

**В. М. Мешков**

**ГЕНЕЗИС  
ДРЕВНИНДИЙСКОГО ДУХА  
В I ТЫСЯЧЕЛЕТИИ  
ДО НОВОЙ ЭРЫ**

**ТОМ II**

*Развитие буддистского дискурса*

Полтава 2023

УДК 130.3+24  
ББК 87.21+86.35  
М55

**Рецензенты:**

П. А. Кравченко – доктор философских наук, профессор  
(Полтавский национальный педагогический университет  
имени В. Г. Короленко)

В. Н. Леонтьева – доктор философских наук, доцент  
(Востоchnoукраинский национальный университет  
имени Владимира Даля)

М55 **Мешков В. М.** Генезис древнеиндийского Духа в I тысячелетии до новой эры. Том. II. Развитие буддистского дискурса. – Полтава: Астрaя, 2023. – 145 с.

ISBN

Предметом исследования во втором томе является учение Будды и его развитие в двух концептуальных версиях «хинаяны» и «махаяны», а также в I–V вв. в Китае и в Тибете в VIII–XV вв., когда буддизм приобрёл характер развитой религии. Исследование основывается на изучении первоисточников.

Книга адресована как философам, историкам, культурологам, так и всем тем, для кого история древнеиндийской культуры представляет жизненно важный интерес.

ISBN  
УДК 130.3+24  
ББК 87.21+86.35

© Мешков В. М., 2023  
© Шлафер М. Л., макет обложки 2023  
© Астрaя, 2023

## СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ -----	7
ИСТОРИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ -----	9
<i>Методологическая оценка текстов раннего буддизма</i> -----	9
ГЛАВА 1 МЫСЛИТЕЛЬНАЯ КОНСТРУКЦИЯ ЖИЗНЕННОГО ПУТИ БУДДЫ -----	15
1.1. Многотрудный путь суровой аскезы Сиддхартхи-----	15
1.2. Восхождение Сиддхартхи к Просветлению -----	17
<i>Три ступени восхождения к Просветлению</i> -----	18
1.3. Достижение Дхаммы-Винаи – предельная цель устремлений буддистского монаха -----	21
1.4. Формирование буддистской системы практического делания -----	28
1.5. Будда и Божество -----	31
1.6. Наставления Благословенного монахам -----	31
1.7. Главное детище Будды – Сангха -----	35
1.8. Будда и брахманы и отшельники -----	39
1.9. Будда и злые духи-----	46
<i>Будда и Мара</i> -----	46
<i>Будда и бесы</i> -----	51
1.10. Последние годы жизни Будды -----	53
ГЛАВА 2 ИНДИВИДУАЛЬНО-ПСИХИЧЕСКОЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ БУДДЫ -----	57
2.1. Субъективно-экзистенциальная модель жизненного мира человека ----	57
2.2. Объективистские воззрения Татхагаты -----	61
<i>Дхармо-кармические видения Будды</i> -----	61
<i>Устрашающие картины загробного пребывания душ грешников в         Аду</i> -----	65
2.3. Учение Будды о Нирване-----	66
2.4. Детерминистское мышление Татхагаты -----	67
ГЛАВА 3 СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ БУДДИСТОВ «ДХАММАПАДА» -----	69
<i>Методологическая оценка текста</i> -----	69
ГЛАВА 4 ДЕКОНСТРУКЦИЯ УЧЕНИЯ БУДДЫ БУДДИСТАМИ МАХАЯНЫ -----	85
ГЛАВА 5 РАЗВИТИЕ РЕЛИГИИ БУДДИЗМА В КИТАЕ В I–V ВЕКАХ -----	89

5.1. Концептуальный синтез китайского буддизма высших достижений буддистской и конфуцианско-даосской мысли -----	90
5.2. Совершенномудрые китайские буддистские монахи -----	93
<i>Явления буддистских святых -----</i>	<i>95</i>
<i>Медитация и декламация в китайском буддизме-----</i>	<i>96</i>
<i>Религиозные подвиги китайских буддистов -----</i>	<i>96</i>
5.3. Суровое практическое делание китайских монахов -----	97
5.4. Сокровенная мистика китайского буддизма-----	101
<i>Трансцендентальное бытие бога Будды -----</i>	<i>101</i>
<i>Божественное бытие Нирваны -----</i>	<i>102</i>
<i>Почитание мощей святых -----</i>	<i>103</i>
<i>Священные реликвии Будды -----</i>	<i>105</i>
5.5. Непримируемая борьба китайских монахов со злыми духами-----	107
<i>Божественное воздействие на животных -----</i>	<i>108</i>
ГЛАВА 6 РАЗВИТИЕ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА В VIII–XV ВЕКАХ -----	111
6.1. Научно-религиозный анализ тибетского буддизма в «Синей Летописи» Гой-лоцавы Шоннупэла -----	111
6.2. Тибетские буддисты и православные монахи – родные братья в религиозном служении -----	114
6.3. Мистически-метафизическая теология тибетских монахов-----	120
<i>Кармическая реальность в жизни тибетских монахов -----</i>	<i>122</i>
<i>Суровое затворничество тибетских монахов -----</i>	<i>123</i>
<i>Прозорливость тибетских монахов -----</i>	<i>124</i>
<i>Чудесные деяния Митры -----</i>	<i>127</i>
<i>Мистическое пространство тибетского буддизма -----</i>	<i>128</i>
ГЛАВА 7 ОПИСАНИЕ ЖИЗНЕННОГО МИРА ИНДИЙЦЕВ В VII ВЕКЕ КИТАЙСКИМ БУДДИЙСКИМ МОНАХОМ СЮАНЬ-ЦЗАНОМ -----	137
ЗАКЛЮЧЕНИЕ -----	141
БИБЛИОГРАФИЯ-----	142

«Никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью,  
но отсутствием ненависти прекращается она.  
Если человек сделал добро,  
пусть он делает его снова и снова,  
пусть строит на нём свои намерения.  
Накопление добра – радостно».

*Будда (Джатаки, 5, 118)*



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Содержание второго тома составляет учение Будды, которое представляло собой продуктивную подвижническую версию *Пути* для достижения индивидуально-психического *Освобождения*, в двух концептуальных версиях «хинаяны» и «махаяны». Главными достижениями учения и деяний Татхагаты было создание высоко духовного учения-практики Дхамма-Винаи и системы благочестивых монашеских организаций Сангхи. В последующие века в буддизме происходило снижение высоких духовно-нравственных представлений Будды и существенная их модернизация. В буддизме Махаяны практически утрачена концептуальная связь с учением и практикой Будды, в которой получили разработку различные версии практического делания для достижения *Пробуждения*. К концу тысячелетия буддизм в Индии так и не стал развитым религиозным комплексом. Буддизм, как развитая религия, возник не в Индии, а в Китае в I–V вв. В китайском буддизме получило плодотворное развитие мистически-метафизическое учение о благословенном боге Будде, система религиозного обряда с почитанием его мощей, разветвлённая система монашеских организаций, построение храмов, которые способствовали возвращению высокого духовно-нравственного благочестия верующих. Буддизм в Тибете в VIII–XV вв. представлял собой наивысшее религиозное достижение в многовековой истории буддизма во всех отношениях – в совершенстве многотрудного практического делания, в овладении многообразными религиозно-философскими знаниями, в достижении незамутнённой духовно-нравственной чистоты праведника, в мистическом общении с Богом.

Я прошу читателя книги быть снисходительным к грамматическим погрешностям в тексте. Поскольку все свои книги мне приходилось издавать за свой счёт, то мои ограниченные финансовые ресурсы не позволяли обратиться к профессиональным редакторам. Я исхожу из того, что главным в книге является её мыслительное содержание. Сильные и красивые идеи ведут и направляют творческое исследование и приносят духовное наслаждение и удовлетворение их автору.

Я искренне и глубоко признателен рецензентам, моим добрым и верным друзьям, доктору философских наук, профессору Петру Кравченко и доктору философских наук Веронике Леонтьевой (г. Харьков) за по-

зитивную оценку моего замысла, за внимательное прочтение текста, за конструктивные и ценные замечания, которые способствовали существенному улучшению текста, моей книги.

*21 сентября 2023 года  
г. Полтава*



## ИСТОРИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

### *Методологическая оценка текстов раннего буддизма*

Будда был одним из локомотивов радикальных преобразований древнеиндийской ментальности в VI в. до н.э. Поэтому среди самых великих деятелей Индии обычно справедливо называют Будду. Вместе с тем, его влияние на древнеиндийскую культуру представляется существенно неопределённым. Индуисты считают Будду чужаком, который основал весьма опасную секту. Сами буддисты мыслят Будду Шакьямуни одним из тысячи Будд этого эона, не принесшим ничего принципиально нового. Буддисты махаяны рассматривают ранний буддизм хинаяны как неразвитую форму буддизма, возвышая великих бодхисаттв, среди деяний которых затерялись подвиги Благословенного.

**Будда** (*санскр.* «пробудившийся», «просветлённый»). Сиддхартха Гаутама (ок. 623–543 гг. до н.э.), достигший бодхи около 588 года. Согласно Типитаке, существовало 7 будд, среди которых Гаутама-будда был седьмым.

**Трипитака**, на пали Типитака (*санскр.* «три корзины» текстов мудрости; далее – Т.) – свод раннебуддистских священных текстов, созданных в V–III вв. до н.э., утверждён в качестве канона на 1-м Буддистском соборе, проходившем в Индии сразу после кончины Будды. Главным источником считается палийский канон Тхеравады. Считается, что до I в. до н.э. Т. передавалась в устной традиции, когда впервые была записана монахами тхеравады. Т. состоит из трёх частей. Виная-питака содержит дисциплинарные правила религиозной жизни буддистской монашеской общины (227 для монахов, 250 для монахинь). Сутта-питака содержит 10 000 сутр Будды, а также джатаки, повествующие о его «прошлых жизнях». Абхидхамма-питака состоит из 7 трактатов, в которых систематизированы положения, изложенные в Сутта-питаке.

Учение Будды, будучи весьма противоречивым, послужило истоком существенных духовно-нравственных преобразований в древнеиндийском обществе и культуре в целом. Неопределённость ещё более усиливается потому, что при наличии множества текстов буддистского канона Типитаки нет ясности в отнесении той или иной сутты к письменному наследию самого Учителя. Представляется целесообразным выделить свод творений Будды, отделив их от апокрифов, неприкрытая искусственность большинства из которых просматривается достаточно чётко. Судьба «творческого ума» трудна и неблагоприятна. С одной стороны, он является источником ценностно-мыслительных преобразований, с дру-

гой, – носителем издержек, неясностей, заблуждений на новом, многотрудном Пути.

Исходной методологической установкой исследования буддистского дискурса является представление, согласно которому, во второй половине I тыс. до н.э. древнеиндийские риши преимущественно создавали умозрительные мыслительные конструкции, которые имели весьма отдалённое отношение к материальной и социальной действительности. Поэтому жизнеописания Татхагаты большей частью представляют собой умело созданные пластически-созерцательные мыслительные конструкции, в которых выявить реальные деяния Будды весьма сложно. В своём исследовании жизненного пути Будды я буду исходить из того, что он происходил из варны кшатриев, образу жизни которых он следовал почти до тридцати лет. Затем он примкнул к набиравшему популярность и авторитет аскетическому движению брахманов риши. Не получив удовлетворительного результата от суровой аскезы, он решил разработать технологию достижения духовного блаженства, достигнув которое, он назвал «*Просветлением*» и «*Освобождением*». В последующем его учение приобрело достаточно много сторонников и привело к организации системы монашеских общин – Сангхи. Будда ушёл из мирской жизни в 80 лет.

Как полагают исследователи, тексты Типитака, «Дхаммапада», «Джатаки» и другие, создавались позже и являют современному читателю ментальность существенно иной эпохи становления буддизма. Однако, представляется возможным в дошедших до нас письменных источниках выявить рассуждения самого Учителя.

Во второй половине I тыс. до н. э. в Древней Индии ежегодно создавалось достаточно много письменных источников. В это время не было разрушительных катаклизмов, внутренних междоусобиц и внешних завоеваний, которые приводили бы к их уничтожению. Для исследователя основные трудности создаёт неопределённость времени написания произведения. Своеобразие мышления древних индийцев рассматриваемого периода выразилось в отсутствии у них исторического видения происшедших событий. Настоящее они рассматривали, как неподлинное бытие – майя, которое для них не представляло интереса. Поэтому происшедшие события они не стремились запечатлеть и осмыслить.

Однако для последователей Шакьямуни ситуация, представляется, была существенно иной. Для буддистских монахов проповеди, высказывания Учителя имели исключительно важное значение. Будда, не испытывая притеснений, свободно проповедовал свое учение на протяжении почти половины столетия (приблизительно с 528 по 483 г. до н. э.). Было бы странно, если бы его ученики, среди которых были высокообразованные брахманы, не записали откровения Учителя. Главное детище Татхагаты *Сангха* просто не могла существовать лишь в скоротечной, неустойчивой вербальной реальности. Текстов, запечатлевших речи Учителя,

было много, и их значительную часть, скорее всего, не только читал, но и редактировал и писал сам Будда! Он их декламировал монахам в ходе формирующегося своеобразного буддистского ритуала, которые в последующем они получили в разной степени редактирование.

Когда умирал Конфуций, надо полагать, глубокая печаль переполняла его сердце. Главное дело его жизни – учение о добродетели – так и не привилось, и поэтому не принесло плодов в насыщенном насилом древнекитайском обществе. Его ученики занимались преимущественно чиновничьей деятельностью. Самые лучшие из них успешно делали карьеру. Перспектив для распространения его учения не просматривалось. Единственное, что его должно было немного успокаивать – хорошо сделанная «Ши цзин» («Книга песен»), которая на момент его ухода глубоко проникла в сердце каждого образованного китайца. Правда, последние не догадывались, что автором большинства песен был сам Кун-цзы. Не лучше был конец основателя даосской религии Лао-цзы, который в сердцах оставил книгу «Дао де цзин», плод своих многотрудных и многолетних размышлений, стражникам на границе Поднебесной и исчез в никуда. В обоих случаях, казалось, искра великого и сокровенного знания потухла навсегда, растворилась в небытии и никогда уже не возгорится. Заратуштре повезло больше. Многие годы он безуспешно проповедовал, нёс чистое пламя высокого знания, испытывая жестокие притеснения, издевательства и оскорбления. Однако царь Киштаспа позволил ему распалить в своём царстве тот огонь чистого разума и высокой морали, который его прилежные ученики-маги непрерывно поддерживали и распространяли среди персов. Для учеников Иисуса Христа внезапный уход Учителя *из этого мира* был совершенно неожиданным. Ещё несколько часов назад они, ничего не подозревая, безмятежно спали в Гефсиманском саду. А уже к вечеру того же дня осталось лишь одиннадцать малообразованных учеников и порядка семидесяти более или менее знавших и слышавших проповедника Иисуса. Ни организации, ни обряда, ни текстов, – практически, ничего не осталось. Лишь проповеди, высказывания Учителя пылали в головах сотни преданных, но боявшихся преследований учеников. В их сердцах теплилась искра веры, которая с каждым днем жизни без Иисуса всё более разгоралась. Мухаммад также ушёл внезапно на самом взлёте ислама. Однако остались испытанные в боях и невзгодах его сподвижники. А пламя веры полыхало в сердцах тысяч собратьев-мусульман.

Среди основателей великих религий Будде повезло больше всех. Он, единственный, уходил спокойно, пребывая в полной уверенности, что его дело будет с успехом продолжено. Он оставил *Винаю-Дхамму* и *Санху*. Когда за три месяца до смерти ему явился не такой уж злой дух Мара, они единодушно согласились, что все цели проповедника Будды были достигнуты. Он не оставил преемника, потому что в этом не было необходимости. Механизм функционирования *Санхи* был отлажен. Перед смертью он пожелал своему ученику Ананде не спорить монахам по мелочам

обряда. Собравшиеся вскоре после смерти Учителя монахи решили ничего не изменять, потому что они не знали, что нужно изменять. Если сравнивать состояние наиболее мощных ныне религий во время окончания земного пути их основоположников, то у буддизма на момент смерти его создателя были самые продуктивные перспективы для дальнейшего развития: была организация, был ритуал, были тексты, было множество приверженцев, чистых разумом и моралью.

Дошедшие до нас буддистские письменные источники можно разделить на две группы: отредактированные речи и высказывания Будды и апокрифы. *Тексты первой группы* доводят представления Будды и его учеников до совершенной формы по сравнению с шероховатой реальной проповедью, чтобы сущность сверкала, как бриллиант. Это обстоятельство позволяет объяснить множество повторов, когда монах-книжник, по-видимому, нередко с согласия Учителя, в записанных реальных речах Будды заменял неотшлифованные высказывания классическими формами-образцами. Для Татхагаты, как и монаха, главный интерес представляла не историческая, а сущностная *Правда*. При этом следует иметь в виду, что большая часть вошедших в Канон сутт была текстами специфического буддистского ритуала. Стихотворная форма, повторы во время индивидуальной или коллективной декламации способствовали последовательному нравственному и психическому очищению подвижника. Тексты первой группы Типитаки, создавшиеся в течение длительного времени, существенно не упорядочены, что значительно осложняет исследование.

В жизни Шакьямуни после *Просветления* можно выделить три периода: 1) активной проповеднической деятельности, 2) концептуального развертывания вероучения и 3) этап подведения итогов. Для каждого этапа целесообразно искать и выделять характерные маркеры, которые позволили бы сортировать тексты, согласно предложенной периодизации.

Верным показателем создания сутты на этапе активной проповеднической деятельности Будды является большая значимость нравственной составляющей в его вероучении, потому что в начале своего подвижнического пути Благословенный преимущественно занимался разработкой технологии медитации. В качестве маркера также может служить ценностно-мыслительная эволюция в суттах Типитаки тем «дружелюбие» и «смирение». Последняя заняла центральное место в его нравственной философии в конце его жизненного пути. Подобный подход позволяет проследить концептуальные сдвиги в вероучении Татхагаты в период его проповеднической деятельности, а также после его ухода – вплоть до махаянистской реформации.

Если в ходе изучения сутты задавать два вопроса: какой вклад внесла сутта в развитие раннего буддизма и с какой целью она была написана, то самые продвинутые из них сами начинают выстраиваться в колон-

ну логической и исторической последовательности развития священного знания. Когда создание творений Будды весьма произвольно переносят на более поздние столетия, тем самым существенно приуменьшая их значимость. **Высшие достижения духовной культуры могут сотворить немногие избранные, способные к высшему духовному подвигу.** Некоторые сутты («Кассапа-сиханада», «Брахмаджала» сутты и др.) формирующегося комплекса Винаи-Дхаммы были творениями духовного прорыва Благословенного. Они выходили за пределы буддистской Сангхи и, судя по всему, оказывали существенное влияние на подвижническое движение в Древней Индии.

В «Типитаке» нередко встречаются сутты, следующие одна за другой, например, три весьма близкие по содержанию сутты «О Пробуждении». Почему составители буддистского Канона не объединили их в одну? Надо полагать, когда встречались различные версии сутты Учителя, они не решались их редактировать и ставили рядом.

*Тексты второй группы*, к которым можно отнести многие сутты Саннятта Никая, Кхудака Никая и др., создавались, преимущественно, после смерти Учителя по уже устоявшемуся шаблону. Если создателям христианских апокрифов, творившим в обществе с развитым историческим мышлением, приходилось немало потрудиться для достижения видимости подлинности текста, то буддистские монахи работали достаточно просто и открыто, потому что они не видели крамолы в своем деянии. Просматривается следующая схема «массового производства» сутт-апокрифов. Вначале приводится унифицированная шапка-введение, например: «Так было сказано Благословенным, сказано Архатом, и так я слышала» [62, 63, Ити 1. 1, 1. 2, 1. 3 и т. д.]. Затем приводятся обстоятельства и место пребывания Учителя (или не приводится); затем вставляются фрагменты-копии из широко известных сутт (если производится небольшая сутта, то подобные фрагменты не используются). Главное в сутте-апокрифе составляет её «творческая часть», в которой уточняется или развивается некоторое важное положение буддистского учения.

Поскольку массив сутт-апокрифов отображал развитие буддистского знания после смерти Будды до махаянской реформации, то его целесообразно было сохранить и использовать. Создавая псевдокопии, монахи доказывали верность своему Учителю – в мысли, в логике, в стиле. Поэтому эти сутты, в которых ещё теплилась высокая духовность Благословенного, включили в канон. Их следует изучать как богатый важными деталями комплекс буддистского знания указанного периода, что позволяет проследить развитие раннего буддизма в интервале от ухода Будды до махаянской реформации. В текстах махаяны место Учителя заняли продвинутые бодхистаттвы Манджушри, Авалокитешвара, Самантабhadра, Кшитигарбха и др., в произведениях которых мыслительный дискурс Будды был утрачен. Большая часть джатак также относятся к текстам-

апокрифам, хотя первые из них частично воспроизводят высказывания, особенности мышления самого Будды.

В ходе определения времени написания текста исследователи стремятся максимально задействовать исторические, лингвистические и другие средства. Представляется весьма эффективным использование экзистенциального подхода, согласно которому следует изучать экзистенциальную ситуацию имевшего место события.

**Кхуддака ваттху сутта** [55, «Малое», Чв 5. 33. 1] является свидетельством существования прижизненных творений Благословенного, которые активно изучались его учениками. В целях максимальной открытости своего учения Татхагата готов был пожертвовать одним из высших достижений древнеиндийского Духа – санскритом. Он говорил: «Я запрещаю вам, монахи, излагать слово Будды в строфах (на санскрите). Тот, кто сделает так, будет виновен в нарушении дуккаты. Я разрешаю вам, монахи, каждому изучать слово Будды на своём родном диалекте». Создание произведения на санскрите обеспечивало его эффективное функционирование среди интеллектуалов Древней Индии, в то время как создание письменного текста на разговорном языке способствовало его распространению в массах и активному использованию верующими из самых разных социальных групп. Прозорливый Будда оказался прав. Когда в результате махаянской реформации влияние раннего буддизма начало резко падать, использование сутт Типитаки в буддистских общинах на о. Цейлон на языке пали обеспечило им сохранность.

Таким образом, представляется целесообразным рассматривать многие канонические тексты Типитаки, как в большей или меньшей степени отредактированные свидетельства ментальности Будды, что даёт основание для реконструкции его вероучения. Следует отказаться от распространённой упрощённой методологической установки, согласно которой сутты Типитаки создавались значительно позже смерти Татхагаты, что не позволяет поиску сутт, созданных Благословенным. Различение подлинных творений Шакьямуни и сутт-апокрифов открывает возможность выделения собрания его сочинений.

# ГЛАВА 1

## МЫСЛИТЕЛЬНАЯ КОНСТРУКЦИЯ ЖИЗНЕННОГО ПУТИ БУДДЫ

### 1.1. Многотрудный путь суровой аскезы Сиддхартхи

Сиддхартха сообщает о продвижении в аскетическом практическом делании: «И вскоре я быстро освоил учение. За счёт одних лишь повторений по губам и заучиваний, я мог говорить слова знания, слова старцев, я мог утверждать, что я знал и видел – я, вместе с другими». Согласно подвижнической технологии Каламы, он «вошёл и пребывал в этой Дхамме, засвидетельствовав её самостоятельно посредством прямого знания. Вне сомнений, он [на самом деле] пребывает, зная и видя эту Дхамму». «И вскоре, – продолжает Гаутама, – я вошёл и пребывал в той Дхамме, засвидетельствовав её самостоятельно посредством прямого знания». Из свидетельства Сиддхартхи следует, что предельной целью его подвижничества было достижение совершенного знания Дхаммы.

Когда Сиддхартха достиг предельного состояния практического делания, знаменитый аскет Каламе признал успех ученика и поставил его рядом с собой. Однако молодой подвижник хотел идти дальше: «Эта Дхамма не ведёт к бесстрастию, к избавлению от очарования, к прекращению, к успокоению, к прямому знанию, к Пробуждению, к Ниббане. Но ведёт только к перерождению в мире отсутствия чего бы то ни было. Посему, разочарованный этой Дхаммой, я ушёл». По меркам суровых аскетов, Сиддхартха достиг последней остановки в практическом делании, но был не удовлетворён отсутствием духовного прорыва. Поэтому он решил в деле аскезы продвигаться дальше.

Гаутама чувствовал глубокую неудовлетворенность от того, что *Путь* не завершён. Нужно было идти дальше к достижению бесстрастия. Он пришел к почтенному риши Уддака Рамапутте, который также принял его в ученики. Пределом Дхаммы последнего было достижение состояния «ни восприятия, ни не-восприятия». Вскоре «усердный, внимательный, сосредоточенный и мудрый» Сиддхартха прошел и этот отрезок многотрудного *Пути*. Нужно было идти дальше. «Отправившись на поиски

того, что может быть умелым, – сообщает Будда, – на поиски непревзойдённого состояния возвышенного покоя, я скитался по стране Магадх и подошёл к военному городу Урувела».

Сиддхартха решил продвигаться по неведомой тропе практического делания самостоятельно. Читаем впечатляющее описание сурового испытания молодого подвижника: «Я подумал: «Что если я, стиснув зубы и поджав к верхнему нёбу язык, собью, раздавлю и сокрошу свой ум своим умом?». Таким образом, стиснув зубы и поджав к верхнему нёбу язык, я стал сбивать, давить и сокрушать свой ум своим умом. Подобно тому, как сильный человек хватает слабого за голову, горло или плечи, и сбивает его, сдавливая и сокрушает, так и я стал сбивать, давить и сокрушать свой ум своим умом. И по мере того, как я так делал, пот полился ручьём из подмышек. И хотя я установил неутомимое усердие и незамутнённую осознанность, моё тело было взволновано и беспокойно из-за болезненных усилий. Но болезненное чувство, что возникло таким образом, не наводняло мой ум и не оставалось в нём. Я подумал: «Что если я буду поглощён трансом не-дыхания?» Так я прекратил вдохи и выдохи через нос и через рот. И по мере того, как я так делал, громкие свистящие струи воздуха вырывались из моих ушей, подобно тому, как из мехов кузнеца вырывается свистящий громкий пар... А потому я прекратил вдохи и выдохи через нос, рот и уши. И по мере того, как я так делал, ужасные силы пронзали мою голову, как если бы сильный человек вскрывал бы мою голову острым мечом... Сильнейшие боли появились в моей голове, как если бы сильный человек затягивал на моей голове тюрбан из кожаных ремней... Колоссальные боли разрывали мой желудок, как если бы мясник или его ученик разрезали бы желудок быка... Моё тело сильно горело, как если бы два могучих человека, схватив слабого человека за руки, поджаривали бы его над ямой с горячими углями. И хотя я установил неутомимое усердие и незамутнённую осознанность, моё тело было взволновано и беспокойно из-за болезненных усилий. Но болезненное чувство, что возникло таким образом, не наводняло мой ум и не оставалось в нём».

Посредством суровой аскезы Гаутама хотел победить своё собственное тело, его желание жить. Однако, душевного облегчения это жестокое самоистязание не приносило. Если в подобной ситуации православного монаха согревает мысль, что Господь видит, ведёт его подвиг, а затем милостиво вознаградит нисхождением божественной *Благодати*, то Сиддхартха, пребывая в пространстве мучительной субъективной экзистенциальной реальности, шёл совершенно один.

Будда пишет: «Дэвы, увидев меня, сказали: “Отшельник Готама умер”. Другие дэвы сказали: “Он не умер, но умирает”. Третьи сказали: “Он ни умер, ни умирает, а он – архат (человек, достигший освобождения. – В. М.), потому что таким образом живут архаты”». Дэвы (*санскр.* «сияющий»; божество) вели себя как мирские существа, имеющие свои слабо-



сти и ограничения. Сиддхартха понял, что он прошёл путь крайней аскезы до самого конца и зашёл в тупик: «Какие бы жрецы и отшельники настоящего не испытывали бы болезненных, мучительных, пронзающих ощущений из-за их стараний, это [моё болезненное чувство] – самое сильное. Никто не может вынести ещё большее [страдание]. Но через эти мучительные аскетические практики я не достиг какого-либо сверхчеловеческого состояния, или какого-либо отличия в знании и видении, достойного Благородных. Может ли существовать иной путь к Пробуждению?» Он разрешил себе понемногу принимать пищу и сконцентрировал свои усилия на контроле и ограничении своих чувственных восприятий и сознания, в ходе которых он открыл субъективную индивидуально-психическую реальность жизненного мира человека.

## 1.2. Восхождение Сиддхартхи к Просветлению

Молодой и волевой Сиддхартха решил отказаться от благополучной жизни кшатрия и стать на путь сурового практического делания. Занимаясь умерщвлением плоти среди отшельников, Сиддхартха, надо полагать, весьма основательно проработал распространенные среди подвижников Упанишады. В VI в. до н.э. аскетическое делание брахманов носило преимущественно хаотический характер, мыслительные поиски которых первосущностной реальности *Атмана-Брахмана* были умозрительными философскими построениями.

В творческом наследии Будды особый интерес представляет **Маха-Саччака сутта** [60, «Длинная беседа с Саччакой», МН 36], в которой сообщается, каким образом Будда пришёл к *Освобождению*. Саччака, «почитаемый многими как святой», предложил Гаутаме своеобразную типологию подвижников: отшельники и брахманы, которые практикуют развитие тела, но не развитие ума; которые практикуют развитие ума, но не развитие тела, и те, кто спасают тело, охраняют его силу, укрепляют его и откармливают. Будда раскрыл ограниченность каждого из предложенных способов подвижничества.

Далее следует рассказ Благословенного о его непростом пути к *Освобождению*. Когда, сбрав волосы и надев желтые одежды, Гаутама стал жить бездомной жизнью, он встретил продвинутого подвижника Алара Каламе и сказал ему: «Друг Калама, я бы хотел практиковать это учение и дисциплину». Мужественный и волевой Сиддхартха решил «практиковать», согласно суровому практическому деланию аскетов риши.

Когда авторитет архаических богов был порушен, брахманы и отшельники, а также молодой Сиддхартха не мыслили и не чувствовали над собой ведущей, высшей, божественной силы. Сиддхартха мог рассчитывать только на свои собственные силы. Доброжелательный Алара Каламе

предложил: «Ты можешь оставаться здесь, мой друг. Это учение таково, что мудрец вскоре сможет войти и пребывать в том знании, которым обладает его учитель, засвидетельствовав это самостоятельно посредством».

### *Три ступени восхождения к Просветлению*

В буддистских суттах приводится описание восхождения к *Освобождению* по трём ступеням-дхханах. Будда так описывает своё восхождение к вершине духовно-нравственной чистоты сознания: «Это было первым знанием, которое я получил в первую стражу ночи. Невежество было уничтожено; знание появилось; тьма рассеяна; возник свет – так происходит с тем, кто внимателен, непоколебим и решителен. Но приятное чувство, которое возникло благодаря этому, не наводнило мой ум и не осталось в нём. Когда ум был подобным образом сосредоточен, очищен, ярок, безупречен, избавлен от загрязнений, гибок, податлив, устойчив и непоколебим, я направил его к познанию смерти и перерождения существ. Я увидел, за счёт божественного глаза, очищенного и превосходящего человеческий, смерть и перерождение существ... Это было вторым знанием, которое я получил во второй страже ночи... Когда ум был подобным образом сосредоточен, очищен, ярок, безупречен, избавлен от загрязнений, гибок, податлив, устойчив и непоколебим, я направил его к познанию уничтожения умственных загрязнений. Я распознал так, как всё существует на самом деле, то есть: «Это – страдание... Это – источник страдания... Это – прекращение страдания... Это – путь, ведущий к прекращению страдания... Это – загрязнения [ума]... Это – источник загрязнений... Это – прекращение загрязнений... Это – путь, ведущий к прекращению загрязнений». Мой ум, зная это, и видя это таким образом, был освобождён от загрязнений чувственности, освобождён от загрязнений становления, освобождён от загрязнений неведения. С освобождением пришло знание: «Освобождён». Я распознал, что «Рождение закончено, святая жизнь прожита, задача выполнена. Нет более чего-либо, что ещё нужно было бы сделать». Это было третьим знанием, которое я получил в третьей страже ночи».

Надо полагать, Маха-Саччака сутта представляет собой запись рассказа Будды о том, как он достиг *Просветления*. Из повествования Будды следует, что все его деяния и достижения носили сугубо индивидуальный характер. Главным его открытием было достижение, благодаря разработанной им технологии практического делания, индивидуально-психического состояния бесстрастия. Дэвы («божественный глаз») лишь наблюдали за происходившим.

Открытые Буддой три ступени восхождения к *Просветлению* представляют собой три этапа преодоления предзаданного механизма человеческого сознания – интенциональности, который обеспечивает нераз-

рывную ценностно-мыслительную связь с внешним миром. На первой стадии, судя по всему, умерщвлялась чувственно-вождедеющая составляющая жизненного мира подвижника, в результате чего у него «возник свет», и его охватывает чувство невыразимого блаженства. Судя по описанию Татхагаты, привязывающие интенциональные устремления частично оставались. При этом существенно повышалась продуктивность умственной деятельности. Ум стал «сосредоточен, очищен, яростен, безупречен, гибок, податлив». Когда на второй стадии подвижник достигал более глубокого сосредоточения и избавлялся от остатков «внешних загрязнений», он становился как бы внешним наблюдателем всего, в том числе и самого себя. Будда сообщает о своём открытии: «Я распознал так, как всё существует на самом деле». Согласно Патанджали, йогину открывается инстанция Пуруши («чистая энергия сознания»), и достоверное знание предстает перед его взором. По сравнению с Буддой и его последователями современные феноменологи при осуществлении процедуры «эпохе» существенно ограничивают себя, рассматривая эту деятельность лишь как познавательную. За две с половиной тысячи лет до них Будда смотрел шире и продвинулся глубже. Его достижения были открытиями реальных механизмов динамики человеческой субъективности.

В **Пансадховака сутте** [68, «Старатель», АН 3. 101] описывается *Путь* очищения от «примесей» мирской чувственности – восхождение к высшему духовно-нравственному состоянию. По мнению Будды, «есть грубые загрязнения у монаха, который намеревается тренировать возвышенный ум: дурное поведение телом, речью и умом. Монах, по своей натуре осознанный и способный [к практике], оставляет эти загрязнения, уничтожает, рассеивает, выбрасывает из существования. Когда он избавился от них, в нём продолжают наличествовать средние загрязнения: мысли о чувственности, недоброжелательности и вредности. Он оставляет их, уничтожает, рассеивает, выбрасывает из существования. Когда он избавился от них, в нём остаются небольшие загрязнения: мысли о роде, мысли о родной земле, мысли о том, чтобы к нему плохо не относились. Он оставляет их, уничтожает, рассеивает, выбрасывает из существования. И когда он избавился от них, то остаются только мысли о Дхамме. Его сосредоточение [пока ещё] ни спокойное, ни утончённое. Оно ещё не достигло безмятежности и единства и удерживается конструированием волевых усилий. Но приходит время, когда его ум обретает внутреннюю устойчивость, утверждается, собирается воедино и сосредотачивается. Его сосредоточение безмятежно и утончённо, и достигнув безмятежности и единства, оно более не удерживается конструированием волевых усилий. И тогда к каким бы из высших знаний он ни направил свой ум к познанию и реализации, он может познать их самостоятельно, как только для этого откроется возможность. Если он хочет, он овладевает сверхъестественными силами. Будучи одним, он становится многими; будучи многими, он становится одним. Он появляется. Он исчезает. Он беспре-

пяттственно проходит сквозь стены, бастионы, горы, как если бы шёл сквозь пустое пространство. Он ныряет и выныривает из земли, как если бы она была водой. Он ходит по воде и не тонет, как если бы вода была сушей. Сидя со скрещенными ногами, он летит по воздуху, как крылатая птица. Своей рукой он касается и ударяет даже солнце и луну, настолько он силен и могущественен. Он так влияет на тело, что достигает даже миров Брахмы. Он может засвидетельствовать такие способности сам, как только представится возможность. Если он хочет, он слышит за счёт божественного уха, очищенного и превосходящего человеческое, различные виды звуков: божественные и человеческие, далёкие и близкие. Он может засвидетельствовать такую способность сам, как только представится возможность. Если он хочет, он может знать умы других существ, других личностей, направив на них свой собственный ум... Если он хочет, он может вспомнить многочисленные прошлые жизни: одну жизнь, две жизни, три жизни, четыре, пять, десять, двадцать, тридцать, сорок, пятьдесят, сто, тысячу, сто тысяч, многие кальпы свёртывания вселенной, многие кальпы развёртывания вселенной... Он вспоминает многочисленные прошлые жизни в подробностях и деталях. Если он хочет, он видит за счёт божественного глаза... смерть и перерождение существ... Если он хочет, то за счёт прекращения умственных загрязнений, он пребывает в состоянии освобождённого ума, свободный от загрязнений, освобождённый мудростью, зная и проявляя эти состояния самостоятельно, прямо здесь и сейчас. Он может засвидетельствовать такую способность сам, как только представится возможность».

Согласно Будде, процесс духовно-нравственного очищения представляет собой восхождение от одной экзистенциальной реальности к другой, каждый раз более высокой. Достигая совершенной чистоты духовности, подвижник становится сверхчеловеком, которому доступно всё как в материальном, так и в потусторонних мирах. Описанное в сутте высшее состояние подвижника, повторяется в других суттах («Самугатта» и др.). Татхагата утверждал, что сверхчеловеческие способности появляются у подвижника в результате сурового практического делания, который большей частью надеялся на свои собственные силы.

Таким образом, состояние *Просветления* Будды представляло собой экзистенциальную индивидуально-психическую реальность, которую он достиг в результате разработанной им технологии практического делания. Гаутама полагал достижение блаженного бытия *Освобождения* своим великим свершением, в котором внешние силы участия не принимали. В этот период его деяния не носили религиозного характера.

### **1.3. Достижение Дхаммы-Винаи – предельная цель устремлений буддистского монаха**

В учении о праведной деятельности монаха Будда придавал перво-степенное значение достижению высокого благочестия. Важнейшим достижением осевого времени в Древней Греции, Риме, Индии, Китае и Персии было открытие возвышенной природы разумно-духовной добродетели. Современные версии происхождения морали рисуют картину постепенного вызревания представлений о добродетели в ходе поступательного развития общества. Анализ ценностно-мыслительных преобразований второй половины I тыс. до н.э. показывает существенно иную картину происхождения морали. В архаический период мировой истории до VI в. до н.э. происходило становление добродетельных отношений, когда были господствующими натуралистически-силовые взаимоотношения между людьми. Одной из главных заповедей того весьма жестокого мира была: «кто сильнее – тот и прав». «Сила», «насилие» и «страх» задавали стандарт мировосприятия и оценки жизнедеятельности архаического времени. Эта система мировосприятия берёт начало в стадных образованиях животного мира. В архаических сообществах, даже в наиболее развитых культурах, она значительно усложнилась, но, по сути, осталась той же. Безусловно, в те суровые времена встречались и милосердие, и верность, и бескорыстие. Однако они не служили образцами, не имели режима благоприятствования. Одной из самых важных и сложных задач дальнейшего развития мировой культуры стало разрушение господствующей натуралистически-силовой системы архаического ментального пространства и формирование жизненного мира существенно иной природы, важнейшими координатами которого должны были стать разум и высокая мораль. В осевое время, как важнейшем, поворотном периоде мировой истории, не было более высокой цели, чем внедрить в жизненные пространства культур осевых народов представления о разуме и морали как высших ценностей.

Одним из первых проповедников высокой морали в мировой истории был Заратуштра. Поскольку духовным стержнем Персидской империи был зороастризм, то первым государством в истории человечества, построенном на благочестивой добродетели, была Персия. Европоцентристские стереотипы, опирающиеся на афиноцентристские свидетельства древнегреческих историков, создают упрощенное представление державы Ахеменидов, как империи зла. Самым большим «адвокатом» последней выступают книги Ветхого Завета [1 Езд, 2 Езд, Есф], в которых персидские цари предстают как мудрые, добродетельные правители. В многовековой истории еврейского народа самым светлым периодом был

период пребывания в составе Персидской империи, что создавало позитивный настрой иудеев в отношении персидских царей и их правления, чего нельзя сказать об отношении евреев к грекам (македонцам). Если персидские цари возвратили иудеям священные реликвии, захваченные вавилонским царем, и в значительной степени финансировали восстановление Храма, то царь Антиох IV Эпифан придерживался тактики грабежа [1 Мак 1:20–28]. В те времена жестокости и насилия в Греции и Риме было не меньше, чем в Персидской империи. Затем священные знамя добродетели понесли Будда, Пифагор и Конфуций. Среди великих моралистов осевого времени самыми удачливыми были Пифагор и Будда. Проповедь Пифагора нашла широкий отклик в душах греков, италиков, этрусков и других, и привела к духовно-нравственному преобразению жителей Новой Греции. Для завершения нравственной революции в Древней Греции потребовалось два мощных мыслительных локомотива в лице Платона и Аристотеля.

В традиционных изложениях буддистского вероучения нравственная составляющая по сравнению с медитацией отходит на второй план. Заповеди Будды подаются не затейливо: не убивать букашек и червячков, не стремиться к богатству, не пить и не прелюбодействовать, не лгать и не сквернословить. Однако, представляется, картина его проповеднической деятельности была существенно иной. **Именно проповедь высокой морали Дхаммы была самым мощным двигателем вероучения Будды.** В VI в. до н.э. ни в одной из древнеиндийских философских школ нравственное учение не получило должного развития и осмысления. К концу первого тысячелетия до н.э. даже в буддизме оно было в значительной степени утрачено. Но если обратиться к текстам Типитаки, то сразу же впечатляет высокий нравственный заряд, посланный самим Буддой. Из его речей и высказываний становится очевидным, что нравственному учению он придавал первостепенное значение, что является убедительным свидетельством подлинности многих его проповедей. Это обстоятельство может служить верным критерием в оценке достоверности повествования сутт. Триста лет спустя после смерти Учителя буддистская Сангха в значительной степени утратила его высоконравственный порыв.

Общепринято характеризовать ранний буддизм как учение, ориентированное лишь на индивидуальное спасение архатов, в то время как махаянистская версия буддизма – с живыми, действующими бодхисаттвами – характеризуется как направленная на всеобщее спасение. Применительно к раннему буддизму эпохи проповеднической деятельности Будды такие воззрения представляются ошибочными. Согласно суттам Типитаки, многие из которых излагают речи Благословенного или передающими суть его высказываний, непременным условием которых было нравственное преобразование подвижника.

В небольшой **Дхамману дхаммапатипанна сутте** [43, «Практика в соответствии с Дхаммой», Ити 3. 37] Будда связывает деятельность монаха преимущественно с реализацией высоконравственного потенциала Дхаммы. Он утверждает: «Если говорить о монахе, практикующем Дхамму в соответствии с Дхаммой, то вот как, соответствуя Дхамме, его можно описать как практикующего Дхамму в соответствии с Дхаммой. Когда он говорит, он говорит Дхамму, а не не-Дхамму. Когда он думает, он думает о Дхамме, а не о не-Дхамме. Избегая обеих этих вещей, он пребывает беспристрастным, осозанным, бдительным». Таково значение того, что сказал Благословенный. И в отношении этого было сказано:

*«Дхамма – его жилище,  
Дхамма – его восторг.  
Монах, размышляющий о Дхамме,  
Вызывая в уме Дхамму, не отпадёт  
От истинной Дхаммы».*

Будда утверждал, что достойный монах должен жить в высоком добродетельном духе – *Дхамме*, которая даёт спасение.

В **Сангхатиканна сутте** [73, «Край одеяния», Ити 3. 43] Будда рассуждает о том, что ему будет ближе не тот монах, который держится за его робу, имея при этом сильные страсти, злобу, порочность и т. д., а тот монах, который «будет жить в сотне миль от меня, но при этом у него не будет ни жажды к чувственным наслаждениям, ни сильных страстей, ни злобы в уме, ни порочности в своих решениях, с установленной осознанностью, бдительный, сосредоточенный, собранный и сдержанный – он будет близко ко мне, а я – к нему. Почему? Потому что он видит Дхамму. Видя Дхамму, он видит меня». Будда мыслил Дхамму не только как субъективную, но и как особого рода объективную, надличностную реальность, что означало мыслительное преодоление границ субъективно идеалистического дискурса Татхагаты.

Согласно Будде, высокая мораль должна быть несокрушимым основанием жизненного мира монаха. Все остальное придёт. В **Кальянасила сутте** [43, «Хорошее поведение», Ити 3. 48] он справедливо требует от монахов реализации нравственного идеала: «Монах, наделённый яркой нравственностью, яркими качествами, яркой мудростью, в этой Дхамма-Винае называется тем, кто исполнил [свою задачу], высочайшей личностью. И каков монах, наделённый яркой нравственностью? Вот монах наделён нравственностью. Он живёт сдержанно, в соответствии с Патимоккхой, совершенный в своём поведении и своей деятельности. Он тренирует себя, следуя принятым правилам, и видя опасность в малейшем их нарушении. Таким образом монах наделён яркой нравственностью. Таков монах, наделённый яркой нравственностью. В этой Дхамма-Винае он называется тем, кто исполнил [свою задачу], высочайшей личностью». В этой сутте используется термин «Дхамма-Виная». Будда требовал от себя

и от своих учеников не только проповеди идеала Дхаммы, но и её реализации, благодаря суровой дисциплине Винаи, без которой достижение высших целей было невозможно.

В **Силасампанна сутте** [78, «Совершенство в нравственности», Ити 4. 5] Будда требует от монахов совершенной нравственности. По его мнению, «совершенные в нравственности, совершенные в сосредоточении, совершенные в мудрости, совершенные в освобождении, совершенные в знании и видении освобождения монахи; которые восхваляют, показывают, наставляют, подбадривают, побуждают и воодушевляют; которые могут правильно указать на подлинную Дхамму: видя их, я говорю вам, осуществляется великое; слыша их, подходя [с вопросами] к ним, посещая их, памятуя о них, следуя за ними в бездомной жизни [монаха], уже осуществляет многое». ...в отношении этого было сказано:

*«Таково условие создания радости для того, кто знает:  
Жизнь в Дхамме благородных, собранных,  
Которые освещают подлинную Дхамму,  
Делают её яркой, блистающей,  
Создатели света, просветлённые».*

Достижение предельной чистоты совершенной морали является непременным условием подлинного существования, подлинного освобождения. По мнению Благословенного, малейшие послабления недопустимы, поскольку они разрушают всю проделанную многотрудную работу. В **Сиккханисанса сутте** [82, «Полезность практики», Ити 2. 19] он призывает: «Монахи, живите с практикой [возвышенной нравственности, возвышенного ума, возвышенной мудрости]».

Те, кто не реализуют высокий нравственный идеал Дхаммы-Винаи, – не его ученики. В **Куха сутте** [54, «Обманщик», Ити 4. 9] он утверждает: «Те монахи – лживые, упрямые, болтливые, высокомерные, обманщики, несоборные – это не мои ученики. Они отвернулись от этой Дхаммы и Винаи. В рамках Дхаммы и Винаи они не имеют роста, совершенствования и процветания». «Будьте совершенны в нравственном поведении, монахи, и будьте совершенны в Патимоккхе. Живите сдержанно в соответствии с Патимоккхой, совершенные в поведении и делах. Тренируйте себя, приняв [монашеские] правила, видя опасность в их малейшем нарушении», – призывает Будда в **Сампаннасила сутте** [78, «Совершенство в нравственности», Ити 4. 12].

В **Бахуджанахита сутте** [30, «Ради блага многих», Ити 3. 35] выделены три идеальных типа – «Татхагаты», «Учителя» и «ученика», следование которым обеспечивало бы прочное жизненное основание Сангхи. Идеальный мыслительный образ «Татхагаты»: «Вот в мире появляется Татхагата – достойный и правильно самопробуждённый, совершенный в поведении, в знании и видении, достигший блага, знаток мира, непревзойдённый учитель тех, кто готов обучаться, учитель богов и людей,



пробуждённый, благословенный. Он обучает Дхамме – превосходной в начале, превосходной в середине и превосходной в конце. Он провозглашает святую жизнь в сути и деталях, всецело совершенную, непревзойдённо чистую. Такова первая личность, которая, появляясь в мире, способствует благополучию многих, счастью многих, чьё сострадание ведёт к благополучию, пользе, счастью богов и людей».

Согласно сутте, идеалы «Татхагаты», «Учителя» и «ученика» включают четыре составляющие: нравственное совершенство, философское знание, экзистенциальную реальность святой жизни и активную проповедническую деятельность. Важнейшей задачей буддистского монаха была проповедь Дхаммы в древнеиндийском обществе.

Во второй половине VI в. до н. э. в Древней Индии Будда не только призывал к милосердию, которое он называл «дружелюбием», но и требовал от своих учеников, чтобы дружелюбие стало одной из главных их жизненных установок. В Древней Индии нередко подлинное милосердие подменялось требованием «не убивать букашек», оставляя в стороне страдания соплеменников низших варн. В учении Будды принцип дружелюбия приобрёл всеохватывающий, универсальный характер. Он злого духа Мару, свирепых ракшасов называл «друг».

**В Карания мета сутте** [48, «Дружелюбие», СН 1. 8] представлен развернутый кодекс дружелюбия: «Кто хочет добиться состояния покоя, Нирваны: Будьте способным, честным, и откровенным, легко обучаемым, добрым, и не высокомерным, удовлетворенным и нетребовательным, с немногими обязанностями, живя легко, со спокойным умом, умелым, скромным, и не жаждая сторонников... Не позволяйте никому обманывать других или презирать кого-то где бы то ни было, или из-за возмущения или раздражения желать, чтобы другие страдали... Так нужно развивать безграничное сердце по отношению ко всем существам. С доброй волей ко всей вселенной, развивайте безграничное сердце: вверху, внизу, и повсюду вокруг, без ограничений, враждебности или ненависти. ...непредубежденный во взглядах, добродетельный и искусный в видении, подчинив желание чувственных удовольствий, больше никогда не окажешься в утробе». **«Дружелюбие» Будды, «человеколюбие» Конфуция и «милосердие» Иисуса Христа имеют одну высоко нравственную природу.**

**В Витакка сутте** [36, «Мысль», Ити 2. 11] Гаутама делает важное уточнение в понимании принципа универсальной доброжелательности: «Татхагата радуется не-недоброжелательности, наслаждается не-недоброжелательностью. К нему – тому, кто радуется не-недоброжелательности и наслаждается не-недоброжелательностью – часто приходит такая мысль: «Так я не причиняю вреда никому – ни сильному, ни слабому»... В этом отношении было сказано:

*«Подобно тому, как человек на высокой скале*

*Видит внизу всех людей,  
Так и мудрец, со всевидящим оком,  
Взбравшийся на башню Дхаммы,  
Покинувший печаль,  
Смотрит на тех, кто окован страданьем,  
Кто повержен старением и смертью».*

Всеблагая доброжелательность предполагала не только стремление к благодеянию, но и бдительной осторожности в не причинении вреда окружающим.

**Метта бхавана сутта** [62, «Развитие доброжелательности», Ити 1.27] представляет собой своеобразный гимн доброте. Конфуций сказал бы: «человеколюбию» («жэнь»). Будда говорил:

*«Когда человек, будучи осознанным,  
Развивает безграничную доброжелательность,  
Путы изнашиваются, поскольку виден конец обретений.  
Если с непорочным умом вы чувствуете доброту  
Даже к одному единственному существу,  
Вы благодаря этому становитесь умелым.  
Но Благородный [ученик] развивает  
Сочувствующий ум ко всем существам,  
И это изобилие заслуг.*

*Царские предсказатели, покорившие земли,  
Населённые живыми существами,  
Свершают жертвоприношения:  
Они приносят в жертву лошадь, человека,  
Свершают водные обряды,  
Обряды тела, обряды беспрепятственности,  
Но это не сравнится и с одной шестнадцатой ума,  
Хорошо развитого в доброжелательности –  
Подобно тому, как все созвездия  
Не превзойдут одной шестнадцатой блеска луны.*

*Тот, кто не убивает сам,  
Не принуждает к этому других,  
Не завоёвывает сам,  
Не принуждает завоёвывать других,  
С доброжелательностью относясь ко всем,  
Ни с кем не имеет вражды».*

Когда в древнеиндийском обществе преобладала разобщённость и насилие, нарастали процессы кастовой градации сограждан по степени полноценности, Будда призывал к ненасилию, к всеобщей и взаимной доброжелательности, к нравственному совершенству людей.

**Сундарикабхарадваджа сутта** [84, «Брахман Сундарикабхарадваджа», Снп 3. 4] впечатляет ярким описанием буддистского нравственного

идеала в лице Благословенного. Имя брахмана, обстоятельства его встречи и беседы с Гаутамой, изложенные неизвестным автором, дают основания допустить подлинность исторических предпосылок её происхождения. Повествование, представленное со слов Татхагаты, по сути, делает последнего её автором.

На вопрос брахмана, какого он рода, Будда ответил: «Не брахман я, не царевич, не воин; близко зная людские обычаи, я иду по миру в раздумье, ничем не обладающий. Накинув свой плащ, я иду, бездомный, с отрезанными волосами, с утихшими чувствами, иду, не смешиваясь с людскою толпой. Праздный вопрос о моем роде предложил ты мне!». Изменив свой облик, Будда разорвал связи с древнеиндийским обществом, опутанным прочными сетями родовых и религиозных отношений, которые чтители и сохраняли брахманы. Будда заложил в основание своего учения и Сангхи дух равенства, как необходимую предпосылку к подлинному *Освобождению*.

Татхагата рисует нравственный идеал подвижника: «Ты встретил того, кто тих, в ком нет гордости... Кто укротил себя, ведающий истину, совершенный и благостный... Кто забыл все плотские радости и странствует бездомный. Чьи угасли все страсти, чьи затихли все чувства, кто достиг освобождения... Кто проходит через этот мир, ни к чему не прикасаясь своею жаждою, проходит в глубоком и смирении... Кто не осквернён никакою тревогою, идет этим миром, как победитель, далек Совершенный от всякой несправедливости, он всегда праведен... В ком никогда не возникнут ни печали, ни ненависть, кто свободен от жадности и самолюбия, кто навсегда изгнал из себя и гордость и желанья... Кто сорвал с себя все оковы, кого вновь не свяжут здесь никакие цепи, кто среди надменных радуется в смирении, кто победил это могучее царство страдания... Кто, не тревожимый никакими желаньями, провидит Ниббану, кто возвысился над всем, чему поучают учителя, кто навсегда угасил в себе все влечения».

Будда описал высшее состояние подвижника, которое вело к предельной цели Ниббанае, которую он рассматривал как высшую, объективную, сокровенную духовную реальность, приносящую ему духовно-нравственное блаженство. Поскольку Будда рассматривал совершенную природу *Нирваны* выше ведийских богов, то он не мыслил её божественной, хотя в его описаниях *Она*, о сути, предстаёт божественным трансцендентально-трансцендентным бытием. Для православных монахов преодоление страстей, мирских желаний, гордыни, достижение глубокого смирения открывают возможность приблизиться к мистическому созерцанию Господа. Сутта завершается тем, что «брахман получил от Совершенного платье и правила, после чего он вел уединенную, усердную, ревностную жизнь пустынника; в короткое время мудростью и усердием он достиг совершенства духовной жизни».

Таким образом, согласно нравственному учению Будды, строгое следование по многотрудному пути духовного очищения Дхаммы-Винаи ведёт буддистского монаха к достижению конечной жизненной цели – *Просветлению* и *Освобождению*. При этом рассуждения Татхагаты о Дхамме-Винае, как объективной духовной, надличностной реальности, означали преодоление границ его субъективно идеалистического дискурса.

#### **1.4. Формирование буддистской системы практического делания**

В *Патхама йодхаджива сутте* [71, «Воин» (I), АН 5. 75] представлено систематическое описание буддистского *Пути* практического делания, согласно которому монах «ищет уединённое место: безлюдную местность, подножие дерева, гору, узкую горную долину, пещеру на склоне холма, кладбище, лесную чащу, открытое пространство, стог сена. Отправившись в безлюдную местность, к подножию дерева, в пустое жилище он садится со скрещенными ногами, держит тело прямо, утверждает внимательность впереди. Отбросив жажду к миру, он пребывает с умом, лишённым жажды. От очищает ум от жажды. Отбросив недоброжелательность и злобу, он пребывает с умом, лишённым недоброжелательности, желающий благополучия всем живым существам. Он очищает ум от недоброжелательности и злобы... Отбросив эти пять помех, искажений ума, что ослабляют мудрость, он, в достаточной мере оставивший чувственные удовольствия, оставивший неумелые качества входит и пребывает в первой джхане: восторг и счастье, рождённые [этим] оставлением, сопровождаются направлением ума [на объект медитации] и удержанием ума [на этом объекте]. С успокоением направления и удержания ума, он входит и пребывает во второй джхане: [его наполняют] восторг и счастье, рождённые сосредоточением, и единение ума, который свободен от направления и удержания [он пребывает] во внутренней устойчивости. С успокоением восторга он становится невозмутимым, осознанный и бдительный, и ощущает счастье. Он входит и пребывает в третьей джхане, о которой Благородные говорят так: «Непоколебимый и осознанный, он пребывает в состоянии радости». С успокоением счастья и страдательности вместе с более ранним исчезновением восторга и беспокойства он входит и пребывает в четвёртой джхане: [он пребывает] в чистейшей невозмутимости и осознанности, в ни-удовольствии-ни-боли... С освобождением приходит знание: Освобождён. Он распознаёт: Рождение закончено. Святая жизнь прожита. Задача выполнена. Нет более ничего, что нужно было бы сделать в этом мире».

Учение о четырех джханах, как основных ступенях восхождения бхикшу к высшему экстатическому состоянию, занимает центральное место в учении Будды, в котором на первой стадии главная задача практического делания для подвижника заключалась в том, чтобы умертвить чувственные и умственные устремления, привязывавшие к мирскому бытию. Появление у монаха переживания восторга и счастья свидетельствовало о вхождении в благостную реальность трансцендентального бытия. На второй стадии укрепляется устойчивость и невозмутимость достигнутого мистического переживания. На третьей стадии духовного восхождения монаха наполняет блаженная радость. На четвёртой стадии монах достигает подлинного *Освобождения* от мирского бытия, когда всё завершено и закончено и открылась истинная реальность *знания-ведения*.

В **Вераньябханавара** изображается совершенный образ Будды: «Он конечно же Блаженный, святой, правильно само-пробудившийся, совершенный в знании и поведении, благосущный, познавший миры, усмиряющий тех, кто должен быть усмирен, учитель богов и людей, пробудившийся, блаженный. Он объясняет этот мир, сам познав его через прямое знание, с его богами, Марами и Брахмами, с его родами и их отшельниками и брахманами, их царями и обыкновенными людьми! Он объясняет Дхамму превосходную в начале, превосходную в середине, превосходную в конце; он объясняет святую жизнь в её глубочайшем смысле и букве, совершенно безупречную, изобилующе чистую». Согласно сутте, Будда подаётся как самый блаженный, который знает всё, учит богов и людей, хотя отсутствие у него научного социально-исторического мышления существенно ограничивали его мировосприятие.

Будда мыслил себя единственным и самым великим: «Таким же образом, брахман, по отношению к родам наделённым невежеством, рождённым в этом яйце, и заключённым, я проткнувший скорлупу невежества, единственный в мире полностью пробуждённый непревзойдённым правильным само-пробуждением. Брахман, я сам старейший, выдающийся в мире». Татхагата не был единственным, кому удалось совершить духовно-нравственный прорыв «скорлупы» – границы мирского ментального пространства древнеиндийской культуры. Подобные успехи в практическом делании имели многие суровые аскеты риши.

В **Чулагосинга сутте** [92, «Меньшая беседа в Госинге», МН 31] содержится описание жизни архатов Ануруддхи, Нандия и Кимбилы в парке саловых деревьев, где они занимались практическим деланием. Ануруддхи всячески старался выразить свою доброжелательность. «Мы различны в телах, – утверждает он, – но одинаковы в умах». «Нандия и Кимбила сказали то же самое, добавив: «Вот как, Учитель, мы живём в согласии, во взаимопонимании, не спорим, [живём подобно] смешанному с водой молоку, смотрим друг на друга добрым взором». Для подвижников

доброжелательность стала средством установления бесконфликтных межличностных отношений.

Во время ночных бдений монахи обсуждали вероучение. «Каждые пять дней, – рассказывают они, – мы садимся вместе и всю ночь обсуждаем Дхамму. Вот как мы пребываем старательными, бдительными, решительными». Своеобразие буддизма эпохи Татхагаты – преимущественно нравственная направленность самосовершенствования. В ночные бдения занимались не мистическими, а нравственными поисками, потому что у буддистских монахов не было непосредственно мистических целей. Для них предельной целью было достижение, как они мыслили, сверхчеловеческих способностей. Поэтому Будда задает достопочтенным подвижникам главный вопрос: «По мере того, как вы пребываете столь старательными, бдительными, решительными – достигли ли вы каких-либо сверхчеловеческих состояний, исключительности в знании и видении, достойной Благородных, приятного пребывания»? В ответ Ануруддха сообщил известную для монахов практику последовательного духовного восхождения по ступеням трех джхан – «сферы бесконечного пространства» – «сферы бесконечного сознания» («сферы отсутствия всего»). Для них конечной остановкой было достижение состояния «прекращения восприятия и чувствования», «мы входим и пребываем в прекращении восприятия и чувствования. И наши загрязнения [ума] уничтожены нашим видением и мудростью. Учитель, это ещё одно сверхчеловеческое состояние, исключительность в знании и видении, достойная Благородных, приятное пребывание, которого мы достигли, преодолев предыдущее пребывание, делая так, чтобы это пребывание утихло. И, Учитель, мы не видим какого-либо иного приятного пребывания, более возвышенного и более утончённого, нежели это». Согласно этому повествованию, бхикшу преимущественно занимались возвращением в себе добродетели и совершенствованием технологии медитации, что позволяло достигнуть предельной блаженной цели.

В **Чапала сутте** [91, «Клевание носом», АН 7. 61] сообщается, как Благословенный, пребывая на большом расстоянии от продвинутого ученика Маха Моггалланы, прозорливо заметил, что последний «сидел, впадая в дремоту, кляя носом». Будда чудесным образом переместился, сел перед сонным учеником и стал по-отечески наставлять его, как избежать сонливости. Татхагата утверждал: «Монах освобождён окончанием жажды, полностью совершенен, абсолютно свободен от оков, ведёт чистейшую святую жизнь в полном совершенстве: высочайший среди всех людей и божеств».

В достижении конечной цели *Просветления* технология практического делания *Путь* имела определяющее значение. Поэтому разработка Пути к достижению Освобождения в учении Будды получила тщательную, проверенную на собственном опыте, разработку.

## 1.5. Будда и Божество

В **Маха-Мангала сутта** [58, «Сутта о Высшем благе», Снп 2. 4] повествуется о явлении Будду Божества: «Наступила ночь, и божество, прекрасное видом, озарив всю окрестность, приблизилось к Совершенному и, приблизившись и поклонившись ему, стало подле: и, стоя подле, то божество обратилось к Совершенному с такими словами: «Жаждущие счастья, многие боги и люди поучали о защите; ты поведай мне, – в чем наивысшая защита!» В ответ Шакьямуни, по сути, воспел гимн высокой морали: «Ревностно охранять свой дух... прислуживать отцу и матери, защищать жену и ребенка, заниматься честным трудом... подавать просящему, жить благочестивой жизнью, заботиться о ближних... отвращаться от всего греховного... благоговение и покорность, спокойствие и признательность, – вот наивысшая защита». Явление Будде божества, которое желало поучиться у него высокому благочестию, показывало правоверным буддистам, что высокая мораль Татхагаты возвысилась выше богов.

В **Кокалика сутте** [52, «Кокалика», АН 10. 89] сообщается, как монах Кокалика в гневе стал безосновательно осуждать монахов Сарипутту и Моггалану. Будда трижды призывал гневливого монаха «не говорить так». «Спустя короткое время» этот монах умер. Читаем далее: «Наступила ночь, и дивного вида, озарив собою всю окрестность, приблизилось к Благословенному, и, приблизившись к Благословенному и приветствовав его, стало к стороне, и, стоя в стороне, сказало Благословенному: «О Славный, Кокаля, нищенствующий монах, умер и, умерев, ниспал в бездну он, обнаруживший свою враждебность к Сарипутте и Моггалане!» Сказавши это, божество поклонилось Благословенному и, обойдя его справа, исчезло. На исходе ночи Благословенный сказал нищенствующим: «Прошлую ночь, о монахи, приблизилось ко мне божество чудного вида, осветив собою всю окрестность» (З. 10). Дивного вида свет и высокая нравственность божества, которое умертвило и низвергло недостойного монаха в бездну, даёт основание предположить, что высоконравственный и высокодуховный Шакьямуни был под присмотром некоего Божества не из традиционных индийских богов, которое отслеживало его деятельность.

## 1.6. Наставления Благословенного монахам

Когда Будда достиг *Просветления*, он решил нести своё знание и практический опыт индийским подвижникам, в душах которых его проповеди нашли живой отклик. Появились первые община буддистских монахов, с буддистским просвещением которых приходилось много работать. Донести учение о пути достижения *Просветления* до сотен по-

движников мог только Будда. Неустанная проповедническая деятельность Татхагаты частично нашла отражение в суттах Типитаки.

В **Мегхия сутте** [61, «Мегхия», Уд 4. 1] излагаются пять заповедей раннего буддизма, ведущих к нравственному совершенству:

– монаху следует жить рядом с искусным и опытным учителем, в окружении людей, искренне следующих правилам святой жизни;

– монаху следует быть искусным в самодисциплине, соблюдать предписания Патимоккхи, вести правильный образ жизни и, боясь совершения малейшего греха, придерживаться правил, которые он обещал соблюдать;

– монах должен уметь легко и ненапряженно говорить о том, что помогает направлять ум к абсолютному отказу от чувственного, невлечению, растворению, миру, прямому переживанию просветления и Ниббана;

– монах должен стараться жить с энергичными усилиями, направленными на избавление от нездоровых и развитие полезных состояний ума; ему следует быть упорным, энергичным и жадным по отношению к утверждению в добродетели;

– монах должен быть мудрым, имеющим правильное понимание, присущее истинно благородным существам: о существовании страдания, причине его возникновения, причине его растворения и пути, ведущем к этому растворению;

Монаху, утвердившемуся в этих пяти вещах, так же следует развивать в своем уме четыре дополнительных вещи:

– размышление о непривлекательности должно быть развито для преодоления похоти;

– мысли дружелюбия следует развивать для победы над гневом;

– внимательность к дыханию растворяет появляющиеся мысли;

– восприятие непостоянства следует развивать для преодоления иллюзий о существовании постоянного «Я».

В сутте формулируется набор требований для тех подвижников, кто в Пути для достижения предельной цели. Среди них самые главные первые три. Требование иметь «опытного учителя» имело основополагающее значение в многотрудном практическом делании монаха. Требование стремиться к максимальной чистоте духовно-нравственного совершенства, «боясь совершения малейшего греха», было также необходимым в деле достижения предельной цели. Третье требование означало: посредством медитации отключить врожденный механизм устремленности сознания к внешнему миру. Будде и его последователям эту простую задачу удалось практически разрешить. Согласно Гаутаме, похотливые вождения бхикшу должны быть искоренены. В отличие от брахманов и отшельников, которые освящали интимную связь с женщиной, ученики Татхагаты были строги и последовательны. Основным сред-



ством борьбы с гневливостью (второе правило) предлагается развитие в себе дружелюбия.

**Патимоккха-ттахапана-ккхандхака** [70, «Глава о проведении пати-моккхи», Чв 9.2; свод правил поведения буддистских монахов и монахинь] донесла до нас обращение к монахам Благословенного в последние годы его жизни. Он говорил: «Отныне я более не буду проводить Упосатху или декламировать Патимоккху. Вы сами, монахи, будете проводить Упосатху и декламировать Патимоккху. Невозможно, не может такого случиться, чтобы Татхагата провёл Упосатху или продекламировал Патимоккху с нечистым собранием монахов. И Патимоккху, о монахи, не должен слушать тот, кто совершил нарушение. Кто поступит иначе – будет виновен в нарушении дуккаты. Я разрешаю вам, монахи, того, кто виновен в нарушении и кто слушает Патимоккху, отлучить от слушания Патимоккхи». Многие годы Будда задавал высокий стандарт священной реальности буддистского ритуала. Для монахов Патимоккха, которую сотворил и декламировал сам Учитель, представляла собой своеобразный Символ веры. При этом Учитель стремился к достижению абсолютной духовно-нравственной чистоты участвовавших в декламации монахов. По-видимому, перед уходом Татхагату больше всего беспокоила опасность нравственной деградации взлелеянной им священной реальности Сангхи. Завершая проповедническую деятельность, когда Сангха достигла зрелости самостоятельного организма, Будда передал собранию монахов все полномочия, в том числе и разработанный им эффективный механизм самоочищения буддистской общины.

**Патимоккха-ттахапана-ккхандхака** [69, «Глава о проведении пати-моккхи», Чв 9.1]. Будда придавал исключительно важное значение Патимоккхе. Её декламация занимала центральное место в формирующемся буддистском ритуале. Высокому собранию бхикшу её декламировал сам Учитель. Патимоккха состоит из двух частей. В первой части Будда излагает восемь описаний поведения океана, в конце каждого из которых повторяется: «когда Асуры видят [этот факт] вновь и вновь, это доставляет им огромное удовольствие». Во второй части дается интерпретация этих притчеобразных описаний, как важнейших положений «Учения и Дисциплины», для монахов. Религиозно-философское содержание излагается в виде методологических установок, которые не называются непременными требованиями к исполнению (что, по сути, таковым и является), а отмечаются, как «удивительная и поразительная вещь».

**Первое дисциплинарное требование** можно назвать **правилом постепенности**: «*постепенная тренировка, постепенное продвижение, с [внезапным] проникновением в конечную цель только после длительной протяжённости*». Будда требует от своих учеников напряжённого, непрерывного практического делания и указывает, что конечное состояние приходит внезапно.

**Второе дисциплинарное требование** можно назвать *правилом абсолютной преданности вере*: «мои ученики, даже ценой своей жизни, не нарушат тех предписаний, что я для них установил». По мере развития учения Татхагаты это правило в силу своей абстрактности должно было сохранять свою актуальность, наполняясь новым содержанием.

**Третье дисциплинарное требование** можно назвать *правилом самоочищения Сангхи*: «собрание монахов не имеет ничего общего с... человеком», «беспринципным, злым, нечистым». Если собрание монахов обнаружит такового, оно должно изгнать его из общины. В Упосатха сутте (Уд 5. 5) сообщается, как Благословенный отказывался декламировать Пятимокху, пока не удалят безнравственного монаха.

**Четвертое дисциплинарное требование** можно назвать *правилом tabula rasa*: подвижники «отбрасывают прежние имена и кланы, и считаются просто «отшельниками». Это правило выражало как глубокий и последовательный демократизм Будды, так требование стереть прежнюю историю, отказаться от своих привычек и привязанностей.

**Пятое положение** можно назвать *правилом полноты Нирваны*: «многие монахи полностью освобождаются в элементе ниббаны без остаточного существования, всё же нельзя по этой причине увидеть переполнения или уменьшения элемента ниббаны». Это правило формулирует предельную цель буддистского ведения подлинной реальности.

**Шестое положение**, которое можно назвать «*вкус освобождения*», утверждает святость возвышенного переживания достижение Освобождения.

**Седьмое положение** закрепляет основные концептуальные и медитативные разработки Учителя: «четыре опоры осознанности, четыре правильных усилия, четыре основы для [сверхъестественных] сил, пять качеств, пять сил, семь факторов просветления, Благородный Восемьричный Путь».

Последнее, **восьмое положение** можно назвать *правилом «потока»*: «это Учение и Дисциплина – это обитель таких могучих существ, как вступившие в поток и те, кто практикуют для получения плода вступления в поток».

Будда зорко следил за своим детищем и всячески старался обеспечить стабильность и прочность существования Сангхи. Из Пятимоккхи следует, что предельной целью в создании сообщества буддистских подвижников Татхагата полагал достижение духовно-нравственной чистоты всех монахов. Для этого следовало ориентироваться не столько на суровые дисциплинарные правила, сколько на внутренние строгие требования каждого из подвижников. Безусловный приоритет отдавался самоконтролю и самодисциплине монаха. Благословенному удалось воспламенить горение духа в сердцах своих учеников, а во время коллективной декламации он мог созерцать пылающий костер чистого духа в сотнях сердец преданных подвижников.

## 1.7. Главное детище Будды – Сангха

Когда тридцатипятилетний кшатрий Сиддхатрха достиг *Освобождения*, перед ним встал вопрос: что делать дальше? Он начал проповедовать. У него появилось много преданных учеников, которых он бережно опекал и наставлял. Когда он начал размышлять о главном деле своей жизни, о своём высшем предназначении, стало совершенно ясно, что ни достижение *Освобождения*, ни плодотворная проповедническая деятельность не являются главными. **Сангха является высшей целью!** И только Она! Все остальное – средство. Даже Дхамма, потому что *Дхамма-Виная* должна быть сделана ради Сангхи. Всю последующую долгую жизнь он занимался организацией самодостаточного механизма функционирования Сангхи, чтобы с помощью Дхамма-Винаи он работал как *perpetuum mobile*.

В конце своего жизненного пути наиболее полное и глубокое удовлетворение Будде доставляла тихая радость созерцания жизни главного его детища – Сангхи, которая, по его замыслу, продолжит его дело. Буддистские произведения дают ложное представление о Будде как отрешённом, всегда уравновешенном отшельнике, занимающимся, преимущественно, медитацией в окружении нескольких сотен монахов. В действительности, чтобы создать большую, разветвленную организацию, состоящую из тысяч монахов, основанную лишь на строгой самодисциплине и высокой морали подвижников, без авторитарной, иерархически упорядоченной системы управления, требовались самоотверженные и многолетние усилия. Ничего подобного в мировой истории ни до, ни после Будды не было. Современник Татхагаты Пифагор также добился высокого морального духа своих учеников, но масштабы его школы были не велики. К тому же гордыня философа с о. Самос наполняла школу духом элитаризма и авторитаризма. У Конфуция учеников было не меньше, чем у Будды. Однако в массе его приверженцев было много случайных людей.

В *Яса сутте* [93, «Слава», АН 8. 86] показан весьма непростой исходный материал буддистских подвижников, с которым приходилось работать Благословенному. Мирскую жизнь Будда называл «удовольствием скользких испражнений, удовольствием апатии, удовольствием достояний, подношений и славы». Для него высшим мирским состоянием было «удовольствие уединения, удовольствие отречения, удовольствие покоя, удовольствие само-пробуждения». Уединение должно было служить стартовой площадкой для бхикшу. В этой сутте Будда классифицирует своих недостаточно настойчивых учеников на тех, кто «смеется и веселится», «набивает свои животы», «находится в хижине в деревне», «клюет носом», «сидит без сосредоточения», «получив имущество, подношения и славу, пренебрегает уединением». Он был доволен лишь тем монахом, который «проживает в безлюдной местности» (по православным меркам

– в скиту). В окончании сутты восхваляется уединения: «Но когда я иду один по дороге и не вижу никого ни перед собой, ни за собой, то в это время мне легко, даже когда я писаю и испражняюсь».

В **Саддхаммапатирупака сутте** [76, «Искажённая Дхамма», СН 16. 13] содержатся проникновенные рассуждения Благословенного о Дхамме, которая мыслится и как учение, и как надличностная духовно-нравственная реальность Сангхи. Эта сутта открывает возможность увидеть, насколько хрупким существом мыслил Будда своё главное детище – Сангху. Он видел её спасение не в каких-либо административных механизмах регуляции её функционирования, а в достижении духовно-нравственной чистоты всех бхикшу как творцов, носителей и защитников сверхиндивидуальной реальности Духа Сангхи.

На вопрос одного из ближайших учеников Татхагаты Махакассапы, в чём причина того, что прежде было меньше дисциплинарных правил, но больше монахов, достигших конечной цели, тогда как сейчас больше дисциплинарных правил, но меньше монахов, достигших конечной цели, Учитель ответил: «Когда [благородных] существ становится меньше и подлинная Дхамма исчезает... Исчезновения подлинной Дхаммы не наступает, покуда в мире не возникает искажённая Дхамма. Но когда появляется искажённая Дхамма, подлинная Дхамма исчезает. Подобно тому, как золото не исчезает, покуда поддельное золото не появляется в мире, но золото исчезает, когда поддельное золото появляется в мире, то точно также и подлинная Дхамма не исчезает, покуда искажённая Дхамма не появляется в мире, и подлинная Дхамма исчезает, когда искажённая Дхамма возникает в мире». Малейшие отступления от нравственных принципов, послабления в стремлении к Освобождению недопустимы. Они влекут за собой разрушительные последствия для Сангхи, для всех. И далее Благословенный продолжает: «Не земля заставляет подлинную Дхамму исчезнуть. Не вода... не огонь... не воздух заставляет подлинную Дхамму исчезнуть. Но никчёмные люди, которые появляются здесь [в Сангхе] заставляют подлинную Дхамму исчезнуть». Будда знал, что среди сотен верных и преданных учеников несколько «никчемных людей», подобно ложке дегтя, могут разрушить главное дело его жизни. Поэтому он предлагал пять столпов, пять основоположений, на которых должна основываться всё здание его Дхаммы-Винаи и Сангхи: почтение к Будде, Дхамме, Сангхе, практике и сосредоточению. Они составляли пять основных основополагающих установок буддистского Пути к *Освобождению*.

Мудрый Будда поставил перед собой сверхзадачу: создать надличностную реальность чистого разума и высокой морали Сангхи. Решение этой задачи обеспечило бы непосредственное истечение Дхаммы в индивидуальное сознание монаха, когда тот входил в ментальное пространство буддистской общины. По мысли Татхагаты, эту реальность следовало непрерывно поддерживать, что было непростым делом. Во многих

суттах Будда утверждал, что главными целями для монахов должны быть достижение и следование Дхамме и Сангхе.

В **Раджа сутте** [75, «Цари», Уд 2.] сообщается, как «большое количество монахов» обсуждали в зале для бесед богатство и влияние двух царей. Когда Будда узнал о теме их беседы, он сказал: «Это не хорошо, о монахи, что дети хороших семей, оставившие мир и одевшие рясы монахов, говорят на подобные темы. Собравшись вместе, о монахи, вам следует делать одну из двух вещей: либо разговаривать о Дхамме, либо сохранять благородное молчание». Благословенный зорко следил и строго пресекал какие-либо мирские представления и разговоры в общине, чтобы непрерывно поддерживать священный «мыслительный огонь» сверхиндивидуальной реальности Сангхи.

В православии молчание является одним из важнейших составляющих аскетического подвига. «Благоразумное молчание есть мать молитвы, – пишет преподобный отец авва Иоан, игумен Синайский – воззвание из мысленного пленения, хранилище божественного огня, страж помыслов, соглядатай врагов, узилище плача, друг слез, делатель памяти о смерти, живописатель вечного мучения, любоиспытатель грядущего суда, споспешник спасительной печали, враг дерзости, безмолвия супруг, противник любоучительства, причащение разума, творец видений, не приметное преуспеяние, сокровенное восхождение... Любитель молчания приближается к Богу, и тайно с Ним беседуя, просвещается от Него» [96, с. 132]. По мнению афонского старца Иосифа Исихаста, «когда кто-нибудь тем или иным образом преуспеет в безмолвии, то еще больше предается подвижничеству... Тот же, кто безмолвствует поистине ради Христа, постоянно проливает слезы, оплакивая свои грехи. И прилежит всякой добродетели. И с горячей верой предает себя подвигам до смерти» [105, с. 283].

В **Ясоджа сутте** [94 «Ясоджа», Уд 3. 3] повествуется о том, как около 500 монахов прибыли в Саваттхи, чтобы увидеть Благословенного. Они стали раскладывать свое имущество и шумно обмениваться приветствиями с местными монахами. Когда Будда узнал источник шума, он сказал: «Что ж, тогда покиньте этот Монастырь, о монахи. Я отпускаю вас. Вам не следует жить рядом со мною». Монахи смиренно поклонились и ушли. Примечательно продолжение этой истории. Эти монахи во главе с преподобным Ясоджей успешно занимались практикой медитации весь сезон дождей. Прозорливый Будда, узнав об их успехах, попросил Ананду призвать изгнанных монахов. Когда те пришли, Учитель медитировал, находясь в состоянии Абсолютно Невозмутимого сосредоточения. Они также, сев, вошли в это состояние и испытали сверхчувственный контакт с Учителем. Таким образом, без нравственного и физического насилия, без разветвленной сети системы управления Татхагата добивался желаемого результата. Чистое ценностно-мыслительное пространство Сангхи жило

как самодостаточный организм! Однако следовало непрерывно поддерживать горение духа её участников.

Появление чуждых по духу, т. е. неподлинных, подвижников Шакьямуни считал одной из главных угроз его главному детищу – угрозой саморазрушения Сангхи, для недопущения чего он придумал действенный механизм самоочищения без какого-либо насилия. При простом монашеском образе жизни и смиренном поведении Будда обладал мощной мистической харизмой, что обеспечивало безропотное послушание его многочисленных учеников. В **Упосатха сутте** [88, «Упосатха», Уд 5. 5] сообщается, как монахи собрались, чтобы услышать декламацию Пятимоккхи (аналог христианского Символа веры) Благословенным. Наступила глупобокая ночь, а Будда сидел и молчал. После троекратной просьбы его ученика Ананды начать служение Татхагата сказал, что «собрание монахов нечистое». Преподобный Моггаллана, «охватив умы монахов собрания», увидел «того [монаха] – беспринципного, злого, нечистого и сомнительного в своих поступках, скрывающего свои поступки, не являющегося отшельником, хоть и прикидывающегося таковым, не ведущего святую жизнь, хоть и прикидывающегося таковым, внутренне прогнившего пропитанного страстью, порочного по натуре – что сидит вместе с собранием монахов». После того, как Моггаллана вывел нравственно нечистого монаха из собрания, Будда начал служение. Обладая абсолютным нравственным авторитетом, Благословенный требовал подлинной нравственной чистоты от своих учеников.

В **Джаджагга сутте** [38, «Верх знамени», СН 11. 3] призыв Учителя всемерно сохранять Сангху. Он говорил: «Сангха учеников Благословенного, идущих по хорошему пути, идущих по прямому пути, идущих по верному пути, идущих по совершенному пути, другими словами, четыре пары или восемь типов личностей – это Сангха учеников Благословенного: достойная даров, достойная гостеприимства, достойная подношений, достойная уважения, непревзойдённое поле заслуг для мира». Если вы будете памятовать о Сангхе так, то всяческий трепет или страх в вас будет отброшен». Созданное Благословенным священное духовно-нравственное пространство Сангхи продолжало жить и по-матерински опекать его участников-хранителей. Бхикшу, следуя традициям, заложенным Татхагатой, творили и поддерживали сверхиндивидуальный Дух Сангхи. В свою очередь, она наполняла их духом благочестия. С подачи махаянистов-реформаторов навязывается ошибочная идея об эгоистической ограниченности монахов раннего буддизма, которые, в отличие от бодхисаттв, якобы стремились лишь к индивидуальному спасению, в то время как для них главным сокровищем были Сангха и Дхамма-Виная, оставленные в дар Буддой.

Когда перед уходом из земной жизни Шакьямуни размышлял о последующей судьбе сделанного им, он с печалью в сердце прозорливо созерцал деградацию главного его детища Снги в будущем, о чём он гово-

рил своим ученикам. В **Анагата-бхаяни сутте** [26, «О будущих опасностях IV», АН 7] Татхагата предостерегает: «В будущем появятся монахи, у которых будет желание носить хорошие одеяния. Из-за этого желания они будут пренебрегать практикой ношения обносков; они будут игнорировать изолированные леса и проживание в диких местах; они переберутся в поселения, города и столицы, обосновываясь там. Ради одеяний они будут совершать многочисленные непристойные и неподобающие поступки... Затем, в будущем появятся монахи, у которых будет желание вкушать хорошую еду. ...они переберутся в поселения, города и столицы, и, обосновываясь там, будут выскивать наилучшие вкусы кончиком своего языка... Затем, в будущем появятся монахи, проживающие поблизости с монахинями, женщинами-послушницами, женщинами-саманери... за счёт чего они уйдут из монашества и вернуться к мирской жизни. Затем, в будущем появятся монахи, проживающие поблизости с помощниками по монастырю и с послушниками. По мере их общения с помощниками по монастырю и с послушниками, можно будет ожидать, что они будут жить, накапливая всевозможное имущество, и заведут поля и огороды. Монахи, таковы пять будущих опасностей, которые ещё не появились в настоящем, но появятся в будущем. Будьте бдительны к ним, и, будучи бдительными, поступайте так, чтобы устранить их». Подвижничество требует от монаха строгой и непрерывной бдительности по отношению к своему Я. Подвижник всегда в *Пути* практического делания. Благословенный всячески стремился внедрить эту истину в сознание своих учеников. После смерти Будды Сангха, как целостное самодостаточное образование, перестала существовать, распавшись на достаточно самостоятельные монастыри бхикшу.

Таким образом, одним из главных достижений деяний Будды было создание высоко духовного ментального пространства Сангхи, метрику которого определяли высшие добродетели «дружелюбие», «смирение», «правдивость» и др. Вхождение монаха в разумно-добродетельное в надличностную реальность Сангхи преображало подвижника и устремляло в *Путь* духовного совершенствования.

## 1.8. Будда и брахманы и отшельники

В проповеднической деятельности Будды важную роль играли взаимоотношения с брахманами и отшельниками, которые пользовались наибольшим почитанием в древнеиндийском обществе. Во второй половине VI в. до н.э. высший авторитет в древнеиндийском обществе представляли брахманы. Молодой кшатрий Сиддхартха, достигнув духовного *Освобождения* и *Блаженства*, привлёк внимание широких слоёв индийского общества.

Будда выстраивал свои отношения с брахманами преимущественно на нравственной основе. Слушавшим его брахманам, отшельникам и своим ученикам он говорил, что брахманом он называет лишь того, кто достиг нравственной и духовной чистоты. Поэтому он различал подлинных и неподлинных брахманов. К последним он относил тех, кто считался брахманом по происхождению, высокому социальному статусу, кто слепо следовал заученным знаниям и усвоенному ритуалу, но вёл образ жизни, далекий от нравственного идеала. По мнению Будды, брахманом является лишь тот, кто не на словах, а на деле освободился от мирских привязанностей, от богатства, женщин и т.д., и достиг духовной и нравственной чистоты. Эту суровую правду Будда провозглашал не многолюдной толпе, а брахманам, слушающим его без злобы и оскорблений. Согласно суттам Типитаки, многие брахманы и отшельники, слушавшие Благословенного, в его учении видели реальный выход из религиозно-философского тупика – и принимали монашество.

Проповедническая деятельность Будды не была устлана лепестками роз. В конкурентной борьбе различных подвижнических школ выжить было непросто. Непременным предварительным условием победы было проведение всестороннего анализа представлений и деяний своих соперников. В **Брахмаджала сутте** [31, «Сутта о сети совершенства», ДН 1], сообщается, что «странствующий аскет Суппия на все лады порицал Будду, порицал дхарму, порицал сангху» (1), что показывает, что в то время критика буддизма носила огульный характер. В этой сутте Будда преимущественно обращался к монахам. Шакьямуни предложил своим ученикам сформировать рациональное, взвешенное отношение как к критике, так и к похвалам – в адрес как Учителя, так и его вероучения. В обоих случаях следует глубоко анализировать, выявлять причины происходящего (5, 6).

«Отшельник Готама» в противостоянии аскетам риши и брахманам своё преимущество полагал не в философских рассуждениях, а в своём нравственном превосходстве. «Отказавшись уничтожать живое, избегая уничтожать живое, отшельник Готама без палки и без оружия, скромный, полный сострадания, пребывает в доброте и сочувствии ко всем живым существам» (8). Он «целомудренный отшельник», «пребывает чистый сердцем, не зная воровства», «говорит правду, связан с правдой, наделен, достоин доверия, не обманывает людей», «ведет лишь такую речь, которая безгрешна, радуется слуху добра, доходит до сердца», «говорит об истине, говорит о должном поведении» и т. п. (8-10). Совершая аскетические подвиги в горах и в густых лесах, аскетам риши не было необходимости развивать в себе высокие добродетели. Высокое духовно-нравственное благочестие Будды привлекало индийцев.

Большую часть сутты составляет критический анализ подвижнического движения брахманов и отшельников и их философского учения. Основной массив древнеиндийских письменных источников был брахманоцентричен, выражал ценностно-мыслительные представления и уста-



новки брахманов, восхвалял и бесцеремонно навязывал их. Буддистские тексты предоставляют сведения внешнего достаточно объективного наблюдателя, в которых запечатлены плоды разгульной жизни некоторых брахманов. «Некоторые почтенные отшельники и брахманы пребывают в склонности посещать зрелища (танцы, пение, музыку, представления и др.); предаваться игре в кости и легкомыслию; пользоваться высоким или большим ложем (пышным руном, шерстяным одеялом, покрывалом, расшитым драгоценностями, ковром для танцовщиц, покрывалом для слонов и др.)». Многие из них «бывают и обманщиками и болтунами, и прорицателями, и фокусниками, страстно желая все новой и новой прибыли» [11-12]]. Описание недостойных для подвижника мирских слабостей брахманов и отшельников занимает многие страницы, которое широко, надо полагать, использовалось буддистами в пропагандистском соперничестве.

Будда излагает кармическое учение как собственный опыт кармических путешествий. Он говорил: «Есть, монахи, некоторые отшельники и брахманы, занятые прежними временами, рассуждающие о прежних временах, на восемнадцати основаниях выдвигающие различные суждения о прежних временах» (29). По его мнению, брахманам риши открылись «прежние времена» трансцендентальной кармической реальности в результате многотрудного практического делания, по мере достижения ими созерцания Атмана-Брахмана.

Будда приводит описание кармического трансцендентального бытия, в котором он был при жизни: «Монахи, какой-нибудь отшельник или брахман, благодаря усердию, прилежанию, серьезности, правильному умонастроению, обретает такую сосредоточенность разума, что вспоминает сосредоточенным разумом различные места, где пребывал в прежних существованиях, а именно: в одном рождении, в двух рождениях, в трех рождениях, в четырех рождениях, в пяти рождениях, в десяти рождениях, в двадцати рождениях, в тридцати рождениях, в сорока рождениях, в пятидесяти рождениях, в ста рождениях, в тысяче рождений, в сотне тысяч рождений, во многих сотнях рождений, во многих тысячах рождений, во многих сотнях тысяч рождений: «Там я жил под таким-то именем, в таком-то роду, в таком-то сословии, таким-то пропитанием, испытал такое-то счастье и несчастье, достиг такого-то срока жизни. Вслед за тем, оставив существование, я вновь родился в другом месте. А там я жил под таким-то именем, в таком-то роду, в таком-то сословии, таким-то пропитанием, испытал такое-то счастье и несчастье, достигнув такого-то срока жизни» (31). Этот фрагмент в несколько измененной форме, как клише, будет кочевать по многим буддистским суттам. Это повествование представляется мыслительной конструкцией кармического путешествия Будды, согласно которой, кармическое бытие представляет собой особого рода вечную, трансцендентальную реальность, в которой содержится жизненное бытие прошлых времён.

Татхагата приводит «второе положение» риши, «проповедующих вечность «я» и мира», согласно которому, подвижник «вспоминает сосредоточенным разумом различные места, где пребывал в прежних существованиях, а именно: в одном периоде свертывания и развертывания мира, в двух периодах свертывания и развертывания мира, в трех периодах свертывания и развертывания мира, в четырех периодах свертывания и развертывания мира, в пяти периодах свертывания и развертывания мира, в десяти периодах свертывания и развертывания мира» (32). В «третьем положении» подвижник пребывает «в десяти периодах свертывания и развертывания мира, в двадцати периодах свертывания и развертывания мира, в тридцати периодах свертывания и развертывания мира, в сорока периодах свертывания и развертывания мира» (33). Сообщение Будды о вечности «я» и свёртывании и развёртывании мира, которое существенно расширяет его концептуальные построения, подаётся как эмпирический факт, хотя требует теоретического обоснования и развития.

В **Кассапа-сиханада сутте** [49, «Львиный рык (аскету) Кассапе», ДН 8] излагаются поучения Будды о подлинном подвижничестве. Сутта начинается с обвинений «обнаженного аскета Кассапы» в отношении Гаутамы, который якобы «осуждает всякое подвижничество». Для демонстрации превосходства своего учения Будда применил «кармический аргумент». Он утверждал, что благодаря своей кармической прозорливости, видел, как одни подвижники «с распадом тела после смерти вновь рождаются в бедствии, несчастье, страдании, аду», другие – «в счастье, в небесном мире». «Я постигаю таким образом, – поучает Татхагата, – как эти подвижники в соответствии с действительностью приходят и уходят, оставляют существование и вновь рождаются – зачем же стану я осуждать всякое подвижничество, не колеблясь, порицать и обвинять всякого подвижника, живущего в лишениях?» (2-3). Кармические рассуждения Будды сражали брахманов и отшельников наповал, поскольку лишали последних возможности для возражения. Научно-религиозная оценка подобных рассуждений показывает, что в концептуальных буддистских построениях описания субъективных переживаний достижения *Освобождения* отходят на второй план. Преобладающее значение приобретают кармические представления, которые не имели какого-либо обоснования и теоретического осмысления.

Сутта «Львиный рык» передает напряженную атмосферу подвижнического поиска в Древней Индии, приблизительно, в конце VI в. до н.э. «Разумные последовательно расспрашивают, – признается Будда, – просят о доказательствах, оспаривают учитель учителя или община общину: «Кто, досточтимые, живет, полностью предавшись этим вещам, которые хороши или считаются хорошими, безупречны или считаются безупречными, уместны или считаются уместными, достаточно праведны или считаются достаточно праведными, славны или считаются славными,

отшельник Готама или же другие почтенные наставники толпы?» (7). Будда показывает, что во время его проповеднической деятельности не было триумфального шествия его Дхаммы-Винаи. В напряжённом подвижничестве, как с внешними соперниками, так и внутри буддистской общины приходилось оттачивать и совершенствовать своё учение и технологию практического делания. Оптимальный выход Татхагата видел в тотальном контроле подвижника над своим жизненным миром: «Это праведный восьмичленный путь, а именно: правильное воззрение, правильное намерение, правильная речь, правильное действие, правильное поддержание жизни, правильное усилие, правильная способность самосознания, правильная сосредоточенность» (13). Согласно Будде, следует постоянно держать себя в жёсткой узде во всех отношениях.

Кассапа рисует картину различных видов подвижничества, среди которых непросто определить подлинный. Кто является подлинным отшельником или брахманом? Будда дает ответ, который для запоминания монахами повторяет многократно: «С той же поры, Кассапа, как монах дружелюбен, в мыслях, лишённых вражды и лишённых злобы и с уничтожением греховных свойств живет, сам познав, испытав и обретя в зримом мире лишённое греховных свойств освобождение мыслей и освобождение постижения, этот монах зовется отшельником и брахманом» (15). Благословенный утверждал, что главным спасительным средством подвижника являются не изощёренные технологии медитации или аскезы, а мораль и, прежде всего, дружелюбие. «Львиным рыком рычит – отшельник Готама, но рычит он в уединении, а не в собраниях среди людей» (22). Эту великую истину, открытую Шакьямуни, брахманы и отшельники тогда не смогли понять и, соответственно, принять. Среди всех подвижников Древней Индии Будда видел и знал своё нравственное превосходство. Поэтому он имел основания сказать: «Что касается праведной, высшей нравственности, Кассапа, то я не вижу здесь кого-либо равного мне, тем более – лучшего» (21).

В сутте **Маха-Саччака** [60, «Длинная лекция для Саччаки», МН 36] устремления к совершенной добродетели и целомудрию занимают центральное место в ходе практического делания монаха. Будда поучает: «Монах, – со знанием дела утверждает Благословенный, – обладающий подобной нравственностью, не видит ниоткуда опасности в том, что касается нравственной воздержанности. Наделенный этим праведным сводом нравственных предписаний, он испытывает безупречное внутреннее счастье. Таким, Кассапа, бывает монах, наделенный нравственностью» (18). Монах может пережить духовное счастье, только достигнув безупречной нравственности.

Для своих учеников Будда создаёт идеал подвижника. Он провозглашает: «Архат, всецело просветленный, наделенный знанием и добродетелью, счастливый, знаток мира, несравненный вожатый людей, нужда-

ющихся в узде, учитель богов и людей, Будда, Блаженный. Он возглашает об этом мироздании с мирами богов, Мары, Брахмы, с миром отшельников и брахманов, с богами и людьми, познав и увидев их собственными глазами. Он проповедует истину – превосходную в начале, превосходную в середине, превосходную в конце, – в ее духе и букве, наставляет в единственно совершенном, чистом целомудрии» (18). Будда утверждает, что его учение даёт единственное самое совершенное знание и образ жизни, что было сильным преувеличением. Сутта завершается сообщением, что «обнаженный аскет Кассапа обрел странничество вблизи Блаженного, обрел доступ в общину». Вскоре, пребывая в усердии, рвении и решимости, он стал архатом (24).

В **Брахмана-дхаммике сутте-апокрифе** [33, «Обычаи брахманов», Снп 2. 7] повествуется, как зажиточные брахманы, почетные старейшины и пожилые, и достигшие преклонного возраста, пришли к Благословенному и любезно говорили с ним, а затем спросили его: «Исполняют ли нынешние брахманы обычаи древних брахман?» По мнению Будды, «теперешние брахманы не исполняют обычаев древних брахман... Древние мудрецы отличались терпением и покорностью: всё отринув, к чему пять чувств зовут человека, они бодрствовали в размышлении о своем неотъемлемом благе. Не было скота у брахманов, и ни золота, ни жита не было у них, – было одно только благо мудрости, и верно хранили они свое лучшее сокровище... Истина покровительствовала им... Они восхваляли целомудрие, восхваляли смирение и сострадание, добродетель и честность, покаяние и терпение. Самые лучшие из них, строгие брахманы, даже и в сонном видении не испытывали сладострастия. Подражая их обычаям, и из светских людей многие прославляли целомудрие и терпение... Те брахманы были красивы и статны, кротки и славны, брахманы по природе». В сутте создаётся идеализированный образ брахманов, которые всячески стремились к верховенству в древнеиндийском обществе и утратили свои нравственные добродетели. Будда утверждал: «Свершилась несправедливость насилия, убиты ни в чем не повинные коровы, жрецы отпали от Дхаммы!.. С той поры, как Дхамма нарушена была, наступила вражда между кастами, и жёны стали пренебрегать мужьями. Воины и брахманы, и другие кастовые разбрелись в пререканиях и спорах и впали в грех плотских наслаждений» [33, Снп 2. 7]. Согласно сутте, падение добродетели в древнеиндийском обществе привело к его существенной деградации.

В **Пилиндавачча сутте** [73, «Пилиндавачча», Уд 3. 6] сообщается, что один из монахов постоянно называет других монахов «презренными». Когда Благословенному сообщили об этом, он «познав своим умом преподобного Пилиндаваччи, увидел его прошлые жизни и обратился к монахам со словами: «Не обижайтесь на монаха Пилиндаваччу: он называет других «презренными» не из-за внутреннего гнева. В течение пятисот прошлых жизней этот монах без перерыва перерождался в касте браhma-

нов, поэтому в его уме существует глубокая привычка – называть других людей «изгоями». Как мы видим, в который раз в понимании и объяснении явлений среди подвижников в раннем буддизме решающую роль играл кармический аргумент.

Согласно **Васала сутте** [34, «Презренный», Снп 1. 7], когда Будда пошел к дому брахмана за подаянием, последний обозвал его «презренным». Шакьямуни разъяснил высокомерному брахману, «что делает человека презренным»: Кто зол и несет в себе ненависть, лицемерен и дурен, кто предан ложному мнению, склонен ко лживости, – в нём ты признай презренного. Кто в этом мире вредит живым существам, один раз или дважды рожденным, в ком нет к ним сострадания, – в том ты признай презренного». В завершении своей речи Будда сказал, что брахманы «увязли в своих грехах и достойны только презрения в этом мире, а в будущем их ждет преисподняя: ни от порицания, ни от мрачного места не спасет их происхождение... Не рождением становится человек презренным, не рождением он становится и брахманом; нет, за свои дела заслуживают презрения и за свои дела прославляются брахманом». В Мхб. самые знаменитые брахманы-риши обычно взрывались, как порох, от гнева, когда они встречали возражения. Напротив, в суттах Типитаки Будда всегда демонстрирует высокую степень смирения и дружелюбия, обращаясь к противникам, даже к злым духам «друг». На протяжении своей многолетней проповеднической деятельности Благословенный настойчиво призывал к многотрудному практическому деланию для достижения высокой морали.

В **Брахмана сутте** [32, «Брахманы», Уд 15], повествуется, как Благословенный увидел приближение самых продвинутых его учеников, ставших архатами, Сарипутта, Махамоггаллана, Махакассапа, Махакаччаяна, Махакохитта, Махакаппина, Махачунда, Анурудха, Ревата и Нанда. Он сказал: «Брахманы идут, о монахи, брахманы идут». Поучение выражается в том, что для Будды подлинными брахманами являются лишь те, кто «стал полностью внимательным и уничтожил все загрязнения».

В отношении самосовершенствования подход Будды существенно отличался от иных аскетических движений, преимущественно, нравственной ориентацией. В **Джатице сутте** [40, «Аскеты Джатилы», Уд 1. 9] сообщается, как Будда холодной зимой, увидев большое количество аскетов, которые, окунаясь в воде и совершая на огне жертвоприношения, полагали это делание практикой очищения, сформулировал четверостишие:

*«Не водою очищается человек,  
Многие могут купаться.  
В ком живет Истинна, Дхамма.  
Тот чист. Тот – брахман».*

Если бы Будда родился в Древней Иудее, там же достиг Просветления и начал проповедовать, то фарисеи его сразу же забили насмерть камнями, или отдали бы на расправу римлянам, чтобы те распяли его на кресте, подобно Иисусу Христу. В средневековой Европе монахи ордена доминиканцев святой Инквизиции, предварительно подвергнув его мучительным истязаниям в своих застенках, обязательно сожгли бы его на костре. Две с половиной тысячи лет назад Будда мирно беседовал с многоуважаемыми брахманами о добродетели, о подвижничестве, об *Освобождении*, и ни у брахманов, ни у властей не возникало мысли его преследовать и, тем более, казнить. Более того, многие из брахманов под впечатлением его духовного подвига и убедительной проповеди надели оранжевые одежды буддистского монаха. Другие же, переосмыслив его революционные идеи, пошли дальше своим многотрудным путем подвижника.

Таким образом, нравственное учение Будды создавало весомое преимущество по сравнению с другими движениями подвижников. При этом буддистское учение предстаёт достаточно сложным образованием, в котором индивидуально-психическая реальность *Освобождения* совмещается с объективным трансцендентальным бытием как взаимосвязанными составляющими.

## 1.9. Будда и злые духи

Согласно Православию, священной христианской реальности противостоит зловредная реальность сатаны, которая всячески препятствует тому, чтобы люди вышли из-под её чувственно-вождедеющего контроля. В архаический период мировой истории натуралистически-силовые устремления людей обеспечивали господство сатаны. Заратуштра был первым, кто, очистив свой дух, встретил отчаянное сопротивление натуралистически-силовой реальности злого духа Ангра-Майнью и развернул напряжённую, тотальную борьбу за духовно-нравственную чистоту праведника в мыслях, словах и действиях. Будда последовательным противостоял злым натуралистическим силам. Злой дух Мара был древнеиндийской версией злого духа Ангра-Майнью и сатаны.

### *Будда и Мара*

В Типитаке приводится описание трёх встреч Будды с Марой, которые представляют собой рассказ самого Будды, из чего можно заключить, что отношения между ними были не столь конфликтными.

Согласно православию, посредством чувственных вождедений мирскими людьми умело манипулируют бесы во главе с сатаной. Тот монах,

который встал на суровую тропу практического делания, предусматривающую умерщвление всех страстей и достижение абсолютного благочестия, сталкивался с отчаянным сопротивлением бесовского воинства. По мере его продвижения по избранному многотрудному пути сопротивление бесов многократно возрастает. Со времен первых христианских подвижников, святых Антония, Илариона и др., и до современных русских, афонских и др., описаний мужественной борьбы монахов с бесами накопилось множество. Эти описания, большей частью, отображают реальные мистические события.

Показательным примером может служить описание борьбы с бесами святого Илариона Великого: «Ненавистник всякого добра – диавол, видя, как побеждает его юный инок, воздвиг на него брань. Желая победить духовного воина плотскою похотью, он начал распалать его молодое тело и смущать ум нечистыми помыслами. Ощутив нечистого змия, стремившегося уязвить его жалом греха, Иларион посрамил его еще большим умерщвлением тела и победил врага, вооружившись прилежной молитвой к Богу. Он приложил пост к посту и труд к трудам, не вкушая пищи по три, а иногда и по четыре дня, изнуряя тело работой, то копая землю, то плетя корзины... Нечистые же помыслы он изгонял из сердца, ударяя себя в грудь, подобно мытарю, и вздыхая из глубины сердца. Плоть свою Иларион называл ослом и так беседовал с ним: – Я укрошу тебя, осле: буду кормить не ячменем, а мякиной, уморю голодом и жаждой, обременю тяжелой ношей, чтобы ты больше помышлял о пище, нежели о нечистоте. Слова сии, обращенные к своему телу, он приводил в исполнение и до такой степени измождал свое тело, что от него остались только кости, покрытые кожей. Диавол же, увидев, что той бранью он не достиг ничего и не только не победил святого, но и сам потерпел поражение, задумал утратить его призраками и привидениями. Однажды ночью, стоя на молитве, святой Иларион услышал плач детей, рыдание жен, рыкание львов и голоса других диких зверей и животных, шум и смятение, как бы от великой битвы. Бес нарочно привел полк своих друзей, завопивших на разные голоса, чтобы Иларион утратился одного их рева и бежал, покинув пустыню. Но, поняв, что все сие – только ужасы, наводимые бесами, святой осенил себя крестным знаменем, вооружился щитом веры и, пав на колена, вознес к Богу прилежную молитву, чтобы Он подал ему помощь свыше. Таким образом, припадая к земле на молитве, Иларион обессиливал нападавшего на него врага. Но лишь только он немного приподнялся, желая увидеть глазами то, что слышал ушами (а ночь была лунная, очень светлая), как на него с великим шумом устремилась громадная колесница с ужасными и свирепыми конями. – Господи, Иисусе Христе, помоги мне! – воскликнул святой, – и тотчас же земля расступилась и поглотила всю бесовскую силу. Иларион же воспел, как бы торжествуя победу над фараоном» [112, с. 95]. Почти две тысячи лет христианские подвижники каждый день ведут жестокую битву с бесовским воинством. В этом бесконеч-

ном сражении благочестивый христианин всемерно стремится не уступить бесам, не давать слабину.

Православные монахи ведут суровые битвы с бесами. Знаменитый псковско-печерский иеросхимонах Симеон (1869–1960) так описывает один из опытов общения с бесами: «По прибытии в новую келью, в которую меня привел настоятель и где мне пришлось переночевать первую ночь одному, приступили ко мне злые духи, которых стала полная келья. Страшные такие. Я их раньше никогда не видел и страшно испугался и не знал, что и делать. А они начали на меня кричать, дергать и гнать. Говорят: “Зачем ты сюда пришел? Уходи отсюда, все равно мы не дадим тебе здесь жить”, и тому подобное. Я закрыл свое лицо руками, чтобы их не видеть, а сам трясся от страха да только говорил: “Господи, прими дух мой”. Думал, что не переживу этой страсти, от которой даже не мог перекреститься. Во втором часу ночи они скрылись, а я не мог уже уснуть. Такие страхи продолжались много раз, но мне уже не так были страшны при помощи Божьей, как в первое время; и я уже научился отражать их силою Креста и молитвы» [112, с. 28–29].

В **Махапариниббана сутте** [59, «Великое Окончательное Освобождение», ДН 16] описываются две встречи Будды с Марой, о которых он сообщил своему ученику Ананде. Благословенный вспоминает, как Злой Дух посетил его в далеком прошлом, когда он, пережив *Просветление*, ещё не начал проповедовать. «Однажды, Ананда, – сообщает Татхагата, – я жил в Урувеле на берегу реки Неранджары, у подножия баньянового дерева (дерева Бодхи), и это было вскоре, после моего Высшего Пробуждения. И вот тогда Мара, Злой Дух, приблизился ко мне и обратился со словами: «Теперь, Преподобный Учитель, настала пора Самому Почитаемому окончательно покинуть жизнь! Пришла пора Сугате окончательно освободиться от жизни! Пришло время для Паринирваны Преподобного Учителя». Тогда, Ананда, я ответил Маре, злему Духу: «До тех пор не покину я своей жизни окончательно, Злой Дух, пока мои монахи и монахини, а также верующие миряне, мужчины и женщины, не станут истинными учениками: мудрыми, хорошо соблюдающими Дисциплину, способными, понимающими Учение, оберегающими Дхарму, живущими согласно Дхарме; верно соблюдающими заповеди; изучающими Слово Учителя, способными излагать его, проповедовать его, опираться на него, утверждать его, раскрывать его, объяснять его подробно и ясно; пока не будут они способны Законом полностью опровергнуть возникшие ложные взгляды; пока не будут они способны проповедовать эту убедительную и освобождающую Дхарму. До тех пор не покину я своей жизни окончательно, Злой Дух, пока Учение о святой жизни, проповеданное мной, не увенчается успехом, не расцветёт, не станет широко известно и общедоступно, пока не распространится оно так, что будет высоко почитаемо среди богов и людей».



Согласно этому повествованию, Мара предстаёт не как свирепый бес, а как уравновешенный мудрый философ, который пронизательно давит на самое слабое и, вместе с тем, самое важное место в проповеди Будды – на его учение о Нирване. Мара призывает Татхагату быть последовательным и «окончательно освободиться от жизни», войти в Паринирвану, от которой Будда категорически отказался и раскрыл свои главные цели в проповеди Дхармы и организации Сангхи, а также перечислил основные задачи, стоявшие перед ним в начале его проповеднической деятельности.

Через сорок пять лет, в 483 г. до н. э., за три месяца до ухода Будды Мара снова явился ему. Будда говорит своему ученику Ананде: «И вот сегодня вновь, Ананда, в храме Чапала, Мара, Злой Дух, приблизился ко мне и обратился со словами: «Преподобный Учитель, теперь монахи и монахини, а также верующие миряне, мужчины и женщины, стали истинными учениками Самого Почитаемого: мудрыми, хорошо соблюдающими Дисциплину, способными, понимающими Учение, оберегающими Дхарму, живущими согласно Дхарме; верно соблюдающими заповеди; изучающими Слово Учителя, способными излагать его, проповедовать его, опираться на него, утверждать его, раскрывать его, объяснять его подробно и ясно; теперь они способны Законом полностью опровергнуть возникшие ложные взгляды; и они могут проповедовать эту убедительную и освобождающую Дхарму... И теперь, Преподобный Учитель, Учение о святой жизни, проповеданное Самым Почитаемым, увенчалось успехом, расцвело, стало широко известно и общедоступно, и оно распространилось так, что теперь высоко почитаемо среди богов и людей. Поэтому, Преподобный Учитель, настала пора Самому Почитаемому окончательно покинуть жизнь! Пришла пора Сугате окончательно освободиться от жизни! Пришло время для Паринирваны Преподобного Учителя». И тогда, Ананда, я так ответил Маре, Злому Духу: «Не приходи в беспокойство, Злой Дух. Время Паринирваны Татхагаты уже близится. Начиная с этого дня, пройдет три месяца, и Татхагата окончательно уйдёт из жизни». – И, таким образом, Ананда, сегодня в храме Чапала, [сосредоточив внимание и ясно осознав сформированный опыт жизни], Татхагата отказался от воли продолжать жить». (45-47). Автором этого текста, надо полагать, был Ананда, который записал поучительный рассказ Благословенного. Из этого повествования следует, что Мара и Будда сознавали и признавали выполнение задач, поставленных Учителем в далёком прошлом, у истоков буддистского движения.

В молодом кшатрии Сиддхартхе Мара увидел реального противника. В **Марапаса сутте** [57, «Силки Мары», СН 35. 115] раскрываются «силки Мары» (сатаны), тщательно расставленные не только перед монахами, но и перед каждым человеком: «Есть, монахи, образы, создаваемые глазом – желанные, привлекательные, чарующие, кажущиеся приятными, возбуждающие страсть, соблазнительные. Если монах восторгается ими, привет-

ствуует их и погрязает в них, то такой монах называется опутанным образами, сознаваемыми глазом, перешедшим в обитель Мары, оказавшимся под властью Мары, связанным силками Мары. Он опутан путами Мары, Зловредный может делать с ним все, что угодно». Силки Мары и сатаны совпадают и предназначены опутать людей чувственными вожделениями, и не допустить их духовно-нравственного развития, и устремления к совершенному Господу.

В **Падхана сутте** [67, «Стойкость», СН 3. 2] излагается стремление укрепить «стойкость» монахов в противостоянии угрозам натуралистической реальности духа Мары. В этой сутте Мара не называется «злым». Сутта не описывает мистическую встречу, а представляет собой своеобразное философское размышление Благословенного, может быть, после реальной встречи с Марой за три месяца до смерти.

Когда Будда «отдался раздумью о путях к Ниббане» в предощущении скорой смерти, к нему приблизился, как добрый старый знакомый, Мара, говоря слова сожаления: «Ты изнурен и бледен, смерть близка к тебе». В ответ Будда через многие столетия сообщает свою экзистенциальную предсмертную самооценку: «Я обладаю верой и настойчивостью, и мудрость обитает во мне; и меня, живущего в подвигах, к какой же жизни призывает ты?.. Исыхла моя кровь, иссыхали и соки и желчь моя; но когда истощается тело, дух умиротворяется, расцветает осознанность, мудрость и сосредоточение; и когда я живу так, покинув все внешние чувства, мой дух уже не жаждет плотских наслаждений: воззри ж ты теперь на чистоту человека!»

Затем Татхагата указал восемь боевых колонн грозного воинства Мары (для христиан – сатаны), с которыми непрерывно должен воевать подвижник: «Похоть – имя твоей первой рати, недовольство – второй, голод и жажда – третьей, пристрастие – четвертой, леность и дремливость – пятой, трусость – шестой, сомнение – седьмой, лицемерие и бесчувственность, торгашество, тщеславие, славолюбие, известность, добытая неправедными путями, надменность и глумливость – восьмой». Примечательно, что все эти рати есть не внешние, а внутренние враги, которых Будда победил давно и навсегда. При этом он справедливо отмечает, что, «погрузившись во мраки этого мира, брахманы и отшельники не видят ясно, – увы! – они не знают пути», т. е. не ведут с ними последовательную борьбу. Если для христиан сатана – абсолютный и непримиримый враг, то Мара выступает не столько злым, сколько миролюбивым духом. «Целых семь лет, – якобы признается злой дух, – шаг за шагом, за Совершенным следил я, – и никаких недостатков я не нашел в нем, совершенно просвещенном, непревзойденном в мудрости». Мара полностью с ним соглашается и уходит как будто побежденным. В действительности же, ни мы, ни Мара не получили ясного ответа от Татхагаты: для чего совершать все эти подвиги?

Если рассматривать Нирвану как индивидуально-психическую реальность, то буддизм предстаёт как одна из практик психотренинга. Без онтологических интерпретаций положений буддизм лишается метафизической глубины. В учении о Нирване Будда высказывается весьма неопределённо. В беседе с Марой он лишь указывает о «переходе из царства в царство», не развивая и не конкретизируя это важное заявление. В буддистской традиции активно используется стереотип о том, что Татхагата «победил полчища Мары». В действительности, как мы видим, не было ни полчищ у Мары, ни отчаянной борьбы Благословенного с бесами. Они достаточно мирно сосуществовали.

В **Куммопама сутте** [53, «Притча о черепахе», СН 35. 199] раскрывается враждебная природа бесовской реальности Мары на примере отношений черепахи (монаха) и шакала (Мары-Беса): «Однажды вечером, монахи, покрытая прочным панцирем черепаха искала себе пищу на берегу озера. И шакал в тот вечер искал себе пищу на берегу того озера. Черепаха издали увидела ищущего пищу шакала, втянула свои четыре лапы и шею внутрь панциря и стала совершенно тихой и неподвижной. Но и шакал издали увидел ищущую пищу черепаху, подошел к ней, и подойдя, стал кружиться вокруг нее: «Вот высунет черепаха какую-то из своих четырех лап или шею наружу, тут-то я и схвачу её, оторву её и съем её». Но когда черепаха так и не высунула ни одну из своих четырех лап, ни шею, то шакал, не получив возможности добраться до черепахи, потерял к ней интерес и ушел прочь». Будда делает важное наставление: «Мара постоянно, непрерывно кружит вокруг вас: «Возможно, я найду лазейку через глаз. Возможно, я найду лазейку через ухо... нос... язык... тело. Возможно, я найду лазейку через интеллект (*mano*)». Образы черепахи (монаха) и шакала (бесов) удачно показывают, что под панцирем благочестия подвижник может успешно противостоять натиску бесовских сил.

Во время проповеднической деятельности Будды многие, нередко самые продвинутые брахманы, овладев бесовскими, магическими силами, становились колдунами. Шакьямуни с самого начала своей проповеднической деятельности призывал бдительно охранять «двери чувств». В этой сутте он показывает, что за дверями постоянно прячется опасный хищник – бес Мара.

### *Будда и бесы*

В ходе практического делания Шакьямуни приходилось иметь дело со свирепыми бесовскими силами. В **Аджакалапака сутте** [22, «Яккха Аджакалапака», Уд 1. 7] он сообщает: «Как-то раз случилось так, что когда Преподобный сидел на свежем воздухе абсолютно темной безлунной ночью, начало моросить. Тогда яккха Аджакалапака, желая навести ужас и смятение на Благословенного, так что бы его волосы встали дыбом, нанес ему визит. Представ перед Преподобным он трижды издал душеразди-

рающий рык: “Демон-людоед пришел за тобой, о отшельник!”» Это повествование показывает, что злобная бесовская реальность с множеством различного рода бесов не дремлет и совершает свои зловредные дела, периодически являясь в устрашающих образах. Высокие добродетели служат надёжной защитой достойным подвижникам от них.

В **Джуньха (Яккхапахара) сутте** [41, «Лунная ночь», Уд 4. 4] сообщается. Когда преподобный Сарипутта вошел в состояние поглощения, злобный якха (бес) «с размаху ударил великого монаха по голове. И так сильна была сила того удара, что замертво бы свалила здорового слона или расколола горный хребет! В тот же момент злой якха с воплями: «Я горю! Я горю!» провалился в дебри Великого Ада. Так получилось, что уважаемый Махамоггаллана при помощи своего ясновидения увидел случившееся и с тревогою спросил преподобного Сарипутту: «Друг, ты в порядке? Как себя чувствуешь? Ничего не болит?». В Православии подвижники-монахи знают, что Господь не оставит их в беде. Их всегда защищает сила божественной благодати. Достигшие святости православные монахи утверждают, что они являются лишь проводниками бесконечной мощи божественной благодати. Буддисты эту силу приписывают себе, по сути, наделяя себя божественными способностями. В сутте «Лунная ночь» сверхчеловеческая способность Сарипутты направила якху в ад (согласно христианству, именно бесы являются хозяевами этого заведения).

**Сучилома сутта** [85, «Якха Сучилома», Снп 2. 5], как и другие подобные ей сутты-апокрифы, показывает постепенное смягчение отношения к бесовской реальности. Согласно этой сутте, злой дух Сучилома подошел к Благословенному и сказал: «Я задам тебе вопрос, о пустынный: если не сможешь ты ответить мне, я или развею твои мысли, или расколю твое сердце, или, взяв тебя за пята, переброшу на ту сторону Ганга». На что Совершенный, демонстрируя свою абсолютную независимость как от божественных, так и от бесовских сил, ответил: «Нет никого, о друг, ни в этом мире, ни в мире Дэвов, Брахмы и Мары, нет никого среди брахман и пустынных, нет никого в сферах людей и богов, кто бы мог развеять мои мысли, кто бы мог расколоть мое сердце или, взяв меня за пята, перебросить на ту сторону Ганга. Все же, вопрошай меня, друг, о чем задумал». Бес Сучилома, обладавший большой физической силой и злобой, подобно буддистскому монаху, смиренно спрашивает Будду: «В чем начало страстей и ненависти, отвращения, страха и восхищения? Откуда возникают они? Почему сомнения, возникая, беспокоят разум, как мальчики беспокоят петуха»? Эта сутта и подобные ей, смягчая отношение к злым силам, разрушали границу, разделявшую натуралистическую бесовскую и чистую, духовно-нравственную реальности.

**Алавака сутта** [23, «Якха Алавака», Снп 1. 10] концептуально является как бы продолжением предыдущей. В ней злой дух Алавака идет ещё дальше. Он, выражая стремление к нравственному самосовершенствованию, вопрошает Благословенного: «Где в этом мире высшее сокровище

для человека? Что, будучи дано, приносит счастье? Что – сладчайшее из всех сладостей? Какую жизнь назовешь ты благою?» После развернутого поучения Будды бес Алавака, подобно монаху, в восторге сказал: «Зачем мне идти и вопрошать странников и духовных, далеких и близких! Отныне мне ясно мое благое будущее. Ибо на мое счастье поселился здесь Будда... Я пойду от селенья к селенью, я пойду из города в город, прославляя Совершеннопросвещенного, прославляя совершенство Вечной истины!» В этой сутте практически стирается грань между буддистским монахом и бесом Алавакой. В ней будто демонстрируется торжество вероучения Татхагаты, которое принимают даже злые духи. Однако, по сути, это торжество мнимое. Оно превращается в поражение, которое, по сути, было отрицанием важнейшей заповеди Учителя о «строгой бдительности чувственных дверей». Согласно Православию, малейшая слабина в отношении к бесам оборачивается катастрофическими последствиями для подвижника.

В **сутте-апокрифе Хемавата** [90, Якха Хемавата, Снп 1. 9] повествуется, как два якши (злых духа) – Сатагира и Гемавата – подошли к Будде и задали ему вопросы относительно его учения. Выслушав рассуждения Благоверного, Гемавата воскликнул: «Благое видение встретили мы сегодня, благой рассвет, прекрасное возвышение! – узрели мы Совершеннопросвещенного, пересекшего течение, свободного от страстей!.. И вот, тысяча злых духов, обладателей сверхъестественной силы и славы, – они прибегают к тебе со мною: будь ты нашим несравненным наставником! Мы пойдем от селенья к селенью, мы пойдем от горы к горе, прославляя Совершеннопросвещенного, прославляя совершенство Вечной Дхармы!» Священное трансцендентальное божественное бытие и зловредная натуралистическая бесовская реальность несовместимы. Восхваление и проповедь бесами буддистских добродетелей означает не только потерю своего лица, но и утрату своей сущностной природы. Подобные повествования буддистов представляются весьма неудачными умозрениями, хотя и действенными среди подвижников.

## 1.10. Последние годы жизни Будды

**Патхама саракани сутта** [80, «Саракани» (I), СН 55. 24] отображает состояние буддизма в последние годы жизни Учителя, когда все цели были достигнуты. Три совершенных ментальных субпространства обеспечивали плодотворное продвижение монаха в потоке буддистского Пути – *Будда, Дхама-Винная* и *Сангха*. Главным прибежищем была непоколебимая вера в Будду: «В самом деле он Благословенный, достойный, воистину само-пробуждённый, совершенный в знании и поведении, достигший блага, знаток мира, непревзойдённый учитель тех, кто готов обучаться,

учитель богов и людей, пробуждённый, благословенный». Для подвижников Учитель был живым воплощением совершенного подвижника, от которого проистекало благотворное влияние на монахов на протяжении десятилетий. Бхикшу не мыслили, как возможна жизнь без Будды.

За долгие годы проповеднической деятельности Будда довел Дхамму до состояния целостной концептуальной системы: «Дхамма превосходно разъяснена Благословенным, видимая здесь и сейчас, не зависящая от времени, приглашающая пойти и увидеть, ведущая к цели, познаваемая мудрыми самостоятельно». Дхамма была не только в деталях разъяснена, но и многократно проверена в опыте Учителем и его самыми продвинутыми учениками, ставшими архатами. Будда требовал от своих учеников постоянно думать о Дхамме или молчать. Виная-Дхамма Будды существовала в единстве трех отлаженных составляющих: развитого *священного знания*, записанного в комплексе сутт, отработанной *технологии практического делания Пути* и действенного механизма *ритуала* (преимущественно, в форме коллективной и индивидуальной декламации), который обеспечивал единение всех составляющих и их систематическое воспроизведение.

Наиболее действенным и всеобъемлющим для монаха было пребывание в священной реальности Сангхи: «Сангха учеников Благословенного, идущих по хорошему пути, идущих по прямому пути, идущих по верному пути, идущих по совершенному пути – другими словами четыре пары или восемь типов личностей – это Сангха учеников Благословенного: достойная даров, достойная гостеприимства, достойная подношений, достойная уважения; несравненное поле заслуг для мира». Будде удалось создать ментальную надличностную реальность буддистской общины Сангху, которая задавала необходимый стандарт мышления и поведения. Это сверхиндивидуальное ментальное пространство трансформировало духовность каждого входящего в него подвижника и, вместе с тем, поддерживало, вело его по многотрудному Пути. Ничего подобного в школах Конфуция, Пифагора и Платона не было. Беспрецедентный случай в мировой истории религий, когда духовно-нравственный идеал был реализован, надо полагать, во многих общинах почти в полном объеме!

В **Гави сутте** [37, «Корова», АН IX. 35] сравнивается поведение глупой и мудрой коровы с деятельностью глупого и мудрого монаха. Подобно тому, как неопытная корова в поисках пастбища не умеет бродить по скалистым горам, неумелый монах оказывается неспособным войти и оставаться в первой или второй дхьяне, пройти весь многотрудный путь практического делания до конца. В то время как опытный монах, подобно мудрой корове, последовательно проходит все стадии восхождения к *Освобождению*: четыре дхьяны, сферы бесконечного пространства, бесконечного сознания, несуществования и ни восприятия, ни не-восприятия. В «Гави» сутте описывается состояние подвижника, достигшего конечной цели *Освобождения*: «Когда монах вступает в это знание и прохо-

дит через него, его ум становится пластичным и податливым. С пластичным, податливым умом, хорошо развивается безграничное сосредоточение. С хорошо развитым, безграничным сосредоточением, на какое бы из шести высших знаний он ни обратил свой ум, чтобы узнать и осознать их, он может засвидетельствовать их сам при каждой удобной возможности». В учении Будды центральное место занимает ум подвижника, пластичность которого обеспечивала дальнейшее продвижение к духовно-нравственному очищению.

О достигшем святости буддистском подвижнике автор сутты пишет: «Если он хочет, он владеет сверхъестественными способностями. Бывши одним, он становится многими; бывши многими, он становится одним. Он появляется. Он исчезает. Он беспрепятственно проходит через стены, валы и горы, как будто через пространство. Он ныряет и выныривает из земли, как будто это вода. Он ходит по воде, не погружаясь, как будто это суша. Сидя скрестив ноги, он летает по воздуху, как крылатая птица. Своей рукой он касается и гладит даже солнце и луну, так он силен и могуществен. Своим телом он осуществляет воздействие даже вплоть до миров Брахмы. Он может пережить это на собственном опыте, как только есть такая возможность. Если он хочет, он слышит – с помощью божественного слуха, очищенного и превосходящего человеческого, – оба вида звуков: божественные и человеческие, будь то близко или далеко. Он может пережить это на собственном опыте, как только есть такая возможность. Если он хочет, он знает сознание других существ, других людей, охватив его своим сознанием... Если он хочет, он вспоминает свои многочисленные прошлые жизни (букв. предыдущие дома – *В. М.*), то есть одно рождение, два рождения, три рождения, четыре, пять, десять, двадцать, тридцать, сорок, пятьдесят, сто, тысячу, сто тысяч, много эр сужения вселенной, много эр расширения вселенной, много эр сужения и расширения Вселенной... Так он вспоминает свои многочисленные прошлые жизни в их видах и подробностях. Он может пережить это на собственном опыте, как только есть такая возможность. Если он хочет, он видит – с помощью божественного зрения, очищенного и превосходящего человеческого, – как существа умирают и возрождаются, и он распознает, как они бывают низшими и высшими, прекрасными и уродливыми, счастливыми и несчастными в соответствии с их кармой... Если он хочет, то через прекращение умственных пороков (*асава*), он остается в беспорочной свободе сознания (*четас*) и свободе распознавания (*паннья*), узнав и проявив их для себя прямо здесь и сейчас. Он может пережить это на собственном опыте, как только есть такая возможность».

Главными итогами жизненного пути Будды были разработка продуктивной технологии практического делания для достижения блаженного переживания *Освобождения* и создание высоко духовной организации монахов *Сангхи*.





## ГЛАВА 2

# ИНДИВИДУАЛЬНО-ПСИХИЧЕСКОЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ БУДДЫ

Будда был одним из главных «творческих умов» в середине I тыс. до н. э. в Древней Индии. Он заложил важнейшую традицию мировосприятия и образа жизни, которая преодолела национальные границы Индии и стала мировым достоянием человечества. Его основные идеи послужили истоком субъективно идеалистических представлений в мыслительном пространстве древнеиндийского *Духа*, которые получают развитие в ортодоксальных и неортодоксальных течениях древнеиндийской философии, казалось, утратив всякую связь с буддистской ментальностью. Рассмотрим основные воззрения Будды о субъективно-экзистенциальной и нравственной природе человека, о дхармо-кармической реальности и др.

### 2.1. Субъективно-экзистенциальная модель жизненного мира человека

Брахманы и отшельники, создавая свои Упанишады, мыслили в русле объективистской традиции, согласно которой всё в мире, в том числе и человек, состоит из множества различных объективных телесных реальностей: земли, воды, огня, «слуха», «зрения», «речи» и других. Брахманы риши стремились выявить сущностное соотношение между ними и осмыслить природу первосущностной реальности Атмана-Брахмана. В этом переплетении телесных реальностей терялся сам человек, который не мыслился как целостная реальность.

Будда отказался от умозрительной философии брахманов. Системой отсчёта его воззрений стал человек как мыслительно-чувственно-волевая реальность. Он открыл субъективное жизненное пространство человека, которое он мыслил центром мироздания. При этом внешний мир утратил своё сущностное значение. Согласно Будде, монах постигает «призрачность этого мира», «обманчивость всего в этом мире», ему открывается, что «нет неизменной сущности в этом мире» [89, Урага сутта,

«Змея», СН 1. 1]. По его мнению, субъективная экзистенциальная реальность изначально и наиболее достоверна. Всё, что возникает в зависимости от контакта глаза, уха, носа, всего тела, ума – переживаемые как приятное, болезненное или ни-приятное-ни-болезненное, – всё это распадается. «Поскольку это распадается, монах, – утверждал Благословенный в Лока сутте [56, «Мир», СН 35. 82], – это называется «миром». Эта реальность представляет собой сложное, неоднородное, динамично изменяющееся образование.

В ходе её изучения Татхагата структурировал подвижный поток сознания и весьма успешно им управлял. Через тысячу лет один из крупнейших православных богословов и мистиков Исаак Сирийский (VII в.) размышлял о мире в русле Шакьямуни. «Слово мир, – пишет православный подвижник, – есть имя собирательное, обнимающее собою то, что называется страстями... По умозрительному исследованию миром называется и состав собирательного имени, объемлющего собою отдельно взятые страсти. И когда в совокупности хотим наименовать страсти, называем их миром; а когда хотим различать их по различию наименований их, называем их страстями. Страсти же суть части преемственного течения мира; и где прекращаются страсти, там мир стал в своей преемственности... И скажу короче: мир есть плотское житие и мудрование плоти» [100, с. 22, 23, 24].

Согласно Будде, жизненный мир человека составляют две существенно различные реальности. С одной стороны, индивидуально-психическая реальность, которая дана непосредственно и является носителем мыслей, чувственных восприятий и переживаний, с другой, – разумно-добродетельное состояние *Освобождения*, очищенное от мирских представлений и устремлений. Такой подход предполагал признание изначальноности и целостности субъективного жизненного мира человека. Если в европейской классической философии, начиная с греков и, практически, вплоть до XIX в., человек мыслился преимущественно как гносеологический субъект, разумно-добродетельный по природе, то Будда мыслил человека, как сложную, неустойчивую экзистенциальную реальность. Татхагата, разработав технологию устранения связей, привязывающих к внешнему миру, проложил путь к достижению духовного блаженства.

В **Сабба сутте** [35, «Всё», СН 35. 23] он провозгласил: «Что такое «Всё»? Всего лишь глаз и формы, ухо и звуки, нос и запахи, язык и вкусы, тело и телесные ощущения, ум и объекты ума. Это, монахи, называется «все»». Будда полагал, что внешний материальный мир растворяется в чувственных восприятиях человека. **Лока сутта** [56, «Мир», СН 35. 82]: «Ум распадается. Мысли распадаются. Сознание ума распадается. Контакт ума распадается. И всё, что возникает в зависимости от контакта ума – переживаемое как приятное, болезненное или ни-приятное-ни-болезненное – всё это тоже распадается». Когда Благословенный осознал, что объ-

ективный мир стал составляющей жизненного мира человека, он увидел его зыбкость, текучесть, невероятную сложность. Исходя из этих представлений, Будда приступил к разработке *Пути* к подлинной реальности – нирване.

Самым большим достижением Будды было открытие первичного значения субъективной реальности человека, в которой он различал загрязнённое чувственными восприятиями и желаниями состояние и незамутнённое бытие человека, названное им «*Просветлением*» или «*Освобождением*».

В небольшой **Каччаянаготта сутте** [50, «К Каччаянаготте», СН 12. 15] излагается буддистская концепция подлинного и неподлинного существования человека. Отсутствие в сутте апокрифических клише дает основание рассматривать её как запись реальной беседы Благословенного и продвинутого подвижника Каччаянаготты.

Согласно Канту, поступающий от органов чувств поток эмпирической информации формируют априорные формы чувственности пространство и время, превращая её в картинку внешнего мира. Затем включается инстанция мышления (рассудка) с априорными и не априорными понятиями («имя и форма», по Будде), с помощью которых у субъекта возникает понимание происходящего. Почти на две с половиной тысячи лет ранее Будда мыслил глубже. В существовании человека он выделял эпистемологическую и экзистенциальную составляющие. Он утверждал: «Из невежества как необходимого условия возникают формирователи. Из формирователей как необходимого условия возникает сознание. Из сознания как необходимого условия возникает имя-и-форма». Будда полагал, что в потоке чувственности возникают предпосылки языка («формирователи»). Затем появление имён-названий формирует и структурирует чувственную реальность.

Затем, согласно Будде, включается главная экзистенциальная составляющая. «Из имени-и-формы как необходимого условия возникают шесть чувственных опор. Из шести чувственных опор в качестве необходимого условия возникает контакт. Из контакта в качестве необходимого условия возникает чувствование. Из чувствования в качестве необходимого условия возникает жажда. Из жажды в качестве необходимого условия возникает цепляние и удержание. Из цепляния и удержания в качестве необходимого условия возникает становление. Из становления в качестве необходимого условия возникает рождение. Из рождения в качестве необходимого условия возникают старение и смерть, печаль, стенания, боль, горе и отчаяние. Таково происхождение всей этой груды горя и страдания».

В этом рассуждении Благословенного раскрывается отлаженный механизм функционирования жизненного мира человека. В динамике субъективного жизненного мира человека формы-стадии «возникает жажда», «возникает становление» и «возникает цепляние и удержание» запуска-

ют процесс привязанности к мирскому бытию, называемый в современной философии интенциональностью. Если теоретический конструкт «чистого сознания» Э. Гуссерля (1859–1938), ноэзо-ноэматических интенциональных процессов оказался достаточно громоздким, не получил концептуального развёртывания и практического применения, то мыслительный конструкт Будды показал свою продуктивность как в осмыслении субъективной природы человека, так и в совершенствовании технологии чувственно-мыслительного очищения жизненного мира человека («Освобождения»).

Будда глубоко осмыслил своеобразие субъективного жизненного мира человека, который, по его мнению, следовало довести до очищенного от чувственности и страстей состояния. Он разработал технологию практического делания – постепенного движения к подлинному существованию архата. Будда полагал, что «при безостаточном угасании и прекращении этого самого невежества происходит прекращение формирувателей. С прекращением формирувателей происходит прекращение сознания. С прекращением сознания происходит прекращение имени-и-формы. С прекращением имени-и-формы происходит прекращение шести чувственных опор. С прекращением шести чувственных опор происходит прекращение контакта. С прекращением контакта происходит прекращение чувствования. С прекращением чувствования происходит прекращение жажды. С прекращением жажды происходит прекращение цепляния и удержания. С прекращением цепляния и удержания происходит прекращение становления. С прекращением становления происходит прекращение рождения. С прекращением рождения прекращаются старение и смерть, печаль, стенания, боль, горе и отчаяние. Таково прекращение всей этой груды горя и страдания».

Татхагата выявил последовательность причин и следствий, приводящих к возникновению «привязанности» субъекта к внешнему миру, а также и «освобождению» от него. Однако главная трудность заключалась в разработке и осуществлении многотрудного практического делания для достижения заветной цели, высшего существования архата. Согласно Будде, в подлинном существовании у подвижника возникают «Правильные Взгляды»: «Человек видит возникновение мира так как есть [на самом деле] правильной мудростью... Он видит прекращение мира так как есть правильной мудростью, [взгляда] «существование» по отношению к миру у него не возникает... Но такой [человек с правильными воззрениями] не вовлекается и не цепляется к этим привязанностям, к цепляниям, к завязкам ума, к [его] склонностям или одержимостям». Подобно Будде рассуждал Исаак Сирин, утверждая, что «страсти суть нечто придаточное, и в них виновна сама душа. Ибо по природе душа бесстрастна» [100, с. 27]. Исходя из своего подвижнического опыта, Будда показывает своеобразие очищенного от желаний и устремлений сознания («Правильные Взгляды»), которому открывается сущностное видение происходящего.

В других суттах жизненный мир архата раскрывается более подробно. Подвижнику, остановившему в процессе медитации врожденный механизм интенциональности сознания, отключившему операционную систему обычного мировосприятия, открываются иные миры, иные реальности. Будда настаивал, что это его реальный, собственный опыт. Впоследствии он стал опытом многих, начиная с самых продвинутых учеников Благословенного.

Таким образом, буддистское описание индивидуально-психической жизнедеятельности человека знаменовало собой открытие духовной субъективной реальности, о существовании которой брахманы, мыслившие всё сущее объективно телесным, не подозревали. Будда был первооткрывателем субъективно-идеалистического подхода в осмыслении всего происходившего в истории мировой культуры.

## 2.2. Объективистские воззрения Татхагаты

### *Дхармо-кармические видения Будды*

На основе своих дхармо-кармических видений Будда развивал учение о знании-ведении прошлых и будущих существований. Согласно учению Гаутамы, бытие человека представляло собой не только субъективную жизненную реальность настоящего, но и уходило в бесконечные прошлые формы существования и имело будущую перспективу. В своей проповеднической деятельности Будда эти подходы совмещал. Так, согласно **Каммавипакаджа сутте** [46, «Прошлые поступки», Уд 3. 1], Благословенный наблюдал медитирующего монаха, который одновременно переживал острые режущие боли. Будда истолковал эти боли как «проявляющиеся результаты прошлых поступков»:

*«Монах отложивший все поступки будущего,  
Стряхнув с себя пыль поступков прошлого.  
Твердый, скромный и спокойный,  
(Переживая боль) не нуждается в помощи мирян (лекарствах)».*

Если для правоверного зороастрийца было очевидно, что в кошельке, спрятанном под воротником одежды, накапливаются все его благие мысли, слова и дела, то, для Будды было достаточно, чтобы его ученики знали, что действует универсальный закон сохранения и накопления заслуг. Историческое прошлое не исчезает в небытии. Оно особым образом существует. Шакьямуни утверждал, что при желании он мог входить в эту реальность как в жилое помещение, а затем сообщать об увиденном ошеломленным ученикам и соперникам. Эта реальность определяла загроб-

ную жизнь подвижника или мирянина. Поэтому для накопления заслуг следовало всячески развивать в себе добродетели.

Буддисты сохраняли верность высокому нравственному посылу Учителя, для которых милосердие должно быть главным средством накопления заслуг. В **сутте-апокрифе Джануссонин** [39, «К Джануссонину», АН 10. 177] рассматривается проблема кармических последствий поведения человека. Если человек лишает другого жизни, лжёт, жадничает и др., то его ожидает рождение в аду, в мире животных или мире голодных духов. Примечательно смягчающее обстоятельство: если при этом он дарит еду, напитки, одежду, духи и кремы и т. п. жрецам и отшельникам, то после распада тела он рождается среди лошадей, среди рогатого скота, среди домашних птиц. Если человек подобных пороков не имел, то ему предстояло рождение в мире людей или дэвов.

В **Метта сутте** [63, «Доброжелательность», Ити 1. 22] Будда указывает своим последователям на необходимость накопления добродетели, «накопления заслуг». Он говорил: «Монахи, не бойтесь совершать действия накопления заслуг. Благие заслуги, это, другими словами – блаженно, желанно, приятно, прелестно и очаровательно. Я знаю это, [поскольку сам] длительное время совершал благие дела, [и потому] я долгое время испытывал блаженные, желанные, приятные, прелестные и очаровательные результаты. Развивая доброжелательность в течение семи лет, я потом не возвращался обратно в этот мир в течение семи циклов развёртывания и свёртывания вселенной. Когда кальпа заканчивалась, я отправлялся в мир Непрерывного Сияния. Когда кальпа развёртывалась, я появлялся в пустой обители Брахмы. Там я был Великим Брахмой, Непобеждённым, Повелителем, Всевидящим и Могучим. Затем тридцать шесть раз я был Саккой, правителем дэвов. Многие сотни раз я был царём-миродержцем, праведным властителем Дхаммы, покорителем четырёх концов света, удерживающим устойчивое правление во всей стране, наделённый семью сокровищами – уж не говоря о том, сколько раз я был обычным царём. Мысль пришла ко мне: «В чём причина этого плода, какое действие принесло такой результат, что теперь я обладаю таким величием и могуществом?». Тогда [следующая] мысль пришла ко мне: «Это плод трёх [типов] моих поступков, плод трёх видов поступков, благодаря которым я обладаю теперь таким величием и могуществом: щедрости, самоконтроля и воздержанности». Эти рассуждения Будды были мистическими прозрениями или носили умозрительный характер? В буддизме подобные повествования подаются как несомненная истина.

В результате развития в философских школах Древней Индии учения о дхарме (соответственно – о карме, сансаре) в V–IV вв. до н.э. возрос интерес буддистских монахов к будущим формам существования. В суттах-апокрифах этого периода содержится призыв искать выгоду не только в этой, но и в будущих жизнях [Убхаяттха сутта «Прилежание», Ити 1. 23]. По мере распределения требований дхармы по варнам древнеиндий-

ского общества подлинная добродетель всё более испарялась. В **Метта бхавана сутте** [62, «Развитие доброжелательности», Ити 1. 27] предпочтение отдавалось подлинной, незамутненной добродетели, по сравнению с прагматической устремленностью накапливания заслуг: «Всё то, что позволяет накапливать благие заслуги, ведущие к спонтанному переждению (в небесных мирах), не может сравниться даже с одной шестнадцатой освобождения ума доброжелательностью. Доброта, превосходя это всё, сияет и пылает ослепительным блеском. Подобно тому, как свет всех звёзд на небе не может сравниться даже с одной шестнадцатой долей сияния луны... Доброта, превосходя это всё, сияет, лучится, пылает». Будда утверждал, что подлинная добродетель сияет и пылает ослепительным блеском. Она превосходит всё сущее в мироздании.

В жёстком противостоянии различных школ подвижников Татхагата использовал способ кармической аргументации, который, по-видимому, вызывал восхищение не только у его многочисленных учеников, но и у брахманов и отшельников. В **«Джатака о пустыне»** (2) Будда поучает всемерно укреплять стойкость и волю к духовному подвигу юных подвижников. Некий юноша из почтенного семейства, внимая урокам Учителя, толковавшего дхамму, очистился сердцем и стал монахом. За пять лет монашества, перед посвящением в высший сан, юноша глубоко изучил оба свода Законов (существовал свод священных сутт Будды) и преуспел в созерцании. С помощью Учителя он вступил на избранный им самим путь сосредоточенного размышления. Отправившись в лес, юноша провел там три месяца – время дождей, однако так и не сумел обрести мгновенного озарения. Разочаровавшись в своих силах, он «ослаб в усердии и вернулся в обитель». Когда бхиккху (монахи) подвели его к Благословенному, который рассказал монахам историю о том, как люди с обозом заблудились в пустыне. Оставшись без воды, они предавались отчаянию. «Если и я ослабну в усердии, все погибнут», – подумал Бодхисатта. Он указал место, где следует рыть землю. «На глубине в шесть десятков локтей копавшие натолкнулись на камень и тотчас же прекратили работу». «Услышав журчание, Бодхисатта поднялся наверх и сказал самому младшему в караване: “Друг мой, если и ты не будешь тверд в усердии, все мы погибнем. Яви же упорство, возьми это железное рубило, спустись в колодец и что есть мочи бей по камню”... Все стояли с опущенными руками, лишь он один спустился в колодец и принялся долбить камень. Камень под его ударами треснул, и сквозь трещину устремилась вверх струя воды высотой с пальму» (21–24). Будда завершил историю признанием: «Юношей, который благодаря своему усердию расколол камень и напоил народ, был этот бхиккху, выказавший ныне недостаток усердия, торговцами были ученики Пробужденного, сыном же торгового старшины – я сам» (25). Согласно Будде, существует глубинный сущностный процесс непрерывного социально-исторического времени, по сравнению с кото-

рым изменчивое материальное бытие представляет собой поверхностную зыбь водоёма.

Другой показательный пример содержится в **Амбаттха сутте** [24, ДН 3]. Брахман Поккхарасади послал к Гаутаме своего юного ученика Амбаттху, чтобы тот подробнее узнал о знаменитом отшельнике и его учении. При встрече с Буддой горделивый юноша стал высокомерно унижать и обвинять не только Блаженного, но и весь род сакьев (шакьев – В. М.). Тогда Будда рассказал происхождение родословной вспыльчивого Амбаттхи, согласно которой, юный Амбаттха был не благороден, не из славного семейства, а сыном рабыни сакьев. Когда гордыня ушла из сердца юноши, оно открылось для восприятия учения Будды, которое Татхагата доверительно ему изложил (2-23). В этой истории показана кармическая прозорливость Будды, который прозрел кармическую предысторию и её продолжение в строптивном юноше. Способность кармической прозорливости станет обычным явлением у продвинутых буддистских монахов – архатов. Древнекитайский буддист Хуэй-цзяо в своём труде «Гао сен чжуань» («Жизнеописание достойных монахов») сообщает в жизнеописании монаха Ши-гао, который подставил свою голову под меч разбойника со словами: «В прошедшем перерождении я задолжал вам, любезный. И теперь вы проделали долгий путь, чтобы получить свой долг. Ваш гнев коренится в прошлом перерождении» [110, I, с. 103]. Будда разрабатывал свою Дхамму как универсальную нравственную концепцию для всех времен и народов, согласно которой, кармические последствия определяла буддистская шкала нравственных ценностей.

В **Пуггала сутте** [74, «Личности», АН IV. 125] показаны различные версии реинкарнации: «Срок жизни богов из свиты Шакры – одна эра. Обычный человек (который не достиг благородного восьмеричного пути) остается там на одну жизнь; но использовав весь срок жизни, которым обладают эти боги, он уходит оттуда, и (в соответствии со своими прошлыми поступками) может попасть даже в ад, или в утробу животного, или в царство призраков (*petā*). Но тот, кто прислушивался к Совершенному, остается там (на небесах) в течение жизни, а использовав весь срок жизни, которым обладают эти боги, в конце концов достигает полного искоренения пристрастия, ненависти и заблуждения в этой же небесной жизни». Согласно Пуггала сутте, во время пребывания человека (или его души?) в трансцендентальном кармическом бытии продолжается и даже завершается процесс его духовного *Освобождения* от мирских страстей.

Учение о трансцендентальной кармической реальности Будды, которое в суттах подаётся как кармические его путешествия без мыслительного осмысления и обоснования её природы, существенно видоизменяло преимущественно индивидуально-психические его концептуальные построения.



## *Устрашающие картины загробного пребывания душ грешников в Аду*

Исходя из кармической концепции человека, Будда активно использовал в представления об «аде» и «небесном мире». В **Патхама сила сутте** [72, «Поведение» (I), Ити 2. 5] Будда утверждал, что человек, наделенный «порочным поведением и порочными воззрениями» «рождается в аду, как если бы его туда затащили силой». Если же человек наделен «добродетельным поведением и добродетельными воззрениями», то он «рождается в небесном мире, как если бы его туда затащили силой» [72, Дутия сила сутта, Поведение (II), Ити 2. 6].

Дхармо-кармическая концепция человека открывала возможность устрашать монахов перерождениями в каких-то нижних мирах, в аду, если они не добьются чистоты ума. В **Саккара сутте** [77, «Почтение», Ити 3. 32] Будда устрашал тех, кто ведет безнравственный образ жизни: «Я видел существ, побеждённых получением даров – с переполненными [загрязнениями] умами – они, после распада тела, после смерти, рождались в состоянии лишений, в плохих уделах, в нижних мирах, в аду».

В **Кокалика сутте** [52, «Монах Кокалика», Снп 3. 10] приводится описание страданий грешников в преисподней: «Творящий злое ниспадает в бездну... Не потеряны дела, свершенные здесь человеком, – вновь с ними некогда встретится он: безумец, здесь творящий греховное, готовит себе в другом мире страдания. Он ниспадает на острые колья, пронзенный железными прутьями: его пища там – докрасна раскаленные железные ядра. Вот мучатся с искривленными лицами те, кто забывал здесь слова кротости и сердечности; они не могут укрыться от страданий, они мучатся на раскаленных углях, и огненные языки пылающих костров лижут их. Железные молоты избивают их, закутанных в сети, и густой мрак расстилается окрест. Потом они попадают в железные котлы, окруженные пылающими кострами, и долгое, долгое время варятся в них, корчась в пламени, – они, здесь творившие злое, варятся там в смеси крови и гноя, истлевая в них; здесь творившие греховное варятся в воде, кишасей червями, и нельзя всплыть им вон. Зацепив за языки крючьями, слуги бездны избивают их; их влачат по острым зубьям и низвергают вниз; там черные тучи воронья клюют их, горько плачущих, там терзают их псы и шакалы, коршуны, ястребы и соколы... О, горька та жизнь в преисподней, которую готовят себе грешники! Немного еще дней жизни здесь остается каждому, – пусть же всякий будет ревностен то последнее короткое время».

Повествование о страданиях душ грешников в загробной жизни в аду весьма противоречит кармическим представлениям о перерождении. При этом подаётся без какого-либо концептуального обоснования как очевидная истина.

### 2.3. Учение Будды о Нирване

В концептуальных построениях Будды учение о *Нирване* занимало центральное положение. В четырех близких по содержанию **Ниббана суттах** [64, «Полное Освобождение», Уд 8. 1-8. 4] он построил мыслительную конструкцию *Нирваны* как особого рода сокровенную реальность. Он говорил: «Есть сфера, где нет ни земли, ни воды, ни огня, ни ветра; ни сферы безграничного пространства, ни сферы безграничного сознания, ни сферы отсутствия чего бы то ни было, ни сферы ни восприятия, ни невосприятия; ни этого мира, ни следующего мира, ни солнца, ни луны. И там, я говорю вам, нет ни появления, ни движения, ни пребывания; ни исчезновения, ни возникновения: [это] не утверждённое, не действующее, не имеющее опоры. Это и только это является окончанием страдания» (1).

Согласно Будде, *Нирвана* представляет собой совершенное объективное трансцендентальное бытие, достижение которого избавляет буддиста от страдания и приносит *Освобождение*. Татхагата рассматривал *Нирвану*, как особого рода реальность абсолютного покоя, в которой нет ни движения, ни возникновения и уничтожения. При этом он мыслил её как экзистенциальную реальность абсолютного душевного благоденствия. «Тот, кто зависим, тот неустойчив. Тот, кто независим, тот не имеет неустойчивости. Когда нет неустойчивости – имеется покой. Когда есть покой – желаний не существует. Когда нет желаний – нет появления или движения. Когда нет появления или движения – нет исчезновения и возникновения. Когда нет исчезновения и возникновения – то нет ни «здесь», ни «там», ни «между ними». Это и только это – конец страданий» (4). Будда полагал, что во всём изменчивом существе только совершенное бытие *Нирваны* является вечным, неизменным, единственной надёжной опорой в праведном человеческом существовании.

В **Каппа-манава-пуччха сутте** [47, «Вопросы Каппы», АН V28; 5. 10; 1092-1093] Будда мыслит *Нирвану* как остров спасения: «Для того, кто, как занесенный бурным течением на средину реки, захвачен здесь смертью и разрушением, – все же есть остров спасения, и о нем я поведаю тебе: тот несравненный остров, где ничем не владеют, где ничего не жаждут, я называю Ниббаной, разрушением смерти и гибели».

В **Ниббанасукха сутте** [66, «Счастье Ниббаны», АН 9. 34] от имени одного из главных учеников Будды Сарипутты излагаются представления о *Нирване* после достижения монахом экстатического состояния, когда он, полностью выйдя за пределы чувственных восприятий, входит и пребывает в бесконечном трансцендентальном пространстве. Сарипутта утверждает, что «монах, полностью выйдя за пределы сферы бесконечности сознания, думая: «Ничего нет», входит и пребывает в сфере отсутствия». Затем он, «полностью выйдя за пределы сферы отсутствия, вхо-

дит и пребывает в сфере ни восприятия, ни не-восприятия. Далее монах, полностью выйдя за пределы сферы ни восприятия, ни не-восприятия, входит и остается в прекращении восприятия и чувства. И, когда он видит (это) с помощью распознавания, его влечения (асава) полностью прекращаются. Так что с помощью таких умозаключений можно понять, насколько приятно Освобождение (ниббана)».

Согласно субъективно идеалистической логике мышления Татхагаты, реальности *Просветление*, *Освобождение* и *Нирвана* являются выражением высшего индивидуально-психического состояния буддистского монаха, достигшего незамутнённого мирскими представлениями и желаниями сознания. Однако Будда этим мыслительным конструктам настойчиво приписывает характер объективного трансцендентального бытия, что придаёт его концептуальным построениям противоречивый, необоснованный характер.

## 2.4. Детерминистское мышление Татхагаты

В *Татиябодхи сутте* [86, «Третья сутта о Пробуждении», Уд 1. 3] повествуется, как Будда, сидя под деревом бодхи после *Просветления* в течение последней трети ночи, проследил причинно-следственную цепь ценностно-мыслительных и эмоционально-волевых его состояний: «неведение – намеренная активность – сознание – ум-материя – шесть чувственных органов – контакт – ощущение – влечение – привязанность – существование – рождение – старение, боль, смерть» («вся масса страдания») в обоих направлениях. В этой сутте представляет интерес описание детерминистского мышления Будды, которое было важнейшей составляющей формирующегося буддистского дискурса. Будда стал одним из первых в истории мировой философии, кто изучал происходящее посредством выявления причинно-следственных связей.

Предметом детерминистского анализа Будды преимущественно была субъективная жизненная реальность человека, главным образом, подвижника. Тщательное изучение причин и следствий субъективных явлений (страданий, желаний), их причинно-следственных последовательностей позволяло как объяснить их природу, так и разработать эффективную технологию их преодоления. Согласно Будде, везде и всюду следует искать причины и продвигаться по причинно-следственным цепям.

Показательным примером детерминистского мышления Благословенного может служить *Ахара танха сутту* [29, «Питание жажды», АН 10. 62], в которой он обращается к монахам: «Монахи, первого момента жажды к существованию не увидеть, благодаря чему можно было бы сказать: «Прежде жажды к существованию не было, затем она появилась». Но, монахи, хотя так сказано, тем не менее, можно увидеть, что у жажды к суще-

ствованию есть особая причина. Жажда к существованию, монахи, имеет своё питание. Она не без питания. ...есть причина, оно небеспричинно. И что является источником жажды к существованию»? Следующим шагом в его рассуждениях следовало выявить причину жажды: «Невежество – так следует ответить. У невежества, монахи, есть причина, оно небеспричинно. И что является источником невежества?» По схеме детерминистского мышления Будда уверенно продвигался к первопричине. У Татхагаты выстраивалась следующая причинно-следственная цепь: жажда – невежество-пять помех – три вида неправильного поведения – недостаток охраны дверей чувств – недостаток осознанности и бдительности-неосновательное внимание – недостаток веры – слушание того, что не является подлинной Дхаммой. Выявленная последовательность, ведущая к жажде, развитию чувственной привязанности, как к неподлинному существованию, была не умозрительной конструкцией Шакьямуни, а многократно проверенным знанием.

В этой сутте Татхагата показывает универсальность и эффективность применения детерминистского подхода. Он утверждает: «Подобно тому, как дождь проливается на вершины гор, и водяные потоки устремляются вниз по склонам, наполняя расселины, овраги, ручьи. Когда расселины, овраги и ручьи переполнены, они наполняют пруды. Когда пруды переполнены, они наполняют озёра. Когда озёра переполнены, они наполняют речушки. Когда речушки переполнены, они наполняют полноводные реки. Когда полноводные реки переполнены, они наполняют великий океан. Таким образом [всё это] является пищей для океана, и таким образом наполняется океан». В познании природы также следует искать причины происходящих явлений, изучением которых Будда не занимался. Для Будды главной задачей являлось достижение подлинного *Освобождения*. Поэтому он для монахов выстраивал причинно-следственную последовательность движения к конечной цели: семь факторов просветления – практика четырех основ внимательности – три вида правильного поведения – охрана дверей чувств – осознанность и бдительность – основательное внимание-вера – слушание подлинной Дхаммы.

Одним из важнейших мыслительных достижений Будды было использование в своём учении причинно-следственного анализа, который существенно способствовал развитию древнеиндийского Духа во второй половине I тыс. до н.э., особенно дискурса йогонов.

# ГЛАВА 3

## СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ БУДДИСТОВ

### «ДХАММАПАДА»

**Дхаммапада** (на яз. пали «стезя добродетели», «стопы закона», «основы религии», «изречения о законе жизни» и др.; далее – Дх.) – памятник раннего буддизма, который входит в качестве самостоятельной части в Типитаку. Исследователи полагают создание Дх. около III в. до н.э. Дх. состоит из 423 стихотворных сутт, разделённых на 26 глав. Дх. является одним из основных письменных источников этического учения раннего буддизма, в котором особое значение придаётся страданию и его причинам.

#### *Методологическая оценка текста*

Название этой книги состоит из двух слов: «дхамма» («добродетель», «закон», «учение», «качество») и «пада», («путь», «средство», «причина», «основа») каждое из которых толкуется весьма многозначно. Представляется, наиболее точно раскрывает смысл, цели и значение этого выдающегося произведения название «Путь добродетели». Надо полагать, автором «Дхаммапады» мог быть только сам Будда. **Великие мысли производят только глубокие мыслители, потому что только глубокие мысли делают мыслителей великими.** Никто из его учеников не смог бы породить такие мысли-аксиомы чистого разума и высокой морали.

Аксиоматика добродетели в «Дхаммападе» – это мыслительный скелет, священное знание, подаренное самим Буддой. Через тысячелетия в них чувствуется священный трепет его мыслительного дыхания. Когда Будда написал этот мыслительный кристалл? В последнюю треть своей жизни, может быть, за несколько лет до своей смерти, когда он подводил итоги своего жизненного пути. Надо полагать, это творение писалось не быстро, может быть, несколько лет. В уединении, в лесу, на склоне своего жизненного пути он собирал мысли-афоризмы, подобно жемчужинам, в «ожерелье» глав, а затем составил целостное, сверкающее чистотой добродетели, украшение. «Дхаммапада» – это буддистское произведение не столько для внутреннего (для монахов), сколько для внешнего пользования, для интеллектуалов современной Индии. Будда стремился постро-

ить универсальную аксиоматику морали с буддистскими корнями для всех времен и народов. И это ему, представляется, удалось.

С высоты XXI века мы восхищаемся красотой и глубиной философской мысли «Дхаммапады». Если рассматривать это небольшое творение в бурлящем потоке ценностно-мыслительных преобразований начала V в. до н.э., то значимость этого творения Татхагаты многократно возрастает. Будда собрал в «Дхаммападе» свои мысли о подлинной добродетели.

Дх. представляет собой сложное произведение. В самом начале **первой главы «Парных строф»** Дх. постулируется основополагающая роль чистого разума в достижении сокровенного знания.

1

*«Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть – разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает с нечистым разумом, то за ним следует несчастье, как колесо за следом везущего».*

2

*«Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть – разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает с чистым разумом, то за ним следует счастье, как неотступная тень».*

«Дхамма», как нравственное учение и сокровенное знание пути к Освобождению, рассматривается первоосновой сознания буддистского подвижника.

В пятой строфе мудрый Будда утверждает, что ненависть возможно устранить только доброжелательным отношением.

5

*«Никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она. Вот извечная дхамма».*

Задолго до Иисуса Христа эту великую истину Будда сделал исходным принципом своей нравственной философии.

Её обоснованием служит поучительная история, изложенная в **Дигхаву-кумара Ваттху сутте** [114«История принца Дигхаву», Мв 10. 2]. Царь Брахмадатта захватил владения царя Дигхити, который вместе с царицей вынужден был скрываться в окрестностях города Варанаси. Вскоре его жена родила сына Дигхаву. Прошли годы, и принц стал самостоятельным, обучился многим ремеслам. Вскоре царь Брахмадатта арестовал Дигхити и его жену и приказал их казнить. Перед смертью, в надежде, что его сын услышит, Дигхити троекратно прокричал: «Будь, мой дорогой Дигхаву, дальновидным. Не будь близоруким. Ведь отмщение не иссякнет за счёт отмщения. Мечь иссякает за счёт прощения». Вскоре принцу Дигхаву удалось не только поступить в услужение к царю Брахмадатте, но и

утвердиться у него в доверии. Однажды на охоте, когда царь заснул, Дигхаву открылась возможность убить его. Он уже достал меч, но вспомнив предостережение отца, убрал меч обратно в ножны. «Царь Брахмадатта и принц Дигхаву даровали друг другу свои жизни и дали клятву не причинять друг другу вреда. Принц Дигхаву так объяснил свое поведение: «Ведь отмщение не иссякнет за счёт отмщения. Мечь иссякает за счёт прощения, – и вы убили моего отца и мать. Если бы я лишил ваше величество жизни, то те, кто заботился о вашем благополучии, лишили бы жизни меня. А те, кто заботился о моём благополучии, лишили бы жизни их. И таким образом отмщение не иссякло бы за счёт отмщения. Но теперь, когда я даровал вашему величеству жизнь, а ваше величество даровало жизнь мне, мечь иссякла за счёт прощения. Вот о чем говорил мой отец перед смертью». Тогда царь Брахмадатта возвратил принцу войска его отца, колесницы, земли, арсеналы и амбары, и выдал за него свою дочь.

Архаическое общество строилось на насилии, которое было нормой жизни архаических народов. Насилие возможно остановить лишь милосердием. В конце VI – начале V вв. до н.э. в Китае идею милосердия проповедовал и развивал Конфуций в учении о человеколюбии («жэнь»). Заповеди Будды – *не убивать живого существа* и *ненасилие* – были подхвачены брахманами и отшельниками и закреплены в древнеиндийском обществе в конце I тыс. до н.э.

Искоренение в себе само разрушительного чувства ненависти открывало возможность для дальнейшего нравственного совершенствования. Будда выстраивает последовательность восхождения к святости: «сдержанность в чувствах, вера и решимость» (7-8), «стойкость в добродетелях и самоограничение» (9-10), «достигнуть сути, истинных намерений» (11-12), «развивать ум, чтобы не просочились вожделения» (13-14), «радость добра» (15-16), «достижение счастья» (17-18), «причастность к святости» (19-20). Такую траекторию движения подвижника к святости обозначил Будда в первой главе Дх.

Во **второй главе «О серьезности»** содержится исходная установка буддистского Пути к благочестию. Мирская жизнь манит своими чувственными радостями, множеством мирских связей прочно привязывает нас к внешнему миру. Будда призвал людей к «серьезности», необходимости стеречь свои чувства и мысли, чтобы спастись. Врожденную людям жажду жизни, стремление к самоутверждению Татхагата предлагал поддерживать, дозировать, постоянно контролировать. Своих учеников он призвал всегда сохранять бдительность, сознавать каждый момент своей жизни, даже при совершении естественных надобностей. Следует строжайшим образом сдерживать свои чувства и мысли.

Экзистенциальный парадокс Будды: серьезность, сдерживание чувственной жизни ведёт к подлинной жизни, к бессмертию. Легкомыслие, насыщенная чувственными радостями жизнь, как неподлинное существование, заканчивается неотвратимой смертью. Умерщвляющие в себе мирское бытие не умирают. А наполненные земными радостями подобны мертвецам.

22

*«Отчетливо понимая это, мудрые – серьезные. В серьезности они черпают радость. На ниве благородных радуются они».*

Серьезные, постоянно бдительные испытывают подлинную, немирскую радость.

23

*«Вдумчивые, упорные, всегда стойкие и мудрые, они достигают Нирваны, свободной от привязанностей и несравненной».*

Для мудрых подвижников конечной целью является достижение подлинной реальности Нирваны.

24

*«У энергичного, полного мыслей, действующего осмотрительно, ограничивающего себя, серьезного, того, чьи дела чисты и кто живет, следуя дхамме, – у того возрастает слава».*

Благословенный перечисляет основные экзистенциальные опоры, которые формируют реальность подлинной жизни.

25

*«Пусть мудрец усилием, серьезностью, самоограничением и воздержанием сотворит остров, который нельзя сокрушить потоком».*

Жизненный мир подвижника нельзя сокрушить.

27

*«Избегайте легкомыслия, чуждайтесь страсти и наслаждения, ибо лишь серьезный и вдумчивый достигнет великого счастья».*

Только жизненный мир «серьезных и вдумчивых» порождает подлинное не мирское счастье.

29

*«Серьезный среди легкомысленных, многободствующий среди спящих, мудрец выделяется, как скакун, опередивший клячу».*

Согласно Будде, мудрец – это сверхчеловек.



**Третья глава «О мыслях».** До Будды в Древней Индии брахманы и отшельники мыслили речь и сознание как особого рода объективные телесные реальности. Будда открыл современникам субъективную природу мыслительной реальности. При этом он рассматривал текущую, трепещущую мысль в неразрывной связи с нравственной, волевой, эмоциональной и другими составляющими, говоря современным языком, человеческой субъективности как экзистенциальной реальности.

33

*«Трепещущую, дрожащую мысль, легко уязвимую и с трудом сдерживаемую, мудрец направляет, как лучник стрелу».*

Эта строфа показывает, что объектом исследования Татхагаты была сложная, текущая, непрерывно меняющаяся чувственно-мыслительная реальность. Нужно было научиться её контролировать, управлять этой реальностью.

35

*Обуздание мысли, едва сдерживаемой, легковесной, спотыкающейся где попало, – благо. Обузданная мысль приводит к счастью.*

36

*Пусть мудрец стережет свою мысль, трудно постижимую, крайне изощренную, спотыкающуюся где попало. Стереженная мысль приводит к счастью».*

Из этих афоризмов следует, что мысль рассматривалась Благословенным не как рациональное знание о каком-либо объекте, а значительно шире и глубже, как экзистенциальная реальность. Мысль как знание не нужно обуздывать, и она не ведёт к счастью. Мысль как экзистенциальную реальность нужно настраивать, совершенствовать, чтобы она наполнила жизненный мир подвижника звучанием подлинного счастья.

**В четвертой главе «О цветах»** Будда проводит мысль о дхамме, как высшей, подлинной духовно-нравственной реальности, которая превосходит чувственно-предметный, загробный и божественный миры.

45

*Ученик победит землю, мир Ямы и этот мир богов. Ученик найдет хорошо преподаемую стезю дхаммы, как мудрец – цветок.*

Субъективный идеалист Татхагата подаёт подлинную добродетель как совершенную, благоухающую онтологическую реальность.

52

*Хорошо сказанное слово человека, следующего ему, плодоносно, как прекрасный цветок с приятной окраской и благоухающий.*

54

*У цветов аромат не распространяется против ветра, также – у сандалового дерева, у тагары или жасмина. Аромат же добродетельных распространяется и против ветра. Благой человек проникает во все места.*

Аромат добродетели не подчиняется законам физики, химии и биологии. Он проникает в самые потаённые места Вселенной.

55

*Сандаловое дерево или тагара, лотос или вассика – среди их ароматов аромат благих дел – непревзойденнейший.*

56

*Слаб этот аромат, испускаемый тагарой и сандаловым деревом. Аромат же благих дел, веющий среди богов, – самый лучший.*

Только подлинная добродетель благоухает. Православные монахи знают, как благоухают мощи святых, места их захоронения.

57

*Мара не находит тропы тех, кто благороден, кто живет исполненный серьезности и кто свободен благодаря совершенному знанию.*

Панцырь высшей добродетели – самый прочный. Его не может преодолеть хитроумный Мара и бесы.

В **пятой главе «О глупцах»** Будда размышляет о проявлениях неподлинной реальности как носительницы зла.

66

*Не имея разума, глупцы поступают с собой, как с врагами, совершая злое дело, которое приносит горькие плоды.*

69

*Пока зло не созреет, глупец считает его подобным меду. Когда же зло созреет, тогда глупец предается горю.*

Зло, подобно негативной энергии, имеет свойство быть непроявленным, постепенно накапливаться, созревать, а затем проявляться с разрушительной силой для своего носителя.

Представляется, **шестая глава «О мудрых»** заполнена только мыслями Благословенного. В VI в. до н.э. в Древней Греции самых знающих людей называли софистами, или мудрецами. Пифагор порекомендовал софистам держаться скромнее. По мнению Пифагора, поскольку лишь боги обладали всей полнотой знания, то он предлагал немногочисленный отряд пытливых греков называть философами, одержимых стремлением к приобретению знания. От древнегреческих обывателей философы от-

личались неукротимой жадой познания. Стремление к приобретению знания гнало Фалеса, Пифагора, Демокрита и других по миру в поисках духовной добычи. Для Конфуция идеалом мудреца был цюнь-цзы, или благородный муж, который в совершенстве обладал конфуцианскими добродетелями (жэнь, вэнь, хэ, дэ и др.) и безупречно следовал ритуалу. Для Будды определяющим началом в понимании мудреца была добродетель – Дхамма. *«Вкушающий дхамму живёт счастливо, с чистым умом, мудрец всегда восхищается дхаммой, возвещённой Благородным»*. Платон полагал, что занятие философией («чистым знанием») очищает душу и запускает процесс анамнеза подлинного эйдетического знания. Будда утверждал, что **добродетель очищает разум** и делает человека мудрым. Дхамма первична! Все остальное вторично! Дхамма ведет подвижника к немирскому счастью. Лишь посредством напряжённого, неусыпного и безостановочного нравственного очищения подвижнику открывается возможность достижения Боговедения.

80

*«Строители каналов пускают воду, лучники подчиняют себе стрелу, плотники подчиняют себе дерево, мудрецы смиряют самих себя».*

Будда учил, что необходимым условием достижения подлинной Дхаммы является развитие в себе глубокого смирения. Для православных монахов одним из главных устремлений практического делания является максимальное развитие в себе смирения. «Смирение есть некая таинственная сила, – утверждает Исаак Сирийский, – которую, по совершении всего жития, восприимлют совершенные святые. Сила сия не иначе как только одним совершенным в добродетели дается силою благодати. ...добродетель сия заключает в себе все» [100, с. 369]. «Очи Господни на смиренномудрых, чтобы возвеселить их. Лице же Господне противу гордых, чтобы смирить их. Смирение всегда приемлет от Бога милость» [100, с. 465]. Арабский мистик Аль-Газали (1058–1111) в трактате «Воскрешение наук о вере» приводит слова Пророка: «Всевышний Аллах смотрит не на вашу внешность и состояние, а на ваши сердца и поступки» [115, с. 259].

81

*«Как крепкая скала не может быть сдвинута ветром, так мудрецы непоколебимы среди хулений и похвал».*

Достижение подлинной добродетели формирует непоколебимую силу духа мудреца, о чем свидетельствуют жития великих мудрецов всех времен и народов.

82

*«Услышав дхаммы, мудрецы становятся чистыми, как пруд, глубокий, чистый и незамутнённый».*

Вершина мудрости – чистая Дхамма, глубокий разум и незамутнённый дух.

85

*«Немногие среди людей достигают противоположного берега. Остальные же люди только суетятся на здешнем берегу».*

86

*«Те же люди, которые, действительно, следуют дхамме, когда дхамма хорошо возведена, достигнут противоположного берега, минуя царство смерти, хотя его и трудно избежать».*

Будда указывает на существование иного не мирского берега, сокровенного бытия *Спасения*.

89

*«Те, чей ум должным образом опирается на начала просветления, отказавшиеся от привязанностей, радующиеся освобождению, с уничтоженными желаниями, полные блеска, они в этом мире достигли Нирваны».*

В высказываниях Будды о Нирване имеет место неопределенность, связывающая смыслы особого рода индивидуальной психической реальности и некоей сокровенной объективной реальности.

**Седьмая глава «Об архатах».** Выше добродетельных мудрецов могут быть только архаты, достигшие совершенной добродетели, мудрости и *Освобождения*. Чтобы стать архатом, следует избавиться от мирских желаний и устремлений, накрепко привязывающих даже мудрого человека к мирскому бытию.

92

*«Они не делают запасов, у них правильный взгляд на пищу, их удел – освобождение, лишённое желаний и обусловленное. Их путь, как у птиц в небе, труден для понимания».*

93

*У него уничтожены желания, и он не привязан к пище; его удел – освобождение, свободное от желаний и условий. Его стезя, как у птиц в небе, трудна для понимания».*

Иисус Христос поучает: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют» [Мф 6:19]. «Взгляните на птиц небесных: они ни

сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их» [Мф 6:26]. Мысли Будды и Иисуса дополняют друг друга.

96

*«У него спокойная мысль, и слово спокойно и деяние. У такого спокойного и освобождённого – совершенное знание».*

97

*«Человек, который не верует и знает несозданное, разорвал привязанности, положил конец случаю, отказался от желаний, – поистине благороднейший человек».*

Бытие архата – последняя остановка. Архат обладает совершенными знанием и добродетелью. Казалось бы, дальше идти некуда. Ограниченность мышления Будды выражается в том, что ему, нравственно и духовно готовому, так и не открылся священный, трансцендентный Господь.

114

*«Один день жизни видевшего бессмертную стезю лучше столетнего существования человека, не видящего бессмертной стези».*

115

*«Один день жизни видевшего высшую дхамму лучше столетнего существования человека, не видящего высшей дхаммы».*

Подлинное, высшее переживание блаженства индуистского, буддистского, даосского, христианского, исламского подвижника не имеет мирского аналога. Слова, которые мы используем, есть порождения мирского существования. Они созданы для описания мирского бытия. Даже у современных подвижников не хватает слов для описания не мирского блаженства. Согласно Симеону Новому Богослову, Бог «не создан, безначален, непостижим, неизъясним, неисследим, ... в отношении к Нему ни начало не мыслится, ни конец не узревается, но Он есть безначален и начало всего сущего, и имеет быть присно в бесконечные и нескончаемые веки. Он непреступен, невидим, неизглаголан, недомыслим для всех... Божеское естество непреступно, то конечно и непостижимо, а что непостижимо, то и неизглаголанно... Никак невозможно человеческому уму понять и окачествовать каким-либо именем то, что не есть что-либо из сущего» [101, II, с. 38–40].

106

*«Пусть некто месяц за месяцем тысячекратно в течение ста лет совершает жертвоприношения, и пусть другой воздаст честь – хотя бы на одно мгновение, – совершенствующему себя. Поистине, такое почитание лучше столетних жертвоприношений».*

107

*«Пусть человек сто лет ухаживает за огнем в лесу и пусть он воздаст честь, – хотя бы на одно мгновение, – совершенствующему себя. Поистине, такое почитание лучше столетних жертвоприношений».*

Благословенный предостерегал брахманов и отшельников: ритуал без благочестия – мертв и пуст.

Отстраняясь от загрязненного чувственными страстями мирского существования, Будда ведет читателя по тропе восхождения от относительно простых требований самосовершенствования к более сложным и предельным.

В **девятой главе «О зле»** Будда рассматривает экзистенциальную реальность зла.

116

*Пусть он спешит совершить благое; от зла пусть он удерживает свой ум. Ибо ум того, кто не спешит делать добро, находит удовольствие в зле».*

117

*«Если даже человек сделал зло, пусть он не делает его снова и снова, пусть не строит на нём свои намерения. Накопление зла – горестно».*

119

*«Даже злой видит счастье, пока зло не созрело. Но когда зло созреет, тогда злой видит зло».*

121

*«Не думай легкомысленно о зле: «Оно не придет ко мне». Ведь и кувшин наполняется от падения капель. Глупый наполняется злом, даже понемногу накапливая его».*

**Зло – это опасная болезнь.** Оно затягивает несчастного в липкую, зловонную грязь, поражает его жизненно важные органы. «Всякое же зло есть душевный недуг, – утверждал святитель Василий Великий, – а добродетель соответствует здравью» [116, с. 36]. Подобно злокачественной опухоли, зло накапливается в человеке, переполняет его, созревает до явной жестокой формы и торжествует в своей разрушительной силе. **В начале III тысячелетия зло стало хронической болезнью всего человечества!**

127

*«Ни на небе, ни среди океана, ни в горной расселине, если в нее проникнуть, не найдется такого места на земле, где бы живущий избавился от последствий злых дел».*

Сделавшему зло навечно ставится злосчастное клеймо. С этого момента **Зло** стоит у человека за спиной и ждет, требует новых злых дел.

118

*«Если человек сделал добро, пусть он делает его снова и снова, пусть строит на нём свои намерения. Накопление добра – радостно».*

122

*«Не думай легкомысленно о добре: «Оно не придет ко мне». Ведь и кувшин наполняется от падения капель. Умный наполняется добром, даже понемногу накапливая его».*

Добро благостно. Всячески расширяй благочестивое пространство добра! Накапливай добро! – призывает Будда. Главная задача всех религий: Люди! Живите в благостном пространстве добра!

*«Ни хождение нагим, ни спутанные волосы, ни грязь, ни пост, ни лежание на сырой земле, ни пыль и слякоть, ни сидение на корточках не очистят смертного, не победившего сомнений».*

142

*«Пусть он даже украшен, но если он живет в мире, спокойный, смиренный, воздержанный, ведущий праведную жизнь, отвергающий применение наказания ко всем существам, – он брахман, он отшельник, он бхикшу».*

В Индии достаточно много было «косматых аскетов», весьма продвинутых в йоге. Татхагата предостерегал от упрощённого аскетизма, без нравственного самоочищения. В высоконравственном подвижнике, достигшем подлинного духовного очищения, «различающие» границы между брахманами, отшельниками и бхикшу стираются полностью.

Согласно учению Будды, *Нирвана* является спасительным «другим берегом» от мирской смерти и, тем более, от старости.

147

*Взгляни на сей изукрашенный образ, на тело, полное изъянов, составленное из частей, болезненное, исполненное многих мыслей, в которых нет ни определенности, ни постоянства.*

148

*Изношено это тело, гнездо болезней, брренное; эта гнилостная гряда разлагается, ибо жизнь имеет концом – смерть.*

150

*Из костей сделана эта крепость, плотью и кровью оштукатурена; старость и смерть, обман и лицемерие заложены в ней.*

Старость и смерть надвигаются одновременно и неотвратимо. Мысль о старости предполагает мысль о неизбежности смерти. Когда Будда достиг всего – *Освобождения*, создания Винаи-Дхаммы, Сангхи, – главная забота, неотвратимые старость и смерть, только обострилась. Будде и Платону был отмерян одинаковый – восьмидесятилетний – срок жизни. Оба почти с отвращением смотрели на увядание своих некогда прекрасных тел. Будда и Платон с трепетом ожидали прихода таинственного *Ничто*. Будда полагал узреть приход своей *Нирваны*. Платон полагал пережить освобождение своей души из темницы тела и достигнуть совершенного *Блага*. Будда и Платон с интересом ожидали своей смерти, полагая, что она будет иметь возвышенное, духовное продолжение.

151

*Изнашиваются даже разукрашенные царские колесницы, также и тело приближается к старости. Но дхамма благих не приближается к старости, ибо добродетельные поучают ей добродетельных.*

Будда утверждал, что его нравственное учение вечно. Однако поскольку *Дхамма* не имела мистической проекции к Господу, то и она смертна.

153

*Я прошел через сансару многих рождений, ища строителя дома, но не находя его. Рожденье вновь и вновь – горестно.*

В кармическом пространстве, которое Будда исколесил вдоль и поперек, **Татхагата искал «Строителя» и не нашел**. Он так и не обнаружил пути к Господу. Осталось бессмысленное, переполненное страданиями колесо сансары. Тогда Нирвана не спасает. Поэтому страшны старость и смерть.

154

*О строитель дома, ты видишь! Ты уже не построишь снова дома. Все твои стропила разрушены, конек на крыше уничтожен. Разум на пути к развеществлению достиг уничтожения желаний.*

**Двенадцатая глава «О своем Я»**. Будда не только открыл реальность «своего Я», которую он мыслил, как исходное чувственно-мыслительно-волевое экзистенциальное пространство. Он исследовал этот изменчивый, вечно текущий поток субъективного жизненного мира. Более того, он посредством разработанной им системы практического делания успешно регулировал и совершенствовал эту реальность. Ему удалось освободиться от чувственной привязанности к мирскому бытию и достигнуть *Просветления*.

159



*Как он поучает другого, так пусть поступает и сам. Полностью сми-  
рив себя, он может смирить и других. Поистине, смирение самого себя –  
трудно.*

160

*Ведь свое я – господин себе. Кто же еще может быть господином?  
Полный смирением своего я человек находит господина, которого трудно  
найти.*

В метафизике Пути смирение выступает одним из главных устрем-  
лений подвижника. Нужно всячески наращивать в себе смирение. В этом  
благочестивом деле не может быть «излишка». К этой великой истине  
Будда пришел самостоятельно.

В **тринадцатой главе «О мире»** Будда рассуждает не столько о мире,  
сколько о том, как избежать его цепей.

167

*Не следуй низменной дхамме! Не живи легкомысленно! Не следуй  
фальшивым взглядам! Не увеличивай существования!*

Благословенный призывал изо всех сил стремиться бежать из этого  
мира, и как можно дальше.

168

*Встань! Не будь легкомысленным! Следуй добродетельной дхамме! Со-  
блюдающий дхамму живет счастливо в этом мире и даже в ином.*

Единственный способ выжить в этом мире – расчистить остров  
«добродетельной дхаммы» и забаррикадироваться на нём. Тогда можно  
надеяться на очищенное от чувственных вожделений, счастье «в этом и  
даже в ином мирах».

170

*Кто смотрит на мир, как смотрят на пузырь, как смотрят на ми-  
раж, того не видит царь смерти.*

174

*Слеп этот мир. Немногие в нем видят ясно. Подобно птице, освобож-  
денной из сети, лишь немногие попадают на небеса.*

Созерцание парящей в свободном полете птицы укрепляло у Будды  
стремление к *Освобождению*.

**Двадцать шестая глава «О брахманах».** Проблема отношения к  
движению брахманов и отшельников была одной из центральных в сут-  
тах Благословенного. Слова «брахман» и «просветлённый» употребляются  
практически как синонимы. Будда хотел снять противоречие между  
брахманами и бхикшу.

389

*Нельзя ударить брахмана, но и брахман пусть не изливает свой гнев на обидчика. Позор тому, кто ударил брахмана, и еще больший позор излившему гнев на обидчика.*

Татхагата в мягкой форме осудил весьма распространенный порок гневливых брахманов. При этом он предпочел восхвалять брахманов, преодолевших гордыню, гнев, страсть и ненависть и достигших смирения:

388

*Тот, кто отбросил зло, зовется брахманом.*

391

*Я называю брахманом того, кто не совершил зла ни телом, ни словом, ни мыслью – кто сдерживает себя в трех вещах.*

393

*Брахманом становятся не из-за спутанных волос, родословной или рождения. В ком истина и дхамма, тот счастлив и тот брахман.*

399

*Я называю брахманом того, кто, не будучи виноватым, сносит упреки, наказания, заточение, у кого терпение – сила, а сила – войско.*

400

*Я называю брахманом того, кто, свободен от гнева, соблюдает свои обязанности, добродетелен и лишен похоти, кто сдержан и для кого это тело – последнее.*

405

*Я называю брахманом того, кто не убивает и не заставляет убивать, кто не поднимает палку на живые существа, трусливые они или храбрые.*

407

*Я называю брахманом того, с кого страсть, и ненависть, и гордыня и лицемерие спадают столь же легко, как горчичное зерно с острия шила.*

Будда предпочитал мыслить не социальными, а нравственными категориями. Для него не имели существенного значения происхождение и социальный статус подвижника, для которого значимы были только его духовно-нравственные приобретения. Поэтому Татхагата настаивал называть «брахманом» подвижника, достигшего совершенной добродетели.

385

*Я называю брахманом того, для кого не существует ни этого берега, ни того берега, ни этого и того вместе, кто бесстрашен и свободен от привязанностей.*

417

*Я называю брахманом того, кто, оставив привязанность к человеческому, преодолел и небесные привязанности, кто отрешился от всех привязанностей.*

423

*Я называю брахманом того, кто знает свое прежнее существование и видит небо и преисподнюю; кто, будучи мудрецом, исполненным совершенного знания, достиг уничтожения рождений; кто совершил все, что возможно совершить.*

Будда практически устранял различия между брахманом, архатом и просветленным. Для Шакьямуни не столь важны были различия в учении, системе практического делания и медитации. Важен был лишь результат – духовно-нравственное *Освобождение* и *Просветление*.

«Дхаммапада» стала своеобразным аналогом Евангелия в буддизме. **«Дхаммапада» – это благая весть Будды для последующих поколений чистых духом подвижников, для тех, кто в Пути к Освобождению.** Преданные ученики-оруженосцы Учителя украсили Его творение своими цветами-афоризмами и донесли до нас.



## ГЛАВА 4

### ДЕКОНСТРУКЦИЯ УЧЕНИЯ БУДДЫ

#### БУДДИСТАМИ МАХАЯНЫ

Целью раздела является показать своеобразие представлений буддистов Махаяны, в которых практически утрачена ценностно-мыслительная связь с учением Татхагаты. В образно-мыслительных построениях буддисты Махаяны непомерно возвеличивали учение и деяния Будды, и всё происходящее, что, по сути, разрушало его благовествование.

**Махаяна** (букв. «Великая колесница») – одно из двух основных существующих в настоящее время направлений буддизма, включающее ряд региональных «школ», восходящих к сутрам, написанным преимущественно на санскрите, и различающихся по видам и способам практики и философии. Буддизм Махаяны возник в Индии в I в. до н.э. В течение своей истории буддизм Махаяны распространился из Индии в другие азиатские страны, такие как Китай, Япония, Вьетнам, Корея, Тибет, Непал, Монголия, а также в некоторые регионы России (Бурятия, Калмыкия, Тыва). В настоящее время численность буддистов Махаяны составляет до 360 млн. человек.

Махаяна представляет собой свод учений для идущих по Пути Бодхисаттвы. Буддисты Махаяны стремятся достичь Пробуждения во благо всех живых существ. В основе теории и практики Махаяны лежит учение бодхичитты о внеличной метафизической мудрости Праджняпарамиты. Для буддистов Махаяны индивидуальное освобождение от страданий и достижение нирваны предстают ограниченными целями подвижничества. Поэтому они стремятся освободить всех живых существ из сансары. Главное ценностно-мыслительное устремление Бодхисаттв направлено на бодхичитту, обет к пробуждению ума для блага всех живых существ. Центральное место в метафизике Махаяны занимает учение о пустоте.

**Хинаяна** (букв. «малая колесница», «узкий путь») – другое основное направление буддизма, преимущественно монашеское. В Хинаяне Будда предстаёт как учитель духовно-нравственного совершенства, к которому следует всячески стремиться. В Хинаяне первостепенное значение имеет деятельность монашеских общин. Согласно учению Хинаяны, достичь предельной жизненной цели нирваны могут только монахи. Современные буддологи выделяют до 26 школ в данном течении.

Отсутствие научно-исторического мышления авторов сутр Махаяны приводило к всемерно преувеличенным образно-мыслительным представлениям неизмеримого числа будд и их благих деяний, что приводило к утрате какой-либо связи с реальным благовествованием Шакьямуни. Согласно **Сутре Совершенного Пробуждения**, различные живые существа десяти сторон света изначально являются Буддами. [12, с. 395]. В сутре **Бодхисаттва ада** сообщается, что бесчисленные миллиарды миллионов неопикуемых кальп тому назад в мир явился Будда, который был наставником богов и людей, стяжавший всяческую мудрость [2, с. 73].

Концептуальные построения буддистов Махаяны приобретают фантастический характер. Так, в сутре **Бодхисаттва ада** сообщается: «Внутри трёх морей помещаются великие ады. Они исчисляются сотнями и тысячами. Все они различны. Тех, которые называются великими, – восемнадцать. Кроме того, существуют пятьсот адов, в которых испытываются неизмеримые страдания. Кроме того, существуют ещё тысяча адов, в которых также испытываются неизмеримые страдания» [2, с. 52–53]. Буддисты Махаяны мыслят преимущественно неисчислимыми во времени и пространстве представлениями.

В сутрах Махаяны особенно важное значение придаётся бодхисаттвам, которые, являясь воплощением Будды, выступают носителями обновлённой практики и знания. В **Алмазной праджня-парамита сутре** Будда сказал: «Все бодхисаттвы-махасаттвы должны так овладеть своим сознанием: сколько бы ни было существ, должны думать они, рождающихся из яиц, рождающихся из утробы, рождающихся из сырости или рождающихся вследствие магических превращений, имеющих физический облик или не имеющих его, мыслящих и не мыслящих или не мыслящих и не мыслящих, всех их должен я привести в безостановочную нирвану и уничтожить их страдания, даже если речь идет о несчетном, неизмеримом и бесконечном числе живых существ» [12, с. 39]. Будда сказал Субхути: «Знай, что благие корни этих людей взрастили не один Будда, не два Будды, не три, или четыре, или пять Будд, но бесчисленное количество тысяч и мириад тысяч Будд взрастили их благие корни» [12, с. 42]. Среди мириад тысяч Будд затерялся сам Татхагата.

В **Сутре Совершенного Пробуждения** Будда обратился к бодхисаттве Маньджушри со словами: «Благие мужи! У Высшего Владыки Учения есть великая дхарани, называемая путем Совершенного Пробуждения. Из нее происходят истинная реальность, пробуждение, нирвана и парамиты. Она есть исток и основа тех из бодхисаттв, что обрели учение, и всех Татхагат. [Все они] опираются на всеосвещающее свойство пробуждения и [через него] прекращают неведение и обретают путь Будды... С безначальных времен все живые существа подвержены превратным воззрениям, подобны тем, кто заблудился и бродит из стороны в сторону... Они подобны тем, кто страдает болезнью зрения и видит в воздухе цветы и вторую луну, [которых в действительности нет]... И из-за этой

ложной приверженности он не только заблуждается относительно истинной природы пустоты, но не видит и того, откуда произрастают настоящие цветы. И этот ложный круговорот рождений и смертей называется неведением. Благие мужи! Неведение в действительности не имеет в себе основания» [12, с. 379–380]. «[Совершенное Пробуждение] не приобретается, его невозможно потерять. Не происходит ни порабощения, ни освобождения. С самого начала следует понимать, что для живых существ изначальное состояние Будды, рождение, смерть, нирвана есть лишь нечто подобное вчерашнему сну... Следует осознать, что в них нет ни приобретения, ни потери, ни достижения, ни утраты. То, чем можно [это] осознать, не имеет пребывания, не останавливается, не действует и не гибнет. В этом осознании [Совершенного Пробуждения] нет ни деятеля, ни того, кто подвергается действию, ни в какой степени нет осознания и того, кто осознает, всеобщая природа дхарм пребывает в равности и не несет ущерба» [12, с. 393]. В буддизме Махаяны постулируется первосущностная метафизическая реальность Совершенного Пробуждения, из которой проистекает всё сущее.

В одной из наиболее почитаемых **Сутре Сердца Праджня-парамиты** в мыслительном конструкте «пустоты» буддисты Махаяны поместили всё сущее вместе с учением Будды и его деяниями. Бодхисаттва Авалоки-тешвара во время осуществления глубокой праджня-парамиты ясно увидел, что все пять скандх пусты. Он сказал: «Чувственно воспринимаемое не отлично от пустоты. Пустота не отлична от чувственно воспринимаемого. Чувственно воспринимаемое – это и есть пустота. Пустота – это и есть чувственно воспринимаемое. Группы чувств, представлений, формирующих факторов и сознания точно таковы же. Шарипутра! Для всех дхарм пустота – их сущностный признак. Они не рождаются и не гибнут, не загрязняются и не очищаются, не увеличиваются и не уменьшаются. Поэтому в пустоте нет группы чувственно воспринимаемого, нет групп чувства, представлений, формирующих факторов и сознания, нет способностей зрительного, слухового, обонятельного, вкусового, осязательного и умственного восприятия, нет зримого, слышимого, обоняемого, ощущаемого вкусом, осязаемого и нет дхарм; нет ничего от сферы зрительного восприятия и до сферы умственного восприятия. Нет неведения и нет прекращения неведения, и так вплоть до отсутствия старости и смерти и отсутствия прекращения старости и смерти. Нет страдания, причины страдания, уничтожения страдания и пути, ведущего к прекращению страданий... Все Будды трех времен по причине опоры на праджня-парамиту обрели аннута-ра самьяк самбодхи. Посему знай, что праджня-парамита – это великая божественная мантра, это мантра великого пробуждения, это наивысшая мантра, это несравненная мантра, наделенная истинной сутью, а не пусто-порожня. Поэтому и называется она мантрой праджня-парамиты» [12, с. 31–32]. Мыслительный конструкт «пустоты», лишённый каких-либо характеристик, подаётся как исходное онтологи-

ческое бытие, из которой проистекает всё материальное, мыслительное и психическое сущее.

В буддизме Махаяны преимущественное значение приобретают бодхисаттв, которые почитаются больше, чем Будда. **Кшитигарбха** (санскр. «Чрево Земли», «Сущность Земли») – один из наиболее почитаемых бодхисаттв в Махаяне, воплощает силу обета спасения живых существ. Поскольку живые существа страдают в адских мирах больше всего, то в них Кшитигарбха стремится поддерживать страждущих. В конце времён он уничтожит все ады. Согласно сутре **Бодхисаттва ада**, «отделившиеся тела» бодхисаттвы Кшитигарбхи, прибывшие из многочисленных миров, соединились в одно тело. Рыдая, опечаленный бодхисаттва сказал Будде: «В течение бесчисленных калп Будда руководил мною. Благодаря этому я обрел невообразимые духовные силы и величайшую мудрость. Мои “отделившиеся тела” заполняют миры, число которых подобно числу песчинок в сотнях, тысячах, десятках тысяч коти Гангов. В каждом из этих миров я магическим образом создаю сотни, тысячи, десятки тысяч коти тел. Каждое из этих тел спасает сотни, тысячи, десятки тысяч коти людей, заставляя их принять прибежище в Трех Драгоценностях, навеки избавляя их [от круговорота] жизнью и смертей и приводя их к блаженству нирваны. Даже если те благие деяния, которые они исполняют ради Дхармы Будды, малы, подобно волос ку, подобно капле воды, подобно песчинке, подобно пылинке, подобно кончику волоска, я сделаю так, что они постепенно [приблизятся к] освобождению и обретут великую пользу. Я желаю, чтобы Почитаемый Миром не беспокоился [об участии] живых существ будущего, которые создадут себе дурную карму!» [2, с. 59–61]. Бодхисаттва **Самантабхадра** (санскр. «всевеликодушный», «всеблагодой») «всевеликодушный», «всеблагодой») – бодхисаттва дхармы, воплощает Полное Сострадание, силу трансцендентальной мудрости-праджни, изображается верхом на слоне с 6 бивнями. Самантабхадра вместе с Буддой и бодхисаттвой Маджурши входит в состав триады Шакьямуни вместе с бодхисаттвой Манджушри и Буддой. В Аватамсака сутре изложены 10 великих обетов практаки бодхисаттвы Самантабхадры для достижения заслуг и добродетелей Татхагаты.

Таким образом, буддизм Махаяны представляет собой сложный ценностно-мыслительный комплекс, в котором метафизическая онтология и индивидуально-психическая реальность подвижника составляют единое целое. При этом практически утрачена концептуальная связь с учением и практикой Будды. В буддизме Махаяны получили разработку различные версии практического делания для достижения Пробуждения, что, однако, не даёт основания отнести его к полноценному религиозному образованию.



## ГЛАВА 5

### РАЗВИТИЕ РЕЛИГИИ БУДДИЗМА В КИТАЕ В I–V ВЕКАХ

Одной из наиболее развитых версий буддизма является китайский буддизм I–V вв., запечатленный в труде Хуэй-цзяо «Гао сэн чжуань» («Жизнеописание достойных монахов»; далее – ГСЧ). «Биографическое собрание Хуэй-цзяо, – отмечает М. Е. Ермаков, – содержит материалы по китайскому буддизму с 67 по 518 г. Сюда в хронологическом порядке вошли биографии 257 исторических лиц, кроме того, более 200 лиц упоминаются в кратких биографиях. Биографии составляют 13 цзюаней и распределяются по десяти разделам: «Переводчики» (цз. 1–3), «Толкователи» (цз. 4–8), «Чудотворцы» (цз. 9–10), «Преуспевшие в самосозерцании» (цз. 11), «Знатоки виная» (цз. 11), «Принесшие себя в жертву» (цз. 12), «Декламаторы» (цз. 12), «Сотворившие благо» (цз. 13), «Наставники в сутрах» (цз. 13) и «Сказители» (цз. 13). Каждый из разделов завершается авторским заключением» [110, I, с. 9]. Исследователи выделяют два основных периода в истории китайского буддизма: подготовительный (I–VI вв.) и последующий независимый, собственно китайский. У исследователей китайского буддизма наибольший интерес вызывают школы периода – чань-буддизм (дзэн) и др. Однако, представляется, среди китайских буддистских версий, в буддизме I–V вв. в Древнем Китае был наиболее полно и глубоко реализован религиозный потенциал учения Будды. Древнекитайским монахам удалось преодолеть мистически-метафизические барьеры, которые не смог перейти сам Будда! Этот период в Древнем Китае я буду называть «ранним буддизмом».

*Методологическая оценка* ГСЧ. как письменного источника. Автор ГСЧ был носителем высокой интеллектуальной культуры, присущей образованным людям традиционного Китая и обладал развитым научным и историческим мышлением. Его повествование становления буддизма в Древнем Китае обладает фукидидовской достоверностью. Хуэй-цзяо выступает одним из главных «летописцев» раннего буддизма в Древнем Китае.

Если рассматривать труд Хуэй-цзяо с точки зрения традиционного научного дискурса, то в ГСЧ практически не содержится развитого спекулятивного знания. Это произведение, описывающее весьма странные подвиги буддистских монахов в Древнем Китае I–V вв., имеет преимуще-

ственно исторический интерес. Если исследовать творение Хуэй-цзя с точки зрения современного научно религиозного подхода, то открывается картина существенных достижений древнекитайских монахов, в определенном смысле продвинувшихся дальше и глубже по суровому пути Боговедения, чем древнеиндийские монахи трех колесниц, и даже самого Будды. Древнекитайским шрамана (монахам-отшельникам) удалось преодолеть противоречия вероучений хинаяны и махаяны и создать сбалансированную версию буддистского религиозного учения.

Наиболее богатый материал для реконструкции содержится в разделе «Толкователи», который автор ГСЧ. передает не в пересказе, а в письмах великих шрамана, что обеспечивает достоверность знания как первоисточника. Хуэй-цзя излагает две наиболее важные и актуальные для раннего буддизма в Древнем Китае проблемы – статуса шрамана и природы нирваны.

### **5.1. Концептуальный синтез китайского буддизма высших достижений буддистской и конфуцианско-даосской мысли**

По сравнению с учением самого Будды философско-религиозная составляющая древнекитайского буддизма периода I–V вв. имеет существенные преимущества. В ходе адаптации буддизма в ментальном пространстве древнекитайской культуры неотвратимо происходил процесс ассимиляции конфуцианских и даосских философских представлений. Китайская версия буддизма приобретала сложную, неоднородную религиозно-мыслительную структуру. Индийский буддизм наполнялся конфуцианской моралью и развитой даосской метафизикой Дао-Пути. Три великих потока, буддистский, конфуцианский и даосский соединились в единое целое, создав уникальное, несравненное по красоте и чистоте духа образование.

Даосская система духовно-нравственного очищения открывала дорогу буддистскому подвижнику мистического постижения метафизического бытия бога Будды (Дао-Пути). Поэтому вхождение древнеиндийских версий хинаяны и махаяны в высокоразвитое ценностно-мыслительное пространство древнекитайской культуры I–II вв. было плодотворным в развитии буддизма как религии, потому что привело к существенному его обогащению. Если в Римской империи, как историческом этапе развития европейской цивилизации, в это время шла своеобразная война «всех против всех» (язычников с христианами, между христианскими сектами, христиан с иудеями), то в Древнем Китае царил гармо-

ничное содружество существенно различных религий, которое способствовало прогрессирующему развитию религиозности в Древнем Китае.

Хуэй-цзяо приводит размышления почитаемого буддистского монаха Кан Сэн-хуэя о соотношении конфуцианства и буддизма: «Известно, что мудрые властители завещали миру сыновнюю почтительность и родительское милосердие... Гуманность и добродетель питали все сущее подобно винным источникам и всходам радости. Добро имело свои знамения, были они и у зла. Если кто-то тайно совершал зло, его уличали и наказывали духи. Если кто-то вредил открыто, его карали люди. И цзин призывает преумножить добро и остаток дней провести в блаженстве, Ши цзин – искать счастье, не ведая сомнений. Хотя и в иных выражениях, чем конфуцианский канон, Учение Будды наставляет, по сути, в том же!» Сунь Хао возразил: «Выходит, что Чжоу-гун и Кун-цзы все уже объяснили. Так зачем же нам Учение Будды? Кан Сэн-хуэй отвечал: «То, что говорили Чжоу-гун и Кун-цзы, едва касается ближайших следствий. Что же до Учения Будды, то оно проникает в глубины таинств: совершил зло – обрешь долгие мучения в земном аду, сделал добро – пребываешь в вечной радости в Небесном дворце. Так разве не велик Будда, провозгласивший сие, дабы просветить и вразумить всех погрязших в мирском!» [110, I, с. 113–114]. Появление буддизма в Китае открыло высоко нравственным конфуцианцам путь метафизического движения к священной реальности, на что справедливо указывал Кан Сэн-хуэй. Поэтому на китайской земле наиболее образованные подвижники и стали первыми буддистскими монахами. «Поведения Кан Сэн-хуэй был чрезвычайно строгого, – отмечает Хуэй-цзяо, – образован всесторонне. Обладая превосходными способностями, он с прилежанием учился. Кан Сэн-хуэй отчетливо уяснил себе содержание Трипитаки, всесторонне обозрел Шестикнижие, приобрел ко многому из астрономии и тому, что содержится в триграммах и апокрифических тайных книгах. Он разбирался в искусстве управления государством и более всего – в сочинительстве» [110, I, с. 110]. «Дхарма-ракша всесторонне обозрел Шестикнижие, а литература «Семи разделов» была ему утехой» [110, I, с. 117]. Джу Дао-цянь «толковал то сутры Вайпуля, то Лао-цзы, то Чжуан-цзы. И все, кто с вниманием внимали ему, в равной мере приближались к внутреннему (буддизм) и внешним (иным) учениям» [111, II, с. 23]. Ши Дао-ли «превосходно знал сутру Фан гуан цзин, находя некоторые соответствия буддийских принципов у Чжуан-цзы и Лао-цзы и в трех сокровенных Трактатах (Лао-цзы, Чжуан-цзы и И цзин)» [111, II, с. 63]. Хуэй-гуань «во всех тонкостях познал буддистские принципы, глубоко постиг Лао-цзы и Чжуан-цзы, также исследовал Ши сун люй (Сарвастивада-виная), собрав во едино все ее фрагменты». [111, II, с. 116].

Как бы глубоко ни входили китайские монахи в ценностно-мыслительный поток буддистского служения, они никогда не выходили и не думали выходить из насыщенного конфуцианскими добродетелями

ментального пространства культуры Древнего Китая. Поэтому Чжи Дунь наставлял Его Величество «уравновесить Два начала (Небо и Земля; Ян и Инь)», «вознести молитвы Цю (Конфуцию)», «приносить очистительные жертвы на алтаре Неба» и другие. «Когда же небесные добродетели соединятся с Вашими, – рассуждает знаменитый монах, – то народ будет благодетельствован тайным потусторонним содействием свыше. Необъятная вселенная в Шести составляющих (зенит, надир и четыре стороны света) станет обителью благодати и счастья, а бескрайние просторы Великой династии Цзинь – благополучным пристанищем. Необъятная вселенная... станет обителью благодати и счастья, а бескрайние просторы Великой династии Цзинь – благополучным пристанищем. При постоянстве надеяния-увэй все сущее возвращается к истоку, а с обретением Великого образа (Дао-Абсолют) Поднебесная продолжает двигаться сама собой» [111, II, с. 29–30]. Буддизм существенно способствовал духовно-нравственному развитию китайской Земли. В этом русле мыслит и Чжу Дао-и: «Великая династия Цзинь – в апогее своей славы; ее добродетель беспредельна. Поклонение Закону Будды простирается вдаль все более» [111, II, с. 66].

В конфуцианско-буддистском религиозном пространстве буддистские подвижники создавали субпространство особого рода, в котором нравственные, мыслительные, подвижнические требования были существенно усилены. «Полнейшая свобода и безмятежность, справедливо утверждает Чжу Дао-и, – не то, к чему стремится отшельник... Одетые в сермяжные одежды и с посохом в руке, эти люди взбудоражили столичный град. Они порвали со своими привязанностями, презрели свои желания, очистили устремления, прояснили тайное и не имели себе равных с давних времен. Учение глубоко и сокровенно, побуждает к милосердию. Странники ходят с востока на запад, не задерживаясь на одном месте. Учение-Путь – их единственная цель» [111, II, с. 66]. Духовная близость древнекитайских шрамана и православных монахов-исихастов в нравственных ориентациях, мистически-метафизических устремлениях, суровой аскезе проявляется в полной мере.

Вызывает восхищение высокая культура рационального и исторического мышления Хуэй-цзяо, которому удалось передать дух и правду благословенного времени в развитии раннего буддизма в Древнем Китае I–V вв. Рассмотрим несколько примечательных историй. Ши-гао был сыном царя Парфии, наследником престола. Когда царь скончался, он уступил престол дяде и ушел в монахи. Ему открылось видение дхармо-кармической реальности. Когда во время странствий на него напали разбойники Ши-гао сказал одному из них: «В прошедшем перерождении я задолжал вам, любезный. И теперь вы проделали долгий путь, чтобы получить свой долг. Ваш гнев коренится в прошлом перерождении». Он подставил голову под меч без тени замешательства, готовясь принять удар. Разбойник убил его [111, I, с. 103]. Буддистские дхармо-кармические повествования

открыли китайским монахам неведомое ранее трансцендентальное мистическое пространство, которое существенно расширило развитое историческое мышление древнекитайских интеллектуалов.

## 5.2. Совершенноумдые китайские буддистские монахи

Экзистенциальное бытие достигшего святости буддистского монаха носило комплексный характер, которое включало нравственную, теоретическую, мистическую и практического делания составляющие. Влиятельный политический деятель Си Чао так характеризовал Чжи Дао: «Своим божественным разумом закононаставник Чжи Дао-линь постиг сокровенное, обрел единственную истину. По прошествии нескольких сотен лет он унаследовал и вызвал в свет Великий закон. Воистину, не превзошел он только Единственного (Будду)» [111, II, с. 28–29]. В послании Верховному владыке Джи Дунь раскрывает собственное представление об идеале подвижника: «Я, Чжи Дунь, бью челом и сообщаю, что я, бесталаный, поклоняюсь нравам за пределами суетного мира. ... Справедливый закон шрамана, исходящий от Совершенноумдого Будды, обязывает блюсти чистоту и противиться грубому, отказываться от желаний и верить главному принципу. Прибегая к чудному таинству, шрамана воплощает собой идеал Совершенноумдого, а утверждая Пять обетов, способствует правителю в совершенствовании. Внимая музыке без звуков, он приводит свои чаяния в гармонию. Исповедуя сыновнюю почтительность, исполненную милосердия и любви, он не причинит зла даже ползучим тварям. Испытывая сострадание при выражении соболезнавания, он вечно скорбит об отсутствии гуманности. Руководствуясь не явленными миру предписаниями, он на отдалении от мира ограждает себя от прегрешений в предшествующем существовании. Исполняя запрет на занятие официальных должностей, он попирает собственную гордыню, не сожалея об этом» [111, II, с. 29]. В китайской версии буддистской *метафизики Пути* для подвижников первостепенной целью было стремление к нравственному совершенству. При этом они в достижении нравственной добродетели в определённом смысле продвинулись дальше самого Будды. Татхагата был первопроходцем. Он один из первых в мировой истории достиг предельной чистоты добродетели. Нравственную систему координат древнекитайских подвижников составляли высшие буддистские и конфуцианские добродетели смирения, милосердия, любви к людям и даже к «ползучим тварям», сострадания, гуманности и другие. По меркам современной *метафизики Пути*, они ставили перед собой предельные нравственные цели.

Хуэй-юань так разъясняет метафизический и социальный статус шрамана: «Так кого же называют шрамана? Так говорят о том, кто сумел рассеять мрак слепого и невежественного [мира] и открыть таинственную дорогу за пределами превращений. Используя принцип «полного забвения» на этом пути, он движется вместе с Поднебесной, дабы те, кто помышляет о высоком, брали его за образец, а те, кто «полощет рот водой из потока», извели брод, проложенный им. Следовательно, даже если великие свершения еще не осуществлены, взирать на возвышенную стезю, ведущую к просветлению, само по себе воистину величественно. К тому же каша – одежда не для императорских аудиенций, а патра – посуда не для дворцовых приемов. Шрамана – человек, не принадлежащий суетному миру, и он не должен оказывать почести государю» [111, II, с. 82]. По мнению Хуэй-юаня, если подвижник, «находясь в семье, чтит Закон [Будды], то он принадлежит к людям, согласующимся с Миром превращений, [подвластным государю]... Поэтому он обладает природной любовью и выполняет обряд поклонения государю... Ушедший из семьи способен покинуть мир и осуществить свою волю. Он изменяет мирскому для того, чтобы стать на свой Путь. Если он изменяет мирскому. Если он уходит от мира, то и следы его должны подняться высоко... Он способен издали узреть брод Трех колесниц, вблизи открыть дорогу людей и небожителей. Если один такой муж полностью проявит добродетель, то его Путь распространится на шесть степеней родственников, а благодеяния разольются по всей Поднебесной. Хотя он не занимает престола правителя или князя, но по соболезнованию народу он равен престолу предержащему» [111, II, с. 83]. Древнекитайский шрамана рассматриваемого периода тщательно собирал всё религиозно философское знание (конфуцианское, даосское и двух колесниц), бережно накапливал всю добродетель. Его тяжелый и мужественный *Путь* не только возвышал его над мирским бытием. По сути, он делал его сверхчеловеком, подобно православному монаху-исихасту, достигшему святости. В этих высоких и суровых требованиях к служению просматривается родство древнекитайского раннего буддизма и православия.

Ши Хуэй-юань, «преисполненный чистых помыслов и таинственной, сокровенной сути», так описывает высшее состояние Боговедения в китайской версии раннего буддизма: «Теперь нам выпало счастье, о котором мы и не помышляли, – сообща устремиться к Западным пределам. Почтительно осведомившись в книгах, мы открылись вере, и светлые чувства проснулись в нас. Образ движущей силы проник в наши сны и видения... Ныне заоблачная картина являет свой блеск, и Тень соединилась с Духом. Это достижение происходит от гармонии принципов; это деяние нечеловеческое. Это, воистину, Небо изъявило нам свою искренность, и неведомая судьба свела нас воедино. Как же можно было не подчинить свои устремления, не преумножить вдохновение, не сосредоточить свои мысли в глубоком самосозерцании?!.. Утром мы сообща молим-

ся, а вечерами расходимся кто куда и разлучаемся друг с другом... Если кто-то один возвысится среди сообщества и будет первым, кто достиг божественных сфер, он не станет блаженствовать только сам на заоблачной вершине, забыв о тех, кто остался в темном ущелье. Если те, кто достиг Страны счастья прежде, и те, кто вознесутся позже, будут совместными стараниями следовать принципу «единого строя», тогда чудесным образом нашему взору предстанет великое явление Амитабхи (санскр. – «безграничный свет», беспредельно сияющий Будда; один из самых почитаемых будд – *В. М.*) и откроются наши сердца его чистому сиянию. Наш разум просветится вновь, а тела обретут новое обличье. Мы будем восседать на цветках лотоса среди потока и воспевать Амитабху в тени яшмового древа-кэ. В своих сотканных из облаков одеяниях мы будем перемещаться в восьми пределах, носимые благоуханным ветром, до окончания лет. Наши тела забудут об отдыхе, но будут все более покойны; наши сердца возвысятся над удовольствиями и так обретут радость. Миновав Три скверны (рождение обитателем ада, голодным духом-прета и животным), мы попросимся с ними издалека; взирая свысока на Небесный дворец, распрощаемся с ним навек. Следуя по стопам божеств, с глубоким вздохом ждать и полагать своим предназначением сей Путь – разве не в этом состоит величие?!» [111, II, с. 74–75]. Монах Ши Хуэй-юань в совершенном бытии Небесного дворца бога Будды мыслил высшие китайские представления о Поднебесной, Пути, при этом превратив ярко выраженное субъективное бытие Амитабхи в божественного святого.

### *Явления буддистских святых*

Хуэй-цзяо повествует о явлении буддистских святых праведному монаху. Он пишет: «В отдельной келье за наглухо закрытой дверью, – пишет Хуэй цзяо, – сиживал Дхармаяшас в позе самосозерцания. Внезапно в этой келье появлялись пять-шесть каких-то шрамана. Еще принимал он шрамана, прилетавших по верхушкам деревьев. И было это часто, и было их множество» [110, I, с. 130]. «Не прошел он и одного *ли*, как ему повстречался праведник лет этак девяноста, простой наружности, в грубом одеянии, но вида величавого. Фа-сянь хотя и признал за ним превосходство, но не узрел, что перед ним святой. Потом он повстречал молодого монаха и спросил, кто был этот старец. Тот отвечал: «Это ученик Будды великий Дхута-Кашьяпа». Фа-сяня охватил великий стыд. Он вернулся на гору, но вход в пещеру преграждал камень. Проникнуть туда не было возможности. Фа-сянь поплакал и ушел» [110, I, с. 163]. «Однажды он сидел в потаенной келье при закрытых дверях в позе самосозерцания и вдруг увидел Буддхабхадру. Сангхадатта удивился и спросил, как тот сюда попал. Буддхабхадра отвечал: «Я отправляюсь на небо Тушита на поклонение Майтрее». «Сказал и сразу исчез. Сангхадатта узрел перед собой святого, но не изведal степени его святости» [110, I, с. 150]. В этих описа-

ниях достаточно чётко просматривается однотипность православия и древнекитайского раннего буддизма. В житиях православных святых подобных мистических эпизодов имеется достаточно много. Киево-Печерский старец Ахилла (1906–2003) рассказывал: «Однажды, когда я вышел из церкви (Киево-Печерской Лавры в начале 50-х. XX в. – В. М.) ко мне подошла Женщина необычайной красоты (...вместе с ней было много людей) и говорит: “Ну расскажи, что ты здесь видел, что знаешь”. “Ничего не видел, ничего не знаю”, – ответил я. Она удивилась: “Как? Ходишь по этим святым камням и ничего не видел и не знаешь?” от смущения я не мог ничего сказать Ей в ответ. Она в утешение протянула мне Свой посох и сказала: “На тебе Мой посох, подержись за него, – в нем твоя сила”. Я взялся за посох, и меня тотчас обожгло, как огнем, от самого низа до верха. После этих слов Жена словно растворилась в воздухе. Вместе с Ней стали невидимыми и те люди, что были при Ней. Растерявшись, я стал спрашивать у прохожих о Женщине с посохом, но никто, кроме меня, ничего не видел» [117, с. 26]. Позже старцы Киево-Печерской Лавры объяснили ему, что он удостоился созерцания Самой Пресвятой Богородицы.

### *Медитация и декламация в китайском буддизме*

В технологии практического делания древнекитайских буддистов важное место занимали медитация и декламация наиболее значимых сутт. По свидетельству Хуэй-цзяо, «Калаяшасу открылась вся Трипитака, он был особо привержен дхьяне. Погрузится он, бывало, в самосозерцание и семь дней сидит не вставая. Калаяшас полагал посредством сосредоточения-самадхи обратить в веру многие государства» [110, I, с. 188]. «Сангхаварман дни и ночи на пролет совершал ритуальное хождение и декламировал» [110, I, с. 182].

### *Религиозные подвиги китайских буддистов*

Своеобразие подвижнического подвига китайских буддистских монахов выражалось в неукротимом стремлении, нередко ценою собственной жизни, добывания священных текстов, преодолевая невероятные трудности на пути в Индию и обратно. Хуэй-цзяо пишет: «Истинный закон глубок и безмерен, включает восемьдесят тысяч статей; переводчикам же удалось добыть не более тысячи цзюаней. И сопряжено сие с трудностями переходов через пески, переправ через ужасные пропасти. Эти люди шли через ущелья на сигнальные огни, продвигались вверх по колышкам. Так что когда они собирались вместе и подсчитывали потери, то из десяти человек оставалось восемь или девять. Так было с Фа-сянем, Чжи-мэном, Чжи-янем и Мужественным в Законе. Когда они отправлялись в путь, за ними шла толпа, когда же они возвращались, их сопровождала только собственная тень. Как же прискорбно сие!» [110, I, с. 197].



Хождение в Индию китайских буддистских монахов было также формой сурового практического делания, в ходе которого закалялась и очищалась душа подвижника, проверялась подлинность и глубина его веры.

Будда и его последователи выстраивали и развивали своё учение без представлений о Боге и Его участии во всём происходящем, что придавало их концептуальным построениям весьма продуктивный способ достижения блаженного состояния в мирской жизни, которое они называли «Просветлением» и «Освобождением». Китайские буддисты I–V вв. своими глубокими верованиями придали индийским буддистским представлениям религиозный характер, рассматривая мыслительные конструкты «Будды», Нирваны» и др., как потаённую, совершенную трансцендентально-трансцендентную божественную реальность. Глубина и искренность их веры, философски проработанная теология, суровая аскеза преобразовали буддистское учение в высоко развитую религию.

В многовековой истории Китая I–V вв. стали периодом высокого развития религиозных верований, которых в последующей истории культурного развития китайцы не имели. В 520 г. сын одного из правителей южной Индии Бодхидхарма пришел в Поднебесную. В пещере в горах он девять лет просидел перед стеной, занимаясь медитацией. Его называют первым патриархом в истории Чань буддизма. В основу своего учения он положил практику сидячего созерцания внутрь себя. Глубокая мистически-метафизическая связь с Богом китайцами была утрачена навсегда. В настоящее время многомиллионный народ Поднебесной предстаёт самым нерелигиозным среди всех народов мира.

### **5.3. Суровое практическое делание китайских монахов**

Одной из важнейших целей технологии практического делания в *метафизике Пути* является стремление подвижника достичь предельной чистоты духовности и морали. Если в конфуцианстве рассматриваемого периода решение этой непростой задачи было конечной целью, то в китайской версии буддизма она выступает необходимым условием для дальнейшего мистического движения к Боговедению.

В жизнеописаниях Хуэй-цзяо буддистские монахи были в высшей степени достойными. Он так характеризует монаха Локакшему, уроженца Кушанского царства: «Целомудренного поведения, редких способностей и пронизательного ума, он ревностно и непреклонно следовал обетам, за что и стяжал славу... Тогда же жил упасака (мирянин), уроженец государства Парфия Ань Сюань. Целомудренный и чистый, он обладал глубоким и ясным умом» [110, I, с. 107, 108]. В жизнеописании Дхармаракши Хуэй-

цзяо отмечает: «За день Дхармаракша зачитывал тексты в десять тысяч слов – пробежит глазами, и уже повторяет наизусть. Наделенный от природы чистотой и добродетелью, он был целомудренного поведения, сосредоточенно и с прилежанием учился, в поисках наставника был готов пройти десять тысяч *ли*... Его добродетель простиралась до дальних пределов, его слава достигала сопредельных стран» [110, I, с. 117, 118]. «Футобамо (Буддхаварман), – пишет Хуэй-цзяо, – что означает «Доспехи просветления», был уроженцем западных краев. С детских лет безупречного поведения, светлый и искренний, умом и сообразительностью он превосходил сверстников» [110, I, с. 167]. «Ши Бао-юнь в молодые годы ушел в монахи, – отмечает автор ГСЧ., – истово предавался ученым занятиям. Его устремления были чисты и непорочны как ни у кого из сверстников. Еще в молодости он прославился непоколебимостью Духа и целомудрием. И в поисках Закона был он совершенно искренен, презрел себя ради Учения. Он возжелал увидеть воочию священные реликвии, дойти до самой сути священных текстов» [110, I, с. 170]. «Четырнадцать лет Гунаварману представился случай выказать выдающуюся проницательность, глубочайшую прозорливость. Доброта и любовь его были всеобъемлющими; он был исполнен добродетели и служил благу» [110, I, с. 172]. Ши Джи-мэн был уроженцем Синьфэн... От природы благочестивый и разумный, он был безупречного поведения. Ши Джи-мэн с малолетства облачился в одежды Закона, преисполнился величайшим тревением: дни и ночи напролет нараспев зачитывал сутры» [110, I, с. 186]. Ши Сэн-гуан «чистый и искренний от природы, он обладал безупречной нравственностью» [111, II, с. 57]. Яньчжоуский наместник Ван Гун из Ланъе отправил письмо шрамане Сэн-цзяню со словами: «Старший и младший братья Хуэй-юань и Хуэй-чи достигли предела добродетели, не так ли?» Сэн-цзянь отвечал: «Старший и младший братья Хуэй-юань и Хуэй-чи – великолепны. Их неукротимая вера обладает духом Учения». [111, II, с. 86]. Практическое делание китайских буддистов предполагало не только всяческое стремление к добродетели, но и непрерывное чтение и декламацию буддистских текстов, и суровую аскезу.

Когда в конце I в. до н.э. ментальное пространство империи Хань было насыщено конфуцианскими ценностно-мыслительными ориентациями, в древнекитайской культуре сложился режим благоприятствования для восприятия высокой духовности. Поэтому духовные подвиги достигших святости буддистских монахов, независимо от их национальной принадлежности получали самую высокую оценку правителей и широких народных масс, даже варваров. Показательна история монаха Бо Юань по прозванию Фа-цзу, который был подвижником исключительной праведности. Наместник округа Циньчжоу Чжан Фу по несправедливому обвинению приказал казнить праведника. Хуэй-цзяо так описывает последующие события: «Праведность Фа-цзу стала общеизвестной в землях Гуаньчжуна и Луньюю. К западу от Сяохани его чтили как божество. Варвары

и китайцы тяжело вздыхали, ходили по дорогам все в слезах. Варвары-цян с гор Лун собрали пять тысяч отборной кавалерии, чтобы встретить Фа-цзу и вернуться с ним на запад. На полпути они узнали о его казни; скорби не было предела. Их охватил благородный порыв отплатить за смерть Фа-цзу. Чжан Фу послал войско в горы Лун, и варвары вступили в бой с его легкой кавалерией. Тем временем Его высокопревосходительство бывший правитель Тяньшуй Фу Чжэн пришел в ярость и казнил Чжан Фу. Толпа варваров утолила жажду мести и смыла с себя позор. Они выразили свое одобрение и повернули обратно. Останки Фа-цзу разъяли и вложили в основания ступ и монастырей» [110, I, с. 120]. Эти события произошли в конце III – начале IV вв. Восхищение праведниками-подвижниками было всеобщим, даже среди варваров.

История почитания Дхармамитры в полной мере показывает отношение царской власти к высшей духовности в древнем Китае. Хуэй-цзяо пишет: «Дхармамитра миновал многие царства и пришел в Куча. Накануне его прихода царю Куча приснилось божество и сказало так: «Человек величайшей добродетели прибудет завтра в вашу страну. Вы должны гостеприимно его встретить!» Наутро царь приказал своему советнику по внешним делам: «Если в наши пределы войдет чужестранец, непременно пришлите гонца с докладом!» Вскоре действительно объявился Дхармамитра. Царь собственной персоной вышел встречать его за городскую стену и пригласил во дворец. Он принял от Дхармамитры обеты и совершил ритуал четырех подношений. Дхармамитра благоденствовал в Куча, но не лишал себя возможности к перемене мест, ибо не был связан материальными выгодами. Пробыв в Куча несколько лет, он возымел желание уйти. Царю и теперь явилось во сне божество и сказало: «Человек благих деяний покидает вас, царь!» Царь проснулся в страхе и тревоге. И владыка и его сановники тут же принялись уговаривать Дхармамитру остаться, но так ничего и не добились» [110, I, с. 183-184]. Ниже читаем: «Праведность Дхармамитры была давно известна, его благотворное влияние простиралось на все государство. Его прибытие торжественно приветствовала вся столица. Супруга династии Сун императора Вэнь-ди императрица Юань, старший наследник и великие княжны возвестили начало поста во дворце Гуйгун и просили Дхармамитру принять у них обеты в покоях императрицы. Прибывшие тогда с визитом послы десять дней ожидали приема» [110, I, с. 184]. «Гунавриддхи был человеком щедрой души. К нему стекались толпы народа за десять тысяч *ли*. Торговцы Южных морей почитали его своим наставником. Гунавриддхи принимал от них всевозможные подношения, употребляя их во благо Закону» [110, I, с. 194]. Подвижническая деятельность Дхармамитры и его всеобщее почитание имели место в первой половине V в., а Гунавриддхи – в конце этого же столетия. Три столетия безупречная добродетель древнекитайских шрамана целенаправляла, вела древнекитайское общество к высшей духовности.

Хуэй-цзяо так описывает почитание одного из любимых монахов в раннем буддизме Древнего Китая: «Дао-ань пребывал в землях Фаньчэн и Маньян (т. е. Сянъян) пятнадцать лет... Династии Цзинь августейший император Сяо-у-хуан-ди (373–389), испытавший благотворное влияние Дао-аня, подтвердил его добродетели и определил посланников с изъявлением почтения и высочайшим указом, который гласил: «Закононаставник Дао-ань обладает всесторонними способностями и познаниями. Его литературный талант ярок и неподражаем. Пребывая на Пути, он наставляет непосвященных, а его великолепный образ поведения восприимлют монахи и миряне. Он не только служит мерилom спасения в наши дни, но будет оказывать влияние и на будущие поколения. Мы назначаем ему содержание равное с ванами и гунами [первые ранги знатности], которое будет предоставляться ему, где бы он ни находился». К этому времени Фу Цзянь давно уже ведал о славе Дао-аня и часто говаривал: «В Сянъяне есть Ши Дао-ань. Это божественный талант. Ныне Мы желаем, чтобы его доставили сюда и он оказывал содействие Нашей императорской особе». Затем он послал Фу Пи на юг, чтобы захватить Сянъян. Дао-ань и Чжу Сюй были захвачены Фу Цзянем. Фу Цзянь сказал своему министру Цюань И: «Стотысячным войском мы взяли Сянъян и получили лишь полтора человека». Цюань И спросил: «Кого же?» Фу Цзянь ответил: «Досточтимый Дао-ань – один человек. Си Цзо-чи – полчеловека» [111, II, с. 47]. Снарядить стотысячное войско, провести военную операцию ради того, чтобы заполучить желаемого святого! Беспрецедентный случай в мировой истории. «Династии Вэй (386–534) варвар Тоба Дао (император Тай-у-ди) прослышал о том, что Дхармашема овладел Тантрой, направил к нему с послами приглашение, а Цзюйцюй Мэнсуня предупредил: «Если не пришлете Дхармакшему, пойду на вас войной!» [110, I, с. 157]. На что удельный правитель Цзюйцюй Мэнсунь ответил: «Я, старый верноподданный Запада Цзюйцюй Мэнсунь, служу вашему двору, не смея прекословить... Дхармакшема – мой наставник, и я умру вместе с ним, нисколько не сожалея о непрожитых годах» [110, I, с. 158]. Императоры и князья в Древнем Китае бились за буддистских шрамана как самую большую драгоценность!

В это время (III–VI вв.) в распадающейся Римской империи и формирующейся Византийской империи набирало силу аскетическое монашеское движение в христианстве. Несмотря на, казалось, существенные различия между православием и китайским ранним буддизмом в стратегических целях достижения мистического созерцания сокровенной божественной реальности и в тактических средствах практического делания проявляется их близкое родство. Праведных христианских и буддистских монахов верующие воспринимали как сверхчеловеков. Таким они были на самом деле.

## 5.4. Сокровенная мистика китайского буддизма

Согласно представлениям *метафизики Пути*, только достижение святости, абсолютной чистоты духа и морали, открывают подвижнику доступ мистического общения с трансцендентной божественной реальностью. Для монахов внешним признаком достижения Боговедения является появление мистических событий, приобретение способности прозорливости, излечивать других. «Когда приходили посетители, – сообщает автор ГСЧ, – Чжу Сэн-лан за день знал, сколько их прибудет, и приказывал ученикам готовить еду. Приходило столько посетителей, сколько он говорил. Все восторгались этим даром предвидения. [111, II, с. 54]. Когда девятилетний Дао-хэн играл на дороге, «отшельник Чжан Чжун увидел его и заохал: «У этого малого дитяти лицо выдающегося человека... Будет пребывать на Пути, сможет осуществить Закон Будды. Жаль, что я стар и мне не доведется этого увидеть!» [111, II, с. 99]. Согласно *метафизике Пути*, достигшие святости подвижники прозревают время своей кончины. Так, за день до кончины Чжу Сэн-фу воскликнул: «Завтра я должен уйти!» Перед самой его кончиной изумительный аромат благовоний заполнил залу, полились звуки священных гимнов. Несколько десятков тысяч праведников и мирян опрометью бросились в монастырь» [111, II, с. 58]. «Перед самой смертью, – пишет Хуэй-цяо, – Хуэй-юн в одежде из шелковых лоскутов принялся искать сандалии, чтобы, сложив ладони в приветствии, встать навстречу тому, кого он увидел. На удивленные вопросы он отвечал: «Пришел Будда!» Сказав так, он умер... Все праведники и непосвященные, находившиеся тогда на горе, ощутили чудное благоухание, которое прошло через семь дней» [111, II, с. 89].

Обычно чудесные явления имеют много свидетелей, чаще всего – монахов, тех, кто в Пути, и только укрепляют их веру. Это сокровенное знание внутреннего пользования, закрытое для непосвященных, которое следует рассматривать как мистические факты.

### *Трансцендентальное бытие бога Будды*

Буддисты махаяны, провозгласив Будду богом, по сути, превратили его в «свадебного генерала», не наделенного властными полномочиями. Его статус, как трансцендентной реальности, был весьма неопределённым. Нередко в их вероучении наиболее знаменитые бодхисаттвы Манджушри, Авалокитешвара, Майтрея приобретали более важное значение. Китайские буддисты рассматривали Будду как сокровенную, чисто духовную, трансцендентную реальность, которая совмещалась с конфуцианским божеством Дао-Путем. Если для буддистов махаяны Будда, как человек-бодхисаттва-бог, был достаточно тривиальным событием, которое доступно каждому мужественному и настойчивому монаху, то для

китайских подвижников *Путь Будды* уникален, неподвластен даже шрамана.

Согласно раннему буддизму в Китае I–V вв., сокровенная реальность Будды открывалась чаще всего и полнее всего в священных суттах Благоговенного. «...проникнуться Духом Истинного учения и принять наставления Праведного закона способен только тот, – настаивает Хуэй-цяо, – кто стремится объять все священные тексты. Иначе останутся тщетными усилия переводчиков и писцов. Так и некому будет вкусить прелести поведанного Буддой слова! Наивысшая драгоценность останется втуне и без употребления!» [110, I, с. 197-198]. «Величие закона Будды невозможно измерить», – утверждал Хуэй-юань [111, II, с. 83]. Для китайских буддистских монахов Типитака приобрела характер Священного Писания, подобно Библии у христиан. Для них сутты Будды были не столько средством осмысления освобождения от мирского бытия, как у индийских буддистов хинаяны, сколько способом продвижения к Будде как трансцендентной божественной реальности.

Что представляла собой трансцендентная божественная реальность для китайского буддистского монаха? Она имела несколько проявлений. В мистическом Боговедении она преимущественно открывалась и как Дао-Путь, и как Будда, и как нирвана. Следуя традиционной буддистской технологии практического делания, для буддистов предельной целью выступала нирвана. В письме Кумарадживе Хуэй-юань признается: «...Я сам не был в состоянии овладеть способом достижения чудесных врат (нирваны), прикоснуться к завещанному нам чуду» [111, II, с. 77]. В то время как для Будды и его последователей малой колесницы её природа так и осталась непрояснённой, поскольку она мыслилась и как сокровенная субъективная, и как объективная реальность. Буддисты махаяны, преодолевая это существенное противоречие, мыслили её как высшее индивидуально-психическое состояние подвижника. Однако такое представление тянуло за собой еще больший воз религиозных противоречий. Древнекитайские шрамана нашли оптимальный выход, разрешивший фундаментальные трудности буддистского вероучения, отягощавшие его многие столетия. Они мыслили нирвану как объективную, сокровенную, трансцендентную божественную реальность. И сразу же все стало на свои места. Мистика *метафизики Пути* заработала как часовой механизм! Теоретическая, практическая и мистическая её составляющие взаимодополняли друг друга на всех этапах сурового Пути практического делания.

### *Божественное бытие Нирваны*

В осмыслении мистической природы нирваны Хуэй-цяо отмечает: «После смерти Кумарадживы, нося траур по вечной утрате и чувствуя избыточность своих устремлений, Сэн-чжао сочинил трактат «О неизреченности нирваны» (*Не пань у мин лунь*). В нем он говорит: «В сутрах

упомянуты две нирваны «с остатком» и «без остатка». В государстве Цинь она переводится как увэй-недеяние или *меду*-уничтожение. Увэй-недеяние используется потому, что обозначает «неизреченность», «пустоту» и «не имеющее отношения к существующему»: *меду*-уничтожение обозначает, что «человеческие страдания полностью исчезли» [111, II, с. 103]. Известное со времен Будды различие двух видов нирваны замкнуто в границах субъективной реальности как состояние экзистенциального освобождения от страданий, чувственно-мыслительной пустоты, и как её невыразимость словесно.

Хуэй-цяо пишет: «Эта нирвана есть место, где обретают образы Зеркала, служащего обителю тому, что не может быть поименовано... Что из себя представляет Путь-Дао, названный нирваной? Неизреченность, пустоту, неопишимость и безымянность, трансцендентальность, не имеющую обозначений, ничего от состояния пробуждения. Она простирается вне мира людей в мертвой темноте, бесконечная как пустота и вечность. Идя за ней следом, мы не видим ее сзади: идя ей навстречу, мы не видим ее спереди... Она покрывает все сущее и простирается даже на сферу за пределами сущего и несущего. Тот, кто дает ей имя, не понимает ее истинной сущности: тот, кто полагает, что знает ее, ошибается в своей «простоте»: тот, кто воспринимает ее существующей, недопонимает особенности ее существования: тот, кто воспринимает ее несуществующей, несправедлив по отношению к ее субстанциональности. Вот почему Шакьямуни хранил молчание в Магадхе... Являясь свободной от страданий, она нематериальна подобно Пути-Дао: являясь подобно нерожденному миру, она бездеятельна подобно Миру-Духу. [Будучи] бездеятельна подобно Духу, она все же активна полностью и повсеместно: [будучи] сверхматериальна подобно Пути-Дао, она пропитывает весь мир, оставаясь неизменной. Оставаясь неизменной, она не может быть определена существующей: целиком активная, она не может быть определена как несуществующая. Таким образом, при взгляде изнутри – она и не существует, и не не-существует: при взгляде снаружи – она оказывается неопределяемой» [111, II, с. 103–105]. В отличие от буддистов хинаяны и махаяны китайские подвижники мыслили нирвану как объективную, неуловимую в словах, мыслях и переживаниях, трансцендентную реальность. В её интерпретации, как объективной, сверхчувственной божественной реальности, существенное влияние оказали даосские представления о Дао-Пути. Это позволило китайским монахам преодолеть серьезные трудности, которые преследовали индийских буддистов двух колесниц в рамках их субъективистских воззрений.

### *Почитание мощей святых*

Система древнекитайского буддизма I–V вв. породила почитание мощей, различных священных реликвий. При этом в развитом историче-

ском мышлении древнекитайских монахов историческое обоснование этих реликвий демонстративно игнорируется. Правитель Сунь Цюань (229–252) в землях Цзянцзо «призвал Кан Сэн-хуэя и стал выпытывать: «Какие чудеса явишь ты нам?» Кан Сэн-хуэй отвечал: «Более тысячи лет тому назад Так пришедший (Татхагата – Будда) оставил нас, а его божественным и лучезарным мощам-шарира все несть числа. Царь Ашока возвел ступы числом восемьдесят четыре тысячи, ведь ступы и монастыри возводят для того, чтобы захоронить останки Будды». Сунь Цюань счел все сказанное пустой похвальбой и сказал Кан Сэн-хуэю так: «Если раздобудешь шарира, я построю ступу. Но если ты солгал, то в моем государстве найдется на тебя управа!» Кан Сэн-хуэй испросил семь дней сроку» [110, I, с. 111–112]. Всем собранием монахи совершили омовение и предали воздержанию в зале молчания. Они поставили на возвышение бронзовый кувшин, воскурили в нем благовония и принялись творить молитву. Когда мощи не появились в кувшине и через четырнадцать дней, а Сунь Цюань усилил угрозы, Кан Сэн-хуэй сказал: «Так дадим же клятву по истечении срока принять смерть!» К исходу третьей семидневки днем и вечером все осталось по-прежнему. Всех обуял ужас. Наступила пятая стража, и вдруг из кувшина явственно донесся звук. Кан Сэн-хуэй подошел, заглянул в кувшин и достал из него шарира. Весь двор собрался поглядеть на диковинку. Яркое пламя, переливаясь пятью цветами, пылало над кувшином. Сунь Цюань собственноручно взял кувшин и вытряхнул его содержимое на медный поднос. При ударе мощей-шарира о поднос тот разлетелся на куски. Всегда надменный Сунь Цюань на этот раз испугался, молвил только: «Надеюсь, это было счастливое знамение». Кан Сэн-хуэй подошел к нему и сказал так: «Да разве же только сиянием проявляет себя божественная сила, заключенная в мощах? Их не берет огонь калпы, перед ними бессильна булава Ваджра!» [110, I, с. 112]. Повествование Хуэй-цзяо следует рассматривать как мистический факт. Мистическая сила праведного верующего буддиста, христианина, мусульманина вызывает милосердное чудесное деяние Господа.

В монастыре Чаншасы Дхармамитра возвел павильон дхьяны, для усиления мистической силы которого ему необходимо было приобрести святые мощи. Если в системе католической или православной церкви эта проблема решается централизованно, то отсутствие единой организационной структуры в буддистской Сангхе существенно усложняло проблему. В китайском буддизме I–V вв. был избран мистический способ приобретения мощей. «Всю свою искренность, – пишет Хуэй-цзяо, – он (Дхармамитра. – В. М.) излил в скорбных молениях о ниспослании шарира. По прошествии десяти дней ему были явлены мощи. Помещенные в сосуд, они издавали звук и излучали сияние, наполнявшее залу» [110, I, с. 184]. Полученные мощи имели «абстрактный характер», не индивидуализировались. Для монахов не важно было, чьи это шарира. Важно, чтобы они обладали мистической силой. И таковой они, безусловно, обладали. Так, в



ГСЧ. сообщается, как Тань-и «чистосердечно возносил молитвы, и ему были ниспосланы мощи-шарира. Их поместили в золотой кувшин и поставили в трапезной. Тань-и пал ниц и дал обет: ««Если это воистину ваджра, посланная милостью покровителя, да будут лучи блистающего света!» В середине ночи появился пятицветный свет, изливающийся из кувшина и наполняющий всю залу. Все там присутствующие пришли в трепет и отдали должное божественному изъявлению» [110, II, с. 60]. С мирской или научной точки зрения подобные события в принципе невозможны. Однако для Хуэй-цяо, тщательно собиравшего материал в буддистских монастырях, и для буддистских монахов и верующих, для которых он писал свой труд, эти мистические события были в высшей степени достоверны, которые коллективно переживались, осмысливались и запоминались.

### *Священные реликвии Будды*

Мистическая устремленность древнекитайских монахов свидетельствует об их высокой духовности, искренности, глубине их веры. Автор ГСЧ. повествует, как Ши Чжи-мэн, пройдя на юго-запад тысячу триста *ли*, пришел в Капилавасту: «Здесь он узрел прядь Будды, зуб Будды и его черепную кость (ушниша). Тень Будды и его следы предстали перед ним во всей своей прекрасной яви. Ши Чжи-мэн обозрел также тиковую рощу – место вступления в нирвану и древо Бодхи, под которым Будда изгонял Мару. Ши Чжи-мэн, трепеща от восторга, весь день совершал подношения. К тому же он украсил статую победителя Мары драгоценным балдахинном и одеянием. Где бы ни побывал Ши Чжи-мэн, он повсюду искал чудесные проявления; все его рассказы о небесных лестницах и драконовых озерах привести нет возможности» [110, I, с. 187]. Для православного или католика испытать религиозный экстаз перед «тенью Будды» было бы странным и сложным занятием. Для Ши Чжи-мэна очевидно неподлинными священными реликвиями были в высшей степени подлинными и имели на него исключительно высокое мистическое воздействие.

Во втором разделе «Толкователи» содержится эпизод, связанный с тенью Будды, который приоткрывает мистическое восприятие подвижником священной реликвии. Хуэй-юань узнал, что в Индии есть тень Будды. Он много раз думал о ней и желал ее увидеть. Хуэй-юань попросил художника изобразить копию тени Татхагаты. Когда художник исполнил заказ, «краски, будто сгущавшиеся в пустоте, издали походили на дымку. Блистающий лик сиял, будто свет во тьме» [111, II, с. 71]. Хуэй-юань сочинил для этого образа надпись. Приведем наиболее примечательные для нашего исследования строки:

*«О огромный, Великий Образ!  
Твоя сущность сокрыта и безымянна.  
Тело, духу подобное, в мире превращений пребывает;*

*Ниспосланная тень отдельно от форм существует...  
Ты не блекнешь во тьме,  
В объятиях мрака светлеешь...  
На призывы из этого мира ты отвечаешь,  
Но следы твои обрываются в мире ином...  
В близком нечто он являет нам свое изображение,  
Сметая пустоту, передает свой лик...  
Изысканная красота – само сиянье...  
Он откликается на обращенные к нему призывы;  
Прикосновенье с чистым сердцем в нем вызывает отзвук,  
И эхо этих звуков поглощают горы.  
Его просветление – переправа и в царстве тьмы награда.  
Теперь, когда ниспослан нам сей дар – им обладать,  
Заслуги будем черпать мы не из былых рождений...  
Его необычайное явление нас вдохновило;  
И отныне влияние благое указывает путь.  
Витают чистый воздух вокруг строения;  
Ночные сумерки в преддверии рассвета.  
Гирляндой из цветов увенчано божественное изображение.  
Как будто встречи с Буддой удостоен я!..  
Ему и поклоняясь и внимая,  
Мы видим отражение того, что он свершил.  
По счастью, есть образчик в этом тленном мире,  
Тот, чье сияние разносится таинственным потоком!» [111, II,  
с. 71–73].*

В первые столетия новой эры китайцы обладали развитым рационально-прагматическим и историческим мышлением, которыми располагал высоко образованный Хуэй-юань. Однако его искренняя вера была настолько сильна, что он переживал сокровенное воздействие «тени Будды».

В отличие от древнеиндийских буддистов хинаяны и махаяны, отрицавших существование сокровенной трансцендентной божественной реальности, китайские буддисты I–V вв. были теоцентристами-мистиками. В христианстве в это же время подобные представления развивал Дионисий Ареопагит, согласно которому «...не подобает, ... сметь сказать что-либо или подумать об этой сверхсущественной и сокровенной божественности помимо того, что боговидно изъяснено нам священными Речениями. Ибо какое бы то ни было понимание и созерцание ее... недоступно для всего сущего, так как она сверхсущественно запредельна для всего» [118, с. 389]. Для Хуэй-юаня «тень Будды» открывала доступ к «сокрыто безымянной» реальности, «существующей отдельно от форм», – «Великому Образу»! Этот «Образ» «откликается на обращенные к нему призывы»! При достижении предельной духовно-нравственной чистоты подвижника возникает мистическая взаимосвязь с совершенной сверхчувственной реальностью: «Прикосновенье с чистым сердцем в нем вы-

зывает отзвук!»! «Как будто встречи с Буддой удостоен я!» – восклицает в трепетном восторге Хуэй-юань.

Хуэй-цзяо сообщает, что после сожжения на погребальном костре тела Татхагаты осталось мощей-шарира *бесчисленное количество*, которые проявляли мистическое действие.

## 5.5. Непримируемая борьба китайских монахов со злыми духами

В жизнеописании Кумарадживы содержится эпизод, описывающий взаимодействие знаменитого подвижника и злого духа. Чтобы воспрепятствовать активной просветительской деятельности монаха, злой дух скрыл от него очертания знаков сутты. Когда Кумараджива увидел лишь чистые листы и понял, что это козни духа, то поклялся быть непреклонным. «Дух отступил, и строки рукописи обозначились вновь. Только Кумараджива продолжил чтение, как неведомо откуда донеслись слова: “Пристало ли тебе, мудрец, читать это?” – “Ничтожный дух, – воскликнул Кумараджива, – сгинь немедленно! Моя воля непоколебима, как земная твердь!”» [110, I, с. 135]. Если у Будды и его сподвижников отношения с не такими уж злыми духами были весьма неопределенными, иногда дружескими, то в приведенной выше истории злой дух выступает как враждебная, натуралистическая сила, препятствовавшая духовному и нравственному развитию монаха. Если в жестоком противостоянии сатане православный монах уповает на помощь Господа и Богородицы, то Кумараджива мог рассчитывать только на непоколебимую собственную волю. В Кумарадживе Хуэй-цзяо больше всего ценил «величайшую образованность, глубину постижения, чудесную прозорливость и величие» [110, I, с. 196].

«Однажды Дхармакшема доложил Цзюйцюй Мэнсуню: “Какие-то духи пришли в селение. Быть бедствиям и мору”. Цзюйцюй Мэнсунь не поверил ему на слово и пожелал лично удостовериться. Дхармакшема явил ему свое искусство, и Цзюйцюй Мэнсунь пришел в ужас. А Дхармакшема меж тем поучал: “Должно совершить омовение, в строгости соблюсти пост, и тогда божественные дхарани изгоняют духов”. В продолжение трех дней он читал заклинания и наконец сказал Цзюйцюй Мэнсуню: “Духи уже ушли”. А тем временем с границы доносили, что видели несколько сотен зловредных духов, убегающих прочь» [110, I, с. 157]. В китайской версии буддизма эффективная борьба и победа над бесовскими силами полагалась возможной, благодаря суровому посту, молитве, высоконравственной деятельности подвижника. Китайские святые, как и православные подвижники, были непреклонными борцами с бесовской нечистью.

История православия богата описаниями явления апостолов, святых благочестивым подвижникам, которые, таким образом, участвуют в жизни Церкви. В своем Дневнике монахиня Надежда так описывает общение с бесами духовного отца архимандрита Афиногена (1881–1979): «Я ушла по делам; батюшка был один в келье. Когда я вернулась, батюшка говорит: “Почему ты так долго ходила? Меня чуть бес не задавил. Пришел весь голый, высоченный – как взял меня в свои объятия, прижал к себе и не пускает. Я ему говорю: “Ты чего делаешь окаянный?” – а он меня все жмет. Затем я стал просить Господа, говорю: “Господи! Помоги мне”. И бес вмиг исчез. Вот такое мне было без тебя” ... Я снова ушла. Батюшка лежал в постели. Когда я вернулась, он говорит: “Снова бес приходил с зажженным факелом. Только хотел на меня бросить, как тут Василий Великий явился. Факел сразу погас, и святитель говорит бесу: “Чего ты тут делаешь? Не смей касаться моего друга”. И бес сразу исчез. А Василий Великий сказал мне: “С тех пор, как нарекли тебе мое имя, не бойся – я всегда с тобой и охраняю тебя везде”» [112, с. 157].

### *Божественное воздействие на животных*

Хуэй-цзяо в жизнеописании Фа-сяня пишет: «Ночью появились три черных льва. Они подкрались к Фа-сяню, облизываясь, били хвостами. Фа-сянь начал беспрестанно читать сутру, истово поминая Будду. Львы тотчас опустили головы, поджали хвосты и легли у ног Фа-сяня. Фа-сянь гладил их и заклинал: «Если хотите меня погубить, ждите, когда я закончу читать сутру. Если же пришли просто испытать меня, то пойдите прочь!» Львы долго лежали, а потом ушли» [110, I, с. 162–163]. В тех горах, где Гунаварман дни и ночи совершал практическое делание, издавна свирепствовали тигры. Когда он встречался с тигром, то прикосновением посоха к голове смирял тигра, а затем уходил. С тех пор все, чей путь пролегал через горы и реки, ходили беспрепятственно [110, I, с. 175]. Православные и католики верно знают, что благодать Божья благотворно действует и на животных. Феодорит Кирский в «Истории боголюбцев так описывает старца Симеона Древнего: «...Человек, скрывающийся в глубине пещеры, показался; вид он имел дикий: волосы неопрятные, лицо сморщенное, члены тела измождённые; одеянием его служило рубище, сшитое из пальмовых листьев» [119, с. 191]. Во время разговора посетителей со старцем «вдали показался лев. Спутники старца обомлели от страха, но обитатель пещеры, заметив это, встал и дал знак льву, чтобы он шел в другую сторону. Лев повиновался и ушел, однако вскоре принёс ветвь фиников, а затем лёг вдали от тех мужей и заснул» [119, с. 192].

«Всякий раз подвергаясь опасности, Таньуцзе уповал на ту «Авалокитешвара-сутру», что была при нем, и тотчас опасность отступала. На подходе к Шравастии он столкнулся в поле со стадом горных слонов. Таньуцзе стал взывать к Гуаньшиню (Авалокитешваре), вверив ему

свою судьбу. Тут из леса вышел лев, и слоны в страхе разбежались. Потом, переправившись через Ганг, Таньуцзе очутился перед стадом диких буйволов. Они с ревом неслись навстречу и на погибель людям. Ганьуцзе, как и прежде, вверил свою судьбу Гуаньшииню. Тотчас налетел большущий ястреб. Буйволы в страхе разбежались, а Таньуцзе удалось спастись. Были и другие подобные случаи, когда Таньуцзе преданно взывал к Гуаньшииню, и тот избавлял его от большой опасности» [110, I, с. 166]. Примечательно, что Таньуцзе в момент крайней опасности обращался за помощью не к Будде или знаменитым бодхисаттвам, а к сутте, через которую, по-видимому, удалось задействовать Авалокитешвару. Здесь проявляется беспомощность буддистских монахов по сравнению с христианами, у которых в опасных ситуациях защита более надежная и многочисленная (святые, Богородица и даже Иисус Христос).

Таким образом, буддизм, как развитая религия, возник не в Индии, а в Китае в I–V вв. В китайском буддизме получило плодотворное развитие мистически-метафизическое учение о благословенном боге Будде, система религиозного обряда с почитанием его мощей, разветвлённая система монашеских организаций, построение храмов, которые способствовали возвращению высокого духовно-нравственного благочестия верующих. Множество благих мистических событий в жизни китайских буддистов показывают, что Господь поддерживал и укреплял их благие деяния.



# ГЛАВА 6

## РАЗВИТИЕ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА В VIII–XV ВЕКАХ

### 6.1. Научно-религиозный анализ тибетского буддизма в «Синей Летописи» Гой-лоцавы Шоннупэла

Настоятель монастыря Сармалин Гой-лоцава Шоннупэл (1392–1481) завершил объёмный труд «Синяя Летопись» (далее – СЛ.) в 84 года, в котором автору удалось собрать богатый материал деятельности тибетских буддистских монахов в VIII–XV вв. СЛ. является одним из важнейших письменных источников тибетского буддизма.

В тибетском буддизме VIII–XV вв. в полной мере проявились особенности *метафизики Пути* – суровое практическое делание, развитое религиозно-философское знание и мистическая сокровенная связь с божественной реальностью. Из жизнеописаний тибетских монахов следует, что они обычно вступали на путь подвижничества в детском возрасте, нередко в 3–4 года. При этом внешнее окружение было для малыша максимально благоприятно. Обычно никто не препятствовал, не отговаривал мальчика от выбора столь сурового жизненного пути. Когда же юный подвижник вступал на аскетический путь практического делания, то все свои усилия он направлял на овладение мистически-метафизическим знанием и многотрудным опытом практического делания. Поэтому самые усердные и одарённые из них уже к 16-ти годам достигали прозрений и становились мастерами йоги и почитаемыми её преподавателями. Гой-лоцава в описании жизни **Шигпо** (1149–1199) из Уя пишет: «Он не занимался ничем, кроме изучения методов Сэмчога, – пишет Гой-лоцава, – и следовал ей во всех своих занятиях и созерцании. ...он изучал 24 великие тантры Сэмчога. ...Он обычно говорил, что есть 14 методов, которые следует преподавать. Из больших трактатов по сосредоточению ума согласно методу Рон... Через слушание Учения и размышления над ним он смог устранить все свои сомнения. ...в 16 лет он уже проповедовал Учение. ...с самого начала своей ученой карьеры он стал знаменит, но про-

должал свои занятия до 30 лет. 14 лет он провел у ламы Лхаканпы... Там он занимался созерцанием... Ум его сиял, как небо, а сострадание – как солнце и луна. Слава его распространилась по всему свету. Он собрал вокруг себя множество учеников, прислуживавших его учителю, и много трудился на благо живых существ. Три радости возрадовали его учителя. Он не прерывал своей преданности ни на момент и обычно говорил: “Когда бы я ни покидал учителя, я не могу уйти, не поместив его стопы себе на голову”. Он совершил бесчисленные подношения религиозных и мирских предметов и подарил учителю 17 копий больших сутр, таких как “Три Праджняпарамиты” и другие, написанных золотом» [6, с. 94, 95]. Согласно тибетскому буддизму, достижение какого-либо успеха было невозможно без добросердечной опеки со стороны не одного, а многих учителей-наставников (по возможности, столько, сколько их было в живых). При этом для ученика было важно, чтобы учитель не только передал тайные знания, научил тантрическим технологиям, но и совершил обряд посвящения, священную передачу знания и опыта.

Одним из любимых учеников Шигпо был **Татон Чо-е** (1163–1230). «Татон Чо-е в 12 лет отправился к ламе Мартону Чжама и получил посвящение в систему Самвары... Два года читал длинную дхарани Ваджрапани (*санскр.* vajra – «удар молнии» или «алмаз» – В. М.). Вместе со своим отцом он 101 раз получал посвящение в систему Самвары. Всего он получил 116 посвящений, включая те, что получил позднее. Два года слушал систему Майя у Караг Тонньина. У ламы Цага и Сэдурлунпы он получил наставления и основной текст метода Кор дзогчена. В 16 лет он проповедовал... У ламы Санри Гьярэ он выслушал методы Рэчунвы из Лоро, систему Хеваджры по методу Мэ (Мэтон Цонпо), ... садхану Цокье Дорже, учение Путь-Плод по методу Шама и три цикла Шиче... Затем Чо-е получил систему Дхармапалы и впитал всю мудрость ламы Санрипы, как сосуд, наполненный до краев. У ламы Лунчагдума он слушал основной текст уровня лун махамудры, класс Кратких наставлений и цикл, называемый “Благословение Ваджраварахи”. Так, он прослушал полное изложение системы, известной как три класса «Доха». Под руководством Гёнпо Тагшона он также изучил многочисленные ритуалы хранителей Учения. От сиддха (совершенный, великий йогин – В. М.) Мэлче Цанпа он получил ритуал вызывания богини Какини... Встретив Шигпо, он неустанно пил из чистого источника его учения. Он реализовал ум учителя, получил его благословение и одновременно достиг прозрения и освобождения. “Хотя дхармакая (*санскр.*, «сущностное тело», «тело дхармы», «космическое тело Будды» – В. М.) присутствовала во мне, я не знал ее. Из-за своей вечности природа иллюзии не осознаваема. По причине осознания моих прежних поступков и накопленной добродетели я получил возможность встречи с совершенным учителем и изучения глубокого тантрийского учения. Все мои сомнения, касающиеся природы ума, исчезли в присутствии Шигпо, даровавшего мне глубокие наставления, переданные через



четыре линии духовной преемственности, отражающие сущность ума этого драгоценного и несравненного учителя”».

Чо-е с самого начала отличался от других своей мудростью, высокой духовностью, особой нацеленностью на преемственность в усвоении и накоплении опыта. Гой-лоцава пишет: «С юности встречаясь со многими знающими учителями, он был одарен исключительно богатыми познаниями и постиг смысл всех тантр и наставлений. Хранимый благословением древних досточтимых учителей, он постиг все внешние объекты как принадлежащие к сфере абсолюта (дхармата) и не обращал внимания на мирскую хвалу или клевету, а трудился безо всяких притязаний. Всю свою жизнь он испытывал преданность учителю в своем сердце и никогда не уставал трудиться в интересах учителя и служить его монастырю. Он обладал пробужденной мыслью великого сострадания и, не думая о личном спасении, трудился на благо живых существ, исполняя должные добрые и суровые деяния. Что бы он ни делал, он был царем йогов, подобным горе, не отделимым от понимания Высшей Сущности... В 25 лет он встретил Шигпо Дуйци. Когда ему было 37, Шигпо умер. До этого времени они были вместе как учитель и ученик, 11 лет, ни на день не расставаясь. Он посещал учителя семь лет и радовал его тремя способами. Их умы слились, и трижды учитель благословлял его, говоря: “О, ты, кто делает то, что нравится учителю! Пусть исполнятся все твои желания!” Вообще никто не может найти учителя, если не будет для него трудиться. В частности, он избавился от всех своих земельных владений и отказался от мирской собственности... Он подарил Шигпо 74 породистых коня. Он также записал все наставления и советы, полученные от учителя, и, таким образом, совершил великое добродействие для будущих последователей. Так его желание изучить Учение исполнилось, и он подумал: Пойду я в леса и горные долины, которые не видели люди и не слышали о них. Если я не смогу получить волшебные силы (сиддхи), то я не оставлю следов моего ухода и умру там... Грехи его исчезли, потому что он трудился во имя своего учителя. Он развил такую концентрацию ума, что обычно говорил: Эта жизнь более полезна, чем пребывание в отшельничестве... Если бы мы посчитали всех учителей, у которых он слушал Учение, то получили бы 16. С 13-ю учителями он занимался самым серьезным образом, шесть из которых были коренными (мулагуру), а из них трое оказали ему особые благодеяния, но величайшим и несравненным среди них был Шигпо Ринпоче...

Теперь о способе, которым Чо-е достиг совершенства ума, следуя наставлениям Шигпо: когда он создавал изображение Авалокитешвары в Танкья и 18 месяцев плавил медь в Шунхаре, он достиг йогического прозрения. Во время проповеди “Накопление устной традиции” в Лагпаламе он неожиданно получил благословение и необычное восприятие всех видимых предметов как принадлежащих к сфере Высшей Сущности... Когда Чо-е ходил за подаянием по пяти селениям Тохуна в Толуне, в ночь под-

ношения, числа, он увидел во сне, как к нему пришел Шигпо и даровал ему наставления. Его печаль исчезла сама собой... Чтобы работать на благо монастыря и Шигпо, он посетил многие царства и усердно трудился на благо живых существ. ...скончался... в год Железа-Тигра (1230) в 68 лет. Много реликвий осталось после его кремации» [6, с. 96–99]. Великих тибетских монахов объединяет неукротимая с раннего детства подвижническая страсть, удовлетворению аскетических устремлений которой они отдавали все свои силы. При этом для достижения конечной цели Просветления следовало тщательно изучить множество буддистских и йогических учений и связанных с ними практик и перенять опыт самых знаменитых аскетов-современников.

## **6.2. Тибетские буддисты и православные монахи – родные братья в религиозном служении**

Гой-лоцава сообщает историю **Чойкьи-Санпо** из Рона: «Когда великий пандита Чово-чже (Атиша), одаренный огромными познаниями и способностью предвидения, встретил ламу Ченпо, он сказал: Этот владыка – перерожденец индийского ачарьи Кришнапады Великого. Как могу я спорить с ним об Учении? Этот человек (пуруша) некоторым был известен как проявление Сугаты (эпитет Будды – *В. М.*), но большинство знали его как проявление Арьи Манджушри (*санскр.* «великолепная слава»; «хранитель Рая на Востоке»; один из трёх главных бодхисаттв – *В. М.*). В 11 лет он изучил Сутры. С 13 лет стал большим ученым, завершившим учение, и стал известен как Ясный во всех областях знания. Он обычно замечал: «Мои занятия были серьезными, ибо во всех областях Учения нет ничего, что бы я не изучил. Мои занятия не были слишком усердными, потому что мне было достаточно один раз просмотреть текст». Ронсом, одаренный обширной и безупречной мудростью, усваивал учения, прочитав их один-два раза. Таким образом, он смог освоить все относящееся к шастрам, какие он не видел раньше, сутрам и тантрам Благого Закона Индии. Он прославился тем, что мог постичь каждое слово и его смысл и получил силу незабывания всего (дхарани – памятование). Кроме того, он был сведущ в трактатах мирских наук... в трактатах по логике; ведических текстах; назидательных шлоках и поэмах. Великодушный ум, он обладал доброжелательной склонностью помогать всем праведным людям, особенно тем, кто вступил на путь ваджраяны, и тем, кто намеревался практиковать реализацию и методы мантраяны. С помощью неопровержимых тайных наставлений он обычно помогал им. Одаренный способностью предвидения, зная нужное время и способы воздействия на обычных живых существ, дабы укрепить в блаженстве в этой и будущих

жизнях тех, кто принял религию, он написал прекрасно составленные трактаты. Ронсом был неустанен в помощи другим. Он также искусно укреплял в блаженстве и тех, кто не был обращен к Учению. Он бескорыстно удостоил их своим милосердным вниманием. Он дорожил обетами и обещаниями, как драгоценными камнями, как органами живого тела, и поддерживал других в таких же правилах. Когда он сочинял трактаты, ему нужно было заботиться о собирании книг и сверяться с ними, он мог цитировать книги без всяких трудностей. Все трактаты, написанные им, не противоречат священному писанию, разуму и объяснениям Учителей. Они лишены недостатков в словах и смысле, и они известны среди других известных ученых как неопровержимые. Ронсом выучил без особых усилий грамматику, санскрит и другие языки Индии. В детстве он увязывался за каждым ачарьей (духовным учителем – *В. М.*), какого встречал, и изучал его язык... Известно даже, что он понимал знаки и языки животных... Этого великого лоцаву при жизни почитали многие ученые четырех провинций Тибета... Ронсом следовал многим пандитам (ученым – *В. М.*), таким как упадхья (настоятель крупного монастыря – *В. М.*)... Он был переводчиком их трудов и перевел многие тексты... Переводы были превосходные. Он делал также новые переводы, и велико было благо от этого. ... Этот Ронсом с самого рождения был одарен замечательной прирожденной мудростью и естественным добродетельным поведением. Все ученые-современники были преисполнены почтения к нему, ибо он был несравним в мирских и духовных науках, санскрите и многих других языках... Он посетил священные обители и узнал характер большинства тибетских богов и демонов. Его блестящие теории отличались от всех других учений. В тибетской Стране снегов не было никого, кто бы сравнился с ним в познаниях. Он был держателем многочисленных тайных наставлений, принадлежащих к линиям преемственности учителей прошлого» [6, с. 105, 106, 107].

Праведная деятельность Ронсома существенно не отличается от таковой православных монахов, которые посредством многолетней суровой аскезы достигали духовно-нравственной чистоты и мистических прозрений. Ронсом практически следовал христианским заповедям нестяжательства, милосердия и любви к ближнему. Всю жизнь он ходил под Богом и был Его любимцем.

В суровой аскезе, духовно-нравственной чистоте, мистическим прозрениям знания-ведения православные исихасты и тибетские буддисты были близкими родственниками, потому что у них все составляющие *метафизики Пути* выражались на самом высоком уровне. Они могли бы весьма плодотворно общаться между собой. Для достигшего святости Ронсома, как и других высокочтимых буддистский аскетов, незамутненная добродетель или способность прозорливости были обычным явлением.

Гой-лоцава так описывает подвижнические подвиги **Тулшига Сэнгэ Гьялпы**: «Когда Тулшиг родился в городе Гатэне в Верхнем Юрута, радужный зонт появился над крышей дома на рассвете. С девяти лет он преисполнился великого уважения и почитания других. В 10 лет понял иллюзорную природу всех видимых предметов. В 12 лет почувствовал великую печаль в отношении мира. В 13 лет он увидел во сне, как солнце и луна светят одновременно, а когда проснулся, Авалокитешвара явился ему и, повелев созерцать смысл Ньинтига, исчез. С того времени он преисполнился великого и безраздельного сострадания. В 18 лет он понял, что все внешние предметы и идеи имеют иллюзорную природу. В 20 лет он принял монашеский обет в присутствии упадхьяи Дэу Ганпы и ачарьи Таши Ганпы... Он получил от ламы Царипы систему контроля дыхания. Он получил также много наставлений по старым и новым тантрам, по махамудре и системе Шиче от Рэпа Тимэ-вё, Лхарипэла, Шоннумбума, Тончара, Жанчуба Йонтэна, ачарьи Чосэ и других, и особенно полные тайные наставления по Ньинтигу от Чосэ. Много лет он серьезно занимался созерцанием в отшельнических хижинах и уединенных долинах. Он вывел многих достойных учеников на путь посвящения и освобождения и скончался в 64 года» [6, с. 121–122]. У тибетских буддистов путь к святости начинался в раннем детстве. Когда обычные дети забавлялись своими игрушками, ребенок, призванный к духовному подвигу, достигал глубин метафизических прозрений и «безраздельного сострадания» ко всему живому. Русский иеросхимонах Михаил (Питкевич) (1877–1962) поучал: «Главное же – это смирение и любовь. Кто много любит, тому многое и простится... Проявление любви к ближнему может спасти и большого грешника. Любовь покрывает все» [112, с. 217].

Суровая аскеза, развитое милосердие и покаяние были непременными составляющими строгой системы практического делания буддистов Тибета. **Сангье-рэпа** (1203–1280) «мог существовать, сделав лишь один вдох в день, перемещаться по небу, сидя в позе созерцания, и преодолевать необыкновенно большие расстояния, когда путешествовал. Другие свои достижения он держал в тайне и никогда не говорил о них, в том числе о своих видениях, которые просто невозможно описать словами» [6, с. 512]. В конце жизнеописания монаха Гой-лоцава пишет: «Все вышесказанное – это кратко изложенные факты жизни Сангье-рэпы, взятые мною из биографии, автором которой является его прямой ученик Ньян Бэнпо Дхармасимха» [там же]. Указание на прямого ученика, как источника информации, показывает достоверность повествования.

**Тоньон Самдуба** звали «Йогин, обитающий в снегах на горе Шампоган... Заболев проказой, он занимался созерцанием в снегах Ба-юла и излечился от болезни, подобно тому как змея сбрасывает свою кожу. Раздетым он спал на снегах Шампо, и когда снег таял, тело йогина глубоко погружалось в него. Люди бросали ему ячьи хвосты, из которых он делал для себя одежду и циновки. Из ячьего хвоста он сделал себе и шапку.

Вслед за ним многие другие йогины, живущие в снегах, стали носить черные шапки. Тоньон Самдуб поддерживал свою жизнь только водой... В Данпо, увидев шрамы на носу прокаженного, он пососал их, и его глаза наполнились слезами. С тех пор его состояние стало расти... Он запретил убивать диких зверей и ловить рыбу в холмистой местности от Силмалаха до Конданла. Тоньон Самдуб построил приют для бедных и кормил их, защищал Учение и стал выдающимся сиддхой» [6, с. 517]. **Лонченпа** (1308–1363) в 12 лет он принял монашеские обеты в присутствии упадхьяи Самдуба Ринчена и ачарьи Кюнги Вё-сэра. Слушал изложение многочисленных новых, старых тантр, садхан, посвящений и текстов у многих учителей; посещал ученых в Санпу, включая Цэнгенпу, Лавранпу Чойпэл Гьялцэна и др. Изучал многие учения, включая Пять трактатов Майтреи, семь томов ньяи и другие тексты, и стал ведущим ученым. Он провел пять месяцев в темной камере в пещере Чогла... Тело его подвергалось тяжелым испытаниям. Все это время он прожил, питаясь два месяца тремя мерами муки и 21 ртутной пилюлей величиной с овечий помет. Когда падал снег, он надевал мешок, использовавшийся и как одежда, и как подстилка. Три года он упражнялся в аскетизме, храня обет воздержания и занимаясь созерцанием в таких скитах, как Чим и другие. Все это время он тщательно изучал наставления в присутствии учителя» [6, с. 124].

В жизнеописании одного из великих подвижников Тибета **Дампы Сангье**, перечисляя множество его учителей, Гой-лоцава указывает на основные направления философско-йогического знания, которые подвижнику пришлось переплавить в своем сердце: «Он получил подробные наставления от 54 сиддхов, среди которых были и йогины, и йогини... Одиннадцать учителей, обучавших его материнским тантрам и практике переживания блаженства... Одиннадцать учителей, обучавших его махамудре... Десять гуру, которые дали прямое введение в природу Ума... Получив от этих учителей передачу всех Сутр Внешнего Учения и все тайные наставления отцовских и материнских тантр Внутреннего Учения, он стал заниматься созерцанием. Дампа Сангье начитывал имя своего Учителя в местности Сэнгэдзон, и в нем воссияло полное понимание истины. Шесть лет он созерцал в восточном Сэнгэдзоне, пятнадцать лет в Ваджрасане, четыре года – у ступы Сваямбху-чайтъя, пять лет – у горы Курукулла, пять лет – на берегу Ганга, пять лет – в джунглях Восточной Индии, пять лет – на кладбищах Южной Индии, семь – на кладбище Шитаваны, и вновь – три года в Ваджрасане и, наконец, десять лет – в стране Абхира. Всего 65 лет!» [6, с. 453]. В *метафизике Пути знать* – значит *практиковать*. 65 лет высочайшего аскетического практического делания Дампы Сангье!

В деле нравственного самосовершенствования монаха непростой задачей является преодоление в себе гневливости. Многоопытный Сочунва придумал весьма рискованный, но действенный способ воспитания свое-

го ученика. «... Когда Шами возвращался домой, выполнив работу, которую ему поручил Сочунва, он увидел, что в доме у учителя был какой-то незнакомец. Тут он услышал, как Сочунва, понизив голос, сказал: “Мёнламбар пришел! Спрячь свои вещи, он может что-нибудь украсть”. Шами подумал про себя: “Я так долго служил ему, всегда был честен, а он говорит обо мне такие вещи!” Его охватил сильнейший гнев, он выхватил кинжал и бросился на Сочунву. Тот ускользнул в кладовку и заперся. Когда Шами был уже у двери, Сочунва сказал: “О, Мёнламбар, сейчас твой ум полон гнева. Посмотри на него”» [6, с. 459].

«В течение пяти предыдущих рождений бодхисаттва **Кюнга** (1062–1124) был учеником Дампы Сангье». «Все свое время он отдавал молитвам в присутствии учителя, – пишет Гой-лоцава, – и обрел благословение Дампы. Таким образом, он смог постичь основу добродетели. Дампа был им доволен и сказал: «Я сделаю тебя, герой из Цагуна, непобедимым в бою». Кюнга спросил: «Какие доспехи я должен иметь?» Дампа отвечал: «Спи в пещере, где может разместиться лишь один человек; носи лохмотья – этого будет довольно, чтобы защитить тебя от зла; ешь понемногу ячмень – такой пищи будет довольно, чтобы защитить тебя от голодной смерти. Занимайся созерцанием до тех пор, пока не почувствуешь к нему отвращение. Общайся с людьми, но не вступай с ними в близкую дружбу... Взгляд твой должен быть постоянно направлен вверх – это благоприятное положение глаз, характерное для Праджняпарамиты... Кюнга стал заниматься созерцанием, и мощь его мудрости возросла безгранично. Он постиг сущность Взаимозависимого Происхождения, чем очень порадовал Дампу» [6, с. 482]. Если изъять из приведенного фрагмента два буддистских термина, то можно было подумать, Кюнга и его учитель Дампа – православные монахи Афонского или Валаамского монастыря, настолько подобны общие их аскетические и нравственные установки.

О суровом подвижничестве **Шераб-вё** (1090–1173) Гой-лоцава пишет: «Он осознал, что все элементы феноменального бытия, а также и состояние нирваны – лишь названия... Он отказался от всего, что имел, не оставив себе даже чашки... Затем Рог провел три года в затворничестве в центральном здании монастыря Цэпаган, питался нектаром, одевался в лохмотья и соблюдал обет молчания. Он занимался созерцанием и обрел признаки пребывания на Пути, которые были подобны контакту камня и кости. Затем поток его омрачения иссяк. В течение месяца он достиг постижения отсутствия дня и ночи. Первым результатом всей его практики было явление ему идама (божество-покровитель – *В. М.*), вторым результатом – пророчество дакини (злые демоницы, спутницы богини Кали – *В. М.*), третьим – подчинение им якшей, которые стали служить ему как слуги. Когда ему исполнилось 30 лет, он встретил Гьицана Шигпо, который был уже очень стар и его поддерживали под руки две отшельницы. Он имел обыкновение пить собственную мочу, у него было красивое тело, и на лице его всегда сияла улыбка. Как только Рог увидел его, все в нем

перевернулось. Он не знал, как приветствовать старца и как выразить ему почитание. Тут Гьицан Шигпо дал ему выпить оставшийся нектар собственной мочи, что Рог и сделал, и чувство необыкновенного здоровья наполнило его тело... В результате Рог отбросил понятийное мышление, различающее между добродетелью и грехом, между тем, от чего следует отказаться, и тем, что является противоядием, а также между состоянием сосредоточения (самадхи) и знанием, достигнутым после выхода из сосредоточения» [6, с. 495, 496].

Затворничество, умерщвление плоти, молчание, непрерывное мистическое созерцание знание-ведение сделали Шераб-вё могущественным святым, которому подчинялись зловредные демоны и якши. Он обрёл подлинную свободу, как бы возвышался над материальной и бесовской реальностями. Поэтому местные боги и дьяволы вынуждены были его бояться. Шераб-вё были открыты кармические видения. Перед уходом в нирвану Шераб-вё сказал своим ученикам: «Мне кажется, что существует глубокая кармическая связь, связь давнего почитания между нами, учителем и учениками. Вы дорожили мною и относились ко мне с благоговением. Я же отвечал вам любовью, и вот так мы, учитель и ученики, обрели счастье в гармонии с Дхармой. Мы оставались вместе долгое время. Трудно прожить всю жизнь с совершенно безупречной репутацией» [6, с. 500].

Ближайшим учеником Дампы Сангье был **Пацаб Гомпа** (1077–1158). В разговоре с Кюнгой Пацаб так различает абстрактно-теоретическое знание и мистически-метафизическое «йогическое постижение»: «... Я понял, что все элементы феноменального бытия (дхармы) одной природы, но это понимание было получено путем логических заключений. Это было подобно прикосновению к предмету в полной темноте. Но здесь природа реальности явила себя моим органам чувств, и я достиг предела йогического постижения» [6, с. 485].

Таким образом, среди всех версий буддизма система практического делания тибетских буддистов VIII–XV вв. была одной из наиболее сложных и суровых, потому что она не только включала представления трёх буддистских колесниц, многообразный опыт йогических, но и существенно их превосходила в сокровенных духовно-нравственных представлениях и переживаниях. Открытость монахов Тибета к восприятию и изучению существенно различных подходов весьма способствовала более эффективному продвижению аскета по непростому Пути практического делания и достижению Боговедения.

### 6.3. Мистически-метафизическая теология тибетских монахов

Важной особенностью буддизма в Тибете VIII–XV вв. являлась открытость метафизического знания для внешних заимствований без каких-либо ограничений. Тибетские монахи стремились максимально использовать все доступные знания и методики йогической практики всех буддистских школ трех колесниц, а также живо интересовались знаниями, наработанными в философских и йогических школах Индии. При этом, судя по обширному материалу СЛ., тибетские подвижники сторонились весьма безнравственной разветвленной древнеиндийской мифологии, выбирая из неё наиболее мистически значимое. Важнейшим позитивом тибетского буддизма были суровые требования аскетической морали.

Показательны размышления Гой-лоцавы во вступительной исторической части главы XI «Махамудры» (*санскр., букв.: «Великий Символ» или «Великая Печать»*), одного из высших духовных учений буддизма в Тибете. «Некоторые еретические школы, – пишет он, – например, дигамбары (*практикующие исключительно покаяние! – В. М.*), допускающие, что злые поступки являются причиной страданий феноменального бытия, пытались искоренить злые поступки покаянием. Согласно мимансакам, вовсе не существует конечного освобождения (мокша), и поэтому они стремятся очиститься от моральной скверны лишь ради временного освобождения. Последователи санкхьи и вайшешики считали, что моральное осквернение является основой феноменального бытия, но ведь основой моральной скверны является неведение, характеризующееся непониманием природы «Я» (атман). Поэтому, признавая «Я» и входя в сосредоточение, они достигали различных ступеней среди всех восьми, начиная с первой дхьяны и до наивысшей точки созерцания в сфере феноменального бытия, но, попадая в сеть эгоистического воззрения, они были обречены снова упасть в ад Авичи» [6, с. 438].

В мыслительном арсенале тибетских подвижников в полной мере были задействованы индийские философские разработки. Для тибетских монахов последняя остановка индуистов Атман рассматривалась как реальность, которую нужно преодолеть. Таким образом, глубокая философская работа сопровождала их суровую подвижническую практику. При этом важное значение придавалось нравственной составляющей в системе практического делания, необходимости достижения нравственной чистоты.

Гой-лоцава, излагая историю линии преемственности святого учения Дугэл Шиче (учение, облегчающее страдания – *В. М.*), пришедшего в Тибет из Индии, отмечает ориентацию на нравственное совершенствова-



ние аскета: «Большинство из достигших Тибета тайных наставлений и нравственных предписаний служили защите учеников от греховных действий и очищению их умов от омрачений. Это учение приносит скорое облегчение страданий всем тем, кто в силу влияния прошлых жизней имеет физические недостатки, терзаем болезнями и нищетой или одержим демонами» [6, с. 452]. Тибетские буддисты своим милосердием напоминают христианских монахов. Так же, как и у последних, у них было достаточно частое общение со святыми. Так, монах Бари отличался глубоким, искренним милосердием. Гой-лоцава пишет: «Придя в Лато Пэлтан, он увидел, что сотню овец ведут на убой. Он пожалел их и выкупил... Бари подарил их местному монастырю с условием, что им сохранят жизнь... Во время пребывания Бари в Индии Арья Авалокитешвара постоянно являлся ему и проповедовал множество учений. Однажды перед ним предстала йогиня и посоветовала возвратиться на родину. Он также увидел плачущего Авалокитешвару и спросил, в чем причина его горя. Бодхисаттва ответил: “Царь Шинтэнчен захватил шестьдесят пленников, сейчас их мучают в тюремной яме со змеями и лягушками, и они рыдают от боли...” Бари освободил пленников, отдав за них 60 золотых санов» [6, с. 536]. У буддистов Тибета милосердие приобретало максимально широкую направленность.

«Когда Чойкьи Ойдубу было пять лет, – повествует Гой-лоцава, – его приятель сжег блоху, Ойдуб упал без чувств. От рождения он обладал великим сочувствием и боялся совершить даже малейшее прегрешение... В 22 года Жанчуб принял полное монашеское посвящение в присутствии бодхидеятвы Дава Гьялцэна, и в нем зародилась бодхичитта (любовь ко всем живым существам – *В. М.*). Упадхья сказал ему: “Отныне ты должен делать самое лучшее для живых существ”. Эгоистические мысли никогда не приходили ему на ум, потому что с самого начала он принял всех живых существ в сокровенной глубине своего сердца... Когда он жил на горе поблизости от Пома, собралось много богов и демонов, они построили две катапульты и готовы были обрушить на него шквал камней, но, увидев костры, зажженные на склонах горы, где жил Учитель, дэвы и демоны не осмелились подойти ближе. Так он подавил злых дэвов и демонов, обитавших в той стране» [6, с. 260-261]. По меркам христианской морали Чойкья Ойдуб был самым достойным христианином.

Согласно Гой-лоцаве, буддисты Тибета активно обсуждали проблему природы метафизического знания и способов его достижения. Читаем: «Шри Дхармакирти считал, что каждая конструктивная мысль является неведением, которое должно быть устранено. Но знание относительности, которое тоже представляет собой, как утверждается, вывод, конструктивную мысль и неведение, не могут быть отвергнуты. А поскольку не существует противоядия, способного опровергнуть вывод и поскольку все концепции, способные опровергнуть вывод, должны быть ложны, то и не могут служить противоядием. Поэтому «противоядие» этого вывода,

т. е. понимание относительности, являющееся не просто теорией, представляет знание махамудры. Это знание может быть достигнуто только через благословение святого учителя – через посвящение, а не рассуждением» [6, с. 439]. Тибетские буддисты рассматривали мистически-метафизическое знание не как спекулятивную конструкцию, познание которой достигается посредством философских рассуждений. Знание тантрического буддизма для них имело мистически-метафизическую природу, которое «может быть достигнуто только через благословение святого учителя» и в ходе сурового йогического делания.

### *Кармическая реальность в жизни тибетских монахов*

В многотрудной системе практического делания тибетских буддистов важное место занимала кармическая реальность, мистическое постижение которой осуществлялось посредством прозорливого видения, что существенно усложняло и расширяло их ментальное пространство, поскольку устанавливало живую связь здесь-бытия монаха с историческим прошлым. Когда **Дампа Ма** (1055) попросил у ачарьи дать ему сокровенное наставление, тот сказал: «Я дам тебе наставления, поскольку между нами есть кармическая связь, делящаяся много перерождений» [6, с. 455]. В свою очередь, когда Дампа Ма достиг святости, у него попросил сокровенных наставлений один из лучших его учеников Согпо Додэ. «Ма ответил, что поскольку в прошлых рождениях между ними уже были отношения учителя и ученика, он должен дать ему наставления. Ма дал вводные разъяснения, а затем даровал ему все сокровенные наставления» [6, с. 456]. Старший из трёх сыновей Всезнающего **Кюнга Санпо** (1259–1316) «был перерождением Дхармасвамина Великого Гёцанпы, скончавшегося в год Земли-Лошади (1258). Он вновь родился в том же году Лошади в Ньедо, в семье Ньедовы Всезнающего... До шести лет ребенок часто повторял: «Я – Гёцанпа!» Он также иногда утверждал, что он – Мила. До того, как ему исполнилось три, он притворялся, что не может говорить. В возрасте четырех лет он уже овладел письмом и чтением. С семи лет он проповедовал своему окружению... Когда ему было 14 и 15 лет, он уходил в затворничество, и ему открылось ясное видение Ваджракилы» [6, с. 510].

Учеником Пацаба Гомпы был **Гьялва Тэннэ** (1127–1217). В три года мальчик мог вспомнить свои предыдущие рождения и часто говорил: «Прежде я был Мэл Цондуй-лама!» Известный подвижник Со Курина сказал: «Сын этой женщины станет великим святым (сиддхой). Я сделаю его преемником моей духовной линии». Затем Со Курин даровал ребенку посвящение Дзогрим Авалокитешвары. В пять лет Тэннэ встретил в Рамо Мэнчуха Рэчунву, который также сказал, что мальчик станет сиддхой и что он сделает его преемником своей линии. Он даровал ему наставления «Доха» согласно методу Типу. В семь лет Тэннэ встретил в Ярда Гампопу,

который сказал: «Этот мальчик станет сиддхой! Когда он подрастет, пришлите его ко мне» и даровал ему посвящение в махамудру. В 9 лет Тэннэ испросил разрешение начитывать мантру Тары у ачарьи Гомпы. Ачарья сказал: «Между нами существует кармическая связь». До того, как Тэннэ достиг пятнадцати лет, он освоил учения, данные ему отцом. Когда ему исполнилось 25, он пожелал посетить места, где жил в прошлых рождениях. Он говорил: «В прошлом рождении я жил в ущелье Лхотаг и сейчас хочу вновь побывать там» [6, с. 487]. «В течение трех лет Тэннэ занимался созерцанием и обрел все добродетели, которые только возможно обрести на Пути... Хотя он сам обрел все заслуги, проистекающие от символа Пути, он не открыл многого другим. Некоторыми знаниями он поделился с Шигпо. Тэннэ обрел способность переноса сознания (паракая-правеша) и однажды продемонстрировал процесс переноса сознания в чойра Ог Чосэ... Большую часть времени Гьялва Тэннэ проводил в затворничестве, сочиняя комментарии на устные наставления Дампы Сангье» [6, с. 491]. Священное служение Тэннэ, которое началось в пять лет (!), представляет собой образец монашеского благочестия, предопределение которого кармическими перерождениями прозорливо усматривали достигшие святости монахи.

### *Суровое затворничество тибетских монахов*

В затворничестве тибетские монахи, как и православные монахи-исихасты, стяжали высшие добродетели. В «Киево-Печерском патерике» сообщается об Иоанне затворнике: «Но тот один из всех обрел истину, предав себя божьей воле и заповеди его сохранивши непорочно, в чистоте сохранил он свое тело и душу, чуждый всякой скверны плотской и духовной. Я разумею Иоанна преподобного, затворившегося в тесном месте пещеры. Там пребывал он в великом воздержании тридцать лет, многим постом обуздывая и терзая тело свое и нося на всем теле своем тяжкие вериги» [113, с. 539]. Существенное различие между буддистским (тибетским) и православным монахами выражается в том, что если первый залогом достижения духовной чистоты полагал себя, свое мужество и настойчивость, то второй все свои подвижнические успехи относил к милости Божией. Господь является первоисточком, первой и последней инстанцией всего благостного. Рассуждая о безмолвии как божественном даре, Иосиф Исихаст Афонский (1897–1959) пишет: «... На самом деле безмолвие – это единственное средство, которое содействует достижению всех добродетелей. Однако мы говорим: никто не может выдержать его тяжесть в ведении и рассуждении, если Господь не пошлет как дар и милость благодать безмолвия. Таким образом, безмолвствующий должен знать, что безмолвие – это дар Божий, и должен благодарить Бога» [103, с. 299]. Амвросий Оптинский (1812–1891) сказал: «Монашество – это блаженство» [120, с. 86]. Для меня мирского философа безмолвие – это

блаженство. Оно является живительным источником красивых мыслей и сильных идей.

### *Прозорливость тибетских монахов*

Среди тибетских монахов способность прозорливости была весьма распространенной способностью. Гой-лоцава пишет: «Когда учитель и ученик остановились в доме у одного жителя Толуна, вечером Шами подумал, что у его учителя вовсе нет передачи наставлений и ему нужно поискать другого наставника. Около полуночи другая мысль пришла ему в голову: “Кажется, этот человек иногда читает мои мысли. Наверно у него все-таки есть передача наставлений”. На рассвете Шами решил, что будет по-прежнему сопровождать его и посмотрит, даст ли Сочунва ему наставления. Утром Сочунва сказал: “О, Мёнламбар, то, что ты думал вечером, совершенно бесполезно, то, что пришло тебе в голову в полночь, уже лучше, утром же ты был совершенно прав”» [6, с. 459]. Для прозорливого Сочунвы жизненный мир его ученика Шами был прозрачен.

Гой-лоцава называет **Мавэ-Сэнгэ** (1186–1247) ученым, учитывая его кармические истоки: «В прошлом рождении он придерживался небуддийских взглядов, был последователем школы санкхья и жил в Кашмире. Он очень любил философские диспуты и во время поездки по Восточной Индии победил в диспуте многих ученых» [6, с. 501]. Кармические отношения для тибетских буддистов были настолько реальны, что Мавэ-Сэнгэ со своим учителем «торжественно поклялись встречаться во всех будущих рождениях» [6, с. 501]. Вместе с тем, он достиг выдающихся мистических прозрений: «В 31 год он практиковал Пять Путей. Знаки очищения от скверн были восприняты им как Причина, знаки овладения пятью жизненными дыханиями – как Путь, а знак чистого видения – как Результат. Эти знаки проявились у него в точности так же, как и у его Учителей: он не различал день и ночь, и стены не были для него преградой. Он устранил все сомнения, связанные со смыслом Учения, и в его духовном опыте было состояние блаженства и ясности, которое взметнулось в нем, словно пламя. Забыв обо всем, он танцевал и не мог сдержать слез радости. Когда ему было 33, он созерцал по тексту “Манджушри-намасангити”, и внутри стебля цветка лотоса ему явились семь божеств свиты Манджушри. Когда ему было 35, ... увидел свет, формой похож на цветок лотоса-кумуды, исходящий из сердца Авалокитешвары, который через некоторое время растворился над макушкой его головы... Он видел свет, исходящий из сердца Хаягривы («гневное божество-защитник Учения» – В. М.)... Когда в возрасте сорока лет он был в затворе в Ньедо, то увидел красный свет, ... и вдруг превратился в Хаягриву... Его кончина сопровождалась многими необыкновенными знаменами, а после кремации осталось множество реликвий. Когда, спустя некоторое время монахи делали подношение воды у его изображения в форме Ваджрасаттвы («алмазное

существо» – В. М.), вода наполнилась реликвиями. Когда они покрыли изображение золотом, с неба, подобно снегу, посыпались реликвии» [6, с. 502]. Экзистенциальная реальность, в которой пребывали тибетские монахи на протяжении всей своей жизни, была насыщена глубокими и разнообразными метафизическими знаниями и мистическим явлениями.

**Ринпоче Чойгьялва** (1340–1410). «С детства он отличался от других детей большими способностями: помнил, что делал в прошлых рождениях и проявлял необычайную мощь ума. Не обращая внимания на трудности, он добился совершенного знания во всех областях. В восемь лет он без особых усилий овладел искусством сакрального танца, ритуалами, индийской астрологией и другими науками; в девять лет выучил наизусть Гухьягарбха-тантру и Цикл Ваджракилы... В 12 лет он стал ученым наставником и проповедовал без перерыва в зимний и в летний учебные периоды. Под руководством отца он усердно изучал тексты обрядов посвящений, комментариев и наставлений трех линий системы Шиче – Ранней, Поздней и Средней. Он также посвятил много времени изучению старых и новых тантр и проповедовал по памяти объемные тексты. Когда родственники, посоветовавшись, привели ему невесту, Чойгьялва огорчился и вместе с тремя своими товарищами убежал к Кьечогу Ринпоче, который был очень знаменит. ...когда он созерцал на расвете, ему явились великие Учителя линии преемственности. Его вера возросла многократно, и, как только он начинал искренне молиться, перед ним открывались многие двери глубокого сосредоточения ума. Занимаясь в течение шести месяцев садханой Ванчигмы, он увидел во сне, как его тело приняло светоносную форму, а затем растворилось в сердце Учителя. ...он высоко поднял знамя аскетов-созерцателей. Солнце прямого йогического постижения реальности воссияло в нем, и тьма неведения рассеялась. Затем пали оковы ума, различающего субъект и объект, и сила его любви и сострадания стала еще более мощной. В его сердце зародилась способность верить во всех своих учеников, и он занял свое место в линии преемственности учителей.

Даже повседневные дела этого великого человека нельзя было охватить обычным умом. На рассвете он обычно начинал с чтения Прибежища и зарождения бодхичитты и затем созерцал Пять Путей до восхода солнца. Потом начитывал мантру Амитабхи, мантру Ваджрадхары... После этого он обычно делал подношения, произносил хвалу, молитвы, исповедовался и подносил торма из белого масла. После утреннего чая читал вслух Праджняпарамиту и готовил подношение из многих видов торма. За этим следовало чтение молитвы к учителям линии преемственности, и он удалялся для утреннего созерцания. После полуденной еды он проводил ньингмапинский ритуал... После этого удалялся для вечернего созерцания, во время которого читал 21 раз Хвалу Таре. После заката он делал сотню простираний, читал Семичленную молитву, исповедовался и делал подношения защитникам Дхармы. В сумерках он проводил цере-

монию Чод... и делал подношение божеству Кьевун. В дневное время он тоже постоянно находился в состоянии созерцания... Таковы были его ежедневные труды. Таким образом, Чойгьялва занимался исключительно созерцанием и видел многие необыкновенные знаки. Однажды вечером, когда он делал практику ста подношений, ему привиделось, что из его тела вышло много гноя и крови, и плоть была в состоянии полного истощения. Потом он увидел, как его плоть отделяется от костей, которые приобрели сероватый оттенок. Во время ритуала умиротворения божества Дэто он увидел, что сидит на вершине горы Меру, затем ему явилось видение трех тысяч слов, и тело его вдруг стало непомерно большим. Когда он получал посвящение в Цикл Ваджраварахи (символ единства пустоты и блаженства – *В. М.*), то увидел Учителя в образе этого божества. Когда он созерцал Ваджракилу (ритуальный трёхгранный кинжал – *В. М.*), долгое время было видно пятно красного цвета размером с алтарный светильник, исходящее из магического кинжала. Во сне он видел, что держит две горы и бьет их друг о друга, как цимбалы. Когда он совершал ритуал умиротворения Цэдага, одной из форм Ямантаки (гневною проявления Бодхисаттвы Манджушри – *В. М.*), ему привиделось, что он выпил всю воду реки Цанпо. Во время подношений в Самтэнлине Лэгдэн Нагпо (Кришна) спустился с крыши и предстал перед ним, и это все видели.

Во время лунного затмения, когда во время ритуала умиротворения Дэто он закончил обряд, посвященный мирским божествам, и уже собирался начать обряд, посвященный немирским божествам, его тело стало излучать свет, само собою загорелось жертвенное пламя и не исчезало в течение продолжительного времени. Закончив ритуал, он выразил свое удовлетворение. Когда Чойгьялву спросили о смысле происходящего, он сказал, что, когда божество появилось перед ним, было ясно видно, как идам входит в пламя, и он смог сделать огненное подношение божеству так, как один человек мог бы сделать подношение другому. Чуть позже появились дакини и защитники Учения и приняли свою долю подношений. Дэто и Ваджракила были идами всеми предшествующих учителей линии преемственности. Во время обрядов посвящения именно эти два божества ниспосылали настолько мощные волны благословения, что больные иногда исцелялись, а немые обретали дар речи. Во время совершения медицинских ритуалов становилось больше лекарств и проявлялись многочисленные знаки благословения божеств. Чойгьялва ежедневно трудился, подобно своим предшественникам, учителям линии преемственности. Все средства, которые он получал, немедленно расходовал на поминальные ритуалы, посвященные предшествующим учителям линии преемственности, делал священные изображения, кормил бедных и подносил множество светильников в Верхнем и Нижнем храмах... Он приносил живым существам все большее благо, и слава о нем распространилась по всей земле» [6, с. 506–508]. С детства Чойгьялва в

высоко духовном мистическом пространстве божественной реальности. Ничего низменного земного он не знал.

Если сопоставить распорядок дня тибетского монаха Чойгьялвы, практиковавшего во второй половине XIV – начале XV вв., и последователей Будды в первой половине V в. до н. э., запечатленных в суттах «Чулагосинга» («Меньшая беседа в Госинге») и «Секха-патипада» («Практика Ученика»), то станет очевидным, насколько более строгим и напряженным было подвижничество тибетских буддистов. Если отвлечься от ментальной составляющей, то по суровой аскезе практического делания тибетские монахи становятся гораздо ближе православным монахам-исихастам. Иосиф Исихаст Афонский писал: «Ближе всего к человеку Бог. Нет никого другого, кто был бы ближе, чем Бог. В Нем мы живем и движемся, в Его объятиях непрестанно находимся» [103, с. 240].

### *Чудесные деяния Митры*

Гой-лоцава сообщает о 18 чудесах, совершенных **Митрой (Митраджоки)**. Читаем наиболее примечательные из них: «В течение двенадцати лет он занимался созерцанием в Кхасарпане. Авалокитешвара в окружении свиты явился ему и проповедал Учение... Родители назвали его Аджитамитрагупта. Экаджати (предводительница дакинй, одна из наиболее жестоких – В. М.) обучила его упаямарге, и он мог осуществлять все свои желания, обращаясь к ней... В то время в Одантапури было 12 тысяч монахов, и между ними был раздор. Одна из сторон получила поддержку царя страны Буншин, который повел свои войска на монастырь. Митра бросил в них свой жезл, и войска эти в ужасе бежали. Они не смогли причинить вихарам никакого вреда. Во времена царствования Султан-хана войска из Варанаси двинулись на Магадху с целью уничтожить там Учение Будды; из-за пыли, вздымаемой ими, с трудом можно было увидеть солнце. Митрайогин, стоя перед ними совершенно нагой, закричал на них так, что задрожала земля, и все солдаты и животные остановились, как вкопанные. Царь взмолился о пощаде, и он освободил их от оцепенения. ...царь приказал сложить поленницу и посадил сверху Учителя. Три дня он жег поленницу, но Учитель остался невредим... Когда Митрайогин проповедовал пять шлок глубочайшей мудрости царю Варанаси, на землю упал дождь цветов... Однажды близ южного города Куру-вихары объявились два якши, которые и днем и ночью пожирали городских жителей, стариков и молодых. Митра подчинил их своей власти и построил храм... Для того, чтобы вера монахов возросла, Митра бросил вверх магический взгляд, и все птицы спустились к нему с неба, садились на руку и повиновались его слову... Хотя он и не проповедовал Учение 84 предводителям Варанаси, одним лишь усилием воображения он вызвал в их умах видения скелетов и т. д. Они ушли в лес, и там освободили свой ум от представлений, присущих мирским людям... Через некоторое время

царь Джаясена и пандита Ананда перестали ему доверять и совершили покушение на его жизнь. Тогда он сделал так, что они приняли позу глубокого сосредоточения ума, а сам сосредоточил собственный ум на содержании соответствующей шлоки, в результате чего они достигли освобождения, не вставая со своего сиденья... Царь Варанаси подумал: «Я не разрешу этому Учителю уйти в другое место». И не дал ему покинуть монастырь, замуравив ворота. Вскоре люди увидели, что Учитель танцует на большом валуне за стенами монастыря и одновременно сидит внутри монастыря... Когда он жил в доме аскета, двое монахов прогнали две призрачные фигуры, напоминающие его, которые появлялись внутри дома и снаружи. Заглянув в дом через отверстие в стене, они увидели, что он проповедует Учение восьми классам божеств и демонов» [6, с. 541–542]. Митраджоки посредством суровой аскезы освободился от земной жизни ради сокровенной жизни в божественной реальности, благодаря которой он приобрёл большую мистическую силу в материальном мире, которую он использовал только в случаях восстановления справедливости и добродетели.

Таким образом, та же открытость и терпимость к различным метафизическим разработкам индуистских и буддистских подвижников существенно обогащали концептуальное поле аскетов Тибета, в котором они жили и творили свой подвиг большей частью с детского возраста и до глубокой старости. Тибетские монахи ставили перед собой настолько сложные сверхзадачи, разрешение которых в практическом опыте даже по меркам метафизики Пути представляется невозможным. Уже в начале своего подвижнического Пути (обычно в детском возрасте) начинающие аскеты-йогины достигали высшего сокровенного знания-ведения. Они проникали до мистического знания-ведения всего сущего. Согласно сообщению Гой-лоцавы, у них появлялись невероятные способности «беспрепятственно проходить землю и горы», «исчезать в скалах», «предсказывать будущие события» и др. По сути, их способности становились сверхчеловеческими, что вызывало священный трепет у людей и страх у местных богов и злых демонов. Структура знания тибетского буддизма была сложна и причудлива. В нее входили спекулятивное знание многих школ индийской философии, трех буддистских колесниц, мантры и тантры, магические знания и способности, кармические видения и знания. Важнейшей ее составляющей была высокоразвитая практическая мораль.

### *Мистическое пространство тибетского буддизма*

Гой-лоцава так описывает мистическую жизнь **Дампы Сангье** за многие годы суровой йогической практики созерцания: «Много раз ему являлись божества-хранители, включая 12 идамов: Манджугхоша (бодхисаттва Мудрости, «хранитель Рая на Востоке» – В. М.), Авалокитешвара,



Ваджрадхара (санскр. «Держатель ваджры»; изначальный Будда – *В. М.*), Тара Кхасарпана (одна из форм Авалокитешвары), Ямантака, Ранчун Гьялмо (одно из имен Экаджати, одной из самых мощных и жестоких богинь индо-тибетской мифологии – *В. М.*) Сарвани-варана-вишкамбхи, Маричи (старший сын Брахмы – *В. М.*), Самантабхадра (бодхисаттва-защитник учения – *В. М.*), Вараха («вепрь», аватара Вишну – *В. М.*) и Ачала (гневное божество-защитник), а также Вайрочана (будда, испускающий свет – *В. М.*), Хаягрива (одно из воплощений Вишну – *В. М.*), Самвара и Хеваджра (эманации будды Акшобхьи – *В. М.*). Ему также являлись бесчисленные мантрадхары (тантристы – *В. М.*) и среди них 36 гуру, принадлежащих небесной обители дакини. Из мирских сиддхи он обрел чудесное видение, с помощью которого можно было обнаружить под землей сокровища; лекарство, дающее способность ежедневно преодолевать расстояние в 100 йоджан; волшебные пилюли; способность проходить сквозь землю; силу, заставляющую служить себе якшей; язык веталы, превращающийся в меч и дающий способность летать по небу» [6, с. 453–454]. В своей многолетней затворнической жизни Дампы Сангье больше общался с являвшимся ему Оттуда с самыми достойными буддистскими праведниками, которые поучали его и милосердно поддерживали.

Согласно описаниям Гой-лоцавы, у тибетских монахов сложились устойчивые непосредственные отношения с божествами. Так, к Дампе Ма, занимавшемуся созерцанием в пещере в горах, обращается за помощью местное божество. «Когда в этих местах вспыхнули раздоры, божество – покровитель местности – посоветовало ему помочь прекратить вражду. Дампа Ма сказал: “Я не смогу”. Но божество настаивало, пообещав помощь. Ма, поверив словам божества, пошел к месту событий. Когда вновь началось столкновение, он расстелил монашеские одежды прямо между сражающимися и воскликнул: “Здесь я буду созерцать! Кто не подчинится, на того падет девять видов несчастий!” Сказав так, он отправился дальше, и куда бы он ни шел, за ним следовал огромный черный смерч. Смерч лишал солдат сил, и они прекращали бой. Тогда Ма подумал: “Теперь я смогу помогать живым существам”» [6, с. 455–456]. Примечательно то, что местное божество не само сверхъестественным путем разрешало конфликт, а вынуждено было привлечь более авторитетного среди мирян Дампу Ма, наделяя его неукротимой мощью и силой.

В жизнеописании знаменитого монаха йогешвары **Миларэпы** (1040–1123) Гой-лоцава приоткрывает завесу тайны магических способностей тибетских буддистов. Мать молодого Милы, конфликтуя с односельчанами, строго наказала ему «научиться магии у опытного волшебника, а потом уничтожить» всех ее врагов [6, с. 239]. Всего за 14 дней напряженного труда ему удалось овладеть магическим искусством, которое он вскоре успешно применил. Когда сельчане играли свадьбу, неожиданно обрушился дом, под обломками которого погибли 35 человек. Мать Милы сообщила об успешном осуществлении возмездия. Через месяц

Мила овладел ритуалом вызывания бури. «Выбрав подходящее время – время сбора урожая, он отправился в родные места в сопровождении смелого слуги своего учителя. Как-то ночью он закопал заклинания, вызывающие бурю, на нескольких полях, а затем удалился с помощником на вершину горы. Он настаивал на своей непричастности перед своим божеством-покровителем и громко плакал. Разразилась сильная буря, превратившая горные долины в ущелья. Крестьяне видели Милу и его помощника на вершине горы». Проходя через гущу народа, он сказал: «Я сделаю так, что ни один человек не сможет жить в этих местах. ... но никто не осмелился схватить его» [6, с. 240]. Вскоре учитель Милы Ог обратился с просьбой к нему: «Жители Ялмовэ угнали мой скот! Нашли на них бурю». Мила наслал бурю, а вернувшись к Огу, сказал ему: «Я пришел сюда за наставлениями! Но вместо этого был вынужден совершать греховные поступки!» Ог сказал: «Ничего страшного!» [6, с. 241]. Впоследствии учитель Милы Марпа очистил его от колдовских грехов и дал ему наставления. Затем Мила занялся суровой аскезой в горах Тибета и Непала. «Живя на одной крапиве девять лет, созерцал он с превеликим усердием и в конце концов овладел пранаямой (управлением дыханием – В. М.). Мудрость Высшей Сущности проявилась в нем. ...Досточтимый был глубоко погружен в созерцание Великого Блаженства... Мила реализовал транс самосуществления» [6, с. 242]. Когда в горах выпал глубокий снег и целый год не таял, благодетели Милы решили доставить ему продукты. «На выступе горного склона они увидели снежного леопарда, наблюдавшего за ними. Когда леопард ушел, они продолжили путь... Когда они предстали перед Милой, он воскликнул: “Идиоты! Где это вы застряли? Я смотрел на вас с выступа на склоне и видел, как вы добрались до того места, но сюда пришли только сейчас”. Они сказали: “Мы не видели Досточтимого, там был снежный леопард”. Мила ответил: “Этим леопардом был я”» [6, с. 243]. Тибетскому буддистскому монаху открывались иные реальности, по которым он перемещался, словно переходил из одной комнаты в другую.

Гой-лоцава приоткрывает характер взаимоотношений знаменитых тибетских подвижников Учителя (Милы) и его лучшего ученика Гампопы. Когда Гампопа решил, что он счастливее и почувствовал некоторую гордость, учитель Мила прозорливо узнал о его гордости и полмесяца не принимал его [6, с. 252]. Желая приобрести тайные наставления Милы, Гампопа сказал: «Я получил много посвящений... Я также слушал много изложений тайных наставлений... Я испытал 13-дневное самадхи, характеризовавшееся отсутствием ощущений». Учитель громко засмеялся и сказал: «Лучше этого самадхи самадхи богов рупадхату (мир, имеющий форму – В. М.) и арупадхату (мир, не имеющий формы – В. М.), которые могут созерцать всю кальпу. Но для Просветления нет от него проку... И Гампопа продолжал созерцать. После того как он сказал Учителю, что целый день может жить на одном только вдохе и может дышать через кон-

чики пальцев, Мила сказал: «Это не значит, что ты приобрел контроль над дыханием, это просто показывает степень твоих способностей к овладению таким контролем. Когда Гампопа имел видение солнца и луны, захваченных Раху (демоном – *В. М.*), Мила трижды сказал: «Теперь, теперь, теперь. И даровал ему высшую степень внутреннего огня, добавив: «Когда его знаки станут ясными, ты достигнешь успеха! (букв.: ты станешь великим героем). Так Гампопа провел 13 месяцев вместе с Учителем» [6, с. 253]. На прощание Учитель наставлял: «Теперь ты должен оставить мирскую жизнь и заниматься только созерцанием! Не водись с людьми, зараженными тремя видами ядов: завистью, гневом и леностью, потому что их дыхание может осквернить твою практику. Тебе следует держаться уединенных обителей и безлюдных мест, и через три года в тебе созреет подлинная способность созерцания. Тогда в тебе проявится иная вера в меня, чем сейчас. ...он впервые постиг природу своего ума и высшую природу всех элементов феноменального бытия. Он решил, что это, должно быть и есть то подлинное достижение, упомянутое Учителем, а затем понял, что Досточтимый Учитель сам является дхармакаей, духовным телом высшей природы, а он по ошибке принимал его за великого сиддха. Затем, согласно наставлениям, данным Досточтимым Учителем, он отверг все связи с людьми и проводил время во многих уединенных местах... В доме некоторые видели Гампопу в облике святого (муни), иные – в образе Авалокитешвары. Иногда его сиденье видели пустым, и вдруг облик Учителя неожиданно становился видимым. Такие непостижимые чудеса являл он» [6, с. 253–255]. По мнению Иосифа Исихаста Афонского, «истинный монах должен быть занят день и ночь созерцанием Бога: ест ли он, спит ли, трудится или идет. Ибо Бог к нам ближе всех, так что мы можем постоянно беседовать с Ним. Потому что во взгляде твоём – Бог. В уме твоём – Бог. В слове, дыхании, еде, куда ни помотришь – везде Бог. В Нем живем и движемся. Он нас носит на Своей груди» [103, с. 197]. Он утверждал: «Истинный монах – это произведение Святого Духа» [103, с. 196].

Если отношения православных монахов и бесовского отродья носят открыто враждебный, непримиримый характер, то у буддистов Тибета с дьявольским воинством отношения были более сложными: им приходилось рассчитывать преимущественно на свои собственные силы, вызывая у свирепых ракшасов и колдуний страх и трепет. Мимоходом Гой-лоцава сообщает, что Мила «отправился в Чувар и подавил воинство богов и демонов». А позднее там «была война демонов» [6, с. 243]. Сочунва чтобы «испытать мощь своего ума, он сосредоточился на языке колокола в лхасском Чокане, и колокол вдруг зазвонил. Он не раз испытывал себя подобным образом... Сочунва вскоре обрел ясное видение демонов и других причин болезней, мучивших людей. Он исполнил много обрядов подчинения демонов, за что ему заплатили большие деньги, и смог купить землю в Ярда (Нижний Ярлун). Эту землю он отдал родителям и брату» [6,

с. 458]. Получается, когда тибетские монахи достигали созерцания чувственно-предметного бытия как иллюзорной реальности, им открывались иные реальности, в частности, демонические, которыми они каким-то образом научались управлять. В приведенном выше фрагменте демоны откупились (!) от могучего монаха. С ними у буддистских аскетов иногда складывались дружественные отношения. Так, однажды вечером Цултиму Сэнгэ «явилась дакия, которая страдала от болезни, вызванной осквернением. Драгоценный Учитель дал ей введение в природу ума, и недуг исчез. Дакия поднесла ему чашу из человеческого черепа, полную амриты, и он испытал чистое блаженство» [6, с. 465]. Представительница рода женских демонов где-то приобрела амриту (напиток бессмертия!) и в знак благодарности угощает аскета! Отвлекаясь от вопроса о достоверности этого сообщения, примечательна подача этого события как вполне будничного.

В «Киево-Печерском патерике» сообщается, как достигший святости православный монах Феодор приобрел власть над бесовскими силами. «Когда бесы стали препятствовать блаженному Феодору строительству монастыря, пострадавшему после пожара, сбрасывая с горы заготовленные бревна, он сказал: “Во имя Господа Бога нашего, повелевшего вам в свиней войти, повелевает он вам через меня, раба своего, чтобы каждое бревно, которое на берегу, подняли вы на гору, дабы облегчился труд работающих Богу... И прекратите вы пакости им творить и узнайте, что Господь находится в месте этом”. В ту же ночь, не переставая, бесы носили бревна от Днепра на гору, пока ни одного не осталось внизу, и все это пошло на постройку церкви, и келий, и кровли, и помоста, и хватило на все, что требовалось монастырю... И дивились все, видевшие и слышавшие, тому, что сделалось выше человеческой силы» [113, с. 581]. В отличие от тибетского монаха, который считал себя источником сверхчеловеческих способностей, смиренный православный монах рассматривал себя как средство божественного деяния.

**Шигпо Дуйци** (1149–1199) «обрел свой дар, а его прозрение и освобождение свершились одновременно. Развив концентрацию ума на беспристрастном согласно дзогчену, он обрел способность беспрепятственно проходить сквозь землю, камни, горы и скалы. Он видел себя окруженным асурами. Есть много рассказов о его способности предсказывать будущие события; о том, как он исчезал в скалах, когда жил в монастыре Далун в Сэпу; как он проходил сквозь глиняную стену Синпори, и пр. ... Кроме того, он совершил много деяний на благо Учения, таких как создание священных предметов, символизирующих тело, речь и мысль Сугаты, исцеление и помощь дарованием материалов и прочего при строительстве храмов... Он также помогал бедным и нуждающимся. Люди, говорившие на разных языках, из Индии, Китая, Непала и других стран собирались вокруг него, он стал центром их устремлений... Вдобавок, прямо или косвенно совершил множество деяний на благо живых существ и так

стал бесспорно знаменит на всем севере... Шигпо Дуйци скончался в 51 год, в год Земли-Овцы, в монастыре Гьяра-гэлог в Санпу... Погребальный обряд сопровождался землетрясением. Кроме того, из сосуда со святой водой, что ставится перед телом, явился лотос, схожий с радугой, и три дня был виден всем. В день перед похоронами, в сумерках, были одновременно видны солнце и луна. Во время похоронных обрядов слышались разные звуки, возникали вспышки, радуги, а также множество изображений, букв, ступ и других реликвий» [6, с. 95]. Как мы видим, Шигпо вел напряженную духовную, суровую подвижническую, широкую благотворительную деятельность. За 51 год такой жизни ему удалось много сделать. При этом вся его жизнь и даже после смерти сопровождалась мистическими событиями.

«Достигнув 172 лет, Энлам Жанчуб Гьялцэн скончался, не оставив после себя физического тела. Са-ам Ринченйиг скончался в возрасте 144 лет, также не оставив тела. Кугьюр Сэлвэ-чог умер, дожив до 117 лет, и тоже не оставил тела. Эти трое умерли один за другим в год Змеи на скале Ва-сэнгэ. Они скончались, а тела их растаяли, как туман или радуга... Когда Ньян Жанчубтаг жил на большой горе Пунпо в Гьяма-нэука в Цане, однажды видели, как его тело исчезло на склоне горы подобно рассеявшемуся облаку. Ньян Шераб Чжуннэ обычно жил в Чимпу, Дагкьи Яндзоне и Пугпоче. В конце, когда он жил в маленькой пещере Суррари на Пугпоче, он повесил свои четки, одежду и капалу на одинокое можжевельное дерево, стоявшее на вершине Пугпоче-лхари, и исчез, не оставив физического тела... Ачарья Шераб Чжуннэ и Багом смотрели на него справа и слева, а он, стоя между ними, исчез, а затем превратился в вихрь размером в локоть, двигавшийся туда-сюда, потом в огонь и, наконец, в воду, заполнившую латунный таз для подношений. Демонстрация волшебных сил продолжалась до сумерек, когда он вдруг принял обычный вид и сказал: “Пока великие элементы не очищены, а тонкие элементы не исчезли, такие явления не могут происходить. Тому, кто постиг объект, созерцая без отвлечения на имена (объектов), нетрудно достичь той силы, что я показал вам. Главное – это созерцать без каких-либо отвлечений”. Однажды, когда Багом пошел в лес Бэлпу собрать хворосту, он увидел, что соломенная хижина Шераба Чжуннэ объята пламенем. Багом подумал: “Как это могло случиться, ведь учитель не разводил костер?” И пошел посмотреть. Подойдя, он увидел, что ничего не случилось. Он спросил учителя: “Что произошло?” И тот ответил: “Я созерцал себя в виде пламени”» [6, с. 111–112]. Уйти из этого мира, «не оставив после себя физического тела», без какого-либо остатка! Согласно тибетскому буддизму, достижение состояния предельной сосредоточенности (самадхи) представляло собой настолько гармоничное слияние с миром в чистейшем духе, что устранялось какое-либо физическое различие между монахом и миром во многих его измерениях. Вероятно, это обстоятельство могло бы сыграть роль некоего рационального объяснения, что именно

«устрашало» местных богов и свирепых демонов: аскет становился *и для них* невидимым!

В жизнеописании **Дзэна** (1052–1150) Гой-лоцава так описывает его сверхчеловеческие способности, обретенные в результате строгой и продолжительной йогической практики: «У ачарьи Багома была служанка по имени Ганмо. Однажды учитель сказал ей: Я не верю, что видимые предметы обладают подлинным бытием. Сказав так, он ударил рукой водяной камень, и рука вошла в камень по локоть. Затем он откинулся назад и его тело погрузилось в скалу. След от этого был четко виден впоследствии. Силой концентрированной мысли он переносил бревна можжевельного дерева из Пугчунрона и приговаривал: “Вот бревно, чтобы ты построила храм, госпожа!..” Пять лет он странствовал по Цану обнаженным и в компании йогов исполнял йогические практики, такие как прыжки с высоты в ледяную воду, прыжки в пропасти, удары головой о скалы и принесение себя в жертву. Не было такой суровой формы аскетизма, какую бы он ни пробовал. Его называли Герой Дзэн Младший. Его иллюзии исчезли, и все воспринималось им как умопостигаемое... Он говорил: “Если человек практиковал мои наставления пять-шесть лет, как родители растят ребенка или как ремесленник промывает шерсть, он обязательно не оставит тела после смерти и реализует состояние исчезновения физического тела”. Порой он превращал свое тело в сферическую радугу, порой ходил, не касаясь земли ногами, порой мог покрыть огромное расстояние за один момент и вернуться. Он владел даром предсказания... Позднее, проведя семь лет в Цане, он вернулся в Пугпоче. Ачарья Багом даровал ему и сказал: “Пойми это небо! Если сможешь понять, что у него нет основы, то тут же доберешься до смысла Немыслимого”. Вслед за этими словами необычное чувство уверенности появилось у него... Его ум истаял в небе, и все предметы казались ему лишены двойственности. Ему не нужно было произносить слова, выражающие добрые пожелания, такие как “Да будет так!” или “Да придет!”. Ясный умом, он имел видение Херуки. Он получил способность предвидения, не стремясь к ней». В этом повествовании сообщается о представлениях и сверхчеловеческих деяниях Сампа Дзэна, когда он достиг освобождения своей души от материального тела. «Вот рассказ о его аскетических подвигах и преданности учителям. После получения Дорже Сампа Дзэн практиковал аскетизм Цикла Амриты в Пугпоче и постепенно стал бесстрашным. В присутствии Нуба Большеного он совершал покаянную службу для учителя. Поэтому, куда бы тот ни пошел, он ухаживал за гуру. Он совершал умственное раскаяние у ног Дампы Гьякара и освоил все учения. В Кьилуне он совершал покаяние, заключавшееся в повторении мантр Ваджракилы, и в результате все боги и демоны этого мира повиновались его приказам. Он практиковал аскетические упражнения самоподавления в школе кадам, а люди любили его, куда бы он ни пошел... Внутренний жар родился в его теле, и пять лет он блуждал почти обнаженный. Почувствовал, что в нем пробудилось йо-

гическое прозрение... В узкой долине Нуб-юл он практиковал метод снов и воспринимал все видимые предметы как сон. Однажды он и его жена пошли собирать хворост. Возвращаясь с большим грузом, они подошли к широкой пропасти. Он подумал, что эта пропасть – сон и, прыгнув, перенесся на другую сторону пропасти, как птица. Жена сказала ему: “Учитель, ты кажешься сверхчеловеком! Я помню, как Дампа Гьякар совершал такие чудеса”. Он созерцал на скале Окар и имел видение Самвары в позе юганаддха. Однажды он почувствовал необходимость уйти оттуда. Подойдя к большому городу Мёнгар, стоявшему у только что замерзшей реки, он подумал: “Теперь я, наверно, не провалюсь в воду”. И – прыгнул. Но лед под ним проломился. А толпа недоумевала, как кто-то может в середине зимы находиться в ледяной воде. Его тело вошло в ледяную воду, как раскаленное железо, с шипящим звуком. Он сам видел рванувшийся вверх столб пара, заполнивший небо, и сказал: “Конечно, мне было холодно”. Затем он отправился в Тидо, в Со, и в пещере Горного Хрусталя имел видение... Демон отнесся к нему с большим почтением. То тут, то там он видел монаха, летящего по небу, и искал его, но не мог найти и говорил, что не знает, человек это или нет. В Дагпо Шуру он созерцал на Ачи и примерно в полдень имел видение божества. Когда он подумал, что ему придется нарушить обеты с этим богом, вошла его жена Чаллэ. Бог воскликнул: “О, женатый человек!” И, превратившись в яркий свет, исчез в небе. В Лхасуре, занимаясь практикой голодания, он имел видение Амитабхи и понял чистоту многих учений» [6, с. 114–116]. В своём подвижничестве Сампа Дзэн мужественно и целеустремлённо использовал известные ему методики Пути для достижения духовно-нравственного освобождения, и, надо полгать, Будда и бодхисаттвы помогали ему в благих деяниях.

Таким образом, в VIII–XV вв. мистическая метафизика тибетского буддизма являлась уникальной. Она имела сложную неоднородную природу, описывая реальности местных богов и демонических сил, над которыми как бы надстраивалась, как высшая, духовная реальность Татхагаты и самых почитаемых будд (Авалокитешвары, Маджушри и др.), явления душ самых достойных буддистских монахов, почитание индийских богов (Вишну, Шивы и др.). В мистических явлениях и видениях субъектов этих реальностей все эти сверхчувственные силы взаимодействовали между собой и, в целом, мирно уживались. Тибетские аскеты, достигшие безупречной нравственной чистоты, весьма активно сотрудничали со злыми дакинями и демонами. Нередко помогали друг другу. В видениях Будды, Авалокитешвары и других они не только получали наставления, но и последние обращались к ним со своими просьбами. Такое разнообразие и сложность мистически-метафизического пространства тибетского буддизма в большой степени было обусловлено отсутствием у монахов представлений о единой высшей, трансцендентной божественной реаль-

ности, как это было у христиан и у мусульман. Поэтому аскета вели и опекали многие высшие силы.

Таким образом, буддизм в Тибете в VIII–XV вв. представлял собой наивысшее религиозное достижение в многовековой истории буддизма во всех отношениях – в совершенстве многотрудного практического делания, в овладении многообразными религиозно-философскими знаниями, в достижении незамутнённой духовно-нравственной чистоты праведника, в мистическом общении с Богом. Верующие различных религий выстраивают различные мыслительные конструкты божественной реальности. Определяющим в благословенном мистическом общении с Господом является глубина и искренность веры, и степень нравственного благочестия верующего, в чём тибетские монахи достигали высшего совершенства. Тогда милосердный Господь призывает, ведёт Своих детей праведных, наделяя их священным блаженством.



## ГЛАВА 7

### ОПИСАНИЕ ЖИЗНЕННОГО МИРА ИНДИЙЦЕВ

#### В VII ВЕКЕ КИТАЙСКИМ БУДДИЙСКИМ

#### МОНАХОМ СЮАНЬ-ЦЗАНОМ

**Сюань-цзан** («Таинственный толстяк»; 602–664) – китайский буддийский монах, учёный, философ, переводчик эпохи династии Тан и путешественник, известен семнадцатилетним путешествием в Индию, где учился и общался со знаменитыми буддийскими монахами. Из Индии он привёз 657 текстов Трипитаки на санскрите. Он перевёл на китайский 1330 сочинений. В 646 году по заданию императора Сюань-цзан завершил свою книгу «Путешествие в Западный край [во времена] Великой Династии Тан».

Обладая развитым научно-историческим мышлением, Сюань-цзан в своей книге достаточно объективно описал жизненный мир индийцев в VII веке. Поэтому представляется целесообразным рассмотреть особенности жизнедеятельности индийцев, которые воплощают итог ценностно-мыслительных преобразований в Древней Индии в I тысячелетии до новой эры.

Сюань-цзан сообщает, что во многих государствах Индии буддийские монастыри находятся в запустении, в городах буддисты и индуисты проживают смешанно. Так, он отмечает, что в стране Удьяна некогда было 1400 монастырей – ныне же большинство в запустении; прежде было 18000 монахов, а теперь становится всё меньше и меньше. Храмов дэвов около 10; иноверцы проживают смешанно [107, с. 85]. В стране Шэланьдало монастырей около 50, монахов около 2000 человек. Углублённо изучают и «большую» и «малую» колесницу. Храмов дэвов – 3, иноверцев около – 500 человек, все – «обмазываются золой» [107, с. 114]. В стране Чжулие монастыри разрушены, монашество также в упадке. Храмов дэвов несколько десятков, много иноверцев, которые ходят обнажёнными [107, с. 228]. По сообщению Сюань-цзана, в странах Индии буддисты и индуисты не враждовали друг с другом. В условиях упадка буддистского монашества суровых индуистских подвижников, обмазанных золой и обнажённых, было достаточно много.

Стремление к чрезмерным преувеличениям индийцев проявляется в почитании множества мощей Будды. В стране Чинабхукти в монастыре

Тёмный Лес есть ступа высотой около 200 чи, построенная царём Ашокой. Ступ с мощами Будды – числом 100 тысяч [107, с. 114]. **Ашо́ка** (*санскр.* «рождённый без боли») – правитель империи Маурьев с 273 по 232 гг. до н.э., великий покровитель буддизма. После ряда военных походов Ашика подчинил себе значительную часть Южной Азии. Достоверные исторические сведения об Ашоке дают 33 надписи (эдикты Ашоки), сделанные по его приказу в разных уголках его державы.

В своей книге Сюань-цзан приводит множество фантастических историй, которые индийцы рассматривали как реальные события. Так, он отмечает, что в прошлые времена, когда царь Ашока делил мощи и строил ступы дракон вышел из озера, боясь, что у него отнимут мощи, превратился в брахмана и обратился к царю не трогать ступу или померяться с ним силой. На том месте, где дракон выходил из озера, ныне есть надпись. Недалеко от ступы есть монастырь, монахи которого увидели стадо слонов, которые своими бивнями вырывали траву, другие окропляли ступу водой, и каждый нёс чудесные цветы – так они совершали дарение ступе. В этой ступе есть мощи Будды, обладающие большой святостью и чудесной силой. Стадо слонов охраняет и содержит в чистоте завещанное этой земле тело Будды [107, с. 167–168]. Для благочестивых индийцев ступы, надписи, слоны и другие служили подтверждением реальности происходившего.

В образно-мыслительном мышлении индийцев жизненные миры людей и животных рассматривались как единое целое, в котором взаимосвязи и переходы были обычным явлением. Так, Сюань-цзан сообщает, что рядом с Объявлением Срока Нирваны, недалеко, есть ступа на месте, где тысяча сыновей встретили отца и мать. Некогда жил риши, он вёл уединённую жизнь среди гор и долин. В средний месяц весны он омылся в чистом потоке. Вслед за ним отсюда попила воды косуля, и тогда зачала, и родила девочку. Облик её был человеческий, только ноги как у оленя. Риши взял её к себе и воспитал. Прошло время, и он велел ей поискать огня. Она пошла, но где бы они ни ступила на землю, в её следах были цветы лотоса. В то время царь Брахмадатта поехал на охоту, увидел следы с лотосами и последовал за ними, чтобы выяснить, что это за чудо. Посадил он её в свою колесницу и отвёз к себе. Мудрецы предсказали, что она родит тысячу сыновей. Прошли дни и месяцы, и родила она цветок лотоса. У цветка была тысяча лепестков, и на каждом лепестке сидел мальчик. Другая жена бросила цветок в реку Гангу, и он поплыл по течению. Царь Уджджияна увидел в реке окутанный жёлтым облаком сосуд, который плыл по волнам. Он взял его и открыл. А там – тысяча мальчиков. Он вырастил их, и когда они повзрослели, то стали рослыми и сильными. Имея своей опорой сыновей, он стал расширять пределы своих владений [107, с. 193–194]. Отсутствие зачатков научного мышления позволяло индийцам принимать за достоверные самые фантастические истории.

Сюань-цзан сообщает, что стране Синхала один царь просватал дочь в соседнюю страну. Когда её препровождали домой, в дороге им встретился лев. Охрана разбежалась, и лев взял девушку на спину и унёс. Он поселился в глухом ущелье, охотился на оленей и тем кормил свою семью. Прошло несколько лет, и жена его родила мальчика и девочку – с виду таких же, как люди, а нравом подобным зверям. Когда мальчик вырос, то силой не уступал дикому зверю. Мать рассказала свою историю сыну. Когда лев отец удалился на охоту, сын посадил на плечи мать и сестру и спешно направился к селению, где жили люди. Когда царь-лев вернулся домой и увидел, что никого в нём нет, в нём разгорелась ярость. Он пришёл в города и селения, громил всё людское, калечил и убивал живые существа. Люди боялись к нему подойти. Когда лев засел в чаще, сын предстал прямо перед ним, и отец изъявил покорность в приливе родственной любви. Ударил сын его в брюхо, а тот, будучи преисполнен любви, не питал злобы, испустил дух [107, с. 293–294]. В стране Кашала находится гора Брахмагири. Царь Садваха для бодхисаттвы Нагарджуны прорубил в этой скале проход и выстроил здесь монастырь, истратив свои деньги. В знак благодарности Нагарджуна, окропив чудесным снадобьем большие камни, превратил их в золото. Когда царь вышел на прогулку и увидел золото, его «сердце и уста поздравили друг друга» [107, с. 282–283].

Таким образом, повествование Сюань-цзана о жизнедеятельности индийского населения в странах Индии в VII веке в книге «Путешествие в Западный край во времена Великой Династии Тан» показывает, что индийцы жили в причудливом образно-мыслительном мире, в котором они допускали самые невероятные события с драконами, людьми и животными. Поскольку в Индии науки и технологии не получили развития, то в реальной жизни им приходилось заниматься земледелием, ремеслом и торговлей, используя природные ресурсы страны. Индийская культура словно зависла на многие века в мировом культурно-историческом процессе.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Учение Будды представляло собой продуктивную подвижническую версию *Пути* для достижения индивидуально-психического *Освобождения*. Главными достижениями учения и деяний Татхагаты было создание высоко духовного учения-практики Дхамма-Винаи и системы благочестивых монашеских организаций Сангхи. В последующие века в буддизме происходило снижение высоких духовно-нравственных представлений Будды и существенная их модернизация. В буддизме Махаяны практически утрачена концептуальная связь с учением и практикой Будды, в которой получили разработку различные версии практического делания для достижения *Пробуждения*. К концу тысячелетия буддизм в Индии так и не стал развитым религиозным комплексом. Буддизм, как развитая религия, возник не в Индии, а в Китае в I–V вв. В китайском буддизме получило плодотворное развитие мистически-метафизическое учение о благословенном боге Будде, система религиозного обряда с почитанием его мощей, разветвлённая система монашеских организаций, построение храмов, которые способствовали возвращению высокого духовно-нравственного благочестия верующих. Буддизм в Тибете в VIII–XV вв. представлял собой наивысшее религиозное достижение в многовековой истории буддизма во всех отношениях – в совершенстве многотрудного практического делания, в овладении многообразными религиозно-философскими знаниями, в достижении незамутнённой духовно-нравственной чистоты праведника, в мистическом общении с Богом.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Библия. Синодальный текст.
2. Бодхисаттва ада. Сутра Основных Обетов Бодхисаттвы Кшитигарбхи. СПб., 2002.
3. Буддизм. Четыре истины буддизма. М. ; Харьков., 2001.
4. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). В 3-х т. М., 2001.
5. Вопросы Милинды. М., 1989.
6. Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя Летопись. СПб., 2001.
7. Дзэн-Буддизм. Судзуки Д. Основы Дзэн-Буддизма. Кацуки С. Практика Дзэн. Бишкек, 1993.
8. Джатаки: Из первой книги «Джатак». М., 1979.
9. Догэн. СПб., 2001.
10. Догэн. Рациональный Дзэн. Первая книга Сото Дзэн. М., 1999.
11. Догэн. Луна в капле росы. Рязань, 2000.
12. Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 2000.
13. Литература древнего Востока, Иран, Индия, Китай (тексты). М., 1984.
14. Литман А. Д. Современная индийская философия. М., 1985.
15. Маслов А. А. Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. М., 2000.
16. Мифы и легенды народов мира. Передняя Азия: Сборник. М., 2004.
17. Мифы и легенды народов мира. Восточная и Центральная Азия: Сборник. М., 2004.
18. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. М., 1980.
19. Мифы и легенды народов мира. Восточная и Центральная Азия. М., 2004.
20. Ольденбург С. Ф. Культура Индии. М., 1991.
21. Палийский канон. [www.ningma.org.ua/index.php/biblioteka-64/40-27](http://www.ningma.org.ua/index.php/biblioteka-64/40-27).
22. Аджакалапака сутта: Яккха Аджакалапака. Уд 1. 7.
23. Алавака сутта: Якха Алавака. Смп 1.10.
24. Амбаттха сутта. ДН 3.
25. Анагата-бхаяни сутта: О будущих опасностях III. АН 5. 79.
26. Анагата-бхаяни сутта: О будущих опасностях IV. АН 7.
27. Анатхапиндика ваттху сутта: Об Анатхапиндике. Чв 6. 4.
28. Ассу сутта: Слезы. СН 15. 3.
29. Ахара танха сутта: Пища для жажды к существованию. АН 10. 62.
30. Бахуджанахита сутта: Ради блага многих. Ити 3. 35.
31. Брахмаджала сутта: Сутта о сети совершенства. ДН 1.
32. Брахмана сутта: Брахманы. Уд 15.
33. Брахмана-дхаммике сутта: Обычай брахманов. Смп 2. 7.

- 34.Васала сутта: Презренный. Снп 1. 7.
- 35.Вибханга сутта: Анализ. СН 45. 8.
- 36.Витакка сутта: Мысль. Ити 2. 11.
- 37.Гави сутта: Корова. АН IX. 35.
- 38.Джаджага сутта: Верх знамени. СН 11. 3.
- 39.Джануссонин сутта: К Джануссону. АН 10. 177.
- 40.Джатице сутта: Аскеты Джатилы. Уд 1. 9.
- 41.Джуньха (Яккхапахара) сутта: Лунная ночь. Уд 4. 4.
- 42.Дхамма-вихарин сутта: Пребывающий в Дхамме. СН 5. 73.
- 43.Дхамману дхаммапатипанна сутта: Практика в соответствии с Дхаммой. Ити 3. 37.
- 44.Калака сутта: Проповедь в Калаке. АН 4. 24.
- 45.Кальянасила сутте: Хорошее поведение. Ити 3. 48.
- 46.Каммавипадакка сутта: Прошлые поступки. Уд. 3. 1.
- 47.Каппа-манава-пучча сутта: Вопросы Каппы. АН V28; 5. 10; 1092-1093.
- 48.Карания мета сутта: Дружелюбие. СН 1. 8.
- 49.Кассапа-сиханада сутта: Львиный рык (аскету) Кассапе. ДН 8.
- 50.Каччаянаготта сутта: К Каччаянаготте. СН 12. 15.
- 51.Кокалика сутта: Монах Кокалика. АН V28.
- 52.Кокалика сутта: Кокалика. АН 10. 89.
- 53.Куммопама сутта: Притча о черепахе. СН 35. 199.
- 54.Куха сутта: Обманщик. Ити 4. 9.
- 55.Кхуддака ваттху сутта: Малое. Чв 5. 33. 1.
- 56.Лока сутта: Мир. СН 35. 82.
- 57.Марапаса сутте: Силки Мары. СН 35. 115.
- 58.Маха-Мангала сутта: Сутта о Высшем благе. Снп 2. 4.
- 59.Махапариниббана сутта: Великое Окончательное Освобождение. ДН 16.
- 60.Маха-Саччака сутта: Длинная беседа с Саччакой. МН 36.
- 61.Мегхия сутта: Мегхия. Уд 4. 1.
- 62.Метта бхавана сутта: Развитие доброжелательности. Ити 1. 27.
- 63.Метта сутта: Доброжелательность. Ити 1. 22.
- 64.Ниббана сутта: Полное Освобождение. Уд 8. 1-8. 4.
- 65.Ниббана дхату сутта: Элемент ниббаны. Ити 2. 17.
- 66.Ниббанасукха сутта: Счастье Ниббаны. АН 9. 34.
- 67.Падхана сутта: Стойкость. СН 3. 2.
- 68.Пансадховака сутта: Старатель. АН 3. 101.
- 69.Патимоккха-ттхапана-ккхандхака: Глава о проведении патимоккхи. Чв 9. 1.
- 70.Патимоккха-ттхапана-ккхандхака: Глава о проведении патимоккхи. Чв 9. 2.
- 71.Патхама йодхаджива сутта: Воин (I). АН 5. 75.
- 72.Патхама сила сутта: Поведение (I). Ити 2. 5.
- 73.Пилиндавачча сутта: Пилиндавачча. Уд 3. 6.
- 74.Пуггала сутта: Личности. АН IV. 125.
- 75.Раджа сутта: Цари. Уд 2. 2.

76. Саддхаммапатирупака сутта: Искажѣнная Дхамма. СН 16. 13.
77. Саккара сутта: Почтение. Ити 3. 32.
78. Сампаннасила сутта: Совершенство в нравственности - Ити 4. 12.
79. Сангхатиканна сутта: Край одеяния. Ити 3. 43.
80. Саракани сутта: О Саракани. СН 55. 24.
81. Секха-патипада сутта: Практика Ученика. МН 53.
82. Сиккханисанса сутта: Польза практики. Ити 2. 19.
83. Силасампанна сутта: Совершенство в нравственности. Ити 4. 5.
84. Сундарикабхарадваджа сутта: Брахман Сундарикабхарадваджа. Снп 3. 4.
85. Сучилома сутта: Якха Сучилома. Снп 2. 5.
86. Татиябодхи сутта: Третья сутта о Пробуждении. Уд 1. 3.
87. Убхаяттха сутта: Прилежание. Ити 1. 23.
88. Упосатха сутта: Упосатха. Уд 5. 5.
89. Урага сутта: Змея. СН 1. 1.
90. Хемавата сутта. АН V28.
91. Чапала сутта: Клевание носом. АН 7. 58.
92. Чулагосинга сутта: Меньшая беседа в Госинге. МН 31.
93. Яса сутта: Слава. АН 8. 86.
94. Ясоджа сутта: Ясоджа. Уд 3. 3.
95. Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай). М, 1990.
96. Преподобный Иоанн. Лествица. М., 2002.
97. Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х т. Ирпень, 2005.
98. Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1989.
99. Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.
100. Слова подвижнические аввы Исаака Сирина. М., 2002.
101. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. В 2-х ч. М., 2001.
102. Старец Иосиф Ватопедский. Афонское свидетельство. М., 2009.
103. Старец Иосиф Ватопедский. Изложение монашеского опыта.
104. Старец Иосиф Исихаст. Полное собрание творений. М., Ахтырка, 2016.
105. Старец Ефрем Филофейский. Моя жизнь со старцем Иосифом. М., Ахтырка, 2012.
106. Степин В. С. Теоретическое знание. М., 2000.
107. Сюань-цзан. Записки о западных странах эпохи Великой Тан. М., 2012.
108. Томас Э. Будда. История и легенда. М., 2003.
109. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. М., 1995.
110. Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов. В 3-х т. Т.1. М., 1991.
111. Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов. В 3-х т. Т.2. СПб., 2005.
112. У «пещер Богом данных». Жизнеописание Псковско-Печерских старцев и подвижников XX века.
113. Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси: XII век. М., 1980.
114. Дигхаву-кумара Ваттху сутта [«История принца Дигхаву», Мв 10. 2].
115. Аль-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980.
116. Св. Василий Великий. Духовные наставления. М., 1998.



117. Старец Ахила. Страницы жизни. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2013.
118. Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Мистическое богословие. Киев, 1991.
119. Феодорит Кирский. История боголюбцев. М., 1996.
120. Собрание писем преподобного Амвросия старца Оптинского. Козельск, 1997.
121. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

