования неблагоприятным состояниям ума, а также развитию и возвращению благоприятных. Тексты Махаяны говорят об этом в более общих терминах, как об энергичной практике Шести Совершенств, которые не в меньшей мере, следовательно, зависят от усердия, чем от мудрости. На самом деле, даже больше. В то время как лишь запредельная практика Совершенств зависит от мудрости, и мирская, и запредельная зависит от усердия. Следовательно, Шантидева совершенно прав, когда заявляет: «Просветление – в усердии». Но, думаем ли мы о рвении вместе с хинаянистами, главным образом, в рамках медитации, или с махаянистами – в рамках всех остальных пяти Совершенств, – практика усердия все еще остается мирской.

Шравака имеет целью освобождение себя; Бодхисаттва – освобождение других. Однако ни «я», ни другие не существуют в абсолютном смысле. Мы можем подняться к запредельной практике усердия только посредством мудрости, согласно которой «я» и другие, существа и вещи, в конечном счете нереальны. Совершенство усердия в высочайшем смысле заключается не в совершении сознательного усилия ради достижения определенной цели, сколь бы настойчивы и длительны ни были наши усилия, а, скорее, в высвобождении, посредством реализации шуньяты, «объекта» праджни, непрерывного потока безличной энергии, не имеющей определенного направления и логически определяемой цели. Практикуя совершенство усердия в слиянии с совершенством мудрости, Бодхисаттва становится своего рода космической силой и участвует в универсальной запредельной активности *дхармакаи*. Если выразить это обычными словами, это означает, что, сколь бы велики ни были с относительной точки зрения усилия Бодхисаттвы, он никогда не думает о себе как о совершающем эти усилия. Поэтому во всех своих занятиях он действует без спешки и без промедления, не опьяняется успехом и не расстраивается из-за неудач, во всех обстоятельствах он безмятежен, бодр и полон оптимизма. Его энергия не ослабевает. После самых героических усилий он не чувствует ни усталости, ни желания отдохнуть. Для него труд и отдых едины. Практика совершенства усердия доставляет ему столь огромную радость, что, как чудесно говорит Шантидева,

«когда работа подходит к концу, он бросается за другую, как слон, раздосадованный полуденной жарой, сразу бросается в озеро, которое находит»²⁵.

После мудрости и сострадания усердие – самая важная из всех характеристик Бодхисаттвы.

²⁵ «Путь Света», с. 72.

5) *Дхьяна-парамита*, совершенство сосредоточения, едва ли отличается от соответствующих практик Изначального Учения. Сутры и шастры Махаяны описывают, как Бодхисаттва удаляется в джунгли, пещеру или на кладбище, проходит через различные этапы медитации, от внимательности и владения собой до достижения сверхсознательных состояний и развития сверхъестественных сил, ровно в той же манере и посредством тех же самых методов, которые были описаны в разделе 17 первой главы, где самадхи рассматривалось как второй этап Трехчленного Пути. Ряд текстов Махаяны действительно изображают Бодхисаттву искусным в сотнях и даже тысячах различных самадхи, а «Ланкаватара» даже говорит о «неисчислимых самадхи». Но большинство из них, несмотря на видимое разнообразие, являются лишь различными состояниями запредельного сознания, так сказать, пропитанного различными эмоциональными шумами. Трое «Врат Освобождения» (*вимокша-мукха*) – то есть самадхи бесцельности, тождества и пустоты, – будучи разрушительны для трех неблагоприятных корней жадности, ненависти и неведения, занимают очень важное место в Изначальном Учении и по-прежнему считаются самыми важными среди всех самадхи.

Вероятно, единственное различие между медитацией как частью Трехчленного Пути и медитацией как одним из Совершенств заключается в том, что Бодхисаттва имеет в своем распоряжении все особые тантрические методы приведения ума к однонаправленности. Однако не стоит забывать, что такое различие существует только касательно письменных источников. Как мы отмечали в разделе 11 третьей главы, тантрическая традиция передавалась устно сотни лет. Некоторые из методов, которые сегодня считаются тантрическими, могли составлять часть Изначального Учения. Поэтому даже различия, о котором мы говорим, возможно, в реальности не существовало. Единственное, что нужно упомянуть в связи с совершенством сосредоточения,

касается: а) степени, в которой медитацию может практиковать мирянин; б) использования Бодхисаттвой его психических сил; в) природы запредельной практики этой *парамиты*.

А) Протестуя против буквализма Хинаяны, Махаяна провозгласила, что Бодхисаттва может быть и монахом, и мирянином. Но, отказываясь от привязанности к чисто формальным аспектам монашества, она определенно не отрицала его дух. То, что Бодхисаттва может быть мирянином, не означает, что мирянин должен обязательно быть Бодхисаттвой. Без безбрачия, к примеру, нельзя обрести Просветления. Даже женатый Бодхисаттва должен воздерживаться от сексуальных отношений. Как пишет Хар Дайял, цитируя «Аштасахасрику», «его брак – это «благочестивая уловка» для обращения других. В действительности он не испытывает сексуального удовольствия: он остается целомудренным»²⁶. В то время как монах Хинаяны слишком часто прячет под покровом формального монашества самые явные мирские пороки, мирянин Махаяны постоянно придерживается, хотя внешне и выглядит мирским человеком, искренней преданности практике идеала Бодхисаттвы. Однако в случае с дхьяна-парамитой усилия Бодхисаттвы-мирянина вести двойную жизнь, похоже, идут прахом. Все сутры Махаяны, в согласии с выводами, к которым пришли все школы буддизма, едины в том, что для успешной или даже безопасной практики медитации Бодхисаттва должен удалиться в уединенное место. В «Бодхисаттвабхуми», когда речь идет о первых четырех парамитах, упоминается, что их практикуют и монахи, и миряне, но в случае с совершенством медитации речь идет только о монахах.

Должны ли мы заключить из этого, что, начиная с пятой парамиты, Бодхисаттва долее не может мириться с условностями социальной жизни? Мы не считаем, что столь поспешное утверждение справедливо. И в то же самое время

²⁶ «Учение о Бодхисаттве в буддийской санскритской литературе», с. 222.

ограничения для практики дхьяны, среди которых отречение и одиночество, будучи основаны не на условностях, а на реальности, неизбежны. Следовательно, мы приходим к выводу, что, живет ли Бодхисаттва как монах или как мирянин, по крайней мере, на период своей практики дхьяны ему необходим уход от мира в буквальном смысле слова. Только когда Бодхисаттва сможет входить в самадхи по собственной воле, ему будет уже все равно, живет ли он в лесу или в большом городе, но для развития этой силы необходимо уединение.

Период практики в затворничестве, требуемый для достижения определенного уровня сверхсознания, естественно, не одинаков для всех. В некоторых случаях хватает нескольких месяцев, в других требуются годы или даже целая жизнь. Но, какое бы время ни требовалось, на каком бы этапе развитие совершенства медитации ни перестало сочетаться с жизнью обычного члена общества, Бодхисаттва всегда должен остерегаться самообмана. Еще больший грех, чем мирское монашество, – сознательное или бессознательное использование идеала Бодхисаттвы как оправдание для порочной и трусливой жизни в потакании себе и чувственным наслаждениям. Мирянин-Бодхисаттва никогда не должен забывать, что

*Чертополох нам слаще и милей
Растленных роз, отравленных лилей.*

Б) В разделе 17 первой главы мы видели, что четвертая *джхана* (*дхьяна* на санскрите) может быть использована в качестве основы для развития пяти мирских *абхинья* (*абхиджня* на санскрите), то есть психических сил, таких, как создание тела, сотворенного умом, яснослышания, телепатии, памяти о предыдущих рожденьях и ясновидения. Согласно Хинаяне, эти силы, будучи мирскими, не способствуют обретению Просветления, и, следовательно, их не стоит развивать сознательно. Махаяна, соглашаясь, что

это мирские силы, тем не менее, настаивает, что их можно использовать на благо живых существ, а также для защиты и распространения Дхармы, и Бодхисаттва должен овладеть как можно большим их количеством. Гораздо более важно и является отличительной чертой Махаяны учение о том, что посредством практики медитации Бодхисаттва может сотворить не только тело, созданное умом, но и запредельное тело. В нем он спускается для «достижения» Высочайшего Просветления с небес Тушита на землю, и в нем после кажущегося ухода из мира в момент паранирваны он продолжает жить и работать на благо всего космоса. Запредельное тело – это *нирманакая*, описанная в шестом разделе третьей главы, и «алмазное тело» (*ваджракая*), упомянутое в разделе 11 третьей главы.

В) Природа запредельной практики совершенства сосредоточения проясняется с похвальной краткостью в отрывке из Совершенства Мудрости «в 25000 строк»:

«Если Бодхисаттва, входя в транс, Безграничное, бесформенные достижения, не перерождается посредством них и даже не наслаждается ими, не захватывается ими, то таково его совершенство сосредоточения»²⁷.

Как объяснялось в разделе 17 первой главы, буддизм делит сансару, полноту феноменального существования, на три основных плана, в каждом из которых есть множество разновидностей. Каждому уровню плана соответствует определенное сознание или сверхсознание. Подняться в высший «мир» можно посредством обретения в практике сосредоточения соответствующей *дхьяны*. Если во время жизни кому-то удалось достичь, к примеру, второй *дхьяны*, он может после смерти переродиться среди *париттабха*, *апраманабха* или богов *абхаширава*. Но к этому Бодхисаттва не стремится. Хотя с мирской точки зрения мир богов выше,

²⁷ «Избранные изречения Совершенства Мудрости», с. 68.

чем мир людей, это чисто пассивные состояния наслаждения, в которых – сколь бы ни велико было блаженство – нельзя ближе продвинуться к Просветлению. Для того чтобы обеспечить себе перерождение человеком, поскольку лишь для него возможно действительно продвижение по пути, Бодхисаттва должен развивать последовательные ступени *дхьяны*, не позволяя им отвлечь его от намерения родиться человеком. Этого он достигает посредством развития чувства отвращения и неприязни по отношению к *дхьянам*. Он размышляет о том, что, подобно всем составным вещам, даже самые возвышенные сверхсознательные состояния по своей сути болезненны, преходящи и лишены самосуществования. Таким образом, сами *дхьяны* становятся опорой для развития *праджни*, что составляет запредельную практику совершенства сосредоточения.

б) *Праджня* или мудрость, последняя и самая важная из парамит, была предметом четвертого раздела третьей главы, когда мы начали исследование школы Мадхьямика с краткого изложения учения ее основных сутр, Писаний Совершенной Мудрости. Вместо того чтобы перегружать завершающую часть этого раздела длинным повтором, я просто предоставляю читателю возможность прочесть сутру, известную как «Сердце Совершенной Мудрости». Доктор Конзе справедливо называет ее «одним из прекраснейших и глубочайших духовных документов человечества». В ней описывается, если вообще возможно обозначить столь возвышенный опыт словами, как Бодхисаттва пребывает в запредельной практике Мудрости – не только главном, но, строго говоря, единственном Совершенстве.

Поклоняюсь Совершенству Мудрости, прекрасному, святому! Авалокита, святой Владыка и Бодхисаттва, погрузился в глубокое течение запредельной мудрости. Он взглянул с высоты и узрел лишь пять совокупностей, и увидел он, что в своем самобытии они пусты. Так, о Шарипутра, форма – это пустота, а сама пустота – это

форма; пустота не отличается от формы, а форма – от пустоты; что бы ни являлось формой, это пустота, чтобы ни являлось пустотой, это форма. То же справедливо по отношению к чувствам, восприятиям, импульсам и сознаниям. Так, о Шарипутра, все дхармы отмечены пустотой, они не порождаются и не прекращаются, не загрязнены и не безупречны, не ущербны и не совершенны. Следовательно, о Шарипутра, там, где есть пустота, нет ни формы, ни ощущения, ни восприятия, ни импульса, ни сознания; нет глаза, нет уха, нет носа, нет языка, нет тела, нет ума; нет органа чувств и так далее, пока мы не доходим до того, что нет элемента сознания ума; нет неведения, нет прекращения неведения и так далее, пока мы не доходим до того, что нет упадка и смерти и нет прекращения упадка и смерти; нет страдания, нет возникновения, нет прекращения, нет пути, нет постижения, нет достижения и недостижения.

Следовательно, о Шарипутра, в силу равнодушия Бодхисаттвы к личному достижению любого рода и тому, что он положился на свое совершенство мудрости, он пребывает без завесы мыслей. В отсутствие завесы мыслей он не испытывает трепета, он преодолел все, что может его опечалить, и в конце концов он обретает Нирвану. Все те, кто проявляется как Будды трех времен, полностью пробуждаются к высочайшему, верному, совершенному Просветлению, потому что они положились на совершенство мудрости. Следовательно, нужно постичь Праджняпарамиту, как великое призывание, призывание великого знания, высочайшее призывание, несравненное призывание, воистину устраняющее все страдания, – может ли быть иначе? Посредством Праджняпарамиты было передано это призывание. Оно звучит так: Вышедший, вышедший, вышедший за пределы, совершенно вышедший за пределы, о, что за пробуждение, приветствую тебя!

(«Праджняпарамита-хридая-сутра». Перевод Конзе)²⁸.

²⁸ «Буддийские тексты на протяжении столетий», с. 152-153; «Изречения из Совершенства Мудрости», с. 74-75.

6. Десять Совершенств и десять уровней

В начале последнего раздела мы отметили, что Путь Шести Совершенств является просто видоизмененной версией Трехчленного пути Нравственности, Медитации и Мудрости, а оба эти пути соответствуют последовательным этапам Благородного восьмеричного пути. Эти факты не только демонстрируют фундаментальное тождество Махаяны и Изначального Учения с точки зрения Метода, но и подтверждают справедливость принятия идеала Бодхисаттвы в качестве воплощения практического аспекта всей буддийской традиции и, по сути, фактора, объединяющего различные школы.

Теперь перед нами встает вопрос относительно меры, в которой можно соотнести с Шестью или Десятью Совершенствами и, следовательно, с Трехчленным и Восьмеричным путями, различные уровни (*бхуми*), по которым, как изображают тексты Махаяны, восходит Бодхисаттва в своих достижениях. Систематизируя и до некоторой степени усложняя Изначальное Учение, схоластика Хинаяны (которую Махаяна, безусловно, унаследовала и включила в собственную традицию) утверждала, что существует четыре этапа духовного или, говоря точнее, запредельного восхождения по пути – соответственно «пути» Вошедшего в Поток (*шротананна*), Однажды Возвращающегося (*сакридагамин*), Невозвращающегося (*анагамин*) и Архата. С этими четырьмя этапами соотносился Трехчленный путь. Согласно традициям и Тхеравады, и Сарвастивады, практикуя нравственность совершенным образом (*адхишила*), можно достичь путей Вошедшего в Поток и Однажды Возвращающегося, практикуя медитацию (*адхичитта*) – пути Невозвращающегося, а практикуя мудрость (*адхипраджня*) – путь Архата. Сопоставляя эту схему с одиннадцатью обителями (*вихарами*) «Бодхисаттвабхуми-шастры» и десятью этапами «Дашабхумика-сутры», основными

источниками Махаяны относительно этапов пути Бодхисаттвы, мы обнаруживаем, что вихары 4-8 и бхуми 2-6 соответствуют Трехчленному пути и, следовательно, не только друг другу, но и четырем запредельным путям Хинаяны. Эти соответствия можно обозначить следующим образом:

Адхишила (Шротанна, Сакридагамин)

4) *Адхишила-вихара* 2) *Вимала-бхуми*

Адхичитта (Анагамин)

5) *Адхичитта-вихара* 3) *Прабхакари-бхуми*

Адхипраджня (Архат)

6) *Адхипраджня-вихара* I 4) *Арчисмати-бхуми*

7) – “–

II 5) *Судурджая-бхуми*

8) – “–

III 6) *Абхимукхи-бхуми*

В эту сложную схему можно включить и шесть *парамит*, по крайней мере, частично. Ведь, как мы видели, они, по сути, соответствуют Трехчленному пути. Однако совершенство терпения и совершенство рвения, будучи более поздним дополнением, не попадают в этот перечень. Прямое соотнесение шести *парамит* с первыми шестью *бхуми* (совершенство даяния соответствует *прамудите*, первому *бхуми*), если принять, что на каждом этапе практикуется одно совершенство, означало бы отказ от соответствия с нравственностью, медитацией и мудростью, а также от соответствия их самих – с четырьмя этапами Запредельного Пути. Это бы полностью разрушило схему, приведенную выше. Но именно этим и занимается «Дашабхумика». По сути, она заходит еще дальше. Принимая существование четырех дополнительных *парамит*, которые лишь мельком упоминались в более ранних трудах, и увеличивая число этапов, признаваемое «Махавасту» и «Шатасахасрикой», она утверждает собственную схему, наиболее поразительная особенность которой – параллели между десятью

совершенствами и десятью уровнями, где практика одной *парамиты* преобладает на каждом *бхуми*. На основе этих параллелей воздвигается величественная многоуровневая система, в которую удастся включить все важные категории вероучения, и махаянские, и хинаянские. Ученые видят в этих изменениях влияние десятичной системы, которая была изобретена примерно во времена создания великих сутр Махаяны. Это объяснение кажется удачным в случае с Десятью Совершенствами. Но для изначальной схемы, включающей десять уровней, должна была существовать более глубокая причина.

Как мы постоянно подчеркиваем, различие между Махаяной и Хинаяной, в конечном счете, оказывается различием в настрое ума. Все великие категории вероучения являются едиными для обеих школ, но в то время как для Хинаяны они истинны в абсолютном смысле, для Махаяны они истинны лишь относительно. Следовательно, с точки зрения Махаяны каждая из этих категорий обладает двойным смыслом, хинаянским и махаянским. Чем дальше две великих традиции отходили друг от друга, тем реже они придавали соотносимые значения одним и тем же терминам. *Праджня* как мудрость Архата довольно сильно отличалась от *праджни* как мудрости Бодхисаттвы. Само слово «Архат», изначально близкое по духовной сути слову «Будда», в силу того, что последователи Хинаяны понимали его в узком, индивидуалистическом ключе, стало обозначать для приверженцев Махаяны идеал, бесконечно низший по сравнению с идеалом Бодхисаттвы.

Вместо того чтобы отвергнуть Хинаяну и все ее категории и тем самым разрушить непрерывность традиции, Махаяна решила эту проблему, сначала более или менее удвоив этапы Пути, а затем – разместив два ряда терминов, полученных таким образом, так сказать, друг за другом, чтобы сформировать непрерывную последовательность. Первый ряд терминов, соответствующий *бхуми* 1-6 «Дашабхумики», принадлежал Хинаяне и приводил искателя

к состоянию Архата, а второй ряд был махаянским и приводил к Высочайшему состоянию Будды. Согласно этой пересмотренной схеме, шестая *парамита* понималась не как мудрость в махаянском смысле (одна была перемещена на десятый уровень и названа *джняной*), а просто как мудрость Архата. В силу простоты и великолепия этой общей схемы, а также искусности, с которой в нее включили все немыслимое разнообразие буддийской традиции, изложение десяти этапов пути Бодхисаттвы в «Дашабхумике» получило признание в качестве лучшего и самого авторитетного истолкования этого жизненно важного вопроса. Следовательно, мы закончим наше исследование идеала Бодхисаттвы перечислением этих десяти этапов.

Но сначала мы должны просто описать четыре дополнительных парамиты, которые, изначально будучи почти незаметной группой, в «Дашабхумике» включаются в двадцать великих категорий, подобно колоннам дорического храма, величественно поддерживающим тяжеловесную доктринальную и методологическую надстройку.

Четыре дополнительные парамиты таковы: *упая-каушалья*, *пранидхана*, *бала* и *джняна*.

1) *Упая-каушалья-парамита* или совершенство искусных средств объясняется Харом Дайялом как «искусность или мудрость в выборе или применении средств или приемов для обращения других или помощи им»²⁹. Хотя только на пятом этапе Бодхисаттва становится полностью квалифицированным учителем, включение *Дхарма-даны* в совершенство даяния показывает, что с самого начала своего пути он развивает практику разделения с другими всего, чего он достигает. Поскольку мудрость и сострадание нераздельны, как систола и диастола сердца Бодхисаттвы, он точно так же не может получать без даяния, будь то на материальном, интеллектуальном или запредельном плане, как физическое сердце не может сжиматься без расширения, а легкие не могут совершить вдоха, не сделав выдоха. На

²⁹ «Учение о Бодхисаттве в буддийской санскритской литературе», с. 248.

самом деле, в Тантре *упая* – термин, с технической точки зрения означающий сострадание. Ряд сутр и шаштр Махаяны дает длинные перечисления нравственных, интеллектуальных и духовных качеств, которыми должен обладать Бодхисаттва как идеальный проповедник Дхармы. В гораздо более буквальном смысле, чем предписывалось апостолам по отношению к язычникам, он должен был «для всех сделаться всем». Японская буддийская традиция часто изображает Фугэна Босацу (Бодхисаттву Самантабхадру) в форме прекрасной юной куртизанки, которую он принимает для проповеди погрязшим в плотских утехах. Не все проповедники должны доходить до такого. Некоторые из самых важных требований для успешного распространения Дхармы классифицируются как четыре «элемента обращения» (*санграха-васту*), четыре «аналитических знания» (*пратисамвиды*) и «магические формулы» (*дхарани*).

«Элементы обращения» таковы: даяние (*дана*), которое мы уже обсуждали; любящая речь (*приявадита*); совершение благого (*артха-чарья* или *артха-крिया*), в строгом смысле – побуждение и воодушевление других вести святую жизнь; служение примером (*саманартхата*) или практика добродетелей, которые мы советуем нашим ближним.

«Аналитические знания» таковы: аналитическое знание феноменов (*дхарма-пратисамвид*), как в их видимости, так и в реальности (согласно «Дашабхумике», это включает знание того, что различные пути (буддийской традиции) встречаются в Едином Пути); аналитическое знание смысла (*артха-пратисамвид*), под которым понимается знание характеристик явлений и различных категорий Учения; аналитическое знание этимологии (*нирукти-пратисамвид*), что, помимо определения знания этимологии, включает и доскональное владение такими предметами, как лингвистика, публичная речь и литературное сочинение, что позволяет Бодхисаттве избежать искажения буквы и духа учения, а также давать

полные и непредвзятые наставления во всех янах; аналитическое знание бесстрашия, под которым подразумевается «смелость и прямота в речи, готовность к проповеди».

«Магические формулы» – это цепочки слогов, часто лишенных смысла, постоянное повторение которых запускает мощные защитные вибрации, которые охраняют проповедника от вреда, наносимого врагами и нечеловеческими существами. Такие *дхарани* обычно преподносятся Бодхисаттве благожелательно настроенными божествами, которые стремятся защитить его от опасности.

2) *Пранидхану* или Обет мы уже обсуждали в четвертом разделе. Его возведение в ранг отдельной *парамиты* указывает на невероятную значимость, которую он со временем приобрел в глазах последователей Махаяны.

3) *Бала-парамита*, совершенство мощи или силы. Она двухчленна и состоит из двух групп из пяти и десяти сил. Пять сил – это все те же пять духовных способностей в их динамическом аспекте. Десять сил (существует два различных перечня) не стоит описывать детально, поскольку они представляют чисто теоретический интерес. Нигде необходимость тем или иным образом подойти к полному обретению десяти Совершенств не видится более очевидной, как в случае с этой *парамитой*.

4) *Джняна-парамита*, совершенство знания, четвертое и последнее из дополнительных Совершенств, отличается от совершенства мудрости лишь названием и не нуждается в отдельных пояснениях.

Кратко и понятно, но в то же время верно описать десять уровней пути Бодхисаттвы сможет, если это вообще реально, лишь тот, кого поддерживают своей силой все Будды. «Дашабхумика» и другие сутры не только описывают каждый из *бхуми* с огромным количеством деталей, сбивающих с толку, но и расточают одну за другой все те же превосходные степени, все то же невероятное, чрезвычайное изобилие духовных качеств, так что иногда читатель не в

состоянии понять, как отличить одно от другого. Есть звезды, которые в силу огромного расстояния от Земли кажутся невооруженному глазу не большими, чем те, что в тысячи раз меньше, но гораздо ближе к нам. Так и с *бхуми*. Язык не способен качественно провести различия между ними. Хотя мы можем говорить о четвертом, пятом и шестом измерениях, на деле мы множим бессмысленные слова, поскольку не можем сформировать понятия об этих измерениях. Подобно этому, хотя мы можем воспроизвести традиционные описания *бхуми*, они будут бессмысленны для нас, поскольку в нашем опыте нет ничего аналогичного им. Они находятся исключительно в сфере запредельного. Поэтому мы лишь перечислим основные вероучительные и методологические категории, связанные, согласно «Дашабхумике», с каждым из десяти уровней. Те, чье интеллектуальное любопытство не будет удовлетворено нашим сжатым рассказом, могут обратиться к «Буддизму Махаяны» Налинакши Дутта и «Учению о Бодхисаттве в буддийской санскритской литературе» Хара Дайяла в поисках дальнейшей информации.

1) *Прамудита*, Радостный. На этот уровень вступают сразу после Порождения Мысли о Просветлении. По мере того, как вновь возникший Бодхисаттва думает о Высочайших Просветленных и о пути Бодхисаттвы, он понимает, что он не только свободен от страха дурных перерождений, но и уверен в обретении состояния Будды на благо всех живых существ, и его сердце заполняет всеохватная радость. Помимо других благородных качеств, он развивает семь факторов Просветления и дает десять Великих Обетов. На этом *бхуми* он особенно посвящает себя практике даяния, что одновременно является первым Совершенством и первым из средств обращения.

2) *Вимала*, Безукоризненный. Этот уровень достигается благодаря совершенной чистоте поведения. На нем Бодхисаттва тщательнейшим образом соблюдает десять путей благотворных деяний и побуждает других следовать

ему. Не отрицая остальные Совершенства, он уделяет особое внимание совершенству нравственности и практикует второе средство обращения, любящую речь.

3) Прабхакари, Освещающий, означает, что на этом уровне естественное свечение ума Бодхисаттвы не затемняется случайными омрачениями. Осознавая, что его тело охвачено огнем похоти, ненависти и неведения, он развивает отвращение и отторжение от всего мирского. Сильнее, чем когда-либо, он жаждет Высочайшего Просветления и посвящает себя ежедневно и еженощно изучению писаний и практике медитации. Он ощущает четыре *дхьяны*, четыре «бесформенных достижения», четыре *брахма-вихары* и шесть *абхиджня*. Хотя в тексте описывается, что он сосредоточивается на совершенстве терпения, очевидно, что на этом *бхуми* Бодхисаттва более занят совершенством медитации. Этот разрыв, очевидно, возник в силу длительного влияния категорий Трехчленного пути. На этом уровне Бодхисаттва практикует третье средство обращения, совершение благого.

4) *Арчисмати*, Пылающий, называется так, потому что на этом *бхуми* Бодхисаттва сжигает двойные «покровы» (*аварана*) омрачения и неведения посредством лучей *бодхипакшья-дхарм*, тридцати семи принципов, способствующих обретению Просветления. Он вступает в Свет Учения (*дхармалока*), обретая проникновение в сферу живых существ (*саттвадхату*), миров (*локадхату*), вселенной (*дхармадхату*), космоса (*акашадхату*), сознания (*виджнянадхату*), желаний (*камадхату*), форм (*рупадхату*), бесформенности (*арупьядхату*), благородного намерения и устремления (*ударадхьяшаяадхимуктидхату*) и великодушного намерения и устремления (*махатмьядхьяшаяадхимуктидхату*). Стоит отметить, что, хотя он уже достиг великих духовных высот на предыдущих *бхуми*, только на этом этапе Бодхисаттва способен избавиться от ложных идей, основанных на представлении о постоянном *атмане*. Сосредоточиваясь на развитии

совершенства рвения, Бодхисаттва на этом *бхуми* излучает энергию, как солнце излучает жар и свет. Он также практикует служение примером, четвертое средство обращения.

5) *Судурджая*, Труднопокоримый, относится скорее к Бодхисаттве, нежели к самому уровню: Мара теперь вряд ли способен победить его. Он развивает чистоту и равностность (*читташая-вишуддхисамата*) по отношению к дхармам прошлых, настоящих и будущих Будд, морали, медитации, устранению ложных воззрений и сомнений, знанию *верного* и ложного пути, практике принципов, способствующих Просветлению, и «взрачиванию» всех существ. Посредством этого он обретает способность понять не только Четыре истины, но и различные иные аспекты Истины, от относительной истины и абсолютной истины до истины о возникновении знания Татхагаты. Это, в свою очередь, позволяет ему осознать пустотность явлений и бесполезность жизни в потакании мирскому. Он жалеет тех, кто остается рабами похоти и гордости. На этом уровне он особенно развивает совершенство медитации, практикует все четыре средства обращения, обретает знание всех искусств и наук и получает от девов различные дхарани для его защиты во время проповеди Учения.

6) *Абхимукхи*, Стоящий Лицом к Лицу, называется так, потому что на нем Бодхисаттва стоит, так сказать, лицом к лицу с Реальностью. Он осознает абсолютное тождество всех явлений десятью различными способами, а именно, в отношении того, что они все «лишены знаков» (*анимитта*), лишены характеристик (*алакшана*), не имеют источника (*аджата*), обособлены (*вивикта*), чисты с самого начала (*адивишуддха*), невыразимы (*нишпрананча*), ни принимаемы, ни отвергаемы (*анаюханирьюха*), подобны сну, оптической иллюзии, отражению луны в воде и эху (*маясвапна-пратибха-сапратиштукопама*), и тождественность (буквально «недвойственность») существования и несуществования (*бхавабхавабвая*). Посредством этого

десятичленного постижения формулы взаимозависимого возникновения, которая показывает, что семена омрачений возникают в нашем собственном сознании, он постигает, что древо страданий растет без того, кто делает или ощущает, а три мира – в реальности не что иное, как Абсолютный Ум (*читтаматра*). Он постигает Реальность в трех ее модусах – Беззнаковости, Лишенности Желаний и Пустоте – и достигает соответствующих Освобождений. На этом *бхуми*, как изображается, Бодхисаттва обретает в дополнение к качествам Бодхисаттвы все качества Архата и особенно практикует совершенство мудрости. Но там, где кончается Хинаяна, начинается Махаяна.

7) *Дурангама*, Далеко Идущий, называется так, что начиная с этого уровня Бодхисаттва, выходя за пределы Хинаяны, движется в направлении Высочайшего Просветления, к цели Единого Пути Махаяны. Начиная с этого момента, все наши попытки описать этапы, которые он проходит, неизбежно приведут нас к определенному недопониманию. Обретая Освобождение, но не вступая в личную Нирвану, как происходит на этом этапе, Бодхисаттва больше не движется по личному пути. Теперь он безличная космическая сила, а его деятельность – часть вездесущей запредельной активности *дхармакаи*. Нам кажется, что он действует как индивидуальное существо, просто в силу наших омрачений ума. Согласно утверждению сутр, которое, конечно, не стоит понимать буквально, «Бодхисаттва» вступает на особый махаянский путь с помощью десяти видов знаний искусных средств (*упаяпраджняджняна*). Он ни на мгновение не отрывается от деятельности, соответствующей пути, и активностей, соответствующих Знанию. Он воплощает Десять Совершенств, четыре средства обращения, четыре решимости и тридцать семь принципов, способствующих Просветлению. Идя по десяти путям благотворных деяний Высочайшего Будды, он спонтанно совершает функции, связанные с различными искусствами и науками, которыми он овладел на пятом этапе, и становится

учителем трех тысяч миров. В соответствии со своим Великим Обетом он появляется на различных уровнях мирского существования для того, чтобы помочь живым существам и освободить их. Хотя обычно он появляется во всей своей подлинной духовной славе, его сострадание столь велико, что он, не колеблясь, принимает при необходимости форму шраваки, пратьекабудды и даже преступника или последователя небуддийского учителя. На этом *бхуми* он особенно развивает совершенство искусных средств.

8) *Ачала*, Недвижимый, – это *бхуми*, на котором Бодхисаттва, не затрагиваемый двойственными концепциями причинности и непричинности, развивает *кианти*, известное как *анупаттика-дхарма-кианти*, безмятежность перед лицом безначальности всех явлений. Будды, напоминая ему о Великом Обете, раз и навсегда лишают его возможности соскользнуть в личную Нирвану и вдохновляют его обрести, подобно им, неизмеримое тело, миры, лучезарность, чистоту речи и членов, проникновение в десять миров, поле Будды, существ и разнообразие дхарм десяти направлений, поскольку все это неотделимо от Высочайшего Просветления. Он в подробностях знает развитие и угасание вселенной, сочетание ее элементов и природу всех существ. Теперь он обладает всеми качествами Будды, в соответствии с чем возможность скатывания вниз совершенно отсутствует. Этот уровень, на котором совершенство обетов получает основное внимание, столь важен, что его называют уровнем совершенства, рождения и окончательности.

9) *Садхумати*, Благие Мысли, называется так, потому что на этом уровне Бодхисаттва овладевает благими мыслями на основе обретенного им аналитического знания. Он подлинно знает отличительные характеристики всех дхарм; он знает обязанности шравак, пратьекабудд, Бодхисаттв и Будд; он полностью знает все мысли и желания людей во всех их сиюминутных подробностях; он способен проповедовать им в соответствии с их темпераментом. На

этом *бхуми* он постоянно пребывает в видении Будд и практикует совершенство силы.

10) *Дхармамегха*, Облако Учения, согласно одному из свидетельств, назван так, потому что он пронизан различными самадхи и дхарани, как небо облаками. В результате таких самадхи появляется великолепный украшенный драгоценностями лотос, бесконечный по размеру и свечению, на котором Бодхисаттва с не менее великолепным телом появляется сидящим в Самадхи, Освященном Всезнанием. Он окружен бесчисленными Бодхисаттвами, принадлежащими девяти этапам, и глаза всех постоянно сосредоточены на нем. Лучи света, испускаемые его телом, даруют счастье всем живым существам. В то время как он сидит на драгоценном лотосе, лучи исходят из всех Будд и освящают его как Татхагату, обладающего всезнанием. Поэтому этот этап называют этапом освящения. Бодхисаттва, ставший Высочайшим Буддой, достиг «бесконечного конца» своего пути. Завершив на этом этапе практику совершенства знания, он совершает чудеса сверхъестественной силы и испускает бесчисленные запредельные формы, посредством которых, выполняя свой изначальный обет, он с этих пор работает ради освобождения всех живущих.

Содержание

1.	Объединяющий фактор	5
2.	Бодхисаттва или Архат?	14
3.	Путь Бодхисаттвы:	
	предварительные практики поклонения	21
4.	Мысль о Просветлении	36
5.	Шесть Совершенств	45
6.	Десять Совершенств и десять уровней	76